

## A SIGNIFICAÇÃO ORIGINAL DE DEMOCRACIA E A ISEGORIA COMO PRESSUPOSTO DA DELIBERAÇÃO NA MODERNIDADE

### THE ORIGINAL MEANING OF DEMOCRACY AND THE AGORISM AS ASSUMPTION OF DELIBERATION IN THE MODERN ERA

Marcelo dos Santos Garcia Santana <sup>1</sup>

**RESUMO:** Nem mesmo no mundo antigo, “democracia” significava apenas um procedimento majoritário de deliberação. Antes disso, pela essência da *polis*, significava a capacidade de o indivíduo participar ativamente na construção do espaço público, a capacidade de fazer coisas, de autodeterminar-se. A experiência humana, ao longo dos séculos, contribuiu para que o regime servisse como instrumento de realização do homem e promoção da dignidade, ao fazê-lo sentir-se parte de uma coletividade. O problema que se pretende enfrentar neste estudo é compreender até que ponto a significação original de democracia se verifica, ou não, dentro do regime democrático contemporâneo. Diante disso, a primeira pergunta que se impôs foi se a isegoria ainda é componente da democracia e até que ponto ela é necessária. Tal questionamento permeou a pesquisa. A participação ativa do indivíduo no universo democrático faz o indivíduo percebê-lo como um instrumento capaz de inseri-lo nas decisões coletivamente importantes. Democracia, portanto, é, sobretudo, instrumento para que o ser humano construa, construa-se e, por consequência, liberte-se por meio do desenvolvimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Democracia. Desenvolvimento. Etimologia. Procedimentalismo. Substancialismo. Cooperação. Deliberação.

**ABSTRACT:** Even in the ancient world "democracy" didn't mean only a procedure of majority deliberation. Before that, the essence of the *polis* meant the individual's ability to actively participate in the construction of the public, the capacity to do things, to self-determination. The human experience over the centuries contributed to the regime serving as an instrument of man's fulfillment and of the dignity promotion, due his feelings as part of a community. The problem to be facing this study is to understand to what extent the original meaning of democracy is found, or not, in the contemporary democratic regime. Therefore, the first question that was mentioned was agorism is still part of democracy and to what extent it is needed. Such questioning permeated the study. The active participation of the individual in the democratic universe makes a person perceives it as an instrument able to insert him in important decisions collectively. Democracy, therefore, is primarily a tool for the human to construct things and himself, and to achieved freedom by his own development.

**KEYWORDS:** Democracy. Development. Etymology. Proceduralism. Substantialism. Cooperation. Deliberation.

---

<sup>1</sup> Professor de Ciência Política, Direito Constitucional e Direito Internacional na Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro) e professor convidado do Curso de Pós-graduação do Centro Universitário Celso Lisboa (Rio de Janeiro); Pós-graduado em Direito Público pela Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro); Mestre em Direito/Teoria do Direito na Universidade Presidente Antônio Carlos, em Juiz de Fora (MG); Coordenador do Curso de Direito na Universidade Estácio de Sá – São Gonçalo/RJ; Advogado e Consultor Jurídico.

## INTRODUÇÃO

O sistema da *polis* democrática implica primeiramente uma extraordinária proeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. A transmutação de toda a autoridade do Estado sob o domínio humano. A autoridade da palavra, baseada na dialética, na disputa retórica, na capacidade argumentativa e de persuasão, assegura a vitória do orador sobre seu adversário. As funções exercidas pelos arcontes são agora resultado de debates, conclusões resultantes do *logos* que se corporifica, tomando consciência de si mesmo, por intermédio da função política. Identifica-se a *polis* como o espaço onde o interesse comum se manifesta em oposição ao interesse privado, com práticas abertas à luz do dia, em oposição à ritualística secreta.

Instituída a separação entre o que é privado e o que é público, a democracia acaba por definir o *ethos* de uma coletividade, a partir dos conceitos de pureza e impureza de forma e conteúdo, desencadeando a capacidade de realização de projetos no ambiente público pelo indivíduo, autodeterminado a partir da fala.

### 1. ANÁLISE ETIMOLÓGICA DOS CONCEITOS UTILIZADOS ORIGINALMENTE

Em sua origem grega, “democracia” é um composto de *demos* e *kratos*, podendo-se traduzir *demos* como “o povo”, considerando-se aqui como “homens adultos residentes em uma *polis*” e *kratos* como “poder”, em que teremos, *a priori*, uma significação correspondente a “poder pelo povo”.

Esse sentido de “poder” está relacionado, pelo senso comum, a uma regra de votação para determinar a vontade da maioria; tradução reducionista, que se destina a designar um sistema político no qual a decisão da maioria se apoia numa regra de voto.

Nesse passo, é importante considerar que o vocábulo grego para regimes políticos se designava tendenciosamente a quem possuía o poder, podendo ser uma única pessoa (um), um número limitado (poucos – alguns em relação ao todo) ou mesmo um largo corpo (muitos), ou seja, *monarchia*, *oligarchia*, e *demokratia*. Conforme considera Ober, diferentemente de *monarchia* e *oligarchia*, *demokratia* não responde, portanto, à pergunta: “quantos têm o poder?” O termo grego padrão para “os muitos” é *hoi polloi* e, no entanto, não há nenhum regime grego com o nome *pollokratia* ou *pollarchia*. Segundo, os nomes gregos de regime dividem-se em termos com um

sufixo *-arche*, e termos com um sufixo *-kratos*. *Aristokratia* (de *hoi aristoi*: o excelente), *isokratia* (de *isos*: igual) e *anarchia* são nomes clássicos de regime que se encontram fora do esquema ‘um/poucos/muitos’ embora caiam no grupo *-arche/-kratos*.<sup>2</sup>

Não obstante o vocabulário grego para regimes políticos caia, por vezes, nas lacunas verificadas por Josiah Ober, boa parte é designada por dois grupos sufixais já apontados. Pode-se, então, concluir razoavelmente que a raiz *kratos* significava algo bem diferente de *arche*, indicando conscientemente uma concepção diferente de “poder”. Isso se verifica na seguinte tabela,<sup>3</sup> produzida pelo autor no ensaio supracitado, em que se pode verificar um mapa aproximado do terreno terminológico, concentrado nos seis termos – *demokratia*, *isokratia* e *aristokratia* (raiz em *kratos*) e *monarchia*, *oligarchia* e *anarchia* (raiz em *arche*):

I	II	III	IV	V
Corpo no poder	raiz – kratos	raiz –arche	Outros termos de nomes de regime	Termos políticos relacionados: pessoas, abstrações
A. Um	<i>Autocracia</i>	<b>monarchia</b>	<b>Tyrannia</b> <b>Basileia</b>	<b>Tyrannos</b> <b>basileus</b> (rei)
B. Poucos	<b>Aistokratia</b>	<b>oligarchia</b>	<b>Dynasteia</b>	<b>hoi oligoi</b> (poucos)
C. Muitos	<b>Demokratia</b> <b>isokratia</b> <i>ochlokratia</i> (plebe)	<i>poliarquia</i>	<b>isonomia</b> (lei) <b>isegoria</b> (fala) <i>isopsephia</i> (voto)	<b>hoi polloi</b> (muitos) <b>to plethos</b> (maioria) <b>to ochlos</b> (plebe) <b>isopsephos</b> (votante)
D. Outro ( <i>exempli gratia</i> )	<i>timokratia</i> (honra) <i>gynaikokratia</i> (mulher) <i>Tecnocracia</i>	<b>anarchia</b>	<b>isomoiria</b> (partilhas) <b>eunomia</b> (lei) <i>politeia</i> (mistura de democracia e oligarquia: tal como utilizado por Aristóteles)	<b>dynamis</b> (poder) <b>ischus</b> (força) <b>bia</b> (força vital) <b>kurios</b> (mestre) <b>exousia</b> (autoridade, licença)

<sup>2</sup> OBER, Josiah. **A significação original de “democracia”**: capacidade de fazer coisas, não regra majoritária. In: **Direito, Filosofia, Ética e Linguagem**. Estudos em Homenagem a Professora, Escritora e Filósofa Theresa Cavet de Magalhães. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães, Marcelo dos Santos Garcia Santana e Luci Rodrigues de Figueiredo. Juiz de Fora: Editar, 2013, p. 97. Tabela: terminologia grega (e neo-grega) para tipos de regime. Formas anteriores (atestadas no século quinto) em **negrito**, invenções posteriores (século quarto) em fonte normal, invenções pós-clássicas/modernas em *itálico*.

<sup>3</sup> Idem, p. 99. Ober orienta que a tabela apresenta um mapa aproximado do terreno terminológico. O autor foca, em primeira instância, nos seis termos em negrito, nas segunda e terceira colunas da Tabela: *demokratia*, *isokratia* e *aristokratia* entre [os termos que têm] as raízes *-kratos*, e *monarchia*, *oligarchia*, e *anarchia* entre [os que têm] as raízes *-arche*. Cada um desses termos é atestado no século quinto, embora *oligarchia* e *aristokratia* são, provavelmente, um pouco posteriores a *demokratia*, *isokratia* e *monarchia*. Dada a tendência grega para neologismo criativo, até mesmo no domínio da política, é notável que alguns termos “faltam” – Ober já notou a ausência dos derivativos *-polloi*. E nem *monokratia*, *oligokratia*, ou *anakratia* foram algumas vezes atestados. *Demarchia* refere-se não a um tipo de regime, mas a um cargo local relativamente menor (ho *demarchos*, significando algo como “o prefeito”).

