OS CONTRASTES CULTURAIS NAS DEMOCRACIAS CONSTITUCIONAIS: REFLEXÕES SOBRE A CONFORMAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DO DIREITO

JOSUÉ EMILIO MÖLLER*

Resumo: A conformação de tradições culturais no âmbito de comunidades humanas tem relação direta com as circunstâncias que envolvem e condicionam a constituição de sociedades políticas e a conseqüente instituição e institucionalização do Direito. O estudo da função que a tradição cultural desempenha no contexto de constituição da sociedade permite compreender como a idéia de cultura porta vitalismo à idéia de tradição e confere dinamismo ao processo de união social e ao estabelecimento e reconhecimento de um arranjo constitutivo (sistema jurídico e político-social) em um contexto determinado. O campo de manifestação da cultura de uma comunidade organizada sob a forma de sociedade caracteriza-se, todavia, pela fragilidade dos vínculos associativos, fragilidade esta ocasionada por fatores que são intensificados nas democracias constitucionais e que podem ser explicados como paradoxos que circunscrevem as condições de possibilidade de manutenção de um arranjo constitutivo de uma sociedade em torno da mediação entre expectativas de preservação e desejos de transformação. A ocorrência de contrastes culturais apresenta-se como elemento incorporado e intrínseco à forma societária típica das democracias constitucionais, podendo até a sua assimilação ser compreendida como qualidade dessas sociedades. O projeto de sociedade democrática e constitucional que se erige sobre pressupostos de fundamentação da conformação ético-política e jurídica do Direito procura assimilar a necessidade de evoluir permanentemente ao mesmo tempo em que procura delimitar os termos e meios de transformação admitidos, ocasião que propicia a justificação do texto constitucional como produto e expressão de um compromisso ético-político fundamental.

Palavras-chave: Constituição, tradição cultural, estabilidade normativa, sociedade democrática, compromisso constitucional, ética e direito.

Abstract: The conformation of cultural traditions in the sphere of human communities has a straight relationship with the circumstances that involve and condition the political societies' constitution and Law's consequent institution. The study about function that cultural tradition develops on the context of society's constitution allows to understand how the idea of culture brings vitalism to the idea of tradition and confers dynamics to the process of social union, as well as to the formation and recognition of a constitutive arrangement (juridical and political-social system) in a specific context. The field of cultural manifestation in a community organized as a society is characterized by the fragility of the associative bonds, fragility caused by factors that are intensified in the constitutional democracies and can be explained as paradoxes that circumscribe the conditions for the maintenance of a society's constitutive arrangement around the mediation between expectations of preservation and wishes of transformation. The occurrence of cultural contrasts presents itself as an intrinsic element to the society typical form of constitutional democracies, and its assimilation can be understood even as a quality of these societies. The project of a democratic and constitutional society that raises itself upon foundation precepts of the Law's ethical-political and juridical conformation tries to assimilate the necessity of permanent evolution at the same time that tries to delimitate the admitted terms and means to the

* Doutorando em Sistemas Jurídicos e Político-Sociais Comparados pela Università degli Studi di Lecce - UNILE/Itália. Pesquisador-Bolsista com o apoio do Programa de Bolsas de Alto Nível da União Européia para a América Latina – ALβAN, bolsa n° E04D046886BR. Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS/Brasil. Professor do Mestrado Bienal em Instituições e Culturas Constitucionais Comparadas da Università degli Studi di Lecce - UNILE/Itália. Advogado.

transformation, occasion that propitiates the justification of the constitutional text as a product and expression of a fundamental ethical-political commitment.

Key words: Constitution, cultural tradition, normative stability, democratical society, constitutional commitment, ethics and Law.

Introdução

O estudo contemporâneo da Teoria Constitucional, da Teoria do Direito, da Teoria Geral do Estado e da Teoria da Sociedade compreende e perpassa pelo necessário reconhecimento de simbiose entre os respectivos campos de estudo destas disciplinas. Esta atitude, ou postura epistemológica, tomada pelo jurista relaciona-se com a superação de pressupostos tradicionais do estudo do Direito, os quais centravam e centram ênfase no espectro do direito positivo, na pesquisa jurídica dogmática, na forma exclusiva ou preponderantemente auto-referencial de produção do Direito, na adoção de um modelo de interpretação (hermenêutica) exegética dos textos normativos e na conseqüente restrição epistemológica dos fenômenos que se apresentam e realizam em um contexto ao âmbito circunscrito de disciplinas específicas. Trata-se de um movimento centrado na abertura reflexiva e na avaliação crítica da tradição cultural, o que não deve significar o desprezo pelo valor da tradição, mas o redimensionamento de sua compreensão de modo que o estudo teórico dos fenômenos possa abarcar toda a complexidade epistemológica do contexto jurídico e político-social mediante uma abordagem transdisciplinar[1].

A abordagem teórica do Direito realizada a partir da ótica constitucional, que pode ensejar a vinculação e a adoção denominativa de Teoria Constitucional do Direito, parece ter o condão de refletir em parte os efeitos dessa simbiose mediante a inflexão da Teoria do Direito aos pressupostos da Teoria Constitucional, devendo, para atingir tais objetivos, implicar uma conexão teórica tendente a compreender uma postura de abertura epistemológica, e não de fechamento em uma nova fronteira disciplinar, mostrando-se apta a abarcar questões que

[1] A transdisciplinaridade é aqui entendida como uma abordagem metodológica que pressupõe a unidade e a totalidade do conhecimento, inserindo-se no contexto daquilo que pode ser denominado como "movimento interdisciplinar" (em sentido amplo), dizendo respeito ao modo de colaboração entre campos de estudo de diferentes disciplinas condizente com o nível mais superior ou profundo de integração, portanto, postando-se além de abordagens comumente identificados como multidisciplinares, interdisciplinares (em sentido restrito), haja vista corresponder à ultrapassagem de divisões ou fronteiras que tradicionalmente demarcam campos de estudo disciplinares a fim de abarcar toda complexidade epistemológica (MORIN. 1998, p. 135; SANTOMÉ. 1998, p. 70-74; SAVIANI. 1998, p. 93; e VEIGA-NETO. 1997, p. 65-95).

repercutem efeitos desde e/ou sobre campos de pesquisa tradicionalmente especializados e restringidos como antropológicos, éticos e/ou morais, filosóficos, históricos, sociológicos e políticos, devidamente aplicadas ao campo jurídico e à promoção do estudo reflexivo sobre as condições de possibilidade e as contingências temporais e espaciais concernentes ao processo geral de constituição de sociedades políticas e de instituição do Direito.

O estudo sobre os contrastes culturais nas democracias constitucionais, conduzido sinteticamente ao longo do presente artigo, procura inserir-se nesta perspectiva, propondo-se a compreender as dificuldades genéricas que envolvem a manutenção de condições favoráveis à estabilidade normativa em sociedades democráticas como decorrentes da tensão constante entre expectativas de preservação e desejos de transformação de uma dada realidade, que se destacam e evidenciam em um contexto comunitário determinado. Considera-se, para os fins desta abordagem, como elementos característicos tipicamente atrelados ao modo de conformação e de promoção do exercício do poder político de sociedades democráticas e como pressupostos que hipoteticamente podem cingir as dificuldades mencionadas, entre outros, o valor da liberdade e da igualdade, a percepção do fato e do valor do pluralismo cultural, o valor da tolerância e o valor de um sistema jurídico e político-social de garantias estruturado em função de um compromisso constitucional, os quais encontram múltiplas interferências, interpretações e fatores de instabilidade que são provenientes do processo dinâmico de união social.

O artigo delineia-se em torno da perspectiva de conexão de tais elementos a partir de questões que se desdobram em diferentes campos de pesquisa aplicando-as devidamente ao campo da pesquisa jurídica, mais propriamente aos campos específicos da Filosofia do Direito e da Teoria Constitucional do Direito, com a esperança de compreender, esclarecer e, sobretudo, contribuir de algum modo para o debate sobre a conjuntura concernente à manutenção da estabilidade normativa em sociedades democráticas. Com esse intento, divide-se a abordagem do tema em três seções: a primeira centra-se na focalização da função da tradição cultural na constituição da sociedade, de modo a compreender como ocorre a instituição de um arranjo constitutivo que vincula o presente a promessas efetuadas no passado e a expectativas projetadas no futuro; a segunda centra-se na verificação de contrastes culturais nas democracias constitucionais, de modo a vislumbrar os motivos que implicam e justificam a tensão constante entre expectativas de preservação e desejos de transformação do Direito; a terceira centra-se na conformação ético-política do Direito nas

democracias constitucionais de modo a se exporem pressupostos teórico-filosóficos favoráveis à compreensão dos meandros que envolvem pretensões de preservação e transformação normativa.

1. A função da tradição cultural na constituição da sociedade: a vinculação do presente a promessas efetuadas no passado e expectativas projetadas no futuro

A consideração da função que a tradição cultural desenvolve no contexto comunitário tem o condão de portar a reflexão acerca da conjuntura concernente à manutenção da estabilidade normativa em sociedades democráticas ao estudo do modo pelo qual as comunidades humanas, desde a antiguidade, buscam promover a vinculação do presente a promessas efetuadas no passado e a expectativas projetadas no futuro. A conformação de tradições culturais no âmbito de comunidades humanas tem relação direta com as circunstâncias que envolvem e condicionam a constituição de sociedades políticas e a conseqüente instituição e institucionalização do Direito.

A busca de compreensão da função da tradição cultural na constituição da sociedade remete à retomada breve do significado do termo "cultura" e ao entendimento da conexão dessa idéia com a "tradição" de memórias, costumes, crenças, doutrinas e técnicas de uma geração à outra. A palavra e o conceito de cultura têm origem romana, derivando proximamente da palavra latina *cultus* e mais precisamente da palavra latina *colĕre*, que significa cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar, e relacionava-se, deste modo, com o trato do homem com a natureza, no sentido da sua preparação e preservação (BUENO. 1968, p. 863; CUNHA. 1991, p. 233). A significação terminológica vinculava-se à tradição religiosa romana e indicava uma atitude de cuidado que se opunha aos esforços de sujeição da natureza à dominação humana, de modo que não se aplicava somente à preparação do solo para cultivo, mas correlacionava-se ao culto dirigido aos deuses, implicando a atitude de cuidado dos homens com aquilo que entendiam àqueles pertencer (ARENDT. 2001[2], p. 265). A idéia de cultura atrelava-se essencialmente à preservação de condições consideradas valiosas para a manutenção do modo de vida que entendiam ser natural e da visão de mundo preconizada pela sua tradição.

O sentido que a noção de tradição cultural tomou entre os romanos já se encontrava presente de algum modo também entre os gregos. É significativo, nesse sentido, observar as motivações comuns que faziam com que tanto os romanos como os gregos hostilizassem as

atividades dos artesãos, o desenvolvimento das artes poéticas e toda a forma de criação e trabalho que não se vinculava diretamente com a tradição, na medida em que encontravam justificativas no temor de que o desenvolvimento de atividades privadas promovesse a desvalorização das atividades públicas desempenhadas com vistas à administração dos assuntos comuns a todos e, assim, ensejassem a dissolução dos laços político-sociais (ARENDT. 2001[1] p. 89-94; e 2001[2], p. 266). As motivações residiam, portanto, no receio de que a ampliação das atividades realizadas nos espaços privados, com vistas a interesses particulares, implicassem na deterioração das atividades realizadas no espaço público em favor do bem comum (bem coletivo), e fundavam-se na percepção da importância que os fins e valores que se encontravam encerrados nas suas tradições possuíam para a manutenção dos laços político-sociais das comunidades politicamente organizadas sob a forma de sociedade.

Os antigos demonstravam estar conscientes de que uma comunidade política tem na realização de fins e na preservação de valores comuns os fundamentos que ocasionam a sua constituição e que circunscrevem as condições para a sua manutenção como determinada forma de sociedade, razão pela qual compreendiam, como já preconizava Aristóteles, que devem a ela ser subordinadas todas as formas de entender o bem que sejam privados (particulares) e não públicos (coletivos), assim como todas as demais associações coletivas constituídas para fins privados (ARISTÓTELES. 1998, p. 157; e 2001, p. 164). A comunidade política passa, então, a projetar a sua visão de mundo para o futuro e a promover a organização e o sentido de todas as coisas produzidas a partir de sua tradição cultural em função da própria tradição, de forma a fazer com que os fins e valores nela e por ela estruturados possam resistir ao processo vital dos indivíduos que a constituíram inicialmente e, sobrevivendo a eles mediante a reprodução e o reconhecimento, possam continuar conformando razões plausíveis para a conservação da sociedade.

