A CONSTITUIÇÃO PODE FUNDAR UMA REPÚBLICA?

MARCELO CAMPOS GALUPPO*

1. Comunitarismo e republicanismo

Um dos ideais que caracterizavam a cultura romana era o ideal de República[1], que, todos o sabem, é um termo formado pela justaposição latina de *res*, ou seja, coisa, matéria ou assunto e *publica*: coisa pública. Não podemos nos iludir com a aparente obviedade dessa definição, nem nos ater ao que a *vulgata* da história política tratou de difundir. Se levarmos em conta o uso que os romanos faziam do termo, descobriremos que, para eles, em primeiro lugar, a *res publica* equivalia à *res romana*, coisa romana, e, em segundo lugar, à *res populi*, coisa do povo. É célebre a definição de República dada por Cícero na obra homônima: *Rem publica, id est, rem populi*[2] (Cícero, p. 74). Em outra passagem, declara: "a coisa [ou matéria] pública, disse Africano, é a coisa [ou matéria] do povo. Mas o povo não é a reunião de todos os homens, realizada de qualquer modo, mas uma multidão associada sob a lei e a comunidade de interesses" (Cícero, p. 64). É a partir desses dois textos que podemos entender porque a coisa pública, a coisa do povo e a coisa romana se identificavam, e, então, compreender o que realmente significavam na cultura romana. Quando Cícero afirma que a coisa pública é a coisa do povo, não devemos entender como tal aquilo que pertence a todos, no sentido de pertencer a cada um de modo divisível, ao modo de uma sociedade por cotas, mas aquilo que pertence, sempre ao mesmo tempo, a todos, e que só pode ser usufruído em comum, de modo indiviso, por todos e ao mesmo tempo. Caso contrário seria incompreensível a referência à *comunidade de interesses* que diferencia a República de um simples agregado de pessoas a que o autor alude no mesmo texto. A República romana era, portanto, um corpo político indivisível, ou seja, que não poderia ser decomposto em partes. Isso está na base da distinção entre o público e o privado. Privado era a casa, o *privus*, ou seja, aquilo que era particular ou tomado isoladamente, mas também aquilo que foi dado ou distribuído

* Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG. Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação da PUC Minas, Estácio de Sá (Belo Horizonte) e UNA.

[1] Neste ensaio, o termo *república* não é utilizado com o significado oposto ao termo monarquia que lhe dá a Teoria Geral do Estado, mesmo porque, originalmente, os termos não se opunham, uma vez que aquele referir-se-ia a uma comunidade que poderia ser governada, inclusive, por apenas um (monarquia), como assinala Matteucci, p. 1108, que mostra, por exemplo, que Bodin empregava o termo indiferentemente para designar uma monarquia ou uma aristocracia. O termo república deve ser entendido aqui, tal como o tomavam os romanos, como oposto ao governo violento e/ou anárquico.

[2] Sendo *rem* o acusativo de *res* e *populi* um genitivo de *populus*.

individualmente a cada um. Já o público, por oposição, era o Estado, a *civitas*, o que é comum, o que pertence ao povo[3]. A coisa pública é, portanto, a coisa do povo que vive em comunhão. Mas esta comunhão, como também ressalta Cícero, não é apenas de interesses: trata-se também de uma comunhão de leis, de direito. A República é um povo que existe sob a lei (comum), que constitui própria identidade desse povo. Na cultura romana, são conceitos equivalentes os de comunidade de interesses e de comunidade de leis. Como diz Cícero em *As Leis*, "aqueles que comungam da (mesma) lei têm, também, que comungar da justiça; e aqueles que comungam (a lei e a justiça) são vistos como membros de uma mesma comunidade" (323). Sem esta comunhão de direito e de interesses não há que se falar em República, como nota Pereira (385) e Matteucci (1108). Ora, essa comunidade de leis e de interesses, em que se constitui a República, só pode ser entendida como fruto da tradição e da autoridade.