Cada um dos três termos com origem em *-arche* (coluna III) parecem relacionados com “monopólio de ofício”. Assim, a palavra *arche*, em grego, contém diversos significados correlacionados: início (ou origem), império (ou controle hegemônico de um Estado por outro), e ofício ou magistrado. Um magistrado grego era um *arche*, e ofícios públicos enquanto corpo constitucional eram *archai* (plural). Um *archon* era um magistrado sênior: o titular de um cargo particular com deveres específicos (na antiga Atenas, por exemplo, nove *archons* eram escolhidos anualmente – junto com centenas de outros magistrados).<sup>4</sup>

Pelo fato de boa parte do vocabulário grego para a tipificação de regime se concentrar em dois grupos sufixais principais, não seria absurdo supor que *kratos* significava algo bastante diferente de *arche*, indicando, portanto, uma concepção diversa de poder. “Poderíamos tentar explicar os grupos *arche* e *kratos* por referência à legitimidade política, isto é, segundo a dicotomia familiar de Max Weber, de *Herrschaft* [poder legítimo<sup>5</sup>] e *Macht* [poder]”,<sup>6</sup> talvez considerando ou remetendo o tema à tipologia clássica de Aristóteles em *Política*, ao distinguir formas ou regimes em puros ou impuros, corretos ou incorretos, aproximando-se assim o tema das considerações weberianas. Certo é, de outra parte, que o significado de poder, ou melhor, o mesmo significado de poder, pelo que se pode ver, não encontra matriz etimológica simultânea em ambas as raízes.

Como se verifica na tabela acima, cada um dos três termos com a raiz *arche* (III) aparentemente está relacionado com o monopólio de um cargo. Dessa forma, cada um dos nomes com raiz em *arche* corresponde a um número de pessoas que exercem as funções ou o ofício. O mais antigo nome de regime dessa raiz – *arche* – se observa em *monarchia*, já citado, como vimos em capítulo anterior, na poesia arcaica e fortemente atrelado aos governantes orientais. Talvez, como sugere Ober, a significação primária do termo *monarchia* seria “dominação do aparato oficial do governo por um homem”.<sup>7</sup>

Participando com a mesma raiz, *oligarchia*, nesse diapasão, refere-se a uma forma de governo definida, em princípio, pelo acesso ao poder, em um regime no qual o direito de ocupar um cargo era estritamente limitado a alguns (poucos), com base em critérios já assinalados. No dizer de Josiah Ober, embora não tendo a força de

---

<sup>4</sup> Idem, p. 100.

<sup>5</sup> Refere-se à teoria weberiana ligada aos métodos de estabelecimento da legitimação do poder – legitimação legal, legitimação tradicional e legitimação carismática.

<sup>6</sup> Idem, p. 98.

<sup>7</sup> Idem, p. 99.

legitimidade especificamente weberiana, os termos com raiz *-arche* se referem a quantas pessoas podem ocupar posições oficiais de autoridade dentro de uma ordem constitucional de algum tipo. Não é, portanto, surpreendente que regimes oligárquicos eram muitas vezes denominados para um número fixo de potenciais titulares de cargos: Os Trinta, Os Quatrocentos, Os três Mil, Os Cinco Mil, e assim por diante.<sup>8</sup>

Ao contrário, a terminologia *kratos* não é usada para designar “ofício” ou “função”, tendo um significado mais próximo de “poder”, variando o substantivo e suas formas verbais, amplamente, podendo designar “dominação”, “governo” ou “capacidade”. Assim, diferentemente das expressões com raiz em *arche*, *kratos*, não designa um “número”, mas um tipo de poder, no sentido de força, capacitação, ou “capacidade de fazer coisas”; a capacidade do coletivo de fazer algo em âmbito público.

O primeiro termo com raiz *kratos* utilizado por Ober em sua tabela, *aristokratia*, não tem a amplitude desejada para a apropriação dos conceitos ora expostos. É possível, por seu turno, talvez, por meio da analogia com *oligarchia*, em que poucos ocupam cargos, imaginar que a aristocracia dar-se-á apenas quando o excelente (*hoi aristoi*) tem o monopólio do cargo.

Por sua vez, *isokratia* não parece se referir a um grupo numérico de pessoas e sim a uma “abstração”<sup>9</sup> que pode designar “igualdade”. Como se observa na tabela, *Isokratia* comunga do prefixo *iso* com outros termos que se apresentam como perífrases para a democracia: *isonomia* e *isegoria*. Assim, analogamente à *isonomia* (lei igual), em *isegoria* (igualdade na liberdade pública de falar), é crível que o prefixo *iso* da terminologia que utiliza a raiz *kratos* se refere à “equidade distributiva no que diz respeito a acesso em um sentido de ‘direito de fazer uso de’; acesso igual é um bem ao bem comum”.<sup>10</sup> Nesse sentido, *isonomia* é a distribuição equitativa de proteção legal do cidadão ateniense, atinente ao acesso igual à máquina pública. Por sua vez, *isegoria* significa acesso igual a fóruns deliberativos, ou seja, direito de falar sobre questões públicas e de estar presente participando da fala do outro. Analogamente, *isokratia* pode significar acesso igual ao bem comum do *kratos*, ao poder público que conduz ao bem comum, uma vez que permite que coisas boas ocorram no domínio público.

Ao que tudo indica, quando a raiz *kratos* é utilizada em um tipo de regime, o poder de agir se estabelece no sentido de força, habilitação, ou “a capacidade de fazer

---

<sup>8</sup> Idem, p. 100.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

coisas” na esfera pública. Conforme Ober, sob esta interpretação para *isokratia*, cada pessoa que se encontra no âmbito “daqueles que eram iguais” (por exemplo, os cidadãos) desfrutaria de acesso ao poder público neste sentido de “capacidade”. Isso poderia incluir acesso a cargos públicos, mas não precisa se limitar a isso. Em suma, ao invés de imaginar o grupo – *kratos* como partilhando o interesse primário do grupo – *arche* no controle de um aparato constitucional (pré-existente), eu sugeriria que os termos com a raiz – *kratos* referiam-se originalmente a uma capacidade política (nova) ativada. Isso explica porque não há *monokratia* ou *oligokratia*: “o um” e “os poucos” eram considerados como *inerentemente* fortes e capazes, através do controle da riqueza, educação especial e origem nobre. Não estava, portanto, em questão se o um ou os poucos possuíam uma capacidade de fazer coisas – a questão era se eles controlavam ou não controlavam o aparato do governo.<sup>11</sup>

O que se deduz até o momento, pela análise etimológica dos termos empregados é que *democracia* não pode significar o “*demos* que monopoliza os cargos”, uma vez que o prefixo *demos*, diferentemente dos plurais *hoi oligoi* e *hoi aristoi*, não significa um número ou um axioma isolado, mas sim, um “corpo coletivo”, um “público”, não se resumindo, portanto, ao controle do aparato constitucional pré-existente no domínio pelo *demos* de cargos públicos. Antes, significa o “*demos* com poder”, caracterizando um regime no qual o *demos* adquire uma capacidade coletiva de efetuar mudanças no domínio público.<sup>12</sup> Para Ober, a democracia não é somente “o poder do povo” no sentido do “superior ou monopolístico poder do povo comparado a outros potenciais detentores no Estado.” Antes significa, de forma mais abrangente, “o povo imbuído de poder” - eis o regime no qual o povo adquire capacidade coletiva de efetuar mudanças em domínio público. Tão logo não se trata simplesmente de uma questão de controle de esfera pública, mas de força coletiva e competência de agir para com essa comunidade e, de fato, reconstituir território público através da ação.<sup>13</sup>

Se democracia significa a capacidade coletiva de efetuar mudanças (para o bem) no domínio público, o partícipe necessário desse processo – assim considerado – é o cidadão. Seu papel é obrigatoriamente construir o público, dentro de um conceito de democracia “libertadora”.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Idem, p.101.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Idem, p. 99.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, **A Política**, 1323b-1337a, I-§7. “Um outro característico é o de viver como se deseja, pois é, diz-se, o resultado da liberdade, se é verdade que a marca distintiva do escrevo é não poder viver

Um cidadão, portanto, pode ser considerado como uma pessoa capaz de, em cooperação com outras, criar ou transformar a ordem social na qual ela mesma quer viver e com a qual se compromete proteger, com vistas ao bem de todos. Nesse sentido, implica necessariamente entender que a estrutura social (ou a ordem – as leis, os costumes, as instituições, a tradição, etc.) não é algo natural. Pelo contrário, é uma invenção humana de um mesmo grupo. A partir de então, o que torna o sujeito cidadão, não é a capacidade econômica, o berço, o sangue; é a capacidade de atuar no seio social e de modificar o mundo ao seu redor. Talvez, a capacidade de criar e manter a liberdade.<sup>15</sup>

Mesmo com recursos moderados, o cidadão pode e deve, em um contexto democrático, buscar a prática de atos mais dignos como os de seus líderes ou governantes. Nesse passo, a busca pela realização do coletivo e pela consequente construção do público passa, necessariamente, por abdicar do ilícito como prática. Da mesma forma, pequenos atos, não tão dignos quanto os de seus líderes, podem fazer a diferença na construção daquilo que será em benefício do coletivo.<sup>16</sup>

Assim, a democracia proporciona, originalmente, a capacitação do indivíduo para realizações diversas na *polis*. Por enquanto, não seria interessante classificá-la como ciência, dogma ou política (em uma acepção do senso comum). É talvez uma forma de ser, estar no mundo, como vemos e sentimos, um modo de ser e de viver.