A visão de mundo de uma comunidade espacial e temporalmente situada era, desse modo, incorporada a uma concepção condizente com a maneira de viver presumivelmente preconizada pelos indivíduos que dela faziam parte, o que se pode denominar como concepção de vida boa ou como concepção acerca do bem comum, na medida em que deve corresponder e abarcar tudo o que as pessoas consideram importante para a condução da vida coletiva (RAWLS. 2000, p. 237). Esta concepção, por sua vez, devidamente instituída e institucionalizada na sociedade, procura estruturar o modo de vida dos indivíduos que a compõem através da adoção de um sistema dotado de poder de compulsão, para pautar a

correção e a uniformização da ação humana (ARISTÓTELES. 2001, p. 208; e MULLER. 1995: p. 123). A originalidade do termo romano decorre justamente da articulação designativa da valorização da visão de mundo encerrada na tradição cultural com a condução da ação política em conformidade com a tradição, de maneira a procurar assegurar a sua sobrevivência na comunidade (ARENDT. 2001[2], p. 263-267).

A cultura caracteriza-se a partir de então como o conjunto satisfatoriamente padronizado, coeso e coerente de idéias que consistem na visão de mundo e de si mesmo de um dado povo (MAYBURY-LEWIS. 2002, p. 18), idéias essas caracterizadas pela interdependência entre os fenômenos e pela totalidade das manifestações que ocorrem no interior de uma sociedade (BOAS. 2004, p. 103), o que é continuamente afirmado e realizado como empreendimento comum com vistas a preservar os fins e valores da comunidade, assim como a assegurar a durabilidade de sua forma peculiar de organização política. A idéia de cultura porta vitalidade em relação à idéia de tradição e à idéia de união social, na medida em que abarca a percepção não apenas da importância da reprodução e transmissão dos elementos incorporados à idéia de tradição, mas da necessidade de constante reconhecimento da concepção de vida boa coletiva (ou concepção de bem comum) encerrada na tradição e conformada em um sistema moral e em um sistema jurídico e político-social como projeto que motiva a manutenção da união social.

A aplicação da idéia de cultura como espírito que condiciona e favorece o processo de união social traz consigo o objetivo de legar vínculos sociais estáveis para o futuro, pretendendo fazer com que os fins e valores que formataram a comunidade política em um tempo passado e formatam em um tempo presente possam ser reconhecidos como elementos de uma herança e de um projeto cultural válidos em um tempo futuro. O êxito cultural e o conseqüente êxito do processo de união social, nesses termos, dependerão da capacidade que a comunidade organizada sob a forma de sociedade política possuir para resistir e modificar as disposições de seus membros, de modo a conseguir conformá-las ao seu arranjo constitutivo (DEWEY. 1970, p. 113). A cultura caracteriza-se, portanto, como idéia ao redor da qual se aglutinam, se articulam e se conformam as principais discussões acerca de fins e valores como fundamentos para a ação humana em face de inúmeras divisões sociais que a influenciam e que configuram espaços de luta por significação e de resistência à imposição de significados (COSTA. 2002, p. 138), podendo tais divisões serem percebidas como resultados de diferenciações sócio-culturais internas em relação a concepções que fazem parte de um grupo

sócio-cultural mais amplo — às quais se vinculam idéias classificatórias como as de classe social, religião, sexo, etc. —, ou como resultados de diferenciações sócio-culturais externas como concepções que expressam a totalidade de um grupo social amplo em relação a outras que a elas se assemelham — às quais se vinculam idéias classificatórias como as de tribo, etnia, nação e civilização (MÖLLER. 2004, p. 47).

A consideração da função que a tradição cultural desempenha na constituição da sociedade — enquanto conexa à pretensão de conformação de circunstâncias que condicionam a constituição e a manutenção de sociedades políticas — promove o correto dimensionamento da complexidade que envolve a relação de mediação entre o que pertence à esfera individual e o que pertence à esfera social, mediação esta que se desdobra na delimitação dos interesses e espaços privados e dos interesses e espaços públicos de atuação em conformidade com parâmetros que estabelecem a moralidade (DEWEY. 1970, p. 113) e a legalidade das ações. Em razão dos múltiplos interesses que mobilizam a ação dos indivíduos e da conseqüente fragilidade dos vínculos sociais, as manifestações culturais são profundamente determinadas pelo movimento de resistência e fortificação de tais vínculos, o qual vem a ser conduzido de acordo com parâmetros normativos instituídos e institucionalizados pela comunidade política. Os conflitos e divergências que ocorrem no âmbito cultural não se distinguem significativamente dos conflitos e divergências que ocorrem no âmbito das relações humanas em geral no que diz respeito à base de motivação que os suscita, todavia distinguem-se destes no que diz respeito ao nível de aprofundamento, na medida em que, por centralizarem discussões públicas que se projetam sobre idéias acerca da concepção de vida boa coletiva, se inserem em uma perspectiva jurídica e política-social fundamental que deve privilegiar a sua resolução a partir de um processo de sistematização moral coletiva (sistematização moral externa) em detrimento a um processo de sistematização moral individual (sistematização moral interna) (MÖLLER. 2004, p. 48-49).

A idéia de sociedade enquanto comunidade cultural atrelada não apenas a um sistema jurídico, mas a um sistema coletivo de orientação moral, encontra respaldo na história do desenvolvimento das sociedades arcaicas, as quais parecem haver se desenvolvido apenas concomitantemente à religião, vinculação que favorecia a superação de excessivas dificuldades para a formação de sociedades regulares mediante a afirmação de um conjunto de crenças que se impunha com autoridade aos homens, mostrava-se apta para estabelecer regras comuns de convivência, instituir decretos e fazer aceitar a obediência, para fazer a paixão

ceder à razão e para fazer a razão individual ceder à razão pública (COULANGES. 2004, p. 142). Esta idéia sofreu uma modificação de ênfase quanto à sua orientação em função da passagem da forma de sociedade arcaica, na qual os sacerdotes e os reis, conciliando a prática simbólica do ritual religioso com a prática da justiça, apareciam como mestres da verdade revelada, para uma inédita forma de comunidade que surgiu na Grécia antiga, a *Polis* (sociedade) democrática, na qual o espaço público foi preponderantemente desencantado, a *Ágora* (a praça pública) passou a ser o centro de referência e a utilização do *logos* (palavra entendida como unidade semântica mínima ou discurso entendido como o conjunto estruturado e coerente de proposições) para a condução coletiva dos interesses públicos (FISTETTI. 2003, p. 15).

A comunidade cultural estruturada sob a forma de sociedade democrática deixa de ter sua função principal atrelada ao cumprimento de cerimônias religiosas e passa a atrelá-la primordialmente ao gerenciamento da manutenção da ordem e da paz internas e da dignidade e do poder no exterior, ocasião em que o campo político passa a figurar como privilegiado para o desempenho de atividades de governo (COULANGES. 2004, p. 344), o campo moral como próprio para o desenvolvimento da capacidade de autodisciplina dos indivíduos vinculada à responsabilidade cívica (a ética da virtude conecta-se à ética da cidadania) (FISTETTI. 2003, p. 18) e o campo jurídico como próprio para a regulação normativa vinculada aos primeiros, que reúne força coercitiva. A tradição moral religiosa dá lugar no espaço público à preponderância da cultura ética e política da sociedade democrática, e a legalidade das relações entre os homens livres passa a ser cultivada como conquista evolutiva dessa forma de sociedade (LUHMANN. 1983, p. 204).

A comunidade cultural organizada sob a forma de sociedade democrática orienta-se, articula-se e define-se no campo político, também compondo uma tradição e sustentando um sistema moral coletivo (ético) e um sistema jurídico de proteção. A política, entendida como atividade diretiva do agrupamento humano (WEBER. 2004, p. 55), passa, contudo, a concentrar todas as discussões que dizem respeito à determinação dos rumos de desenvolvimento da sociedade, a compor o espaço adequado para o reconhecimento público de fins e valores comuns que são incorporados em um sistema moral coletivo e a preservá-los mediante a sua inclusão em sistema jurídico que é estabelecido para pautar a condução das ações, a tomada de decisões e o exercício do poder na sociedade. Deste modo, os fins e valores assumidos como compromisso ético por uma comunidade humana em um contexto

cultural determinado, devidamente identificados mediante um processo democrático de deliberação política, podem ser erigidos ao *status* e reconhecidos como representação da concepção de bem comum desta coletividade (bem supremo) e expressos e preservados pela adoção de leis comuns.

A idéia de preservação da comunidade cultural mediante a conformação de um sistema que conjuga o estabelecimento de fins e valores comuns de uma sociedade política com o desempenho de sua atividade diretiva encontra, pois, embasamento na filosofia antiga (GOYARD-FABRE. 1999, p. 102), podendo ser tal sistema denominado, pela percepção das vinculações que desempenha em um contexto comunitário, sistema jurídico e político-social, e perfeitamente associado com a idéia de Constituição. A noção moderna de Constituição, entendida como documento normativo que expressa o compromisso ético e estabelece os parâmetros jurídicos e político-sociais para a vida comunitária, deriva do termo *Politeia*, o qual pode ser indistintamente traduzido da língua grega como "regime" ou "constituição" (BARZOTTO. 2003, p. 17) e era utilizado pelos gregos para determinar "a articulação entre o fim visado pela política e os meios que tinham que ser empregados para realizá-la" (ARISTÓTELES. 2001, p. 164). A *Politeia* regrava as atividades realizadas no âmbito da *Polis*, abarcava tanto atividades concernentes a fins privados, como concernentes a fins públicos, sendo constituída e estruturada pelos cidadãos mediante a condução de um processo político de deliberação democrática.

A acepção da idéia de Constituição dos antigos foi acolhida, em geral, pelo pensamento político durante a Idade Média, vindo a ser modificado por filósofos e jurisconsultos do século XIII, ocasião em que o termo foi empregado no sentido de "Instituição", o qual se aplicava na época somente ao âmbito das municipalidades para significar a operação de atividades em conformidade com as idéias estruturais da sociedade, não abrangendo o desempenho das atividades estatais que ultrapassavam este âmbito de atuação. No decorrer do século XVI, o termo foi associado à metáfora do "Corpo Político" que formava a sociedade e utilizado para indicar o modo de organização desta, passando a corresponder à noção de "Lei Fundamental" e a designar um conjunto de normas superiores que determinava a regularidade e a validade de todas as normas inferiores. Na Idade Moderna, em razão das influências ocasionadas pelas revoluções ocorridas na América do Norte e na França no final do século XVIII, a Constituição passou a definir as competências normativas do Estado e a base do exercício do poder estatal, bem como a delinear um esquema hierárquico das normas (GOYARD-FABRE. 1999, p. 103). A

acepção dada para a Constituição passa, desde então, a atrelar-se também à idéia de Estados nacionais, sendo estes caracterizados por elementos que dizem respeito ao exercício das funções da organização política de uma comunidade cultural organizada sob a forma de sociedade, quais sejam, o povo, o território e o exercício de um poder soberano (MORAIS. 2000, p. 15).

A evolução de sentido da Constituição acompanha a transposição da cultura de fins e valores da comunidade política confinada ao diminuto espaço territorial das sociedades antigas e pré-modernas para o amplo espaço territorial das sociedades modernas (HALL. 2000, p. 49), em razão do desenvolvimento dos elementos que originalmente concernem à idéia de etnia, sendo esta forma de interiorização cultural qualificada com o aumento progressivo da importância que a organização econômica e administrativa assume para a comunidade política até chegar a uma forma de interiorização cultural que se denomina "nação" (TOURAINE. 1999, p. 231). O alargamento dos vínculos político-sociais que decorre do crescimento do espaço de atuação das comunidades organizadas politicamente sob a forma de sociedades enseja a formação de um modo de interiorização cultural específica que passa a ser identificada através da idéia de nação. Esta idéia promove, então, a ampliação dos horizontes de representação cultural em face da formação de uma comunidade política maior que abarca em seu âmago comunidades políticas menores, as quais passam a ser assimiladas como formas secundárias no transcorrer do desenvolvimento da comunidade maior (WALZER. 1999, p. 34) e a corresponder à Constituição desta.

A idéia de cultura, deste modo, quando sustentada e identificada no âmbito comunitário do Estado Moderno, passa a ser designada "nação", e a articulação dessas duas designações mediante o termo "Estado-nação" passa a ser utilizada para indicar um país que supostamente possui uma Constituição vinculada a uma identidade cultural abrangente, sólida e unificadora, a qual se pode denominar "identidade ou sociedade nacional". Entretanto, haja vista existirem configurações estatais que possuem mais de uma identidade cultural abrangente e condizem com conformações nacionais que não são nem tão sólidas e nem tão unificadoras, torna-se possível diferenciá-las nominalmente como "Estados Poliétnicos", a fim de caracterizar-se Estados que possuem uma identificação nacional com maior grau de solidez e unificação cultural, ou então como "Estados Multinacionais", a fim de caracterizar-se Estados que possuem uma identificação nacional com menor grau de solidez e unificação (KYMLICKA. 1996, p. 26-46). A organização política da sociedade nacional continua, contudo, com a precípua

função de preservação da cultura dos fins e valores da comunidade através da centralização da resolução das demandas do povo, de forma a harmonizar divergências existentes entre distintas concepções de bem reconhecidas por indivíduos e comunidades culturais que dela fazem parte.