O poeta Enio dizia que "Nos costumes e varões antigos se apóia o Estado Romano" (Enio, apud Pereira, p. 383). Isto nos remete ao conceito de tradição, ou seja, daquela unidade axiológica e teleológica formada ao longo da história de um povo capaz de conferir sentido a cada um de seus atos. A tradição romana, por sua vez, só pode ser entendida em função do conceito de *auctoritas*, conceito especialmente ligado à vida pública romana (Pereira, 363 e 368). *Auctoritas* é um substantivo abstrato

> da família de augeo (aumentar), de auctor (aquele que aumenta, que está na origem de, que é responsável por, autor), de Augustus e ainda de auxilium. Em todas estas palavras, está implícita a noção de acréscimo, ou, para usarmos um termo português da mesma origem, de aumento. É, portanto, o que vem adicionar-se a uma situação já existente, e lhe confere maior peso (Pereira, 362).

É a tradição, a unidade de uma história de vida comum, o fato de se ter uma mesma origem, calcada não apenas nos mesmos pais, mas principalmente nos mesmos valores, que produz interesses comuns, leis comuns e, assim, uma comunidade. Por isso a República, a coisa do povo, é a coisa romana, ou seja, Roma: valores, interesses e leis com a mesma origem, que implicam a vida coletiva concebida como uma comunidade.

Não é inútil, aqui, explicar o que se entende por comunidade. Como afirmava Tönnies, "toda vida em conjunto, íntima, interior e exclusiva, deverá ser entendida, a nosso ver, como vida em comunidade (...). Comunidade é a vida em comum, duradoura e autêntica" (19 e 21). O que a caracteriza é o fato de que aqueles que a integram o fazem de modo "natural", e, por

[3] A etimologia de *publicus* o liga a *populus* por meio do latim arcaico *poplicos*, segundo Maria Helena da Rocha Pereira, p.384.

isso mesmo, não conseguem conceber-se como separados e independentes uns dos outros. O termo "natural", aqui, tem a ver com o processo pelo qual a comunidade se constitui: a associação que se estabelece entre os integrantes da comunidade não é tido por esses como fruto de uma escolha, ou seja, do exercício do livre-arbítrio, mas como fruto de algo que é tido como anterior ao exercício de qualquer vontade, que é a própria tradição.

Por isso a República, sobretudo a República romana, implica a idéia de comunitarismo, a concepção segundo a qual o bem-comum prevalece sobre cada indivíduo, ou, mais precisamente, sobre seus interesses e direitos, porque seus interesses e direitos não têm existência objetiva fora da tradição que os constitui. Esta idéia é mais geral que a idéia de República. Se entendermos por republicanismo aquela concepção que "compreende o direito à liberdade como direito à autodeterminação política, que se realiza através do exercício da liberdade civil e da soberania do povo, na construção de uma comunidade ou corpo ético-político" (Cattoni de Oliveira, 58), fica claro que a República é apenas uma das possibilidades de se conceber uma comunidade, e que devemos pensar a comunidade para além da democracia, como no caso exemplar dos mosteiros. Tanto é assim que, em Roma, com o fim da República como modo de exercício do poder, que ocorre com o advento do Império e o principado de Otávio Augusto, permaneceu a idéia cultural de uma *res publica* não mais como governo, mas como interesse comum. Como lembra Pereira:

> o grande exilado de Tomi, numa plangente elegia de encômio a Augusto, identifica-o com a res publica: 'quia res est publica Caesar. [porque a res publica é César]'. O certo é que os imperadores continuam a manter em uso a expressão, à qual se ligava, se não a realidade, pelo menos a ilusão de um conceito fundamental para o viver em comum do povo romano. É neste sentido que deverá entender-se um trecho de um discurso que Tácito atribui a Tibério: 'Os príncipes são mortais, a res publica é eterna' (...) Se imperium havia de tornar-se uma palavra-chave do léxico político mundial, a velha noção de res publica tão-pouco se perdeu, e continuou a ser usada com um valor genérico, fosse qual fosse a forma de governo (p. 387 e 388).

Por isso, a meu ver, não assiste razão à leitura habermasina[4], que identifica o republicanismo como um tipo de comunitarismo.