Em uma tentativa de equacionamento, a democracia pode ser definida por um somatório de valores que a compõem, como liberdade, igualdade, que por sua vez resultam em capacidade de autodeterminação. O homem capaz de autodeterminar-se, portanto, feliz, é capaz também de retribuir à família, ao casamento, aos filhos e ao coletivo, nos mesmos termos, em um processo pendular construído sobre bases mais éticas do que legais. Não há dúvida, portanto, que a felicidade do indivíduo está diretamente ligada à do coletivo. Resta-nos examinar se a felicidade do indivíduo é ou não a mesma que a do Estado. É evidente que é a mesma e ninguém deixará de concordar com isso. Todos aqueles que fundamentam a felicidade do indivíduo na riqueza, declaram o Estado feliz quando ele é rico; os que estimam antes de tudo o poder tirânico, dirão que um Estado feliz é aquele cuja dominação se estende sobre o

---

como bem lhe parece. Tal é o segundo característico da democracia; daí o fato de nunca nela se consentir em obedecer a quem quer que seja, a não ser alternativamente, o que contribui para estabelecer a liberdade fundada na igualdade”.

<sup>15</sup> TORO, Jose Bernardo. **A construção do público**: cidadania, democracia e participação. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005, p. 20.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1179a, X, 5-20.

maior número possível de súditos; se se aprecia o indivíduo, principalmente por sua virtude, considerar-se-á o estado mais virtuoso como o mais feliz.<sup>17</sup>

A conclusão de que *democracia* está a designar a capacidade de fazer coisas na esfera pública, capacidade de agir no coletivo e, de outra parte, a conclusão de que tal mister somente é possível diante de indivíduos que tenham a igual capacidade de autodeterminação, salvo melhor juízo, leva-nos a crer que essa segunda capacidade estará intrinsecamente ligada à secularização verificada no processo de estruturação da democracia ateniense.

Como já visto, a escrita das leis a partir do processo de letramento, ligado à revolução econômica e à fricção de classes, produz uma inevitável tensão entre o direito escrito e o direito natural. A lei escrita, principal instrumento de reformas políticas que levam à perda dos senhores proprietários de sua supremacia, põe em crise a velha ordem tradicional familiar gentílica, estabelecendo, portanto, a autodeterminação do homem ateniense, como instituidor da lei e, ao mesmo tempo, destinatário dela. O recurso ao direito natural surge como resistência à pretensão normativa da comunidade política, em forjar a si mesma. A tensão entre ambos diz respeito aos limites do poder do ser humano. [...] Este é o tema por excelência do século V: a tensão entre *physis* e *nomos*, que aponta para os limites do homem em autodeterminar-se.<sup>18</sup>

A lei, que se assume como obra humana decorrente de uma tensão entre aquilo que se pretendia pressupor como fonte (*physis*) e aquilo que se construía a partir do que se discutia de forma intensa (*nomos*), gera uma espécie de positividade sobre o querer individual.

A partir desse raciocínio, depreende-se que a democracia, na Atenas Clássica, não se apresentava como algo natural; ela é suportada por leis, mas, como dito, acima de tudo, por características de ordem ética fundantes, as quais também orientam o próprio projeto democrático, como a secularização; é uma invenção humana e, por isso, a própria estrutura da *polis* não pode ser considerada de origem divina, muito menos orientada por critérios de riqueza e consanguinidade. A democracia é uma opção do homem, que se encarrega de organizar uma forma de se expressar, de ver e interpretar o mundo.

---

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *A Política*, 1289a-1301b, II-§4.

<sup>18</sup> COELHO, Nuno M. M. S. O humano entre a natureza e a política: sobre as fundações gregas do direito universal. In: **Direito, Filosofia, Ética e Linguagem**. Estudos em Homenagem a Professora, Escritora e Filósofa Theresa Cavet de Magalhães. Juiz de Fora: Editar, 2013, p. 92-93.

O público pode ser considerado como aquilo que convém a todos, da mesma maneira, para sua dignidade. Assim, o público é mais amplo e ultrapassa o institucional, sem que isso signifique desconhecer que as instituições públicas, uma vez que a força do público advém da síntese e representatividade de interesses, contraditórios ou não, de todos os setores coletivos.

A construção coletiva do público passa necessariamente da linguagem privada à linguagem pública, dos bens privados aos coletivos, da perspectiva privada à geral. Requer, portanto, desenvolver-se nos cidadãos a capacidade de fazer coisas no ambiente público, pensando-se e agindo-se coletivamente. Sentir-se e ser coletivo “é como conhecer a cultura democrática”.<sup>19</sup>

Como já dito, o público é aquilo que convém a todos que participam da esfera coletiva. Quando os bens ou serviços públicos são construídos com base em anseios particulares ou de grupos setoriais, as decisões sobre seu acesso e uso acabam por ser determinadas por motivos diferentes do bem comum. Porém, o ponto de partida para a construção daquilo que se considere público, com a participação coletiva, está nas elites, não consideradas aqui economicamente, mas pelo conjunto de pessoas ou grupos que, com sua atuação ou decisão, podem modificar os modos de pensar, sentir ou agir de um grupo coletivo.

Essa citada capacidade de transformar o ambiente e de nele influenciar é suficiente para converter concepções pessoais em públicas, ordenando ou orientando aspirações e expectativas coletivas. É certo que toda mudança social pautada na democracia necessita da presença de elites dirigentes, ou seja, aquelas cujo trabalho racionaliza os meios de produção para o bem comum, não de elites dominantes, que utilizam os meios de produção e seu poder sobre eles para seu próprio interesse, promovendo exclusão e desigualdade. Dentro dessa perspectiva, foram elites dirigentes atenienses os arcontes, assim como hoje, os administradores públicos, porque deles depende o manejo do público.

Aquilo que é público é construído em diferentes espaços do coletivo. Como outrora em Atenas, o público se constrói em ambientes de deliberação e decisão, por meio da operacionalização da palavra política como discurso. A democracia deve, portanto, ser construída e exercida a partir da definição do que é público e do espaço público onde a palavra política opera necessariamente. Como visto até o momento, o ambiente público, coletivo, democrático e deliberativo se perfaz a partir de articulações,

---

<sup>19</sup> Idem, p. 29.

de transmutação entre o privado e o público e, principalmente, por meio do discurso político. A deliberação construída a partir do discurso político somente pode ser entendida quando delimitarmos o que vem a ser discurso político.

## **2. A PALAVRA POLÍTICA, A CONSTRUÇÃO DO PÚBLICO NO ESPAÇO SOCIAL POR MEIO DO DISCURSO E A IMPORTÂNCIA DA SOFÍSTICA**

Todo ato de linguagem emana de um sujeito que apenas pode definir-se em relação ao outro, a partir da premissa de que, sem a existência do outro, não há a pura consciência de si. Essa tensão construída a partir de um processo discursivo se encarrega de gerenciar a interlocução por meio de princípios básicos como o da alteridade, da influência e da regulação.<sup>20</sup>

Porém, agir sobre o outro não pode se reduzir, dentro de um ambiente deliberativo democrático, ao exercício de um poder de “fazer fazer”, “fazer dizer” ou “fazer pensar”. O ponto nodal aqui é, pela influência e regulação, a exigência de se produzir um resultado consistente ao se colocar o outro na posição de tomar uma decisão que lhe seria, em tese, desagradável. Assim, a linguagem e a ação determinam as posições de dominantes e dominados em um processo de implementação de discurso.

É dentro desse espaço de discussão que os valores do coletivo são postos para a construção do público. Os valores, por sua vez, correspondem às ideias que são defendidas nesse espaço, onde o que está em jogo é como fazer ou como agir para satisfazer o desejo de viver em comunidade, em um ideal que definiria os seres em suas relações de trocas (dar e receber) com o próximo, de forma que sejam estabelecidas situações de igualdade entre os indivíduos.

Assim, ao termo dessas trocas, determinar-se-ia um conjunto de valores que funcionaria como princípio das decisões e cujo domínio seria coletivo. O resultado da deliberação é (ou deve ser) a ação e o que se disse agora só fará sentido se repisarmos o que já se disse antes em outros termos – todas as atividades humanas e, entre estas, a construção do público e a ação política, são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos.

A relação que parece ser intrínseca entre a ação e o público justificaria, *mutatis mutandis*, a antiga tradução de *zoon politikon* de Aristóteles acerca do homem como

---

<sup>20</sup> CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso Político**. Tradução: Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 16.