A busca dos fundamentos funcionais da tradição cultural remete a experiências de estruturação da vida humana em um ambiente comum preconizadas desde a Idade Antiga, possuindo relação direta com a idéia de Constituição como parâmetro jurídico fundamental que determina a organização política da sociedade. É correto perceber e afirmar a existência de diferenças constitutivas entre as formas de organização típicas das sociedades dos antigos e dos modernos. É importante perceber, entretanto, que em ambas as experiências a sociedade pode ser compreendida e concebida de forma sistêmica, como expressão do conjunto de organismos políticos constituídos por uma comunidade para dar respostas condizentes aos fins e valores que ensejaram a instituição e ensejam a manutenção de uma forma determinada de união social a demandas provenientes do ambiente compartilhado (BOBBIO. 2000, p. 60). A compreensão basilar do significado da cultura permanece intocada quanto à sua perspectiva de atuação e preservação dos fins e valores da comunidade humana. Em suma, a cultura compreende os fins e valores que motivaram e justificam a constituição de uma comunidade sob a forma de sociedade e compõem uma tradição correspondente, os quais foram e são expressos e sustentados politicamente com vistas à implementação de um arranjo constitutivo que pretende continuar vigorando mediante a vinculação do presente a promessas efetuadas no passado e a expectativas projetadas no futuro a ser promovida com o auxílio da institucionalização de um sistema jurídico e político-social determinado, arranjo esse que pode ser denominado como “projeto de sociedade inscrito na duração” (OST. 1999, p. 41).

2. Os contrastes culturais nas democracias constitucionais: o progresso da liberdade e a intensificação da tensão entre expectativas de preservação e desejos de transformação

A perspectiva de implementação de um projeto de sociedade inscrito na duração enfrenta, contudo, sérias dificuldades, que permeiam a complexa dialética que circunscreve o estabelecimento de condições para a manutenção do arranjo constitutivo de uma sociedade, ainda mais se considerada a conformação geral de sociedades identificadas como democráticas e constitucionais (democracias constitucionais), na medida em que o processo

de determinação coletiva é cercado por inúmeros conflitos que envolvem, dentre outros fatores, a influência de contingências na apuração de necessidades, a volubilidade de interesses dos indivíduos e dos grupos que esses compõem e a existência de uma pluralidade de visões de mundo e de formas particulares de entender o bem, que são encerradas em concepções próprias de vida boa (concepções de bem particulares).

O campo de manifestação da cultura de uma comunidade humana organizada politicamente sob a forma de sociedade caracteriza-se em regra pela fragilidade dos vínculos que promovem a união social. Os principais fatores que ocasionam tal fragilidade podem ser explicados como paradoxos que circunscrevem as condições de possibilidade de manutenção do arranjo constitutivo de uma sociedade em torno da mediação que este deve operar entre pretensões manifestas pelo povo em um tempo passado e pretensões manifestas pelo povo em um tempo presente. Esses fatores configuram e representam a existência de tensão constante entre expectativas de preservação e desejos de transformação. Esses paradoxos concernentes ao estabelecimento de circunstâncias favoráveis à preservação de uma forma específica de organização comunitária em um contexto político-social determinado e também do conjunto de fins e valores agregados em sua tradição tornam-se geralmente mais evidentes e intensos no âmbito de sociedades democráticas e constitucionais.

A auto-instituição da comunidade organizada sob a forma de sociedade como espaço público propício para a realização de manifestações culturais e para a condução contínua de um processo político voltado à deliberação democrática fez-se acompanhar, desde o surgimento da *Polis*, da progressiva consciência do fato de que as Constituições são sujeitas a instabilidades e transformações e do fato de que não é da natureza do Direito ser absoluto e imutável, da importância de perseguir-se uma sorte de simetria entre os cidadãos em conformidade com a aplicação de uma idéia de razoabilidade (justo meio) a fim de manter-se entre eles uma reciprocidade proporcional, e também da importância de estabelecer-se um regime político capaz de superar as inconstâncias eventuais do povo e de evitar a tirania da multidão (ARISTÓTELES. 1998, p. 220-252; COULANGES. 2004, p. 332 e FISTETTI. 2003, p. 33-37). Nesse sentido, deixando-se de lado nesse trabalho o estudo pormenorizado da experiência democrática antiga e das diferenças entre a *Demokratía* (democracia demagógica) e a *Politeia* (boa democracia), é importante perceber que a constituição da comunidade sob o modelo de regime democrático instaurou um processo estruturalmente incompleto de instituição da liberdade, o qual compreende o incessante alargamento e redefinição da idéia

de cidadania (ARENDT. 1988, p. 114 e FISTETTI. 2003, p. 39), a ampliação progressiva da democracia e a implementação prática da evolução constitucional. A idéia de liberdade instituída na Idade Antiga restringia-se ao direito de os cidadãos participarem nas tarefas pertinentes à administração da comunidade, não existindo qualquer noção condizente com a idéia de liberdade individual, na medida em que se concebia que o cidadão estava completamente submetido às determinações da comunidade política (COULANGES. 2004, p. 248). Insta observar que a própria idéia de dignidade humana parecia encontrar sentido na condição de submissão dos homens à natureza e aos deuses, o que pela força que a tradição exercia no contexto social justificava a sua existência apenas em função do papel que lhe era designado no interior da comunidade humana da qual fazia parte (SÓFOCLES. 1999, p. 28-30; PLATÃO. 2000, p. 122). O avanço significativo da idéia de liberdade apenas ocorreu, todavia, a partir da Idade Média e concentrou-se na Idade Moderna, ocasião em que o reconhecimento progressivo de liberdades deu-se de forma concomitante e interdependente ao desenvolvimento teórico de reivindicações tendentes à limitação do poder, ao desenvolvimento da teoria da tolerância, ao reconhecimento do fato do pluralismo cultural e do estabelecimento de uma composição normativa dos direitos humanos. As reivindicações tendentes ao estabelecimento de limites para o exercício do poder têm como marcos históricos a proclamação da Carta Magna das Liberdades ou Concórdia entre o Rei João e os Barões para a outorga das liberdades da Igreja e do Reino Inglês (*Magna Charta Libertatum seu Concordiam inter regem Johannem et Barones pro concessione libertatum ecclesiae et regni Angliae*), assinada em 1215, pela qual o Rei João — conhecido como João Sem-Terra — viu-se constrangido a reconhecer a existência, independentemente do consentimento do monarca, de direitos pertencentes à nobreza e ao clero na Grã-Bretanha; a expedição da Petição de direitos (*Petition of Rights*), em 1628, pela qual, após a ocorrência da revolução puritana e o advento da ditadura de Oliver Cromwell, o Parlamento britânico impôs ao Rei Carlos I a confirmação e a ampliação das garantias que haviam sido incorporadas na Carta Magna; a promulgação da Lei de Habeas Corpus (*Habeas Corpus Amendment Act*), em 1679, pela qual se promoveu a ampliação da eficácia da solução jurídica inglesa para prisões arbitrárias designada como mandado judicial (*Writ*) mediante o estabelecimento de regras processuais específicas; e a promulgação da Declaração de Direitos (*Bill of Rights*), em 1689, documento que determinou o encerramento do regime monárquico absolutista na Grã-Bretanha ao fazer com que os poderes de legislar e de criar tributos deixassem de consistir em

prerrogativas do Rei e passassem a constar da esfera de competência reservada do Parlamento, o que ensejou a criação de garantias especiais para as eleições e para o exercício das funções parlamentares, de modo a preservar a liberdade deste órgão perante o chefe do Estado (CAMARGO. 1974, p. 41-44; COMPARATO. 1999, p. 57-82).

Essas reivindicações que vinculavam a limitação do exercício do poder com a proteção da liberdade consolidaram-se, entretanto, a partir das controvérsias ocorridas nos séculos XVI e XVII sobre a tolerância religiosa, as quais ensejaram o desmantelamento do denominado Antigo Regime, e restaram amplamente reconhecidas e normativamente afirmadas por ocasião do comprometimento político-jurídico acerca dos direitos humanos que tomou corpo a partir das revoluções ocorridas na América do Norte e na França no final do século XVIII. As controvérsias sobre a tolerância adquiriram proporções e conseqüências significativas no que diz respeito à limitação do exercício do poder e à proteção da liberdade em decorrência da divisão religiosa ocasionada pela Reforma Protestante, na medida em que tiveram o condão de promover a ruína do Antigo Regime mediante a ruptura da hegemonia espiritual e política da Igreja Católica Apostólica — e da legitimação que esta realizava dos regimes políticos absolutistas —, o valor do pluralismo cultural, a fundamentação de novas interpretações da liberdade (RUSSEL. 2001, p. 331) e o fomento dos movimentos do Racionalismo, do Iluminismo e do Liberalismo Político (RAWLS. 2000[2], p. 30-32; KYMLICKA. 1996, p. 215). A derrocada do Antigo Regime e a eclosão das revoluções norte-americana e francesa marcaram, por sua vez, a mudança para uma nova base ético-política e jurídica de fundamentação para os regimes de governo e para a configuração das sociedades (BIELEFELDT. 2000, p. 38).

As controvérsias ocasionadas pela divisão religiosa proporcionaram maior vigor aos debates sobre a tolerância e fortaleceram a formação do que se denominou "Teoria Política da Tolerância", podendo-se destacar, entre os precursores desta, Marsilio da Padova (Marsílio de Pádua), em razão da preconização, em 1324, da espontaneidade da conversão e da reprimenda ao cometimento de atos coercitivos em nome da fé (PÁDUA. 1997), Bartolomé de Las Casas, em razão da defesa dos direitos dos índios latino-americanos realizada perante a Corte da Espanha, em 1550, como contestação da brutalidade dos colonizadores espanhóis (MAYBURY-LEWIS. 2002, p. 16). Benedictus de Spinoza, em razão da retomada que efetuou da tese da espontaneidade da conversão e da preconização da liberdade de os dissidentes da religião da pátria construírem templos próprios (SPINOZA. 1994, p. 127; e BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO. 2004, p. 1.246), e John Locke, em razão de sustentar a imposição de limites para

o exercício do poder mediante o reconhecimento de liberdades e direitos fundamentais aos membros da sociedade política (LOCKE. 1998, p. 381-384). As discussões sobre a tolerância passaram, desde então, a envolver justificações concernentes tanto ao âmbito de atuação religiosa como ao âmbito de atuação civil — as quais tenderam a convergir teoricamente, considerando-se que encontram espaço de realização em um mesmo contexto sócio-político e cultural —, e a atrelar um movimento de luta contra a estrutura circunstancialmente corrupta da Igreja Católica a um movimento de luta contra a opressão absolutista ocorrida sob a legitimação teológico-política desta mesma Igreja (ARENDT. 1988, P. 21), passando, assim, a favorecer o estabelecimento de condições ao reconhecimento do fato do pluralismo religioso, moral e, sobretudo, cultural ao desenvolvimento de liberdades e direitos fundamentais dos indivíduos frente aos poderes burocrático-estatais constituídos e à instauração de uma nova ordem secular.

O contexto factual que implicou o progresso da liberdade e a ampliação gradual da democracia abarcou, portanto, uma mudança de fundamentação da liberdade e do exercício do poder político, passando de justificações clericais e renascentistas tradicionais da estrutura jurídica e político-social absolutista para justificações racionalistas e iluministas centradas no redimensionamento da relação de valor entre indivíduo e sociedade. O antitradicionalismo clerical e renascentista acompanhado pelo laicismo da cultura e a influência antiescolástica ou não-escolástica promoveram o surgimento do Racionalismo do saber, e assentaram, por conseqüência, as bases do Iluminismo e do Liberalismo Político, os quais tornaram acessíveis e revolucionárias as idéias de liberdade fundamentadas no uso da razão (SALDANHA. 2000, p. 40-41). Esta mudança de fundamentação, que trouxe importantes conseqüências no que toca à reestruturação do Estado e à reformulação funcional do Direito, e em especial da Constituição, resta evidenciada quando se vislumbra a diferenciação entre as teorias clássicas do contrato social formuladas por Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, e também quando se vislumbra o pragmatismo teórico presente na obra de Charles-Louis de Secondat, Barão de Montesquieu e na doutrina do Utilitarismo.