Não é por acaso que Renato Janine Ribeiro caracteriza a República, por oposição à democracia, como o governo da virtude que vence sobre o desejo, e, assim, do sacrifício e da virtude (Ribeiro, 2000, p. 22). Pois a República consiste "na necessidade ou obrigação de refrear o próprio desejo, a fim de respeitar um bem-comum que não é o patrimônio de uma

[4] Entre nós este é o caso do professor Marcelo Cattoni, que concebe os republicanos como o gênero que se divide em comunitaristas e não-comunitaristas (p. 55).

sociedade por ações, mas o cerne do convívio social" (Ribeiro, 2001, p. 77). E essa idéia de sacrifício implica, por sua vez, a idéia de perfeccionismo moral (Berten, 26), a idéia de que só é virtuoso o homem que realiza plena e constantemente a virtude, ainda que à custa de seus interesses pessoais.

2. Constituição, República, bem-comum e comunidade.

Sem a idéia de bem-comum não é possível compreender a República romana, a sereníssima República do Veneto, a República implantada com a Revolução Francesa, de inspiração nitidamente romana[5], a República de Weimar, ou qualquer outra República autêntica. Santo Tomás de Aquino definiu o bem-comum da seguinte forma: "bem-comum é o fim que cada uma das pessoas, que vivem na comunidade, tem que perseguir; assim como o bem da totalidade tem que ser o fim de cada uma das suas partes" (Sum. Theo., II-II, 58, 9º, 3), sendo o fim último (Sum. Theo.I-II, 90, 2º, 3), tanto das partes, quanto do todo. Isso remete o bem-comum à idéia de preservação da vida em comunidade: sem um bem-comum, que seja a finalidade, o *telos* que informa a existência da comunidade, esta não tem razão ou meios para se manter unida.

Não por acaso, a tese básica do comunitarismo é a tese da primazia do bem (comum) sobre a justiça (entendida como proteção aos direitos do indivíduo, ou, mais precisamente, como limitação àquilo que os indivíduos podem escolher). Uma vez que não há o bem individual sem o bem-comum, o bem deve prevalecer sobre o justo. Pois sempre que se realiza o bem-comum, realiza-se também o bem das partes que integram a comunidade, mas nem sempre que se realiza o bem de uma das partes, realiza-se, por isso, o bem-comum, e se não se realiza o bem-comum, não há como se realizar o bem da parte, uma vez que a parte integra a comunidade. Por isso, segundo o comunitarismo, é ilusória a idéia segundo a qual é possível preservar-se um direito individual, e assim realizar o bem de uma parte, em detrimento do bem-comum.

Isso, por sua vez, implica uma concepção axiológica (Habermas, 1994, p. 311), teleológica e substancial do direito, por oposição a uma concepção deontológica e procedimental (Berten, p. 25 e Farago, p. 165): axiológica, porque o fundamento do direito é o legado dos valores que, sedimentando-se, cristalizam uma tradição; teleológica, porque o bem-comum, entendido como a finalidade que todos devem atingir, é que dá sentido e

[5] Há uma diferença substancial entre a República Francesa e os Estados Unidos da América, surgidos contemporaneamente: aquela era de inspiração romana, esta, grega.

confere unidade às ações que se desenvolvem no interior da comunidade; substancial, porque a ordem concreta de valores implicada por esta concepção não é fruto de um procedimento racional de justificação, mas de uma história única e irrepetível. Se entendermos desse modo o conceito de bem-comum, ele passa a ter um conteúdo substancial objetivo, e deixa de ser apenas um elemento retórico: bem-comum é, de fato, aquilo que contribui para a *salus populi*, a saúde do corpo social indivisível que é a comunidade. Bem-comum não é apenas um recuso procedimental para se decidir políticas públicas, mas o fundamento material de todas decisões políticas de uma comunidade.