*animal socialis*.<sup>21</sup> Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diametralmente oposta à teoria natural da formação social de Aristóteles.<sup>22</sup> O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além da sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*.<sup>23</sup> Agora cada cidadão pertenceria a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). “Não se trata, portanto, de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera à fundação da *polis* a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* e a *phyle*.”<sup>24</sup>

Nesse sentido, de todas as atividades necessárias à construção do público e presentes no *demos*, duas são elencadas por Aristóteles como essenciais: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Outrossim, embora só a fundação da cidade-estado tenha possibilitado aos homens passar sua vida na esfera pública, em ação e em discurso, há a convicção de que essas duas capacidade humanas são afins uma à outra.<sup>25</sup>

Como já dito, a inserção do homem grego na esfera pública está esculpida a partir de um conceito de igualdade política, espelhada na capacidade de fala e, conseqüentemente, de produção discursiva. A capacidade de fazer coisas no ambiente público está ligada, assim, à habilidade de operacionalizar processos discursivos com finalidade persuasiva.

A fala e o discurso são, pois, elementos importantes na formação do homem grego e sua conseqüente inserção no universo da *polis*. E é exatamente nesse ponto, ou seja, diante da importância da fala no movimento de publicização das vontades, que se constrói uma espécie de filosofia científica pautada na racionalidade, ocorrendo uma

---

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2007, p. 32-33. “Melhor que qualquer teoria complicada, essa substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a acepção original grega de política havia sido esquecida. Para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra – social – seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latina da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime”.

<sup>22</sup> NETO, Alcimor Rocha, et al. **Curso de Teoria Geral do Estado**. Organizadores: Lier Pires Ferreira, Ricardo Guanabara, Vladimir Lombardo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 102. Sobre a concepção natural-organicista: “Segundo Aristóteles, a família seria a associação natural e responsável por necessidades cotidianas do homem (animal político, por natureza). Quando várias famílias se unem, por aspirarem algo além das necessidades diárias, é constituída a primeira sociedade: a aldeia. Várias aldeias unidas em uma comunidade suficientemente grande para ser quase ou autossuficiente, assegurando o viver bem, proporcionam o surgimento da cidade ou Estado. Assim, o Estado é uma forma natural de associação cuja natureza é a sua finalidade, ou seja, a perfeição e a autossuficiência”.

<sup>23</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia**. A formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 111.

<sup>24</sup> ARENDT, op. cit., p. 33.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

transição do mito para o *logos*. Essa constatação implica uma transição cultural com a reformulação de uma cosmovisão, uma vez que a visitação ao saber é recorrentemente permeada pela dúvida e pela crítica.<sup>26</sup>

No campo da política, observa-se que a crítica e a dúvida, marcadas intrinsecamente pela fala e pelo discurso, fazem com que a própria palavra e discurso se tornem elementos essenciais da política como dimensão essencial da cultura filosófica grega. Ainda é importante que se diga que a política, por sua vez, estruturou-se, essencialmente, com o advento da *polis*, entendida aqui como a vida em comum entre homens iguais e livres, e pela lei, como regra de convivência política entre esses homens livres e iguais. Tem-se, portanto, que a igualdade é o que leva o homem da *polis* à sua liberdade, com a capacidade de se autodeterminar – no sentido de autossuficiência –, que só é possível de se encontrar dentro do ambiente comunitário.

Porém, há de se salientar que, nesse ambiente, a disputa é a chave para as conquistas políticas, em uma forma social marcada pela tensão do embate. Por sua vez, a democracia mostra-se como um regime marcado pela própria abertura na disputa, partindo-se da premissa de que todos os cidadãos devem ser capazes de participar dela.

Ter a capacidade de falar em público tornou-se elemento essencial da democracia ateniense. Como dom natural, sob o ponto de vista aristocrático, a ideia de se ensinar essa virtude fez com que a arte do bem falar se tornasse acessível a outras classes, deixando de ser percebida como ligada à *physis*. Essa virtude passou a ser ensinada e aprendida, em um ambiente onde o prestígio intelectual veio a ser considerado. Na experiência da *polis*, então, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se exercícios cada vez mais independentes, passando a ênfase da ação para o discurso como meio de persuasão e não apenas como instrumento humano para responder ou replicar. Típico dessa evolução é o fato de que todo político era chamado de *rhetor* e que a retórica, a arte de falar em público, em oposição à dialética, que era a arte do discurso filosófico, era definida por Aristóteles como a arte da persuasão.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> JAEGER, op. cit., p. 192. Segundo o autor, a transição não parece apresentar um ideal de esgotamento do mito, mas sim um processo de superação, o que não implica necessariamente em sobreposição: “O início da filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. Mitogonia autêntica ainda encontramos na filosofia de Platão e na de Aristóteles. São exemplos o mito da alma em Platão, e, em Aristóteles, a ideia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo. Parafraseando o dito de Kant, poderíamos dizer que a intuição mítica, sem o elemento formador do *Logos*, ainda é “cega” e que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da “intuição mítica” originária, permanece “vazia”. A partir deste ponto de vista devemos encarar a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos”.

<sup>27</sup> ARENDT, op. cit., p. 35.

A retórica é uma dinâmica de comunicação dos atores políticos, ou seja, a razão ideológica de identificação imaginária da “verdade” política. Os atores do campo político fazem parte das diversas cenas de vozes comunicantes de um enredo permeado pelo desafio retórico do reconhecimento social, isto é, o consenso, a rejeição ou a adesão. Suas ações realizam vários eventos: audiências públicas, debates, reuniões, e hoje principalmente, a ocupação do espaço midiático. Eles precisam de filiações, estabelecendo organizações, que se sustentam pelo mesmo sistema de crença político-articuladora de ritos e mitos pela via dos procedimentos retóricos.

Além de ser a arte da persuasão pelo discurso, a retórica é também a teoria e o ensinamento dos recursos verbais – da linguagem escrita ou oral – que tornam um discurso persuasivo para seu receptor. Segundo Aristóteles, a função da retórica não seria “somente persuadir, mas ver o que cada caso comporta de persuasivo.”<sup>28</sup>

Para o ser político, o *demos*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não por meio da força ou violência. Portanto, para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar em vez de persuadir, eram modos pré-políticos<sup>29</sup> de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos, como já dito, do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica.

A definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* não era apenas alheia, mas até mesmo oposta à associação natural da vida no lar. Portanto, para entendê-la em sua plenitude, faz-se necessário acrescentar-lhe a segunda definição do homem como *zoon logon ekhon*, ou seja, um ser vivo dotado de fala.

É evidente, pois que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade. [...] Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. **Retórica**, I,2,135 a-b.

<sup>29</sup> ARENDT, op. cit., p. 36.

por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial e, em consequência, o que é justo ou injusto.<sup>30</sup>

A tradução latina da expressão *zoon logon ekhon* como “animal racional” resulta, segundo Arendt,<sup>31</sup> de uma falha de interpretação não menos fundamental que a da expressão “animal social”. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem que, segundo o filósofo, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas o *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras. De acordo com Aristóteles, o homem que vive fora da polis não é desprovido de fala, mas de um modo de vida no qual o discurso teria sentido.

Como já dito, a igualdade política na Atenas democrática era condição essencial para que se pudesse compor corpo coletivo do *demos*. A igualdade, tida como palavra-chave, decorre do fato de que a *polis* é uma associação de homens iguais do ponto de vista político, uma vez que têm a mesma capacidade de falar, de se manifestar. É o coração da experiência política grega, portanto, a capacidade de vencer embates retóricos. Essa igualdade da capacidade de falar é o que liberta o homem ateniense, à medida que as ideias regulam e são reguladas. Do ponto de vista político, não há uma sobreposição em termos de capacidade, já que o homem, naquele ambiente, realiza-se por meio da retórica, resultado da escola sofística.

A educação do homem ateniense, para além de outras finalidades, serviu para inseri-lo no contexto da *polis*, tendo a educação uma finalidade cívica.

O cidadão da *polis* só o é porque convive na cidade e sem ela não é nada. Evidentemente, antes de tudo, o homem político é destacado por Aristóteles. A consciência da cidadania, portanto, faz nascer a necessidade de uma educação nova, distinta da antiga, que tinha como base simples e elementar o desenvolvimento ligado a outras áreas, como ginástica e música, o que não servia para a formação completa do homem cidadão e tampouco correspondia às necessidades individuais e exigências sociais e políticas.

Essa nova sociedade civil tinha uma grande desvantagem em relação à aristocracia, porque, embora possuísse um ideal de homem e cidadão e o julgasse, em princípio, muito superior ao da nobreza, carecia de um sistema consciente de educação para atingir aquele ideal. A educação profissional, herdada do pai pelo filho que seguia

---

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *A Política*, 1252a-1260b, I-§9.

