
FACTICIDADE E VALIDADE DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO GARANTIA DA JUSTIÇA E DA DEMOCRACIA

FACTICIDAD Y VALIDEZ DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO GARANTIA DE LA JUSTICIA Y LA DEMOCRACIA

Gilvan Luiz Hansen¹

RESUMO

O presente artigo tem por finalidade analisar o papel da desobediência civil como instrumento legítimo que dispõe o cidadão num Estado Democrático de Direito de reação às arbitrariedades de uma autoridade constituída. A partir da abordagem de autores contemporâneos como Hannah Arendt, John Rawls e Jürgen Habermas, o texto pretende discutir a relevância da desobediência civil, enquanto meio de garantia da justiça e da democracia no horizonte das sociedades complexas, embora haja o reconhecimento da tensão que persiste entre o poder constituído enquanto autoridade de Estado e os cidadãos deste Estado ao reagirem a situações-limite onde vêm seus direitos fundamentais ameaçados, seja em âmbito individual, seja em âmbito coletivo ou difuso.

PALAVRAS-CHAVES: Desobediência civil; Justiça; Democracia; Validade; Direito.

RESUMEN

En este artículo se pretende analizar el papel de la desobediencia civil como un instrumento legítimo a disposición de los ciudadanos en un Estado democrático de derecho en reacción a la arbitrariedad de una autoridad constituida. Desde el enfoque de los autores contemporâneos como Hannah Arendt, John Rawls y Jürgen Habermas, el texto analiza la pertinencia de la desobediencia civil como medio de garantizar la justicia y la democracia en el horizonte de las sociedades complejas, aunque hay un reconocimiento de la tensión que persiste entre mientras que la autoridad de energía constituida por el estado y los ciudadanos de este estado cuando reaccionan a situaciones extremas donde ven amenazados sus derechos fundamentales, ya sea en el individuo, ya sea en colectivos o difusos.

PALAVRAS-CLAVE: Desobediencia Civil; Justicia; Democracia; Validez; Derecho.

¹ Graduado em Filosofia pela (UPF/ Passo Fundo-RS). Mestre em Filosofia (PUC/ Porto Alegre-RS). Doutor em Filosofia (UFRJ/ Rio de Janeiro-RJ). Professor da Universidade Federal Fluminense. E-mail: glhansen@ibest.com.br

Ao contrário dos séculos XVI a XVIII, a contemporaneidade, em face do contexto global (econômico, político, cultural, social), apresenta uma predisposição para aceitar a desobediência civil e a resistência popular à autoridade injusta como elementos válidos, e até mesmo necessários, no âmbito de Estado de direito. E essa aceitação é ainda maior quando falamos do horizonte compreendido por países que se organizam nos moldes de um Estado democrático de direito. Os pensadores propensos a aceitar, além da facticidade, também a validade da desobediência civil no horizonte político-jurídico contemporâneo, procuram, contudo, definir os parâmetros a partir dos quais uma atitude contestatória pode ser considerada uma ação de desobediência propriamente dita, bem como delinear um possível papel da desobediência civil no horizonte do Estado democrático de direito. Passemos a analisar a concepção de alguns desses autores sobre a desobediência civil, no sentido de precisar e tornar explícita a especificidade inerente ao conceito que é objeto de nossa reflexão.

Hannah Arendt é uma das pensadoras que se manifesta sobre a importância da desobediência civil para a construção de governos democráticos numa nação orientada para o desenvolvimento da liberdade e do bem estar de seus cidadãos. Afirma ela que a “dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que, de certo modo, está consentindo quando não diverge”².

Para H. Arendt, a desobediência civil é um movimento coletivo, ao contrário das objeções de consciência³, pois, se uma pessoa apenas se mobilizasse contra uma lei injusta ou agisse no sentido de protestar, seria considerada como autora de excentricidade e não levada a sério pela sociedade e pelas instituições de Estado.

Também segundo H. Arendt, outra característica presente na desobediência civil é o partilhar que uma coletividade possui de opiniões, e não de interesses, de que determinada ação,

² Cf. ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 79.