Contemporaneamente, o comunitarismo dará origem, no campo do Direito Constitucional, àquilo que se chama *comunitarismo constitucional* (Cittadino, 1999), segundo o qual os direitos fundamentais não são apenas faculdades e garantias dos indivíduos, mas

> valem juridicamente também do ponto de vista da comunidade, como valores ou fins que esta se propõe prosseguir. Em cada um dos direitos fundamentais e entre eles, a Constituição delimita espaços normativos, preenchidos por valores que constituem bases de ordenação da vida social. É legítimo falar de uma dimensão objetiva dos direitos fundamentais como dimensão valorativa, visto que a medida ou o alcance de sua validade jurídica são em parte determinados pelo reconhecimento comunitário, e não simplesmente remetidos para a opinião e a vontade de seus titulares (Andrade, apud Cittadino, p. 17).

Retomando o tema da República, esta nos parece ser a melhor expressão política do comunitarismo (o que não exclui a existência de outras formas de comunitarismo). Somente uma comunidade de interesses e de leis, entendida como um compromisso segundo o qual, por causa da tradição, reconhecem-se alguns valores como fundamentais para a constituição de uma identidade política, pode-se garantir uma política comunitária, ou seja, comprometida com o bem-comum.

É nesse contexto que precisamos investigar o que significa uma Constituição. Para o comunitarismo e, assim, para a República, o termo constituição significa "a consubstanciação axiológica concreta da identidade ética e da auto-organização total de uma sociedade política, verdadeira 'medida material da sociedade' ou 'ordem fundamental jurídica da coletividade', para usar a conhecida expressão do constitucionalista alemão Konrad Hesse" (Cattoni, 66). Havendo uma comunidade política de interesses, regida pela idéia de bem-comum, a comunidade de leis que a rege é uma decorrência natural da mesma. Dito de outra forma, na República, as normas constitucionais decorrem de uma Constituição tradicional, ou seja, de uma certa concepção acerca do que é o bem da comunidade, bem que todos, inclusive as leis, devem perseguir, concepção esta que é legada pela autoridade da tradição mesma. Portanto é

inegável que as leis devem refletir e proteger os valores, as concepções de bem, as práticas e, sobretudo, a tradição presente na comunidade, e não instaura-las.

3. O liberalismo e as constituições modernas

As comunidades entram em crise quando surge um novo personagem histórico: o burguês. O burguês é aquele que triunfa por sua vontade e, mais que isto, aquele que se distingue dos demais burgueses por ser detentor de uma vontade única. Na modernidade, não se concebe mais o homem como um ser que nasce no interior de uma comunidade. Ao contrário, a sociedade e o Estado são produzidos por um ato de liberdade dos burgueses, o contrato social, sendo a liberdade entendida como livre-arbítrio, ou seja, como a manifestação livre da vontade enquanto poder de escolha. A "liberdade em sentido negativo" de Constant, ou seja, o poder de não se submeter a não ser àquilo que voluntariamente se quis (1988), está por trás desta concepção. A liberdade dos modernos não é mais a liberdade dos antigos. A Constituição do Estado é um ato de liberdade apenas porque não é uma manifestação de necessidade, ou seja, porque, ainda que nos seja vantajoso, não somos obrigados a renunciar a alguma parcela de nossa liberdade ou a toda ela para criar o Estado. O Estado moderno é, então, uma contingência. Esta concepção está no cerne do liberalismo, ainda que haja vozes liberais discordantes, como a de Immanuel Kant (1986, p. 14).

Porque identifica a origem do Estado na união contratual das vontades individuais, o liberalismo afirma, também, a primazia dos direitos individuais sobre o bem-comum. Já que o burguês tem uma existência independente de qualquer outro burguês, somente um ato livre de sua vontade pode uni-lo aos demais, criando o Estado. E se os indivíduos são o fundamento do Estado, então este usurpa do direito se pretende sacrificar os direitos individuais em função do bem-comum. Esta é a tese básica do liberalismo. Como diz Cattoni, a tradição liberal

> pressupõe uma concepção política segundo a qual a Constituição é um mecanismo ou instrumento de governo (...) capaz de regular o embate entre os vários atores políticos que concorrem entre si, e a Democracia é um processo através do qual se elege e se estabelece o exercício de um governo legitimado por decisão da maioria. O acento é dado, agora, pelo liberalismo, à autonomia privada enquanto exercício da autonomia moral e da escolha racional (67).