<sup>31</sup> ARENDT, op. cit., p. 36.

seu ofício no habitat da *polis*, não era párea, sob determinado ponto de vista, à educação da antiga nobreza, baseada na formação espiritual e corpórea do ser humano, ou seja, em uma concepção total do homem.<sup>32</sup>

Politicamente, a forma democrática de organização foi a forma de governo escolhida pela Cidade-Estado de Atenas. No estado democrático ateniense, a exigência de todos os indivíduos como homens livres, ou seja, cidadãos, participarem ativamente no Estado e na vida pública são deveres cívicos, e assim a participação nas assembleias torna-se indispensável. Nesse contexto, compreende-se que tenha surgido uma nova estirpe de educadores, os sofistas, que se apresentam como professores no sentido atual do termo. O ensino da virtude, o ensino da *arete* política ou, como também lhe chamam os sofistas, a *techné* política (em grego, significa técnica, ofício, habilidade, arte, ciência aplicada). Os sofistas converteram, pois, a educação numa técnica ou numa arte, na qual eles eram mestres e, por isso, capazes de a transmitirem e de a ensinarem. Assim os jovens, seus alunos, que viessem a dominar a *techné* política, alcançariam a *arete* política.

Mas essa *techné* está em conexão com as finalidades práticas a que se propõe: formar o homem da *polis* e dirigentes da vida pública. Tal constatação vai conduzir à valorização do homem (cidadão individualmente considerado).

Desse modo, um homem situado no coração da *polis* quer alcançar seus objetivos na vida pública política; quer fazer valer os seus interesses ou as suas convicções, ganhar um lugar de destaque, ser eleito para cargos públicos, ser governante. Portanto, para ter êxito político, precisa saber falar bem, encantar o auditório, construir discursos persuasivos, formular os argumentos que justifiquem e validem as suas posições, fazendo-as prevalecerem como as melhores. Precisa, pois, da arte sofisticada da oratória, da retórica e da dialética. Nesse sentido, retórica e dialética tornam-se armas potentíssimas, que demandam certa habilidade. Técnicas, cujo domínio permita utilizá-las segundo as conveniências do *rhetor*, e que se possam aplicar a qualquer conteúdo. Prova disso são as críticas a Górgias e sua retórica, amoralmente dissociada da virtude política buscada por Platão em *Protágoras*.

Em um ponto, porém, deve-se considerar a possibilidade de se educar até mesmo os mais pobres, possibilitando sua participação política ativa, quando Platão faz

---

<sup>32</sup> JAEGER, op. cit., p.336.

de Protágoras um teórico do sistema político que implica a igualdade de todos na tomada de decisões, em outras palavras, a democracia.<sup>33</sup>

É importante que se diga que o *governo da palavra*<sup>34</sup> não é tudo na política, mas também é fundamental compreender que o *demos* depende das palavras para implementação de suas ações. Certo é que a palavra intervém de forma determinante no espaço de discussão, para que seja definido o ideal dos fins e meios da ação; da mesma forma, a palavra intervém no espaço de ação, para que sejam organizadas e coordenadas a distribuição de tarefas e a promulgação das leis, regras e decisões de todas as ordens; de igual maneira, a palavra intervém no espaço de persuasão para que a o *demos* delibere por meio da retórica.

A ação coletiva (ou política) precedida pelo discurso ou com vistas a legitimá-lo é, idealmente, o que determina a vida social em termos de organização para obtenção do bem comum. Ao mesmo tempo, é a ação que permite que uma comunidade tome decisões coletivas, uma vez que seria movida por um “querer viver junto”. Aqui, a noção de decisão coletiva deve ser examinada, na medida em que toda ação é finalizada em função de um objetivo e se estrutura em um espaço delimitado, o que faz com que o responsável, o agente, seja um decisor, que provê os meios para se atingir os fins. Mas se a decisão é coletiva, então as características da ação encontram-se substancialmente modificadas: para que a decisão seja verdadeiramente coletiva, é preciso, inicialmente,

---

<sup>33</sup> MOSSÉ, Claude. **Péricles**: o inventor da democracia. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 175. “Ora, antes mesmo de ceder a palavra a seu interlocutor, Sócrates exprime uma dúvida acerca da possibilidade de ensinar essa *politiké techné*, baseia-se no próprio exemplo do funcionamento da democracia ateniense, em que, quando se trata de tomar decisões de ordem técnica (construir um navio, por exemplo), recorre-se aos detentores dessa *techné*. “Pois quando se trata, ao contrário, dos interesses gerais da cidade, vê-se que qualquer um se pronuncia, arquitetos, ferreiros, curtidores de peles, negociantes e marinheiros, ricos e pobres, nobres e gente comum...” (319b-c). Em outras palavras, ignorantes. Como então Protágoras pode ensinar a esses ignorantes a *politiké techné*? Para a responder a Sócrates, Protágoras recorre ao mito, o célebre mito de Prometeu, encarregado de levar aos homens as diferentes *téchnay* necessárias à sua sobrevivência. Faltava-lhe, porém, precisamente essa *politiké techné*, e suas cidades não conseguiam sobreviver e soçobraram na violência. Zeus então enviou Hermes para levar aos homens o respeito (*aidós*) e a justiça (*dikè*) “a fim de que houvesse nas cidades harmonia e laços criadores de amizade” (322c). Enquanto as outras *téchnay* tinham sido repartidas de forma desigual, Zeus ordenou a Hermes que repartisse na mesma medida, entre todos *aidós* e *dikè*. Protágoras então tira a conclusão para qual aponta o relato: quando se trata de decidir sobre uma questão de “virtude política” (*politiké areté*), os atenienses têm motivos para deixar falar quem assim o desejar, “visto estarem convencidos de que todos devem participar dessa virtude, para que as cidades possam existir” (323a). Assim, Platão faz de Protágoras um teórico do sistema político que implica igualdade de todos na tomada de decisões, em outras palavras, a democracia. Com efeito, Protágoras concluiu seu relato dirigindo-se a Sócrates: “Creio ter demonstrado suficientemente, Sócrates, que teus compatriotas não estão errados em ouvir, em assuntos de política, o parecer de um ferreiro ou de um curtidor de peles e, em segundo lugar, que considerem a virtude passível de ser ensinada e transmitida” (324c-d)”.

<sup>34</sup> CHARAUDEAU, op. cit., p. 21.

que os diversos indivíduos que compõem esse coletivo entendam-se para a elaboração de um projeto comum.

Assim, é essencial que os meios para os objetivos comuns também sejam objeto de deliberação. Somente assim, o agente poderá ser compelido a prestar conta de suas ações em nome desse coletivo. Nesse momento, a ação política seria uma ação concentrada e seu responsável, o agente, confundir-se-ia com a coletividade. Acontece, portanto, o que Ricoeur chama de “desapropriação de indivíduos”.<sup>35</sup> E é nesse ponto que a origem do poder político na democracia se distancia do totalitarismo, cujo ideal de ação procede de um poder individual.

Se os meios e os objetivos são resultado de deliberação, pressupõe-se que esses mesmos meios e objetivos nem sempre compuseram um consenso. Assim, se a propriedade coletiva dos valores que compõem o público é o fim de uma discussão, isso quer dizer que, no ponto de partida, existiam opiniões diferentes, até mesmo opostas, sobre a definição dos fins e dos meios. Uma primeira consequência, portanto, é que o *demos* deve se dotar de um mecanismo para determinar a partir de qual momento ele pode considerar que foi estabelecido um consenso, na hipótese mais provável, ou que não houve unanimidade alguma. Uma segunda consequência é que as diferentes opiniões de partida não desaparecerão sob o consenso e que é preciso ver o *demos* como um conjunto fragmentado de opiniões diversas, que a ação deverá levar em conta na tentativa de gerenciar os anseios.<sup>36</sup>

### **3. A EXPERIÊNCIA DEMOCRÁTICA NA MODERNIDADE: DESAFIOS DA DELIBERAÇÃO E COOPERAÇÃO DEMOCRÁTICA**

A democracia deliberativa surge, nas últimas duas décadas do século XX como alternativa às teorias da democracia então predominantes, as quais a reduzem a um processo de agregação de interesses particulares, cujo objetivo seria a escolha de elites dominantes.<sup>37</sup>

Hoje, no mundo ocidental, todos se consideram democratas. Esse fato representa uma mudança em relação à situação predominante há mais de um século. Em parte, isso se tornou possível graças a uma drástica redução no elemento de participação

---

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 32.

<sup>36</sup> CHARAUDEAU, op. cit., p. 20.

<sup>37</sup> SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961, p. 154.

popular que havia na concepção original grega de democracia. A disseminação de uma teoria justificando tal redução contribuiu muito, no campo ideológico, para que ela ocorresse.<sup>38</sup>

A democracia deliberativa assenta-se sob o fato de que o processo democrático não pode se restringir ao “processo” de escolha de representantes. Pelo contrário, deve envolver, além do voto no sistema representativo, também a possibilidade efetiva de se deliberar publicamente acerca de questões a serem decididas. Como visto anteriormente sobre a construção do público nos tempos antigos, o discurso e a ação, elementos que levam a troca de argumentos e contra-argumentos, são capazes de racionalizar e legitimar a gestão da coisa pública.

Obviamente, para que essa função deliberativa se realize, o debate deve ocorrer em um contexto aberto, livre e igualitário, em que todos devam participar livres de qualquer coerção física ou moral. Com iguais possibilidades e capacidades para influenciar e se deixar influenciar – princípio da regulação. O partícipe no processo deliberativo tem como pressuposto o campo de deliberação justa e eficiente, ambiente este que deve ser institucionalizado pelo Estado a partir de processos deliberativos postos legalmente. Como elementos fundantes e consensuais de uma teoria democrática de cunho deliberativo, tem-se, portanto, a exigência de que a democracia abarque um modelo deliberativo pré-decisório e uma relação de coexistência harmônica entre a soberania popular e a lei.