As teorias clássicas do contrato social desenvolveram-se como expressão de concepções filosóficas inspiradas nas doutrinas de escolas jusnaturalistas ou jusracionalistas, podendo-se dizer que tangenciam a antiga dicotomia existente entre o direito natural e o direito positivo[2],

[2] A dicotomia entre o direito natural e direito positivo já se encontrava presente na antiguidade clássica, encontrando precedentes históricos na relação de oposição entre as expressões grega *koinói nómoi* e romana *jus*

e permeiam argumentações tendentes a motivar o estabelecimento de uma ordem soberana, a instituição de um aparato burocrático-estatal, o exercício ou não do poder soberano pelo povo, o emprego legítimo da força para a efetivação do Direito e a composição jurídica dos conflitos culturais ocorridos no âmbito da sociedade (MÖLLER. 2004, p. 119-144). As principais diferenças existentes entre estes teóricos do contrato residem justamente nas formas pelas quais estes concebem e justificam o estabelecimento da sociedade, a criação do Direito e o exercício do poder pelo governante, formas estas que portam conseqüências distintas com relação à consideração do valor do indivíduo perante a sociedade. Enquanto em Thomas Hobbes a idéia de contrato social estabelece bases que justificam a manutenção de um poder soberano absoluto e ilimitado mediante a transferência de todos os poderes e direitos naturais dos indivíduos a um monarca ou assembléia (HOBBES. 2003, p. 111-116), em John Locke é utilizada para justificar a instituição de um aparato burocrático-estatal e de um sistema jurídico voltados à conservação dos direitos fundamentais dos indivíduos como fatores que impingem limitações ao exercício dos poderes legislativo e executivo (LOCKE. 1998, p. 499-509). Já em Jean-Jacques Rousseau, é utilizada para justificar a prevalência da vontade geral da coletividade (povo) em face das vontades particulares e a liberdade civil como produto da legislação instituída pelo corpo político (ROUSSEAU. 1999, p. 20-26), e em Immanuel Kant é utilizada para justificar a determinação da validade dos direitos estabelecidos pela vontade pública comum de acordo com preceitos de uma lei da moralidade (KANT. 2002, p. 55, e 2003, p. 76-77).

O pragmatismo teórico presente na obra do Barão de Montesquieu, por sua vez, em vista da percepção da importância de uma relação imbricada entre a estrutura de poder constituída e a liberdade política dos cidadãos para a subsistência de qualquer forma de governo e da Constituição das sociedades justifica a instituição das leis ao contexto em meio

gentium, utilizadas para designar o direito comum a todos os povos, que na Idade Média difundiu-se com a designação de "direito comum" (*jus commune*) — a que posteriormente se convencionou designar como "direito natural" —, e a expressão romana *jus civile*, que na Idade Média difundiu-se como *jus proprium*, utilizadas para designar o direito próprio das diversas instituições sociais — a que posteriormente se convencionou designar "direito positivo". Esta dicotomia ganhou contornos mais acentuados na ocasião em que as cidades, ou reinos, até então subordinadas ao Império Romano e seu Direito, proclamaram-se autônomas e independentes deste Império, declarando-se dotadas de poder próprio para criar o Direito (*jurisdictionem habentes*) e definindo-se como livres em relação ao poder do príncipe soberano ou imperador romano (*civitates sibi príncipes*), na medida em o conflito entre *jus commune* e *jus proprium* acaba ensejando a prevalência do segundo (direito posto pelo ente político organizado no âmbito das cidades ou do reinos) sobre o primeiro, até a afirmação final do segundo, sendo que o direito comum ou das gentes (*jus commune* ou *jus gentium*) apenas passa a ter vigor e ser considerado aplicável quando aprovado pelo soberano da cidade ou reino (*permissione principis*), estágio que culmina quando todo o Direito passa a reduzir-se ao Direito do Estado (BOBBIO. 1995, p. 15-32).

ao qual foram estabelecidas e recomenda a não separação destas das circunstâncias específicas que ensejaram a sua criação, ao mesmo passo em que preconiza a proteção das liberdades mediante a especialização das funções burocrático-estatais, o que se convencionou chamar posteriormente com certa impropriedade de "Teoria da Separação dos Poderes" (MOSTESQUIEU. 1996, p. 11-17 e 609-610). O pragmatismo presente na doutrina filosófica do Utilitarismo — a qual foi de certa forma prefigurada por Francis Hutcheson e David Hume, fundada enquanto doutrina por Adam Smith e Jeremy Bentham, largamente difundida por John Stuart Mill e sistematizada por Henry Sidgwick (MÖLLER. 2004, p. 151-152), sendo muito influente no campo da filosofia moral e da filosofia política — justifica, por sua vez, a adoção do princípio moral como fundamento para auferir a moralidade das ações e promover a maior felicidade que pode ser atribuída a todos que fazem parte da comunidade por meio da razão e da lei (BENTHAM. 1979; MILL. 2000, p. 194), e na medida em que se atrela à forma democrática de apuração das determinações provenientes da vontade geral (vontade pública) indica que a obtenção da felicidade da comunidade deve ser produzida por meio da tomada de decisão pela maioria de seus membros e o poder dos governantes delimitado pelos direitos estabelecidos (RAWLS. 1997, p. 25 e 36).

A eclosão das revoluções norte-americana e francesa surge em meio a este contexto de aprimoramento das reivindicações tendentes ao estabelecimento de limites e de progresso da idéia de liberdade, tendo lugar nas bases discursivas que entremearam suas ocorrências o antagonismo existente entre a objetividade ambicionada pelos racionalistas adeptos do Iluminismo e a subjetividade que alimentava as paixões dos adeptos do Romantismo renascentista (RUSSEL. 2001, p. 331). Essas revoluções foram desencadeadas por circunstâncias que caracterizavam o desrespeito de direitos então reputados como fundamentais — dentre os quais, os direitos à igualdade, à liberdade, à vida e à busca da felicidade —, e tiveram como objetivos a promoção da libertação de relações de exploração e opressão mediante processos de rebelião conduzidos contra os regimes monárquicos da Grã-Bretanha e da França, respectivamente, e a promoção da instituição da liberdade mediante processos de revolução e de constituição de novas estruturas de poder político (ARENDT. 1988, p. 114). As revoluções norte-americana e francesa, que culminaram com as promulgações da Declaração de Direitos do Povo da Virgínia em 1776, da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América e da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, marcaram o rompimento de uma interpretação dos direitos humanos que

não reivindicava comprometimento normativo para suplantá-la por outra que os estabelecia como parâmetro de fundamentação e de transformação da realidade, sendo a partir de então configurados como núcleo de uma nova base ético-política e jurídica para as sociedades nacionais, os regimes democráticos e as Constituições modernas[3].

O delicado problema da justificação da constituição de um poder que é limitado por liberdades e direitos instituídos por representantes da coletividade (povo) em uma comunidade politicamente organizada sob a forma de sociedade mediante instrumentos típicos de um governo democrático, o qual expressa a intrincada relação entre o estabelecimento de garantias constitucionais e o respeito da soberania do povo, passou, desde então, a ser sistematicamente fundamentado naquilo que Alexis de Tocqueville definira como "dogma da soberania do povo" (TOCQUEVILLE. 2001, p. 66 e 290) atrelado com aquilo que Hannah Arendt identificara como a "necessidade de um absoluto" (ARENDT. 1988, p. 129). A idéia de dogma da soberania do povo assenta-se na idealização de que há mais sabedoria em muitos homens reunidos do que em um só, o que dá ensejo à postulação de uma teoria da igualdade aplicada às inteligências e fundamenta o império moral e o governo da maioria. A idéia de necessidade de um absoluto assenta-se, por sua vez, na maneira empregada para a justificação da elaboração das Constituições e da própria tarefa de instituição do poder, dizendo respeito à suposta necessidade de todas as leis positivas e de toda a autoridade constituída possuírem uma fonte externa que lhes confira autenticidade, a qual seja superior, ultrapasse e/ou transcenda o próprio ato que se impõe pela tarefa da criação legislativa.

A adoção pragmática do dogma da soberania do povo convertido e compreendido como absoluto em um contexto caracterizado pela confiança e pelo desejo constante da maioria dos

[3] É importante observar, todavia, a existência de diferenciação significativa entre as compreensões que os revolucionários norte-americanos e franceses possuíam com relação ao conteúdo e à função dos direitos humanos, os quais se justificavam pela conjuntura distinta que enfrentavam e pelas pretensões que almejavam realizar, e provavelmente foram determinantes para o sucesso dos primeiros em face da efetividade da fundação e da estabilidade das novas estruturas de poder e para o insucesso dos segundos em face da inefetividade e da instabilidade das novas estruturas de poder, que chegou a acarretar o advento da fase denominada de "Terror" (ARENDT. 1988:, p. 119-133). Nesse sentido, insta observar que a diferenciação parece decorrer da diversa forma de organização política historicamente herdada pelos revolucionários, onde se verificam, de um lado, os norte-americanos como herdeiros de uma experiência de autogoverno e de uma estrutura burocrática-estatal orientada por um regime de governo monárquico limitado, e, de outro lado, os franceses como herdeiros de uma experiência despótica e uma estrutura burocrática-estatal orientada por um regime de governo monárquico absolutista. Assim, enquanto os norte-americanos manifestavam a necessidade de governos civilizados para toda a humanidade e por isso proclamavam o direito de todos os homens viverem subordinados a um regime de governo democrático e constitucional limitado, os franceses evocavam a existência de direitos inalienáveis pertencentes a todos os homens e cidadãos, independentemente do corpo político a que pertenciam, e tornavam mais problemática a fixação de limites ao poder político constituído (ARON. 1980, p. 210; COMPARATO. 1999, p. 115).

indivíduos com relação à garantia da realização de fins e valores comuns que acreditam devam ser respeitados pelas instituições jurídicas e políticas da sociedade da qual fazem parte, efetivamente pode fazer com que os vínculos da união social se fortaleçam e, assim, assegurem relativa estabilidade para uma sociedade firmada sob a forma de compromisso constitucional e sob o modo democrático de governo. E foi com esse propósito que se verificou, em um período no qual as repercussões teóricas do Iluminismo e do Liberalismo Político fizeram-se sentir com grande vigor sobre as estruturas de poder constituídas e no qual se evidenciou a redefinição das idéias de liberdade e democracia, a conjugação teórica dos argumentos morais da doutrina do Utilitarismo com argumentos jurídicos da doutrina do Positivismo Jurídico (juspositivismo) em favor da sustentação do dogma da soberania do povo (MÖLLER. 2004, p. 150). A doutrina do Positivismo Jurídico ganhou força como um movimento fundado na valorização do chamado "Legalismo", o qual envolveu uma mudança no entendimento e na valorização do modo de relacionar-se a comunidade política com as normas, ocasião em que estas passaram a ser vistas como resultado da vontade específica do legislador (SALDANHA. 2000, p. 44), implicando a adoção de um paradigma que predominou no pensamento jurídico baseado na tradição romano-germânica durante o transcorrer do século XIX e o início do século XX e ainda desempenha considerável influência sobre as abordagens contemporâneas do Direito. A sua doutrina passou a reunir em torno de si argumentos favoráveis à codificação das normas e à estruturação do ordenamento jurídico como um sistema autoreferencial e completo, concebendo uma visão cientificista do Direito em torno de concepções dogmáticas, sustentando a completa separação entre justificações emanadas no campo da Moral e no campo do Direito, afirmando a prevalência da referência normativa baseada na positividade para a resolução dos problemas que se colocam no contexto social (KELSEN. 1998, p. 77-78; BOBBIO. 1995, p. 131-136).

O progresso da liberdade acompanhado pela ampliação e redefinição da democracia e da Constituição teve, contudo, o condão de propiciar a realização de manifestações culturais plurais, o surgimento ou aparição de uma multiplicidade de concepções de vida boa particulares e inúmeras formas de interpretação da própria liberdade e da igualdade, tornando ainda mais complexa a tarefa de promover a reunião de fins e valor comuns, harmonizar as manifestações e favorecer a coesão no ambiente político das democracias constitucionais. A reunião de fins e valores comuns em uma única concepção de vida boa abrangente (total) se torna improvável nesse contexto, pois além da própria idéia de cultura compreender o

reconhecimento de fins e valores mediante a realização de um processo público de deliberação política pautado pelo debate e o discurso, e não por argumentos que podemos identificar como próprios de uma concepção metafísica tradicional ou religiosa, o reconhecimento de amplas liberdades e o estabelecimento de direitos impedem a aceitação de uma cultura verdadeira revelada ou portada de um tempo passado para um tempo presente com o auxílio da tradição, a qual se afirme como a correta e mais evoluída, sem que isto importe uma tentativa de imposição da tradição cultural mediante instrumentos de coerção pretensamente legitimados pelo arranjo constitutivo da sociedade (MÖLLER. 2004, p. 67-68).