Aliás, podemos mesmo, em certo sentido, opor a idéia moderna de democracia à idéia de República. Renato Janine Ribeiro afirma que "enquanto a democracia tem no seu cerne o anseio da massa por ter mais, o seu desejo de igualar-se aos que possuem mais bens do que ela, e, portanto é um regime do desejo, a República tem no seu âmago uma disposição ao

sacrifício, proclamando a supremacia do bem como sobre qualquer outro desejo particular" (Ribeiro, 2000, p. 18). Na democracia moderna, o fim da existência em comum recai sobre o indivíduo; na República, sobre a coletividade. Como salienta Cattoni, "ao vincular-se a uma noção de liberdade positiva, o republicanismo acentua a autonomia pública e a interpreta em termos de auto-realização ética; e o liberalismo, ao vincular-se a uma noção de liberdade negativa, acentua a autonomia privada e a interpreta como autonomia moral ou, então, como escolha racional" (54).

Ora, nesse contexto, a Constituição tem uma função muito diferente daquela que possuía no contexto republicano. Se na República a Constituição reflete e protege determinados valores, ou, para ser mais preciso, um determinado projeto acerca do que é o bem da comunidade e como atingi-lo, a Constituição das democracias liberais *institui um projeto do político*. Não se trata, nelas, de dizer como os participantes de uma comunidade devem agir de modo a realizar o fim da comunidade, seu bem-comum naturalmente dado, mas de como cada indivíduo deve agir frente aos demais de modo a permitir que os projetos individuais acerca do que é a felicidade possam se realizar.

4. Um caso: a Regra de São Bento[6]

Originalmente, o termo *monges* (*monachoi*) significa "homens sozinhos". Os primeiros exemplos de monges foram os monges *anacoretas*, ou seja, ermitãos que se retiraram do mundo para viver de modo santificado, como as figuras de Antônio e de Jerônimo. Como então surgiram os mosteiros? Para responder esta pergunta, e verificar que relação esta questão tem com nossa investigação, precisamos elucidar aquilo que é o padrão da vida monacal: a Regra de São Bento.

São Bento de Núrsia, que viveu entre 480 e 547[7], redigiu uma regra para governar a vida dos monges. Logo no início da Regra, ele, após prestar homenagem aos monges anacoretas[8], diz que irá tratar do modo de vida dos monges cenobitas, ou seja, daqueles que vivem em uma comunidade retirada do mundo, o mosteiro. O surgimento dos primeiros mosteiros,seja no ocidente ou no oriente cristãos, está ligado à progressiva invasão bárbara que começa a ocorrer com o fim do Império Romano. O mosteiro era, antes de qualquer coisa, um refúgio, uma fortaleza, tanto contra as provações do mundo, quanto contra os assaltos dos bárbaros.

[6] A Regra de São Bento foi citada a partir da versão eletrônica disponível em: http://www.osb.org.br/regra.html.

[7] Datas prováveis.

[8] E de repudiar os sarabaítas e os giróvagos (monges que não estavam ligados a uma ordem e que perambulavam de mosteiro em mosteiro, com costumes censuráveis). Os anacoretas, por sua vez, viviam como ermitões.