³ Cf. *ibidem*, p. 59-63.

decisão ou norma fixada pelo Estado apresentam caráter injusto. Como as opiniões possuem caráter subjetivo, a própria desobediência civil teria um amparo subjetivo, pois ainda que partilhada com outros indivíduos, enquanto os mesmos comungam dessas opiniões, mesmo assim, elas dizem respeito à individualização dos fenômenos no mundo.

[...] minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, e pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; sua ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido. Argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais, ou seja, os imperativos morais e os apelos ‘à mais alta lei’, seja ela secular ou transcendente, são inadequados quando aplicados à desobediência civil; neste nível será não somente ‘difícil’, mas impossível impedir a desobediência civil de ser uma filosofia subjetiva [...] intensa e exclusivamente

pessoal, de modo que qualquer indivíduo, por qualquer razão, possa contestar.⁴

A terceira característica sobre a desobediência civil abordada por H. Arendt é a sua condição pública. A desobediência civil se apresenta como uma iniciativa desenvolvida não privadamente, mas procurando chamar a atenção da opinião pública, mediante o desenvolvimento de ações que sejam percebidas publicamente, inclusive para que o público reaja a elas e seja despertado para a discussão acerca do tema motivador da própria desobediência. Em suma, desobediência privada não é desobediência, é ação criminosa que, uma vez descoberta e tornada pública sem que seus protagonistas o quisessem, “traveste-se” de discurso de desobediência civil, mas não passa de crime comum, e assim deve ser tratado pelas instâncias responsáveis pela administração da justiça no âmbito do Estado democrático de direito.

Um último fator que a filósofa destaca sobre a desobediência civil é o caráter não violento da mesma. Isso implica, para ela, que a desobediência civil, ao contrário da revolução, não rompe com a ordem constitucional

⁴ Cf. *ibidem*, p. 60.

e jurídica, aceitando a legitimidade do sistema de leis e da autoridade que administra esse sistema.

Todavia, além de analisar possíveis características que compõem a ação de desobediência civil, H. Arendt está preocupada também com a questão entre desobediência civil e legalidade: ela acredita que a desobediência civil tem papel decisivo para o aperfeiçoamento jurídico e político das sociedades organizadas num Estado democrático de direito. No entanto, o problema é que a desobediência civil é um descumprimento da lei e, como tal, passível de punição pelo próprio sistema legal. Ora, como a lei tem a função primordial de dar estabilidade e regulamento à convivência humana, a sua transgressão pode colocar em risco o equilíbrio do sistema legal. Daí se segue que, para ter validade, a desobediência civil precisa encontrar um “nicho constitucional”⁵ onde possa se alojar e respaldar.

H. Arendt, voltada para a avaliação dessa questão, e com base na estrutura constitucional e legal do Estado democrático de direito norte-americano, acredita existir, na história

política e na ordem jurídica dos Estados Unidos⁶, um espaço no qual a desobediência civil possa se amparar. Isso porque as grandes mudanças sociais (abolição da escravatura, protesto contra a guerra do Vietnã, reivindicações em prol dos direitos da mulher, conquistas trabalhistas) aconteceram em face de movimentos de desobediência civil, que geraram repercussões tais a ponto de modificar a legislação; “a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a

⁵ Cf. *ibidem*, p. 74.

⁶ H. Arendt é uma defensora da forma americana de construir seu ordenamento político, social e jurídico. Já em “Da revolução”, ela compara as Revoluções Americana e Francesa, defendendo que a primeira tornou possível muito mais conquistas para as pessoas, em número e qualidade, do que a segunda. Tal diferença, segundo ela, deve-se ao fato de que o povo americano seguiu e preservou princípios constitucionais, mesmo durante o período de conflito na Revolução, bem como criou mecanismos de organização política que permitiam um alto nível de participação popular e, com isso, desenvolveu um senso de cidadania muito peculiar. Ademais, consolidou um tipo de contrato onde há um consentimento tácito implícito, mas que deve vir acompanhado de consentimento voluntário naquelas questões consideradas críticas, por envolverem valores conflitantes que ponham em xeque os princípios constitucionais nos quais estão garantidos os direitos e valores fundamentais que o povo americano construiu para si ao longo do tempo. Cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. de Fernando D. Vieira. São Paulo/Brasília: Ática/Ed. UnB, 1988.

mudança em si sempre é resultado de ação extralegal⁷⁷.