As democracias constitucionais intensificam, deste modo, os fatores que podem ser explicados como paradoxos que circunscrevem as condições de possibilidade de manutenção do arranjo constitutivo ou sistema jurídico e político-social de uma sociedade em torno da mediação que este deve operar entre expectativas de preservação representadas pelas pretensões manifestas pelo povo em um tempo passado e desejos de transformação representados por pretensões manifestas pelo povo em um tempo presente. Esses paradoxos, que circunscrevem o estabelecimento de circunstâncias favoráveis à preservação de uma forma democrática de organização do poder em um contexto político-social determinado e do conjunto de fins e valores agregados em sua tradição, se tornam mais evidentes e intensos nas democracias constitucionais em razão de nelas haver a consciência da importância e até mesmo da necessidade de justificação legítima (válida) e razoável do exercício do poder público e da utilização conforme aquela dos meios de coerção institucionalizados, não podendo prevalecer o exercício do poder puramente amparado na força e fundado na vontade individual dos governantes ou daqueles que ocupem cargos burocrático-estatais e/ou desempenhem funções públicas, tal como normalmente sucede em regimes autoritários e despóticos.

A tradição cultural encontra na forma constitutiva e institucionalizada das sociedades identificadas como democracias constitucionais o reconhecimento de fins e valores que freqüentemente podem contribuir para a desfiguração da autoridade de seus costumes e dogmas, tais como o valor da liberdade e da igualdade, o valor do pluralismo cultural, o valor da tolerância, o valor de direitos humanos reputados como fundamentais, o valor de um sistema jurídico e político-social estruturado em função de um compromisso constitucional, os quais consistem em elementos culturais que autorizam a desestabilização da própria tradição

cultural, razão pela qual os paradoxos que cercam a manutenção do arranjo constitutivo podem ser afirmados como decorrentes de contrastes culturais e até mesmo de aparentes disfunções culturais. A assimilação da ocorrência de contrastes culturais que evidenciam a fragilidade dos vínculos capazes de promover a união social nas democracias constitucionais apresenta-se como elemento incorporado e intrínseco a este tipo de sociedade, podendo até ser caracterizada como uma qualidade dessas sociedades em favor de sua adaptação institucional às circunstâncias concretas que a envolvem e contra um imobilismo da tradição cultural e uma conseqüente estagnação de seu arranjo constitutivo e de seu sistema jurídico e político-social que seriam injustificáveis do ponto de vista ético-político e jurídico. Esta qualidade consente com o surgimento e realização de contrastes culturais no interior da sociedade, desde que condizentes com parâmetros estabelecidos mediante o processo político de deliberação democrática utilizado para a determinação coletiva, o qual encontra motivação existencial na limitação do poder dos representantes e governantes e na proteção recíproca da liberdade dos indivíduos.

3. A conformação ético-política do Direito nas democracias constitucionais: pressupostos para a compreensão da preservação e da transformação normativa

A consideração dos contrastes culturais que ocorrem no âmago das democracias constitucionais como característica própria e até mesmo como qualidade positiva destas formas societárias tem o condão de portar a reflexão sobre as dificuldades que permeiam a dialética que circunscreve o estabelecimento de condições para a manutenção do arranjo constitutivo ao estudo de critério e parâmetros éticos que pautem o processo político de deliberação democrática e de institucionalização do Direito. A legitimidade do arranjo constitutivo das democracias constitucionais busca afirmar-se, deste modo, em função da realização de um compromisso estabelecido entre os seus membros para a viabilização da coexistência e da convivência harmônica e pacífica em um espaço comum. Esse compromisso é comumente propugnado com referências ao campo da determinação ética (moral), ganha vigor público no campo discursivo mediado pela política e enseja forçosos e imediatos desdobramentos no campo jurídico, podendo ser identificado como compromisso ético-político e jurídico fundamental ou simplesmente como compromisso constitucional.

A compreensão do modo pelo qual se inscrevem parâmetros em um compromisso constitucional deve guardar correlação necessária com a perspectiva de geração contínua de condições éticas para que o processo político de deliberação democrática se realize e aconteça no âmbito público de uma dada sociedade e para que o Direito estabelecido (posto) possa ser razoavelmente justificado perante os seus membros. Por esta razão, considerando-se os elementos característicos tipicamente atrelados ao modo de exercício do poder político e de proteção e valoração de liberdades e direitos fundamentais das democracias constitucionais, o estudo da conformação de tais parâmetros perpassa pelo reconhecimento da relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo, pela preconização normativa da preservação de espaços recíprocos para os membros da sociedade e pela compreensão de como se poder operar a transposição de uma abordagem teórico-filosófica dos fenômenos firmada em preceitos éticos-políticos e jurídicos abstratos para um contexto argumentativo (discursivo) determinado por circunstâncias sociais concretas.

O reconhecimento da relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo permite compreender a noção de Direito que se erige em um contexto sócio-político e cultural específico de um regime democrático como intrinsecamente vinculada ao desejo de manutenção da reciprocidade entre os seus membros com vistas à estabilização dos fatores que motivam a união social e determinam as condições de validade do arranjo constitutivo. As normas morais e as normas jurídicas configuram-se em tal perspectiva como tipos diferentes de regras que orientam a ação humana, as quais se colocam lado a lado em situação de mútua dependência, ensejando a necessidade de delinear-se abstratamente o princípio da autonomia da vontade de modo a que possa assumir a forma de princípio moral e de princípio jurídico da democracia (HABERMAS. 1997, p. 139). Este modo de compreender o Direito de forma entrelaçada à Moral concebida em termos racionais tornou-se manifesto em meio às reflexões geradas no decorrer dos movimentos do Racionalismo, do Iluminismo e do Liberalismo Político e propiciadas, dentre outras, pelas teorias do contrato social formuladas por Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e, de forma mais aprofundada, na formulada por Immanuel Kant.

Estes filósofos tangenciaram o estudo concreto sobre o desenvolvimento das sociedades políticas a partir da compreensão da moralidade concreta (factual) vivenciada por estas e concentraram o enfoque no estudo abstrato (ideal) do modo pelo qual a estrutura organizacional das sociedades e os direitos que compõem o seu ordenamento jurídico são

institucionalizados e legitimados em um contexto sócio-político, sem abandonar ou desprezar, assim, a perspectiva de entendimento da noção de Direito concebida desde a antiguidade, a qual se atrela à maneira peculiar pela qual os indivíduos constituem uma comunidade organizada sob a forma de sociedade política e reconhecem os fins e valores que conformam a sua tradição cultural, redimensionaram as reflexões para o préstimo de justificativas racionais tendentes a fundamentar a necessidade de atributos que se relacionam com o exercício do poder organizado na sociedade em função das carências e expectativas básicas dos indivíduos que dela fazem parte, considerando-se tais atributos como supostamente vinculados à natureza ético-antropológica dos seres humanos.

As ponderações ofertadas por estes filósofos promoveram, deste modo, a superação de argumentos baseados em costumes, deveres, direitos e virtudes exclusivamente alicerçados nas tradições culturais específicas em meio as quais se institucionalizam e legitimam factualmente, por argumentos que ambicionavam fundamentar preceitos básicos atinentes à agregação associativa dos seres humanos, com enfoques que enfatizaram, dentre outros aspectos: a necessidade do exercício da força legitimada no Direito (enfoque que se acentua na obra de Thomas Hobbes), a importância da limitação deste poder mediante o reconhecimento de direitos (enfoque de John Locke e de Immanuel Kant), a identificação das motivações para o estabelecimento de direitos por quem hipoteticamente instituiu a sociedade com as motivações daqueles que detêm a competência para o exercício do seu poder, e que se encontram reunidas na idéia de vontade geral ou vontade pública comum (enfoque de Jean-Jacques Rousseau e de Immanuel Kant), e a utilização da moralidade abstrata como critério objetivo para pautar a avaliação e a determinação da validade dos direitos estabelecidos (enfoque de Immanuel Kant) (MÖLLER,.2004, p. 121-138).

É, sobretudo, a partir das considerações teórico-filosóficas formuladas por Immanuel Kant que o reconhecimento da relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo torna-se patente, na medida em que estabelecem bases de fundamentação da Ética e do Direito que proporcionam reflexões que (re)aproximam estes campos de estudo e de influência normativa sobre a conduta humana e principiam um processo de releitura crítica da metafísica tradicional. O filósofo alemão, ao pretender restaurar o vigor da compreensão sobre a moralidade, acabou por operar uma tarefa revolucionária tanto no domínio da Filosofia Ética (Moral) como no da Filosofia Especulativa (Conhecimento) (MARITAIN. 1973, p. 117), na medida em que, diante do problema de refletir sobre a constituição de uma sociedade

a partir de concepções e aspirações dessemelhantes e conflitantes, tentou combinar o fato do pluralismo cultural com o valor ético (moral) da liberdade e repercutiu os efeitos deste feito sobre a compreensão do fenômeno jurídico. Os preceitos kantianos dão vigor à preconização normativa da preservação de espaços recíprocos para os membros de uma sociedade política como forma de proteção da liberdade e de legitimação do arranjo constitutivo de um regime que exerça o poder público com a observância dos limites jurídicos estabelecidos e o respeito de direitos fundamentais.

A moralidade, tal como concebida por Immanuel Kant, constitui-se como condição reflexiva que restringe a satisfação de todos os fins e valores subjetivos ambicionados pelos indivíduos à verificação prévia da razoabilidade prática da(s) ação(ões) tendente(s) a realizá-la(s) no contexto de um espaço compartilhado. A investigação conduzida pelo filósofo alemão leva em consideração as conseqüências e dificuldades que decorrem do fato do pluralismo cultural no que toca à prática de ações condizentes com a idéia de moralidade, na medida em que percebe que as vontades e os interesses dos seres humanos recaem sobre os mais diferentes objetos, o que faz com que cada um tenha uma visão própria e particular daquilo em que consiste materialmente a felicidade ou o bem-estar próprio que virá a integrar como máxima racional em uma concepção de bem ou de vida boa que adotará para a condução da sua vivência, podendo esta casualmente compatibilizar-se com os objetivos constantes de distintas concepções acolhidas pelos outros (KANT. 2002, p. 42, 55 e 201). A consideração dos interesses e das contingências que cercam a manifestação das vontades individuais e a prática de ações humanas sustenta a necessidade e impele a identificação de uma lei prática da moralidade, a qual possa ser reconhecida por todos os seres humanos mediante a aplicação inteligível do que denomina de “uso prático da razão pura” e que seja capaz de conformar limites para as condutas daqueles que pretendem se orientar de uma forma que preserve espaços ou esferas recíprocas para a ocorrência de manifestações livres de vontade (KANT. 2002, p. 46-49).

A lei kantiana da moralidade conforma-se como imperativo categórico (ou imperativo moral) que impõe e admite como ações morais apenas aquelas que puderem satisfazer uma condição de possibilidade de prática semelhante por todos os seres humanos (uma condição de possibilidade de prática universal). Assim, constitui-se como critério ético formal e objetivo para pautar a avaliação da razoabilidade das ações humanas, haja vista conferir validade para as vontades subjetivas concretas (factuais e empiricamente verificáveis) que condigam com o

conteúdo próprio daquilo que se afigura como uma vontade pura abstrata (ideal e hipoteticamente demonstrável)[4]. A concepção de moralidade sustenta, deste modo, o entrelaçamento das idéias de liberdade e de igualdade, na medida em que estas duas convergem para o assentamento da reciprocidade como idéia motriz e/ou como fator racional que deve reger as condutas humanas[5]. A igual consideração ou reconhecimento de todos os seres racionais que coexistem e convivem em um ambiente compartilhado e a necessidade — que decorre deste reconhecimento — de asseguração de espaços ou esferas iguais para a prática de ações livres fundam-se na afirmação da possibilidade racional de conformar-se o conteúdo próprio de uma lei da moralidade condizente com a autonomia da vontade (vontade pura) capaz de ser identificada pelo uso prático da razão. A análise pormenorizada da lei kantiana da moralidade revela, pois, na simples forma de lei, o conteúdo básico que esta encerra, qual seja, o conteúdo concernente à manutenção de espaços recíprocos para todos os seres humanos, de acordo com o que se pode racionalmente conceber e conciliar as idéias de igualdade e liberdade de uma maneira aparentemente contraditória, segundo a qual a igualdade se funda na liberdade (liberdade em sentido negativo) ao mesmo tempo em que a liberdade (liberdade em sentido positivo) se funda na igualdade.