Portanto, a proposta é enfrentar o ponto que desperta maior polêmica no campo da filosofia política e constitucional. Em que medida o Estado de Direito pode restringir as decisões que foram objeto de deliberação com assentimento majoritário? As teorias democrático-deliberativas elaboraram duas respostas divergentes para essa pergunta: a substantiva e a procedimental.

Kelsen atribui o renascimento democrático aos fatos provocadores da quebra de paradigma no século XIX. A ideia política do século XIX, nascida das revoluções americana e francesa do século XVIII, foi a democracia. Sem dúvida, também existiam na civilização ocidental forças extraordinárias a serviço da manutenção do princípio autocrático. Seus representantes, porém, foram estigmatizados como reacionários. O futuro pertencia a um governo pelo povo. Essa era a esperança de todos os que

---

<sup>38</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Tradução de Waldéa Barcellos, Sandra Bedran. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p.11.

acreditavam no progresso, que defendiam padrões mais elevados de vida social. Foi, sobretudo, a jovem e ascendente burguesia que lutou por essa ideia.<sup>39</sup>

O significado original do termo “democracia”, para Kelsen, cunhado pela teoria política da Grécia antiga, era o de “governo do povo” (*demos* = povo, *kratein* = governo). Em referência à democracia clássica, em sua essência, designava-se pela participação dos governados no governo, “o princípio de liberdade no sentido de autodeterminação política”<sup>40</sup>; e foi com esse significado que o termo foi adotado pela teoria política da civilização ocidental.

Contemplado, então, um governo “do povo”, seria ele “para o povo”? Um governo “para o povo”, nos termos de Kelsen, ‘significa um governo que atua no interesse do povo’<sup>41</sup>. Como questão relativa, aquilo que o povo considera ser de seu interesse pode ser facilmente deturpado.

Adversários da democracia, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que um governo do povo enquanto governo exercido por homens inexperientes nas práticas governamentais e sem o necessário conhecimento dos fatos e problemas da vida política pode estar totalmente distanciado dos interesses do povo e, assim, revelar-se um governo contra ele. Para Kelsen, “governo para o povo” não é a mesma coisa que “governo do povo”<sup>42</sup>, uma vez que não só a democracia, mas também o seu extremo oposto, a autocracia, podem ser um governo para o povo. Nesse passo, essa “qualidade” não pode ser um dos elementos da definição de democracia, segundo o autor.

Outro ponto marcadamente considerado na doutrina kelseniana refere-se ao bem comum, impossível de ser determinado pelo povo, na medida em que sua definição “só pode ser respondida através de juízos de valor subjetivos que podem diferir fundamentalmente entre si, e que, mesmo que existisse, o homem médio e, portanto, o povo, não seria capaz de reconhecê-lo”.<sup>43</sup> Assim, o povo não teria uma vontade uniforme, sendo apenas o indivíduo o detentor da vontade real, sendo o bem comum uma retórica.

O “governo do povo”, segundo Kelsen, pode ser determinado, então, por um governo no qual o povo participa direta ou indiretamente, ou seja, um governo exercido

---

<sup>39</sup> KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 139.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

pelas decisões majoritárias de uma assembleia popular, ou por um corpo ou corpos de indivíduos, ou até mesmo por um único indivíduo eleito pelo povo.

Eleições democráticas são aquelas que se fundamentam no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto. Dependendo do grau de satisfação desses requisitos, sobretudo da universalidade do sufrágio, o princípio democrático pode concretizar-se em diferentes graus. Para Kelsen, “esse princípio foi consideravelmente expandido no século XX, graças ao fato de que o direito ao voto, que no século XIX era um privilégio exclusivo dos indivíduos do sexo masculino que pagavam impostos, foi também estendido aos assalariados não contribuintes e às mulheres”.<sup>44</sup>

Sob essa ótica, a democracia torna-se uma democracia de massa. Portanto, a participação pelo povo do governo, no sentido de criar e aplicar normas atinentes à ordem social, seja direta ou indiretamente, vincula-se a um processo típico do que aqui é chamado de “sistema democrático”. De acordo com a doutrina de Kelsen, não é um conteúdo específico da ordem social que designa o que é democracia, na medida em que o processo democrático é o fator que é regido pela ordem jurídica, uma vez que é característico do Direito ele próprio reger sua criação e aplicação.

Assim, o elemento procedimental fica em primeiro plano, enquanto o valor liberal revela-se consequência de uma ordem jurídica democraticamente (e procedimentalmente) definida, ficando em segundo plano. Por outro lado, pondera Kelsen que:

Enquanto sistema ou processo, a democracia é uma “forma” de governo. Pois o processo através do qual uma ordem social é criada e aplicada é visto como formal, em contraste com o conteúdo da ordem enquanto elemento material ou substancial. Se, no entanto, a democracia é fundamentalmente uma forma de Estado ou de governo, é preciso ter em mente que o antagonismo entre forma e substância, ou entre forma e conteúdo, é apenas relativo e que, de um determinado ponto de vista, a mesma coisa pode aparecer como forma e, de outro, como substância ou conteúdo. Não há, em particular, nenhum princípio objetivo que estabeleça uma diferença entre o valor de uma e de outra. Em alguns aspectos a forma pode ter mais importância, e, em outros, o conteúdo ou a substância.<sup>45</sup>

Assim, de certo ponto de vista, valor e forma se confundem, ressalvando que argumentar acerca da preponderância de um formalismo excessivo, no sentido de

---

<sup>44</sup> Idem, p. 142.

<sup>45</sup> Idem, p. 144-145.

desacreditar por completo o viés procedimental do regime, pode ocultar interesses antagônicos ao próprio regime. O procedimentalismo, definitivamente, não deve ser esquecido ou abandonado. Ora, retornou-se ao procedimento quando, após a tomada do parlamento italiano, o partido fascista, em eleições gerais, conquistou a maioria. Mas e a substância democrática? Verifica-se a necessidade de uma conceituação “siamesa”. Mesmo que o governo se autointitulasse “para o povo”, o procedimento não poderia ter importância secundária. Se um governo é para o povo, isto é, se age em seu interesse, concretiza a vontade popular, conseqüentemente, seria também um governo do povo? Se o interesse do *autocrator* é aquilo que todos desejam e atende ao interesse popular, é a vontade do povo, e, portanto, o próprio povo que governa, mesmo que esse governo não tenha sido eleito com base no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto? Para Kelsen, a objeção de que, nesse caso, o interesse que o governo busca atender pode não corresponder àquilo que o próprio povo vê como seu interesse é rejeitado pelo argumento de que o povo pode estar equivocado quanto a seu “verdadeiro” interesse e que seu governo atende ao verdadeiro interesse do povo, representa também a verdadeira vontade do mesmo e deve, portanto, ser considerado uma “verdadeira” democracia – em oposição a uma democracia meramente formal, ou falsa. Em tal democracia “verdadeira”, o povo pode ser “representado” por uma elite, uma vanguarda ou mesmo por um líder carismático. Basta apenas desviar, na definição de democracia, a ênfase de “governo do povo” para “governo para o povo”.<sup>46</sup>

Como visto, o relativismo é, para Kelsen, o ponto de partida do pensamento democrático. Democracia consiste, pois, em confiar a soberania estatal à vontade da maioria e, segundo o autor, sem muita preocupação com o conteúdo de sua orientação política. O Estado democrático não estaria, nesses termos, vinculado a determinada atitude finalística; seria neutro em relação a todas as ideologias.

Outrossim, é necessário reconhecer que a democracia não significa a ausência de orientação moral, mas uma forma peculiar de orientação. Sob a ideia de relativismo, da neutralidade, da tolerância, coloca-se o valor positivo da liberdade. A liberdade, como afirmação do Estado de Direito, é a forma de pensar da democracia.<sup>47</sup>

O relativismo está no fato de que o princípio democrático está ausente de concepções absolutistas, o que corresponderia a uma atitude autocrática. Sob esse

---

<sup>46</sup> Idem, p. 146.

<sup>47</sup> RADBRUCH, Gustav. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Jacy de Souza Mendonça. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.87.

prisma, a democracia como domínio de uma maioria implica necessariamente em reconhecer que uma minoria não está completamente equivocada e privada de direitos e que, inclusive, pode, a qualquer momento, tornar-se maioria. Portanto, o relativismo possibilita à democracia rever posições e decisões.

#### **4. OS MODELOS SUBSTANTIVO E PROCEDIMENTAL DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA: CONDIÇÕES E LIMITES**

A democracia deliberativa, sob seu viés substantivo, caracteriza-se por conceber a deliberação pública como um processo de aplicação de princípios previamente justificados pela sociedade. Para Rawls,<sup>48</sup> o uso público da razão, que tem lugar na deliberação democrática, tem a função de permitir que os princípios possam ser justificados perante todos e aplicados corretamente.