Mas era preciso regular a vida no mosteiro de modo que ela não fosse uma cópia da vida no mundo, e que São Bento se apressasse, na sua Regra, por fazê-lo. A primeira característica do mosteiro é a igualdade entre todos os monges (II, 16). Mas a igualdade poderia conduzir à anarquia, razão pela qual ela é orientada pela obediência, que é marca da humildade, agora[9] transformada em virtude cristã. A condição para o mosteiro existir é a pouca diferenciação social no seu interior: ainda que um Abade governe, a única diferença que deve haver entre ele e os demais monges é que ele deve ser escolhido entre os mais sábios e mais prontos a servir a comunidade. De outro lado, a vida monacal, tal como concebida por São Bento, não se compara, em grau, à ascese praticada pelos anacoretas (Prólogo, 46). Ao contrário, os mosteiros surgiram exatamente para constituírem-se em um "oásis de fartura", ainda que de humilde fartura, num mundo assolado pela miséria. Por isso, também, a Regra de São Bento dá muita importância à auto-suficiência e autonomia (de governo e econômica) do mosteiro. Esta autonomia baseia-se no fato de que os bens do mosteiro são bens da *comunidade* monacal, e não dos seus integrantes (ainda que de todos), enquanto indivíduos. Por isso a Regra afirma: "Ninguém procure aquilo que julga útil para si, mas, principalmente, o que o é para o outro" (LXXII, 7). E, por isso, em outra passagem está escrito: "Seja tudo comum a todos, como está escrito, nem diga nem tenha alguém a presunção de achar que alguma coisa lhe pertence" (XXXIII, 6). Assim, a comunidade em que se constituía a República Romana permanece existindo, sob a forma de mosteiros, na Alta Idade Média. A Regra de São Bento é, pois, uma *constituição* que nos diz qual é o bem da comunidade e como atingi-lo.

Ora, a instituição medieval dos mosteiros pode indicar uma falha em nossa argumentação, uma vez que, evidentemente, os seus integrantes não nasceram dentro dele. São, antes, homens que, por um ato de vontade, renunciam ao mundo e abraçam a vida monacal, dando origem, aparentemente, a uma comunidade. Mas esta interpretação assenta-se em um erro de ordem teológica e em um erro de ordem histórica. O termo vontade, ou qualquer conceito semelhante, só aparece na Regra de São Bento como antítese da vida monacal santificada, que deve ser regida pela obediência. O monge é aquele que abriu mão de sua vontade para atender a vocação de Deus. Sobre isso, afirma São Bento que os monges são aqueles que "deixando imediatamente as coisas que lhes dizem respeito e abandonando a própria vontade, desocupando logo as mãos e deixando inacabado o que faziam, seguem com seus atos, tendo os passos já dispostos para a obediência, a voz de quem ordena" (V, 7-8), e que por isso eles agem não segundo sua vontade individual, movida pelos seus desejos e prazeres, mas caminham sob o domínio de outro, "vivendo em comunidade", e "desejam que

[9] Lembre-se que, com os gregos e na Roma republicana, a humildade não era uma virtude, mas um vício.

um Abade lhes presida" (V, 12). Ora, ainda que a vontade de cada participante do mosteiro em integrá-lo possa ser interpretada como o motivo pelo qual ele se encontra no mosteiro[10], nem por isso o mosteiro pode ser entendido como um produto da união de vontades. O Mosteiro é o que existe em comum. Ao entrar nele, não se leva para lá a vida privada: ao contrário, renuncia-se a ela. Sendo assim, o mosteiro tem sua existência independente da existência daqueles que o integram.

5. A Constituição pode fundar a República?

A conclusão inevitável de tudo isso, e um tanto quanto desesperadora, para alguns, é que a Constituição não pode fundar a República, pois a Constituição (republicana) pressupõe que já exista uma República (entendida como comunidade de interesses e de leis regidas pelo bem-comum).

Para haver uma República é preciso que haja uma única tradição política, que informe quais são os valores e finalidades que mantêm determinadas pessoas unidas em um projeto comum acerca do bem. Por isso não acredito que uma Constituição possa instituir uma República, porque, como entre os romanos, a *auctoritas* e a tradição são aquilo que, continuando o ato de fundação (de uma República), a aumentam e a desenvolvem, não podendo ser inventadas por uma decisão do desejo como um ato fundacional.

É claro que isso não significa que não sejam possíveis comunidades no mundo moderno. Ao contrário, os próprios comunitaristas esforçam-se em pensar modos de pensá-las. Mas no caso do Estado que pretenda ser uma República, essa tentativa pode esbarrar em um problema. MacIntyre afirma que

> o que importa neste estágio [em que nos encontramos] é a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade Média que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade Média, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte dos nossos problemas. Estamos esperando, não Godot, mas outro – sem dúvida bem diferente – São Bento (MacIntyre, 2001, 441).