Immanuel Kant formulara, portanto, a questão fundamental da moralidade de tal modo que podia encontrar uma resposta racional para pautar a ação humana, segundo a qual "em casos de conflito, devemos fazer aquilo que é igualmente bom para todas as pessoas"

[4] O imperativo categórico que determina o conteúdo da lei kantiana da moralidade recebeu as seguintes descrições: "Age segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (KANT. 2003[1], p. 51) e "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal (KANT. 2002, p. 51). Com tais formulações, o filósofo acolheu a autonomia da vontade (autônoma enquanto vontade pura, objetivamente verificável pelo uso prático da razão pura, independentemente de qualquer elemento empírico constitutivo das vontades heterônomas, contingentes, factuais e decorrentes da faculdade dos desejos) como o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas; isto é, acolheu como teor do único princípio da moralidade aquilo que consiste na independência de toda matéria (coisas ou objetos apetecidos) da lei (independência que entende assegurar a *liberdade em sentido negativo*) e na determinação do arbítrio — do ser humano que acolhe uma postura ética e racional para a condução das suas ações — pela simples forma legislativa universal da qual a máxima tem que ser capaz (legislação própria que decorre do uso prático da razão pura que entende assegurar a *liberdade em sentido positivo*) (KANT. 2002, p. 55).

[5] É importante observar que a idéia de reciprocidade parece ser comum a todos os sistemas éticos, podendo a ela ser imputada a base da denominada "regra de ouro", segundo a qual devemos tratar os outros como queremos que nos tratem, a qual eleva e transforma a idéia da reciprocidade em um princípio específico que não tem necessariamente relação com a maneira como cada qual foi concretamente tratado no passado. Esta idéia de regra de ouro está presente, com distintas formulações, em uma ampla variedade de culturas e de doutrinas religiosas, podendo-se mencionar, cronologicamente, aquelas reputadas a Zoroastro, Confúcio, Mahavira, Buda, Jesus Cristo e Maomé, dentre outros (SINGER. 1998, p. 182-183). Não obstante, importante ressaltar que no pensamento crítico de Immanuel Kant a idéia de reciprocidade deixa de lado o mero apelo à prática ética, mas ganha um robusto arcabouço teórico tendente a sustentar, mediante o uso prático da razão pura, a sua formulação sob a forma de lei prática da moralidade.

(HABERMAS. 2002[1], p. 61), e, como conseqüência e aplicação de seus preceitos, assentara a noção de direito público sobre a idéia do estabelecimento de uma condição formal segundo a qual todos os seres humanos devem ser capazes de fruir direitos estabelecidos de acordo com uma vontade pública comum, que vem a ser designada como "justiça pública" e reúne competência para legislar para todos os membros de uma determinada sociedade (KANT. 2003[2], p. 150). O filósofo alemão passa a conceber, deste modo, as condições de possibilidade e de validade do Direito como vinculadas ao conteúdo próprio que a adoção da lei da moralidade visa preservar, isto é, a preservação de espaços recíprocos de ação e manifestação livre da vontade para os membros de uma sociedade determinada, razão pela qual se pode entender de que modo o dever moral (ou condição moral), que justifica a prática de ações que favorecem a coexistência e a convivência pacífica em um ambiente comum e estimula o processo de união social, passa a ser compreendido como parâmetro que conforma os deveres jurídicos (ou condições jurídicas) de acordo com uma idéia de justiça pública distributiva. A fundamentação ético-política do Direito promovida segundo tais preceitos justifica a limitação das liberdades promovida pelo exercício da força coercitiva quando aplicada em favor da preservação da reciprocidade entre os indivíduos, de modo que se cumpra o conjunto de normas jurídicas emanadas pela vontade pública comum que os representa, devendo tal limitação ser sempre passível de justificação ética factual, sob pena de restar abalado o arranjo constitutivo e até mesmo de ocorrer a sua dissolução por insurreição, seguida pelo advento de um novo contrato social (KANT. 2003, p. 76-78 e 151-160).

É importante perceber, contudo, que a relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo que se verifica no pensamento de Immanuel Kant e que enseja a preconização da preservação de espaços recíprocos para a prática de ações e manifestações pelos membros de uma determinada sociedade política, condições estas que de certo modo devem perfilar a conformação ético-política do Direito nas democracias constitucionais, parece compreender o reconhecimento de dois níveis inter-relacionais de justificação ética (moral) de manifestações e ações subjetivas: o primeiro, condizente com o campo de aplicação de um critério objetivo próprio de uma moralidade abstrata (ideal) que deve sobrepor-se à moralidade concreta, de modo a viabilizar o exame da compatibilidade de determinada ação com iguais liberdades de outrem (reciprocidade), e o segundo, condizente com o campo de aplicação de um critério intersubjetivo (interindividual) que se atém ao exame da conformidade de uma ação com a moralidade concreta (factual) verificada em uma

determinada sociedade política, de modo a viabilizar o exame de compatibilidade da ação com o conteúdo estabelecido pelas normas morais concretas e pelas normas jurídicas desta sociedade (MÖLLER. 2004, p. 134).

O valor de tal construção reside na crítica promovida ao uso da razão como justificativa metafísica tradicional para a obtenção de um conhecimento puro sobre os objetos como coisas em si mesmas (crítica a justificativas que faziam referência a supostas essências dos objetos), assim como da crítica promovida ao empirismo que pretende justificar a obtenção do conhecimento como exclusivamente proveniente da experiência sem considerar os atributos pertinentes ao uso da razão, críticas estas acompanhadas da conseqüente releitura e limitação de aplicação da metafísica ao suporte racional de um critério ético objetivo baseado na idéia de uma moralidade abstrata (ideal) capaz de pautar a avaliação genérica da razoabilidade das ações humanas, sem que se desconsidere a importância e a necessidade complementar da adoção de critérios éticos intersubjetivos baseados na idéia de uma moralidade concreta (factual), os quais se desdobram e confundem com critérios jurídicos, aptos para a orientação das ações humanas em um contexto associativo determinado. A aceitação de tais pressupostos permite reconhecer, sem que se negue a existência de elementos contraditórios no que se define como idealismo transcendental kantiano, estarem já presentes no pensamento de Immanuel Kant atributos germinativos daquilo que se convencionou denominar mais contemporaneamente como pensamento pós-metafísico, o qual estrutura seu objeto de análise em torno da possibilidade de transposição de uma abordagem teórico-filosófica dos fenômenos firmada em preceitos éticos-políticos e jurídicos abstratos para um contexto argumentativo (discursivo) determinado por circunstâncias sociais concretas.

Exemplos devidamente aprimorados de tal transposição de abordagem teórico-filosófica podem ser observados e evidenciados em estudos e reflexões erigidos nos campos da Filosofia Moral, da Filosofia Política, da Filosofia do Direito, da Ciência Política e da Sociologia do Direito, que se inter-relacionam diretamente com os campos da Teoria Constitucional, da Teoria do Direito, da Teoria Geral do Estado e da Teoria da Sociedade, como aqueles presentes, ainda que de forma incipiente, na Teoria da Instituição e da Fundação de Maurice Hauriou e, de forma mais desenvolvida, na Teoria da Justiça como Eqüidade de John Rawls e na Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas, podendo ser conectados ainda com os pressupostos da Hermenêutica Filosófica sustentada por Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, os quais têm o condão de repercutir importantes efeitos sobre a compreensão

contemporânea do Direito e de sua função no meio social, mais propriamente sobre o entendimento da ordem constitucional como expressão de um compromisso normativo e referência fundamental de uma comunidade humana situada no tempo e no espaço, assim como sobre debates concernentes aos limites e possibilidades de preservação e transformação do Direito e da Constituição no contexto tradicional e cultural típico das democracias constitucionais.

Os estudos e reflexões que assumem a perspectiva de fundamentar a conformação ético-política do Direito em circunstâncias sociais concretas — e que, por conseguinte, não reconhecem restrições epistemológicas e assumem a perspectiva de fundamentar a interconexão entre propriedades vigentes em sistemas éticos (morais), sistemas jurídicos, sistemas políticos e sistemas sociais —, ao passo em que enfrentam o desafio de promover a transposição de abordagem dos fenômenos firmada em preceitos abstratos para um contexto argumentativo determinado como modo de aplicação de critérios para a avaliação e a determinação da razoabilidade das ações praticadas em um ambiente compartilhado, devem apresentar aptidão para compreender a configuração, a evolução e a eventual regressão do conteúdo de liberdades e direitos protegidos em democracias constitucionais como diretamente vinculadas com a atuação das estruturas de poder institucionalizadas e com o nível de desenvolvimento democrático e econômico presente na comunidade e na tradição cultural em meio ao qual eles foram e são intersubjetivamente reconhecidos e estabelecidos. Nesse sentido, a análise dos preceitos teóricos formulados por Maurice Hauriou, John Rawls e Jürgen Habermas permite estabelecer o entendimento de que as teorias erigidas por esses pensadores, cada uma com suas especificidades, concebem a instituição e a institucionalização dos conteúdos substanciais que se inscrevem no cerne das instituições conformadas por sociedades políticas e definem o seu arranjo constitutivo como resultante da mediação dinâmica e evolutiva que se dá entre a idealidade valorativa manifesta individual e subjetivamente pelos seus membros e a realidade da tradição cultural coletiva e intersubjetivamente reconhecida e estabelecida no contexto comunitário em face de desejos e necessidades comuns, ou melhor, entre as manifestações particulares de vontade expressas politicamente mediante o consentimento e a participação do indivíduo no espaço público e as determinações públicas de vontade expressas mediante as possibilidades de ação permitidas, proibidas e ordenadas pelos meios sistemáticos factuais e históricos de organização do poder.

A Teoria da Instituição e da Fundação destaca-se por conceber a idéia de que é o vitalismo social que incorpora e personifica o Estado e enseja a formação do Direito. A categoria da instituição foi entendida por Maurice Hauriou como o mecanismo que permite inscrever o direito em uma perspectiva de duração no tempo e de manifestação no espaço, na medida em que possibilita o equilíbrio de duas idéias aparentemente antagônicas que compreende serem necessárias para a manutenção da harmonia social, quais sejam, as idéias de estabilidade e mudança. As etapas do processo de institucionalização implicam, segundo o filósofo, em um primeiro momento, a identificação de uma idéia diretriz que porte expectativas convergentes e valores partilhados pelos indivíduos que irão compor um grupo humano e projeta uma certa distribuição dos papéis sociais; em um segundo momento, a instauração de um poder organizado na forma de governo, capaz de produzir regras para este grupo; e, em um terceiro momento, a manifestação de vontade de adesão dos indivíduos que fazem parte do grupo social, o qual atesta a confiança renovada na instituição. A continuidade subjetiva da adesão reforça a continuidade objetiva da idéia instituída. A idéia diretriz, em realidade, reúne em si um conteúdo que deve ser atribuído com o auxílio da aplicação de uma razão prática a fim de que as manifestações subjetivas surgidas no meio social sejam mediadas com condições que permitam a agregação humana em uma comunidade determinada (HAURIOU. 1968; OST. 1999, p. 247-250; e MÖLLER. 2004, p. 162-163).

A Teoria da Justiça como Eqüidade destaca-se por parecer haver conseguido harmonizar conceitualmente, mediante a revitalização explícita dos pressupostos kantianos acerca da moralidade, a idéia de autonomia da vontade (vontade pura) eticamente desejável com a idéia de heteronomia da vontade (vontade empírica) factualmente verificável, de modo a contribuir significativamente para o esclarecimento da relação que se estabelece entre direitos privados subjetivos e direitos públicos subjetivos, assim como da relação de concorrência que se manifesta entre o reconhecimento de iguais liberdades positivadas como direitos humanos fundamentais e o reconhecimento do princípio da soberania do povo. A proposta de harmonização erigida por John Rawls sustenta o nexo entre estes últimos dois fatores como embasado no reconhecimento básico de um conteúdo normativo — ético e jurídico — vinculado com um modo que assegure um nível mínimo e considerável de autodeterminação (autonomia) política para os membros de uma sociedade, modo esse que deve ser efetivamente reconhecido mediante a formação factual e discursiva da opinião e da vontade coletiva no campo político estabelecido para a manifestação pública. O filósofo propôs, deste

modo, uma leitura intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia, segundo o qual os seres humanos agem de forma autônoma quando o fazem com vistas à obediência estrita às leis que todos os envolvidos poderiam aceitar com boas razões, estabelecidas com base no uso público de suas faculdades da razão. Assim, o idealismo transcendental kantiano é deixado de lado para dar vazão a um uso da razão que esteja em proporção com fins e valores que decorrem da cultura política pública e podem ser identificados com o auxílio de um método de equilíbrio reflexivo (RAWLS. 1997, 2000[1], 2000[2], 2001, 2003; MÖLLER. 2004, p 206-208; MÖLLER. 2006).