A partir desse raciocínio, é possível criticar o resultado de uma deliberação, mesmo diante do respeito ao procedimento previamente estabelecido. Em outras palavras, a deliberação seria capaz de atingir resultados não aceitáveis frente a princípios previamente justificados. Sob esse prisma, determinada constituição de um Estado deve se preocupar, em termos democráticos, com a justeza da decisão precedida de deliberação.

Para a vertente procedimental da democracia deliberativa, a deliberação deve-se manter aberta quanto ao conteúdo dos resultados, tendo como único limite o respeito às condições procedimentais que o legitimam. Pode-se, assim, designar o procedimento como forma de criação e estabelecimento da vontade geral. A noção de uma vontade deve ser criada e estabelecida e o maior desafio que se apresenta é a conjugação da complexidade dos espaços sociais em que a palavra política se opera.

O problema fundamental consiste na forma como se pode manejar uma tão grande complexidade e como se pode levá-la a um sentido decisivo, mantendo-a, contudo, como momento estrutural permanente. Os processos legais de criação e estabelecimento da “vontade popular” têm de ser analisados como contribuição para a solução deste problema.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. Revisão de tradução: Álvaro de Vita. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000, p. 273.

<sup>49</sup> LUHMANN, Niklas. **Legitimação pelo procedimento**. Tradução de Maria da Conceição Côrte Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 129.

Diferentemente de Rawls, o procedimentalismo sustenta que, em situações de complexidade e pluralismo nas sociedades contemporâneas, qualquer modelo que dependa de uma concepção substancial de legitimidade é incapaz de dar conta das expectativas normativas inseridas na esfera pública pelos mais diversos grupos plurais. Nesse contexto, a fonte de toda legitimidade só pode repousar no procedimento, cujas condições se enfeixam justamente na lei. No dizer de Habermas,<sup>50</sup> trata-se de um processo democrático de legiferação, o qual garante condições equânimes de inclusão na deliberação pública.

Um ponto que merece atenção é o fato de que tanto procedimentalistas quanto substancialistas tratam de um modelo democrático. O desdobramento constitui-se em concepções distintas de legitimação de resultados; de um lado, uma concepção formalista e procedimento, do outro uma concepção material e substancial.

Para Habermas, o paradigma procedimentalista procura proteger, antes de tudo, as condições do procedimento democrático. Esse apego ao procedimento implica o fato de que a qualquer momento um tema poderá ser debatido na esfera pública, o que influenciará certamente o parlamento e o administrador.<sup>51</sup> Para o autor, portanto, o ponto de equilíbrio seria a mediação recíproca entre a soberania popular, institucionalizada juridicamente (Estado) e não-institucionalizada (Espaços públicos).

Por outro lado, para Streck,<sup>52</sup> os procedimentos democráticos constituem, por certo, uma parte importante, mas só uma parte, de um regime democrático e devem ser verdadeiramente democráticos no seu espírito.

Em ambas as teorias, verificam-se críticas e limitações. No entanto, é importante observar que, se para os substancialistas, a concepção social de democracia e republicanismo é marcante a ponto de se reconhecer a intervenção do Estado nas deliberações para garantir o *satus positivus libertatis* ou *solialis*, a corrente procedimental alerta, conforme Habermas, sobre a possibilidade de se sobrecarregar a máquina estatal a ponto de ferir o próprio princípio democrático de deliberação, que leva, como mencionado, à atividade legiferante. Um Estado sobrecarregado, “[...] com tarefas qualitativamente novas e quantitativamente maiores, resume-se a dois pontos: a

---

<sup>50</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Bueno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 2, p. 122.

<sup>51</sup> Idem, p. 183.

<sup>52</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**. Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 153.

lei parlamentar perde cada vez mais seu efeito impositivo e o princípio da separação dos poderes corre perigo”.<sup>53</sup>

Como já visto, talvez um dos maiores desafios do viés procedimental da democracia deliberativa seja a necessidade de coordenar entre si os planos de ação de vários atores em seu “agir comunicativo”<sup>54</sup>. É certo, pois, que a democracia deliberativa possui esse momento comunicativo que lhe é inerente e fundamental. “Em seu cerne, está a ideia de interação comunicativa, a qual tem lugar quando os participantes coordenam seus planos de ação com o objetivo de se entenderem sobre algo no mundo”.<sup>55</sup>

Essa interação entre os partícipes do processo somente torna-se possível a partir do momento em que se entendem, reciprocamente considerados e, ainda, se a comunidade política assim os considera, demonstrando adesão a todos os projetos particulares e de identidades coletivas. A partir desse entendimento e percepção, o “eu” dá lugar ao “nós”, quando ocorre o desapossamento em conjunto com o sentimento ou sensação de pertencimento a um grupo. Sem isso, não poderá haver, obviamente, interação comunicativa, e, conseqüentemente, deliberação com a finalidade do bem comum.

É exatamente com base na teoria do agir comunicativo de Habermas que se suporta a ideia de cooperação democrática, vinculada à atividade conjunta, cooperativa. Na cooperação, considerada a partir do pluralismo que impregna a democracia contemporânea, os valores morais ou éticos aparecem como norteadores do resultado da deliberação. Sem considerar esses valores, o resultado deliberativo pode ser ilegítimo, apesar de aparentar legitimidade dada pelo procedimento.

Como já dito, os valores correspondem às ideias que são defendidas nesse espaço, onde o que está em jogo é: como fazer, como agir para satisfazer o desejo de viver em comunidade, em um ideal que definiria os seres em suas relações de trocas

---

<sup>53</sup> HABERMAS, op. cit., p. 173.

<sup>54</sup> Idem, v 1, p. 36. “Toda integração social não violenta pode ser entendida como a solução do seguinte problema: como é possível coordenar entre si os planos de ação de vários atores, de tal modo que as ações de um partido possam ser “engatadas” nas do outro? Tal engate contínuo reduz o jogo das possibilidades de escolha, duplamente contingentes, a uma medida que possibilita o entrelaçamento menos conflituoso possível de intenções e ações, portanto o surgimento de padrões de comportamento e da ordem social em geral. Enquanto a linguagem é utilizada apenas como *médium* para a transmissão de informações e redundâncias, da coordenação da ação passa através da influência recíproca de atores que agem uns sobre os outros de modo funcional. Tão logo, porém, as forças ilocucionárias das ações de fala assumem um papel coordenador na ação, a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária da integração social. É nisso que consiste o “agir comunicativo”.

<sup>55</sup> NETO, Cláudio Pereira de Souza, et al. **Filosofia e Teoria Constitucional Contemporânea**. Organizador: Daniel Sarmento. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 84.

(dar e receber) com o próximo, de forma que sejam estabelecidas situações de igualdade entre os indivíduos.

Assim, ao termo dessas trocas, determinar-se-ia um conjunto de valores que desempenharia um papel de princípio de decisão e cujo domínio seria coletivo. O resultado da deliberação é (ou deve ser) a ação; e o que se disse agora só fará sentido se repisarmos o que já se disse antes, em outros termos: todas as atividades humanas e, entre estas, a construção do público e a ação política, são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos.<sup>56</sup>

A transformação desses valores em direitos como condições preexistentes de deliberação e existência para esse corpo coletivo é pode ser a chave para uma possível junção das teorias substancialista e procedimentalista. A ideia, portanto, é que o resultado da deliberação permaneça aberto – procedimentalismo –, mas limitado por fatores inerentes ao que esse corpo coletivo entenda por “fundamentais” – substancialismo –, sejam eles valores, *ethos*, direito ou princípios pré-políticos ainda aceitáveis no momento da deliberação.

Desse modo, é importante entender que possíveis limitações aos resultados da deliberação não podem ser externas, mas construídas internamente. Quando o Estado impõe limites aos resultados, seja por meio da lei, seja da jurisdição constitucional, deve partir, não de dogmas externamente estabelecidos, mas daquilo que é fundante para a sociedade objeto de análise.

Em uma visão clássica, as leis são a expressão da vontade ilimitada dos cidadãos reunidos. Nesse ponto, o Estado parece colocar limites à autodeterminação soberana do povo, exigindo que a formação democrática não se oponha aos direitos humanos ou aos positivados na forma de direitos fundamentais. Se pressupusermos uma hierarquia entre direitos humanos e vontade popular, é preciso, sobretudo, que essa visão de direitos humanos, um possível limitador, seja construída internamente, considerando o multiculturalismo e o pluralismo ideológico interno, uma vez que “a ideia dos direitos humanos, vertida em direitos fundamentais, não pode ser imposta ao legislador soberano a partir de fora, como se fora uma limitação, nem ser simplesmente instrumentalizada como um requisito funcional necessário a seus fins”.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> CHARAUDEAU, op. cit., p. 20.

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 154.