Por conseguinte, baseada nas características supramencionadas e considerando o modelo norte-americano de Estado democrático de direito, H. Arendt crê ser possível validar, inclusive no âmbito constitucional, a desobediência civil.

2 DESOBEDIÊNCIA CIVIL E JUSTIÇA EM JOHN RAWLS

O enfoque da desobediência civil levado a efeito por John Rawls está inserido no contexto de sua discussão acerca de uma teoria da justiça que sirva de plataforma para a construção da sociedade em bases democráticas e que permita a garantia e o pleno desenvolvimento dos direitos individuais⁸.

J. Rawls parte da idéia de justiça para estruturar sua teoria, pois percebe que a justiça possui, enquanto categoria racional, o caráter universal, tendo em vista que a busca da justiça é um dos elementos presentes em todas as culturas e em todos os tempos:

cada aglomerado humano, ao longo do tempo, apresenta algum tipo de noção quanto ao que é o justo e o injusto, a partir da qual as relações sociais, políticas e jurídicas vão sendo construídas.

Para nós o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social⁹.

Assim, a teoria da justiça de J. Rawls não é genérica, no sentido de se preocupar com um conceito vago de justiça; ao falar de justiça, ele tem em mente a justiça social. E vai ainda mais longe nessa especificação, à medida que explicita quais são as instituições a que ele faz menção no que tange à distribuição de direitos e deveres.

Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Assim, a proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos

⁷ Cf. ARENDT, *Crises da república*, p. 74.

⁸ Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Almiro Pisetta e Lenira M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 7-8.

meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes¹⁰.

Outro aspecto que delimita a expectativa de J. Rawls com relação à sua teoria da justiça é o fato de que esta é aplicável, segundo ele, a contextos de sociedades justas e ou quase justas, ou seja, sociedades que resolveram satisfatoriamente seus problemas de distribuição de rendas e de participação social e política, onde os níveis de miserabilidade, de ausência de educação e de exclusão social não atinjam patamares que tornem inviável a existência da grande maioria da população em bases minimamente racionais e razoáveis¹¹. E uma sociedade justa ou quase-justa, no entender de Rawls, é também organizada na forma democrática¹².

A teoria da justiça propugnada por J. Rawls tem na concepção de Posição Original (*Original Position*) o seu “contrato originário”. Essa posição originária de igualdade é hipotética¹³ e nela

[...] aqueles que se comprometem na cooperação social escolhem juntos, numa ação conjunta, os princípios que devem atribuir os direitos e os deveres básicos e determinar a divisão de benefícios sociais. Os homens devem decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta constitucional de fundação de sua sociedade¹⁴.

É nessa Posição Original que as pessoas vão definir racionalmente o que constitui o bem de cada um – o seu sistema de finalidades – e isso vai determinar quais os princípios de justiça assumidos pela coletividade¹⁵.

Esses princípios de justiça, entretanto, são escolhidos mediante uma noção de justiça procedimental pura¹⁶, sob o uso daquilo que J. Rawls denomina “véu da ignorância”, isto é, sob condições tais que os indivíduos se encontrem em simetria e ajam como pessoas éticas, “como seres racionais com objetivos próprios e capazes [...] de um senso de justiça”¹⁷, não possuam conhecimento da posição social ou de classe que irão ocupar na sociedade,

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 8.

¹¹ Cf. *ibidem*, p. 9-12.

¹² Cf. *ibidem*, p. 402.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 130.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 12-3.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 13.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 147.

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 13.

nem tampouco tenham noção quanto à inteligência e força, as habilidades e os dotes naturais, as características psicológicas ou sociais, bem como desconheçam o nível de civilização, cultura, organização política e desenvolvimento econômico dessa sociedade¹⁸.