A Teoria do Agir Comunicativo, por sua vez, vincula-se de certo modo com os pressupostos teóricos de matriz kantiana partilhados por John Rawls, mas atém-se à sobreposição de argumentos que se vinculam à defesa do uso prático da razão pura por argumentos que se orientam a sustentar condições favoráveis a práticas discursivas orientadas ao entendimento no campo político das democracias constitucionais. O filósofo também assume, nesses termos, uma perspectiva de interpretação intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia, mas centra suas reflexões em torno da obtenção de conhecimento sobre a lógica das questões éticas — normativas e factuais — e jurídicas embutidas nas estruturas da ação comunicativa voltadas à busca do entendimento e ao acordo entre indivíduos que convivem em um mesmo ambiente. Jürgen Habermas se diferencia e destaca pela clara assimilação dos efeitos que decorrem do giro lingüístico-pragmático operado no âmbito filosófico a partir do desenvolvimento da Pragmática de Ludwig Wittgenstein e da Filosofia da Linguagem e da Hermenêutica Filosófica (Filosofia Hermenêutica) de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, pela compreensão de que a Hermenêutica Filosófica e a Filosofia Analítica consistem em duas formas complementares de tal giro lingüístico e pela conseqüente adoção de uma postura pragmática formal com vistas à formulação de uma teoria da ação comunicativa e uma teoria da racionalidade. A idéia de busca do entendimento coletivo no interior de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente (contexto comunicativo condizente com a produção de sentido das coisas nos diversos âmbitos de manifestação da vida situada no tempo e no espaço) conecta-se com a idéia de identificação e desenvolvimento da razão comunicativa durante a atividade política praticada pelos indivíduos de uma dada sociedade, mediante discursos e argumentações sobre as motivações para as determinações da vontade pública (vontade coletiva), podendo a assunção de tal objetivo ser compreendida

como resultado de um acordo racional da comunidade de interpretação em geral (HABERMAS. 1997, 2002[1] e 2002[2]).

As teorias erigidas por Maurice Hauriou, John Rawls e Jürgen Habermas estabelecem, contudo, uma forma bastante semelhante no que concerne ao modo de compreender a incorporação de conteúdos substanciais em normas morais e jurídicas, a qual considera a importância e a influência de fatores factuais sobre a configuração de possibilidades para a determinação da vontade pública (vontade coletiva) e para a formatação de um arranjo constitutivo que possa ser percebido como um projeto de sociedade inscrito na duração. Deste modo, promovem a abertura de um espaço reflexivo próprio para a observação e para a crítica de um determinado contexto jurídico e político-social, em que se considera que as ações e reações praticadas em função de demandas subjetivas por agentes, organismos, mecanismos e instrumentos que representem ou pertençam ao aparato burocrático-estatal de uma estrutura democrática de poder específica carecem de justificação e legitimação constante. As contribuições ofertadas por concepções e teorias que em geral podem ser caracterizadas como pós-metafísicas às reflexões sobre a Ética, o Direito e a Sociedade residem na consideração da importância de se aliar ao idealismo teórico os pressupostos de um realismo pragmático, movimento que acaba por ser favorecido pelos preceitos de uma Hermenêutica Filosófica.

A Hermenêutica Filosófica desenvolveu-se por obra do aprimoramento da Pragmática de Ludwig Wittgenstein efetuado por Martin Heidegger, ocasião em que a linguagem deixa de ser entendida como mero instrumento utilizado para designar objetos que comumente eram compreendidos como coisas em si mesmas dotadas de essências próprias e passa a ser entendida como condição de possibilidade para a formação do conhecimento (HEIDEGGER. 1988; OLIVEIRA. 1996, p. 147; STRECK. 1999, p. 144), isto é, a linguagem passa a ser percebida como espaço de mediação no qual se comunica o pensamento e se abrem para os seres humanos perspectivas sobre as experiências ligadas à existência das coisas em um mundo. O filósofo concebe a idéia segundo a qual o sentido do ser dos entes (pessoa, coisa ou objeto) pressupõe uma análise do homem (*Dasein*), na medida em que este se caracteriza como único ente cuja dimensão do ser consiste em um compreender ser. Martin Heidegger sustenta que o homem encontra-se desde sempre situado em um mundo determinado como hermenêutico, em meio a uma maneira determinada de ordenar e produzir o sentido da totalidade dos entes, razão pela qual o define como “ser-aí” ou “ser-no-mundo”. Compreende, assim, que o mundo

se nos oferece apenas na medida em que temos certos prejuízos (pré-juízos) e preconceitos (pré-conceitos) que nos guiam na descoberta das coisas (OLIVEIRA. 1996, p. 208-210). O homem se afigura como poder-ser que existe, age e projeta de acordo com as possibilidades factíveis, razão pela qual entende que enquanto ser vivo permanece sempre em estado de inacabamento (COMPARATO. 1998, p. 67). A temporalidade emerge desse raciocínio como o sentido do cuidado do homem com relação à sua própria existência enquanto ser em três momentos consecutivos: o passado de um ser que se realizou (já-ser-em), o presente de um ser que é (ser-aí ou estar-junto-das-coisas), e o futuro de um ser que se projeta (ser-adiante-de-si-mesmo) (OLIVEIRA. 1996, p. 212). A Hermenêutica Filosófica propicia, deste modo, uma leitura diacrônica do ser, onde o conhecimento e a filosofia são entendidos como produtos do reconhecimento da historicidade e da finitude do homem (ROHDEN. 2003, p. 126).

Os preceitos daquilo que se concebe como Hermenêutica Filosófica ganham maior repercussão com os avanços propiciados por Hans-Georg Gadamer quanto ao entendimento da tarefa interpretativa, na medida em que, assumindo os pressupostos heideggerianos, passa a trabalhar com a idéia segundo a qual a interpretação não resulta de uma extração de sentido (*Auslegung*) de um ente, mas resulta da atribuição de sentido (*Singebung*). Este filósofo, como conseqüência de uma crítica que promove ao conceito dominante de experiência por considerá-lo demasiado orientado a uma forma de obtenção do conhecimento científico estruturada na utilização de um procedimento que retira o objeto de sua época histórica e o reestrutura de modo a adaptá-lo ao método empregado, erige um conceito histórico e dialético de experiência, segundo o qual o conhecimento não se dá como mera decorrência de um fluxo de percepções, mas como decorrência de um acontecimento (evento) em que ocorre o encontro do conhecimento específico acumulado como herança por um sujeito cognoscente (conhecimento estruturado como linguagem) com algo (GADAMER. 1997, p. 513-528; PALMER. 1986, p. 197). A verdadeira experiência é percebida como aquela em que se manifesta a consciência da finitude humana e da historicidade situacional do homem no mundo, o que permite conceber a reabilitação do conceito de preconceito e do conseqüente reconhecimento de que existem preconceitos legítimos (GADAMER. 1997 416).

A linguagem passa a ser concebida como espaço de mediação universal em que se realiza a compreensão mediante a interpretação, onde interpretar significa colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção de um (con)texto seja realmente comunicada (trazida à fala para nós) (GADAMER. 1997, p. 566 e 578). O

reconhecimento da condição hermenêutica de pertencimento do sujeito cognoscente a uma tradição cultural traz a idéia de antecipação de sentido como ato de comunhão do intérprete com a tradição, como consumação de um círculo hermenêutico que vai do todo à parte e desta para o todo, e como conseqüência que viabiliza a compreensão (GADAMER. 1997, p. 436-439). O processo de compreensão abarca, assim, o que o filósofo denomina "fusão de horizontes", na medida em que envolve e requer a consideração de ao menos um horizonte histórico (temporal) que se distinga do presente. O ganho de horizontes significa, nestes termos, aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não com a finalidade de apartá-los da vista, mas com a finalidade de vê-los melhor de modo a integrá-los em um todo maior e de desenvolver a capacidade de explicá-los e enquadrá-los em padrões mais corretos. É importante salientar a percepção de que a fusão de horizontes ocorre constantemente em meio à vigência de uma determinada tradição cultural, ocasião em que "o velho e o novo crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos" (GADAMER. 1997, p. 457). Ao mesmo passo, se afirma que todo encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo uma relação de tensão entre o (con)texto do passado e o presente. A tarefa da Hermenêutica Filosófica é percebida como a não ocultação desta tensão por uma assimilação ingênua, razão que enseja a consideração adequada dos horizontes históricos como uma fase da realização da compreensão que se materializa com a atribuição de sentido (GADAMER. 2002, p. 132). A enunciação de tais preceitos filosóficos abarca o desenlace de efeitos sobre o campo jurídico de aplicação, os quais são evidenciados por Hans-Georg Gadamer quando afirma que "uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validez jurídica" (GADAMER. 1997, p. 459-461).

A conexão de pressupostos pós-metafísicos que operam a transposição de uma abordagem dos fenômenos firmada em preceitos ético-políticos e jurídicos abstratos para um contexto argumentativo determinado por circunstâncias concretas — geralmente enquadrados na tradição da Filosofia Analítica — com os pressupostos da Hermenêutica Filosófica favorece o entendimento sobre o modo pelo qual se pode fundamentar a conformação ético-política do Direito nas democracias constitucionais, na medida em que permite perceber o fenômeno da instituição e da preservação do arranjo constitutivo destas sociedades mediante a estabilização das expectativas de seus membros não apenas como resultado de um processo instrumental e formal vinculado com a existência e a manifestação

de uma tradição em um contexto histórico determinado, mas especialmente como resultado da realização de um compromisso substancial e material vinculado com a atualidade e a vivacidade cultural de certos fins e valores comungados, reconhecidos, estabelecidos e efetivados. Promove-se, deste modo, tanto a superação de pressupostos proporcionados pela metafísica tradicional que repercutia e repercute efeitos no campo jurídico sobre as concepções jusnaturalistas e juspositivistas tradicionais gerando uma compreensão excessivamente estática e dogmática dos fenômenos, como de pressupostos proporcionados pela doutrina do Utilitarismo que repercutia e repercute efeitos no campo jurídico principalmente sobre as concepções juspositivistas contemporâneas, gerando uma compreensão pragmática da moralidade que não sustenta adequadamente a proteção de um compromisso que estabeleça iguais liberdades e direitos fundamentais para todos porque se fundamenta pura e simplesmente na força decisória da maioria.

O acolhimento de tais pressupostos filosóficos dá azo à justificação da compreensão do texto constitucional como produto e expressão de um compromisso ético-político e jurídico fundamental, e, deste modo, também como referência normativa fundamental e fonte formal de legitimidade de uma determinada sociedade, ocasião em que as prescrições constitucionais passam a importar supostos desdobramentos de critérios éticos intersubjetivos compartilhados e a estabelecer parâmetros ordinários para a prática de ações e para a realização de procedimentos, assim como para eventuais pretensões de preservação ou transformação normativa da tradição cultural e do arranjo constitutivo vigente. O projeto de sociedade democrática e constitucional que assim se erige assimila a necessidade de evoluir permanentemente ao mesmo tempo em que delimita os termos e os meios de transformação admitidos, podendo-se conceber este intento de aperfeiçoamento e adequação como um processo de evolução contínua e de transformação dominada (OST. 1999, p. 248). A consideração do fato de que necessidades circunstanciais e contingentes podem surgir com rapidez e força surpreendente e impingir transmutações do aparato burocrático-estatal contra o arranjo constitutivo e o texto constitucional não apenas em momentos cruciais da história das sociedades, mas durante o curso normal de vida destas (JELLINEK. 2004, p. 33), aliado à consideração de que a idéia ou dogma da certeza do Direito oculta a incerteza natural de qualquer decisão que se projete no futuro (CARDUCCI. 2004, p 15), sustentam este processo como forma para assegurar condições que viabilizem um grau razoável de estabilidade normativa mediante a preservação básica do arranjo constitutivo (sistema jurídico e político-

social), ao mesmo tempo em que viabilizem a atualidade e o vitalismo da Sociedade, do Direito e da Constituição.

O reconhecimento dos contrastes culturais nas democracias constitucionais pode inserir-se, assim, em uma perspectiva de avaliação da razoabilidade de sua ocorrência que tem seus parâmetros explicitados e sua legitimidade fundamentada no compromisso ético-político e jurídico fundamental que se expressa mediante o texto constitucional. Não se pode desprezar, todavia, a possibilidade de a legitimidade do próprio teor do texto constitucional ser posta à prova em determinadas circunstâncias, situação que pode ultrapassar pretensões de reformas que poderiam ser formalmente processadas e efetuadas mediante o processo legislativo de deliberação juridicamente estabelecido e afigurar-se como pretensões de revolução das estruturas constituídas por um lado e como pretensões de resistência por outro, ocasião em que se coloca a questão da definição de limites e possibilidades de preservação normativa da tradição cultural e do arranjo constitutivo em seu nível mais problemático e significativo, o qual pode ser designado simplesmente como problema da preservação ou da transformação constitucional, cuja abordagem não poderá ser empreendida em face da limitação de objeto deste artigo. É importante perceber, contudo, que enquanto o processo de união social abarca o enfrentamento natural de inúmeras crises e percalços, o campo da política sempre de novo afirma-se como o espaço de mediação por excelência nas democracias constitucionais, o que serve como indicativo para que se produza uma renovação do compromisso constitucional quando as circunstâncias recomendarem ou indicarem tal necessidade. As boas razões para se firmar posição favorável de um ou de outro lado parecem fundar-se na aplicação de pressupostos teórico-filosóficos que justifiquem a conformação ético-política do Direito e a proteção dos direitos humanos fundamentais, sob pena de ganharem espaço motivações autoritárias e metafísicas tradicionais.