A ideia, portanto, de limitação dos resultados da deliberação passa pela tentativa de se conduzir o coletivo a resultados aceitos internamente, sem que isto afete a liberdade. Não há, portanto, antagonismo entre a liberdade deliberativa e a condução de resultados. Esta pressupõe sujeitos livres em um ambiente onde a pluralidade de resultados possa ocorrer. Ao conduzir o resultado, o Estado não age diretamente sobre pessoas determinadas ou sobre um corpo coletivo, mas “sobre sujeitos agentes, na medida em que eles agem ou podem agir, isto é, uma ação sobre ações”.<sup>58</sup>

Como já consignado, a democracia somente se pôde estabelecer modernamente com o movimento de libertação do indivíduo em face da atuação do Estado. A liberdade dos cidadãos é uma condição fundamental para o efetivo exercício da soberania popular, na medida em que, sem liberdade, não é possível construir uma esfera pública autônoma. Se as decisões políticas dependem de um processo de racionalização e legitimação, isto somente é possível em um ambiente livre, considerando toda a plenitude de sua pluralidade. “Apenas se a autonomia privada, para que cada um realize seu projeto de vida, está garantida, a política, em um contexto de pluralismo, deixa de se reduzir a uma relação amigo-inimigo.”<sup>59</sup>

A ideia, portanto, é que se considerarmos a restrição a tais liberdades substancialmente postas, primando apenas pela liberdade política, formal, estaríamos negando a condição igualitária de pertencimento ao corpo coletivo de alguns cidadãos. Se existem razões para a restrição excludente, ainda assim se mostrariam impróprias ao ideal de se conduzir o resultado da deliberação pela cooperação de cidadãos livres e iguais. Obviamente, a razoabilidade deve ser usada para que esse raciocínio não conduza ao resultado inverso.

A condição igualitária do cidadão também deve se dar sob o ponto de vista material. À conjugação entre forma democrática e igualdade material tem se atribuído a expectativa de realização de uma democracia substancial, na qual as decisões acerca das principais questões derivem de uma vontade popular. A democracia deliberativa requer, pois, não apenas a igualdade formal em termos de igualdade de condições de participação nos processos decisórios, mas, para além dessa premissa, a igualdade real de condições.

---

<sup>58</sup> Referindo-se a Foucault e sua análise acerca da dominação, recomenda-se CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. **Violência e/ou Política.** Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Publ.html>>. Acesso em: 14 out. 2013.

<sup>59</sup> NETO, op. cit., p. 87.

O conceito de cidadania sofre, assim, abertura necessária, desgarrada da estipulação hermética de exercício igual de direitos políticos. Para que se coloque o cidadão em reais condições de deliberação e apresentação de projetos discursivos, é necessário que ele se sinta parte do corpo coletivo, com atitudes positivas por parte do Estado e do próprio *demos*. Nesse passo, a igualdade material de condições pode ser refletida em ações que visem o desenvolvimento do indivíduo enquanto ser, homem, cidadão.

Nessa medida, ações assistencialistas e de promoção de dignidade humana se mostram essenciais e, por que não dizer, pressupostos objetivos do exercício da cidadania. O cidadão que vive em condições miseráveis, sem saúde, sem educação, sem alimentação adequada, não consegue atingir o ideal de participação democrática e permanece excluído dos círculos de discussões. Está fisicamente presente nos espaços sociais onde a palavra política se opera, mas ausente do estado de regulação discursiva, uma vez que é incapaz de projetar sobre o outro sua intenção, já que está incapacitado de produzir uma argumentação suficientemente esclarecida acerca da realidade do coletivo e de sua própria.

Só haverá deliberação sobre o bem comum se os participantes do processo político perceberem que, para além das diferenças, existe também um “nós”, e que todos têm interesse na manutenção da estabilidade democrática. A igualdade material razoável é requisito fundamental para que, em um contexto de pluralismo, todos se vejam motivados a cooperar no processo político democrático, compreendendo o outro como quem se dialoga com um parceiro na empreitada democrática e não como um inimigo que se busca eliminar.<sup>60</sup>

## **CONCLUSÃO**

Se originalmente a palavra “democracia” significa, dentro de certo contexto histórico, a capacidade que o indivíduo tem de se realizar no ambiente público através da fala e do discurso, hoje a significação parece ter se modificado substancialmente. Seja em um contexto liberal ou social, a significação de democracia ao longo dos séculos foi marcada por um conceito reducionista de vontade da maioria pertencente a um determinado grupo social, em detrimento dos anseios de outras classes que, por questões políticas, se mantiveram afastadas dos espaços deliberativos.

---

<sup>60</sup> Idem, p. 91.

A igualdade de oportunidades de manifestação foi gradativa e propositalmente afastada, dando lugar a um mundo que se realiza através das coisas, e não da capacidade de fazer, de realizar coisas. A isegoria, portanto, foi esquecida e substituída por um regime elitista e segregador, onde os interesses são guiados pelas pessoas que se consideram os verdadeiros porta-vozes da vontade geral. Mas quem compõe essa vontade geral? Vontade de quem? Inegavelmente este trabalho não teve a pretensão de responder a estes questionamentos que, por vezes, parecem ter passado incólumes ao longo do desenvolvimento civilizatório.

Se democracia significa a capacidade coletiva de efetuar mudanças no domínio público, o partícipe necessário desse processo é o cidadão, cujo papel é o de construir o público, dentro de um conceito de democracia que privilegie a igualdade de participação, de fala, de discurso. Um ambiente onde a tese e a antítese possam ser os verdadeiros atores.

A democracia deve ser construída e exercida a partir da definição do que é público e do espaço público, onde a palavra política se opera necessariamente. O ambiente público, coletivo, democrático e deliberativo se perfaz a partir de articulações, da transmutação entre o privado e o público e, principalmente, do discurso político. Ao mesmo tempo, é a ação que permite que uma comunidade tome decisões coletivas, uma vez que seria movida por um “querer viver junto”. Mas se a decisão é coletiva, então as características da ação encontram-se substancialmente modificadas, ao passo que, para que a decisão seja verdadeiramente coletiva, é preciso que os diversos indivíduos que compõem esse coletivo entendam-se para a elaboração de um projeto comum.

Só há deliberação sobre o bem comum se os participantes do processo político perceberem que, para além das diferenças, existe também um “nós”, e todos têm interesse na manutenção da estabilidade democrática. A igualdade material razoável é requisito fundamental para que, em um contexto de pluralismo, todos se vejam motivados a cooperar no processo político democrático, compreendendo o outro como alguém que dialoga com um parceiro na estrada democrática.

Discutamos, portanto, não apenas os processos, mas também os resultados e talvez a possibilidade de se limitar esses mesmos resultados. Essa necessidade, a de limitar os resultados da deliberação, nos leva a conclusão de que isso só pode ser considerado realmente necessário porque o cidadão não está em pé de igualdade no processo. Ora, todos os debates contemporâneos acerca da tendência mundial de se efetivar direitos humanos conquistados se relacionam diretamente com o que acabamos

de constatar. A igualdade política só poderá ser alcançada se antecipadamente conquistada a igualdade material, da qual aqueles que participavam da Ágora dispunham como pressuposto necessário.

Se a virtude política tornou-se alcançável por meio da sofística e do ensino da técnica política, a reinserção do homem na cidadania é possível por meio de políticas que visem o seu desenvolvimento. Assim, a prática política, para que a democracia torne-se realizável, deve preocupar-se, primeiramente, com a promoção de possibilidades que possam conduzir à materialização da igualdade. As atitudes de reconhecimento, portanto, passam pela necessidade de se reconhecer os partícipes como iguais.

Ampliar cada vez mais os espaços de deliberação e de promoção da igualdade de manifestação compreende um esforço que deve se projetar à quebra de um paradigma: a “representação que não representa”. Para que as decisões do Estado sejam legítimas, devem observar a necessidade de instauração de procedimentos cada vez mais eficazes de participação do cidadão.

## REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2007.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: Edipro, 1995.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** – texto integral. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2. ed. São Paulo: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. **Violência e/ou Política**. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Publ.html>>. Acesso em 14 out. 2013.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso Político**. Tradução de Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- COELHO, Nuno M. M. S. O humano entre a natureza e a política: sobre as fundações gregas do direito universal. In: **Direito, Filosofia, Ética e Linguagem**. Estudos em Homenagem a Professora, Escritora e Filósofa Theresa Cavet de Magalhães. Juiz de Fora: Editar, 2013.

- FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Tradução de Waldéa Barcellos, Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Tradução de Flávio Bueno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Bueno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. A formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LUHMANN, Niklas. **Legitimação pelo procedimento**. Tradução de Maria da Conceição Côrte Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- NETO, Alcimor Rocha, *et al.* **Curso de Teoria Geral do Estado**. Organizadores: Lier Pires Ferreira, Ricardo Guanabara, Vladimyr Lombardo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- NETO, Cláudio Pereira de Souza, *et al.* **Filosofia e Teoria Constitucional Contemporânea**. Organizador: Daniel Sarmiento. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- MOSSÉ, Claude. **Péricles: o inventor da democracia**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- OBER, Josiah. A significação original de “democracia”: capacidade de fazer coisas, não regra majoritária. In: **Direito, Filosofia, Ética e Linguagem**. Estudos em Homenagem a Professora, Escritora e Filósofa Theresa Cavet de Magalhães. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães, Marcelo dos Santos Garcia Santana e Luci Rodrigues de Figueiredo. Juiz de Fora: Editar, 2013.
- RADBRUCH, Gustav. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Jacy de Souza Mendonça. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Revisão de tradução: Álvaro de Vita. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**. Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.
- TORO, Jose Bernardo. **A construção do público: cidadania, democracia e participação**. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.