Nessa perspectiva, J. Rawls acredita que os princípios de justiça seriam definidos como sendo a liberdade e a igualdade, onde a liberdade teria primazia. “A prioridade da liberdade significa que, sempre que as liberdades básicas podem ser efetivamente estabelecidas, não é permitido trocar uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico”¹⁹. A escolha desses princípios se baseia na sua razoabilidade, pois atendem à regra do *maximin*²⁰. E definidos esses princípios, optaríamos por dois crité-

rios para definir a justiça numa sociedade: o primeiro, que a distribuição da justiça deve levar em conta a busca da equidade, diminuindo as diferenças entre os mais favorecidos e os menos favorecidos dentro de uma sociedade, garantindo, assim, o maior número de bens para o maior número de beneficiários; o segundo, de que a cada indivíduo seja garantido o acesso aos cargos e às instâncias decisórias da sociedade, viabilizando, portanto, a participação potencial de todos na gestão da coisa pública.

E como se encaixa a desobediência civil, no horizonte da teoria da justiça de J. Rawls?

J. Rawls se propõe a desenvolver uma “teoria da desobediência civil” que seja capaz de explicitar, especificamente e tão somente, o que pode ser dito “do papel e da adequação da desobediência civil em relação à autoridade democrática legitimamente estabelecida”²¹.

J. Rawls define a desobediência civil como

[...] um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 147.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 164.

²⁰ Segundo Rawls, a regra do *maximin* consiste, grosso modo, na escolha de princípios a partir dos quais sejam: a) maximizados os benefícios e oportunidades cabíveis a cada indivíduo em sociedade, de sorte que todos pudessem desfrutar da maior quantidade possível de vantagens; b) minimizadas as diferenças de benefícios e as oportunidades entre aquele que mais os recebeu e aquele que menos os recebeu, de sorte que tais diferenças sejam publicamente defensáveis, ou seja, com argumentos (racionais e razoáveis) justificáveis e válidos universalmente, porque aceitos por todos. Cf. *ibidem*, p. 165 ss.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 402.

com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas de governo. Agindo dessa forma, alguém se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios da cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados²².

Observa J. Rawls que o ato de desobediência civil pode se dar enquanto transgressão de uma lei qualquer, não necessariamente daquela que se está questionando, pois, no caso de uma lei que envolvesse algo relativo à traição da pátria, o desobediente incorreria em falta demasiado grave, cuja punição seria desmoralizadora a tal ponto que descaracterizaria a própria ação de desobediência²³.

Embora Rawls reconheça que é muito difícil, no âmbito prático, estabelecer diferença significativa entre atos de desobediência civil e objeções de consciência²⁴, ele as distingue pelo caráter de sua motivação: enquanto a primeira é motivada por razões políticas, a segunda tem razões de outra ordem (moral, religiosa, etc.)²⁵.

Quanto às justificativas da desobediência civil, J. Rawls as sintetiza em três:

1^a) ela se volta para situações onde há um grave e sistemático desrespeito aos princípios de justiça politicamente aceitos por uma comunidade (liberdade igual e igualdade equitativa de oportunidades)²⁶;

2^a) ela ocorre porque todas as tentativas de sensibilização da maioria pelos canais institucionais convencionais já foram realizadas de boa-fé e não obtiveram êxito²⁷;

3^a) ela é válida num certo limite de abrangência, pois sua universalização pode provocar a destruição da ordem jurídica. Daí porque os protagonistas de atos de desobediência civil que, partícipes de uma minoria, tentam sensibilizar a maioria, devem avaliar o contexto político-social no qual se encontram: se um grupo de minoria pode fazer ações de desobediência civil, outro grupo representando outra minoria pode igualmente cometer o mesmo ato, ao mesmo tempo, se as circunstâncias forem idênticas; isso poderia provocar o colapso do sistema jurídico-político. Por isso, as

²² Cf. *ibidem*, p. 404.

²³ Cf. *ibidem*, p. 404.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 411.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 409.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 412-3.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 413-4.

minorias devem articular politicamente a sua dissensão²⁸.

Melhor esclarecida a desobediência civil em J. Rawls, cabe-nos, ainda, a tarefa de delinear qual o papel vislumbrado pelo referido autor para a desobediência civil no Estado democrático de direito.

O papel que J. Rawls atribui à desobediência civil, numa sociedade democrática com governo democrático e num sistema jurídico-constitucional equilibrado, está em auxiliar na detecção e correção dos desvios de rota da justiça quando acontecem²⁹.