Conclusão

O sintético estudo sobre as circunstâncias que permeiam e determinam a ocorrência de contrastes culturais nas democracias constitucionais conduzido ao longo do presente artigo procurou inserir-se em uma perspectiva de abordagem transdisciplinar, com vistas a propiciar a compreensão das dificuldades genéricas que envolvem a manutenção de condições favoráveis à estabilidade normativa nestas sociedades como decorrentes da tensão constante entre expectativas de preservação e desejos de transformação de uma dada realidade, que se

destacam e evidenciam em um contexto comunitário determinado. Procurou-se, deste modo, esclarecer e contribuir de alguma maneira para o debate sobre a conjuntura concernente à manutenção da estabilidade normativa nas sociedades democráticas mediante a análise da função que a tradição cultural desempenha no processo de constituição das sociedades, o exame da forma pela qual se pode compreender a ocorrência dos contrastes culturais no contexto específico das democracias constitucionais, e da exposição de pressupostos teórico-filosóficos referentes ao que se fundamenta como conformação ético-política do Direito.

A análise da função que a tradição cultural desempenha no contexto comunitário ambicionou propiciar a compreensão do vitalismo que a idéia de cultura porta à idéia de tradição e do dinamismo que confere à idéia e ao processo de união social, na medida em que agrega à percepção da importância da reprodução e transmissão dos elementos incorporados na tradição a percepção da necessidade de gerarem-se condições favoráveis ao constante reconhecimento dos fins e valores abarcados em uma concepção de vida boa coletiva encerrada na tradição e conformada em um sistema moral coletivo (sistema ético) e em um sistema jurídico e político-social como projeto comum que motiva e justifica a união social. A conformação de uma tradição cultural afigura-se, assim, como o modo pelo qual uma comunidade humana particular busca promover a vinculação do presente a promessas efetuadas e a expectativas projetadas no futuro, relacionando-se com as circunstâncias que envolvem e condicionam a constituição e a manutenção de sociedades políticas e a conseqüente instituição e institucionalização do Direito. A passagem da forma de estruturação típica das sociedades arcaicas para a forma assumida nas sociedades democráticas acentuou, contudo, uma mudança funcional na configuração da tradição cultural erigida pelas comunidades políticas, a qual passou a desatrelar-se do cumprimento de cerimônias religiosas e a atrelar-se primordialmente ao gerenciamento da manutenção da ordem e da paz internas e da dignidade e do poder no exterior, ocasião em que o campo político passou a figurar como privilegiado para o desempenho das atividades de governo, o campo moral, como desenvolvimento da capacidade de autodisciplina dos indivíduos vinculada à responsabilidade cívica, e o campo jurídico, como próprio para a regulação normativa vinculada aos primeiros e que reúne força coercitiva para realizá-los. A partir deste contexto, a idéia de preservação da comunidade gerada com o auxílio de uma tradição cultural vincula-se à perspectiva de conformação de um sistema jurídico e político-social apto a conjugar o estabelecimento de fins e valores comuns desta sociedade com o desempenho de sua atividade diretiva, e se associa à

noção de Constituição como documento normativo que expressa o compromisso ético e estabelece os parâmetros político-sociais para a vida comunitária.

O exame conduzido acerca dos contrastes culturais nas democracias constitucionais ambicionou propiciar, por sua vez, a compreensão das dificuldades e dos paradoxos que permeiam a complexa dialética que circunscreve o estabelecimento de condições para a manutenção do arranjo constitutivo destas sociedades em torno da mediação que este deve operar entre pretensões manifestas pelo povo em um tempo passado e pretensões manifestas pelo povo em um tempo presente, como geralmente mais evidentes e intensas em seu âmbito do que em sociedades não-democráticas, em virtude da intensificação que nelas se opera da tensão entre expectativas de preservação e desejos de transformação, intensificação desencadeada por um processo estruturalmente incompleto de instituição e progresso da liberdade. Este processo abarca o incessante alargamento da idéia de cidadania, a ampliação e redefinição progressiva da democracia e a implementação prática da evolução constitucional, e tem suas causas determinantes vinculadas à auto-instituição da comunidade organizada sob a forma de sociedade democrática como espaço público propício para a realização de manifestações culturais plurais e para a condução contínua de um processo político de deliberação orientada à prática da determinação coletiva. O contexto factual que caracteriza o desenvolvimento deste processo de instituição e progresso da liberdade torna mais complexa a tarefa de reunião de fins e valores comuns, de harmonizar as manifestações culturais divergentes e favorecer a coesão no ambiente político das democracias constitucionais. A assimilação da ocorrência de contrastes culturais condizentes com parâmetros estabelecidos mediante o processo político de deliberação democrática apresenta-se, contudo, como elemento incorporado e intrínseco às sociedades democráticas e como qualidade destas em favor do favorecimento de sua adaptação institucional às circunstâncias concretas que a envolvem, e contra um imobilismo da tradição cultural e uma conseqüente estagnação de seu arranjo constitutivo ou sistema jurídico e político-social (do Direito em um sentido geral e da Constituição em um sentido particular), que seriam injustificáveis do ponto de vista ético-político e jurídico.

A exposição de pressupostos teórico-filosóficos referentes ao que se fundamenta como conformação ético-política que o Direito assume e/ou deve assumir nas democracias constitucionais procurou evidenciar, ao seu turno, elementos reflexivos que favoreçam a compreensão e a resolução do problema da preservação e da transformação normativa, na

medida em que tais pressupostos perfilam as condições de possibilidade e de validade do arranjo constitutivo de uma sociedade em torno da realização de um compromisso ético-político e jurídico fundamental (compromisso constitucional) que se baseie no reconhecimento de critérios e no estabelecimento de parâmetros próprios para a aferição da razoabilidade de ocorrência de contrastes culturais e a viabilização da coexistência e da convivência harmônica e pacífica em um espaço comum. A perspectiva de geração contínua de condições éticas para que o processo político de deliberação democrática se realize no âmbito público, e para que o Direito estabelecido possa ser razoavelmente justificado aos membros de uma dada sociedade, perpassa pelo reconhecimento da relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo como modo que permite compreender o desejo de manutenção da reciprocidade fundado no princípio da autonomia da vontade como delineador abstrato do princípio moral e do princípio jurídico da democracia, pela preconização normativa de espaços recíprocos como justificativa abstrata para a limitação das liberdades aplicada em favor da preservação de esferas iguais para a prática de ações e manifestações livres pelos cidadãos e pela compreensão do modo pelo qual se pode operar a transposição de uma abordagem dos fenômenos firmada em preceitos abstratos (ideais) para um contexto argumentativo determinado por circunstâncias concretas (factuais) como forma que permite entender a instituição e a institucionalização de conteúdos substanciais em normas morais e jurídicas em função da mediação dinâmica e evolutiva que se dá entre a idealidade valorativa manifesta pelos membros de uma sociedade e a realidade da tradição cultural reconhecida e estabelecida no contexto comunitário e, assim, aliar pressupostos de um idealismo teórico a pressupostos de um realismo pragmático.

O estudo sobre a ocorrência de contrastes culturais nas democracias constitucionais implica — e interpõe-se, assim — em reflexões sobre a conformação ético-política do Direito, de tal modo que as dificuldades e os paradoxos que circunscrevem as condições de possibilidade de manutenção do arranjo constitutivo de uma sociedade em torno da mediação que este deve operar entre pretensões manifestas pelo povo em um tempo passado e pretensões manifestas pelo povo em um tempo presente, os quais configuram e representam a tensão constante entre expectativas de preservação e desejos de transformação de uma realidade social, podem afirmar-se como características que devem ser assimiladas pela tradição cultural quando puderem ser entendidas como condizentes com critérios éticos intersubjetivos e parâmetros jurídicos ordinários estabelecidos em um compromisso

constitucional para pautar a atribuição de legitimidade ao processo político de deliberação democrática e para aferir a razoabilidade da prática de ações e da realização de procedimentos. O projeto de sociedade democrática e constitucional que se erige sobre tais pressupostos procura assimilar a necessidade de evoluir permanentemente, ao mesmo tempo em que procura delimitar os termos e os meios de transformação admitidos, abrindo-se, assim, à inovação(ões) sem desprezar o valor de conquistas evolutivas fundadas na experiência histórica. Almeja também viabilizar tanto a atualidade e o vitalismo da Sociedade, do Direito e da Constituição, como um grau razoável de estabilidade normativa fundada na preservação básica do arranjo constitutivo, do sistema jurídico e político-social e/ou da ordem constitucional.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001[1].

_____. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001[2].

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Política*. Ciudad del México: Porrúa, 1998.

ARON, Raymond. Pensamento sociológico e direitos do homem. *Estudos políticos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: *Coleção Os Pensadores: Jeremy Bentham e John Stuart Mill*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um 'ethos' de liberdade universal*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____.*O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 12ª ed. Vol.1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Vol.2. São Paulo: Saraiva, 1968.

CAMARGO, Pedro Pablo. *Problemática mundial de los derechos humanos.* Bogotá: Editorial Retina, 1974.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos direitos humanos. In MARCÍLIO, Maria Luíza; PUSSOLI, Lafaiete. *Cultura dos direitos humanos*. São Paulo: LTr, 1998.

_____. *A afirmação histórica dos direitos humanos.* São Paulo: Saraiva, 1999.

CARDUCCI, Michele. *Strumenti di diritto vivente: Lezioni di diritto costituzionale per la scuola di specializzazione per lê professioni legali*. Lecce: Pensa Editore, 2004.

COSTA, Marisa Vorraber. Poder, discurso e política cultural: contribuições dos estudos culturais ao campo do currículo. In*:* LOPES, Alice Casimiro e MACEDO, Elisabeth (orgs.). *Currículo: debates contemporâneos*. São Paulo: Cortez, 2002.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

DEWEY, John. *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Editora da USP, 1970.

FISTETTI, Francesco. *Comunità*. Bologna: Il Mulino, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Verdade e método*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002[1].

HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta, 2002 [2].

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HAURIOU, Maurice. *La teoria de la insstitucion y de a fundacion: ensayo de vitalismo social*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1968.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOBBES, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JELLINEK, Georg. *Mutamento e riforma costituzionale*. Lecce: Pensa Editore, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003[1].

_____. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003[2].

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KYMLICKA, Will. *Cidadania multicultural.* Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo: ensaio concernente à verdadeira origem, extensão e fim do governo civil. In: *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

MAYBURY-LEWIS, David. A antropologia numa era de confusão. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Bauru: v. 17., n.50, 2002.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

MILL, John Stuart. O Utilitarismo. In: *A liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MÖLLER, Josué Emilio. *A fundamentação ético-política dos direitos humanos favorecendo a instituição de uma sociedade mundial: argumentos morais em favor do pluralismo cultural, da tolerância e da estabilidade global*. Dissertação de mestrado defendida perante banca do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, dezembro de 2004.

_____. *A justiça como eqüidade em John Rawls*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006 (no prelo).

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Constituição e barbárie: perspectivas constitucionais. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org.). *A constituição concretizada: constituindo pontes com o público e o privado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MULLER, Jean-Marie. *O princípio de não-violência: percurso filosófico*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

OST, François. *O tempo do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

RAWLS, John. *Justiça como eqüidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1].

_____. *O liberalismo político*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000 [2].

_____. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. In: *Revista de filosofia do Centro de Ciências Humanas da Unisinos*, v. 4, n.6, São Leopoldo, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-Socráticos à Wittgenstein*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SALDANHA, Nelson. *Formação da teoria constitucional*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. *Globalização e interdisciplinariedade: o currículo integrado.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1998. p. 70-74.

SAVIANI, Nereide. *Saber escolar, currículo e didática: problemas da unidade do conteúdo e método no processo pedagógico.* Campinas: Autores Associados, 1998. p. 93.

SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SPINOZA, Benedictus. *Tratado político*. São Paulo: Ícone, 1994.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: de certas leis e certos costumes que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Vol I. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

VEIGA-NETO, Alfredo. Currículo e interdisciplinaridade. In: MOREIRA, Antônio Flávio B. *Currículo: questões atuais.* Campinas: Papirus, 1997. p. 65-95.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.