Gostaria de chamar a atenção sobre algo que pode ter passado despercebido em seu texto: MacIntyre fala na construção de formas *locais* de comunidade. Provavelmente, não é

[10] O que, por causa da Vocação, é falso do ponto de vista teológico.

mais possível construirmos uma comunidade, ou uma República, tão extensa quanto uma nação. O sucesso de uma comunidade, e assim de uma República, só pode ser garantido se houver baixa diferenciação social em seu interior, o que só é possível se não houver projetos opostos sobre o que é o bem e sobre como atingi-lo. É por isso que Tönnies, ao se referir às comunidades, pensava na família, na aldeia e na Igreja, opondo-as às formas modernas de sociedade, ou seja, da organização social artificial que tem origem na união dos indivíduos: a metrópole, a nação e a comunidade internacional (Tönnies, 313).

Apesar de haver, certamente, valores que identificam os brasileiros como um povo, valores construídos ao longo daquilo que muitos caracterizariam como uma tradição, calcada na suposta *identidade nacional*, eles só se mantêm como fundamento retórico da vida comunitária porque se assenta em um *mito* fundador (Chauí, 2000). Pois é óbvio, como intuiu São Bento, que sem o compromisso para servir a comunidade, e não a si mesmo, a própria idéia de comunidade perde o sentido.

Teríamos, então, uma Constituição comunitarista, apesar de não termos uma República? Esta é a tese de Gisele Cittadino, em seu livro *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. Segundo a autora, "é possível identificar na Constituição Federal não apenas uma linguagem comunitária, mas um compromisso com o ideário comunitário" (p. 4). Particularmente, creio que a razão, quanto a isso, assiste ao professor Cattoni, que mostra em seu livro (p. 53) que, nos documentos constitucionais contemporâneos, o que existe é convivência de motivações, concepções e ideologias ligadas à democracia liberal e ao comunitarismo republicano. Portanto, não é o texto em si, enquanto substrato lingüístico, mas a leitura que se faz deste texto é que pode ou não ser republicana ou comunitarista.

Parece-me igualmente que o que há em nossa Constituição é a convivência de várias concepções divergentes acerca dos bens, de como atingi-los, dos direitos e de como preservá-los. É inclusive possível que uma destas concepções seja uma concepção republicana. Mas estou convencido que a concepção republicana, ao contrário da democrática, só pode se realizar sacrificando as demais concepções[11], o que, também, é um problema.

[11] Uma vez que, compreendendo suas motivações como a virtude, tem, necessariamente, que compreender as demais motivações como vícios.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de (Santo).*Tratado sobre a justiça*. Porto: Resjuridica, 199[?]. (Suma Teológica, II-II, questões 57 e ss.)

BENTO (São). *Regra do glorioso patriarca São Bento.* Capturado em http://www.osb.org.br/regra.html, em 11 de setembro de 2005.

BERTEN, André; SILVEIRA, Pablo da; POURTOIS, Hervé. Le Juste e le bien: Introduction. *In:* _____. *Libéraux et communautairiens*: textes réunis et présentés. Paris: PUF, 1997.

OLIVEIRA, Cattoni de; ANDRADE, Marcelo. *Devido processo legislativo*: Uma justificação democrática do controle judicial da constitucionalidade das leis e do processo legislativo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil*: Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CICERO. De legibus. *In:*_____. *On the Republic. On the Laws*. Cambridge: Harvard University, 2000. p. 296 a 519. (Loeb Classical Library, 213)

_____. De re publica. *In:*_____. *On the Republic. On the Laws*. Cambridge: Harvard University, 2000. p. 1 a 285. (Loeb Classical Library, 213)

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1999.

CONSTANT, Benjamin. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge textes in the History of Political Thought)

FARAGO, France. *La justice*. Paris: Armand Colin, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie der Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 2ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

MATTEUCI, Nicola. República. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 11ª ed. Brasília: UNB, 1998, Vol. II.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: II Volume – Cultura Romana. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. *A República*. São Paulo: Publifolha, 2001. (Folha Explica, 30).

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais. *In:* Bignotto, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 13 a 25.

TÁCITO. *Anais*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad.* Buenos Aires: Losada, 1947.