[...] uma vez que a sociedade é interpretada como um sistema de cooperação entre iguais, os que são prejudicados por uma grave injustiça não precisam obedecer. De fato, a desobediência civil (e também a objeção de consciência) é um dos recursos estabilizadores de um sistema constitucional, embora por definição ilegal. Ao lado de certos fatos, tais como as eleições livres e regulares e um sistema judiciário independente com poderes para interpretar a constituição (não necessariamente escrita), a desobediência civil, usada com a devida moderação e o

critério justo, ajuda a manter e a reforçar as instituições justas³⁰.

E enfatiza Rawls também que este papel da desobediência civil se estabelece como legítimo já quando da definição dos princípios de justiça que deram origem à ordem jurídica e política³¹. Mas isso ocorre em sociedades onde o senso de justiça é significativamente desenvolvido e tem caráter público³², de sorte que os tribunais reconhecem o ato de desobediência civil como peculiar, tratando o desobediente como praticante de um ato ilegal, mas não antijurídico, e, com isso, atenuando ou, em alguns casos, suspendendo a sanção a lhe ser imputada³³.

[...] a desobediência civil justificada como uma forma de criar, dentro dos limites da fidelidade à lei, um último recurso para manter a estabilidade de uma constituição justa. Embora essa modalidade de ação seja, rigorosamente falando, contrária à lei, ele é, contudo, um modo moralmente correto de manter um regime constitucional³⁴.

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 414-5.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 425.

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 424.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 426.

³² Cf. *ibidem*, p. 429-31.

³³ Cf. *ibidem*, p. 428-9.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 426.

A desobediência civil, desde que seja um dispositivo usado com prudência e em casos específicos onde existem argumentos e motivos consistentes para justificá-la, possui uma dimensão terapêutica na sociedade, pois purifica as leis de eventuais injustiças nelas presentes e mantém a sociedade alerta para a necessidade de implementar somente aquelas normas devidamente justificadas e racionalmente consistentes.

Por isso mesmo é que Rawls julga inadequado o tratamento jurídico-político que é dado aos casos de desobediência civil na maioria das sociedades quase justas hoje existentes, nas quais se trata a desobediência civil como crime comum e sujeito ao mesmo tipo de sanções aplicáveis à transgressão de consciência ou ao terrorismo.

Apesar de reconhecer a importância da desobediência civil no âmbito da sociedade, Rawls entende, contudo, que ela não pode ser guindada à condição de um direito constitucional, pois isso implicaria na própria desconfiança com relação à justiça contida nas normas constitucionais e levaria a uma espécie de contradição performativa.

Assim, ainda que se demonstre um mecanismo social importante, a desobediência civil, enquanto forma

de resistência popular, não pode ocorrer como um direito garantido constitucionalmente.

A desobediência civil é hoje, não obstante a complexidade de situações nela implicadas e os riscos à ordem social que ela possa trazer, uma das poucas alternativas que se põem no horizonte social no sentido de sensibilizar a opinião pública e as autoridades quanto à injustiça de determinadas leis fixadas por uma maioria ou por um governo respaldado por uma maioria, os quais agem apenas por interesses empíricos e nada razoáveis.

3 HABERMAS: A DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO PEDRA DE TOQUE DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A primeira manifestação de Habermas, denotando a importância que possuía a desobediência civil em suas preocupações filosóficas, surgiu em 1985, quando ele publicou, numa coletânea de artigos sobre política, um ensaio intitulado *A desobediência civil: pedra de toque do Estado Democrático de Direito*³⁵.

³⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Kleine Politische Schriften V**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; nossa referência ao texto

Como o próprio título o sugere, Habermas entende a questão da desobediência civil como um problema crucial na definição das normas e ações ético-político-jurídicas das sociedades contemporâneas. Isso porque ela se coloca no beiral de uma atitude que pode desembocar num processo revolucionário de ruptura das normas constitucionais, assim como também é vista por muitos como o primeiro estágio de uma caminhada que conduzirá à violência e ao terrorismo.

Essa interpretação perniciosa da desobediência civil é, muitas vezes, alimentada pelos governos e pelas instituições da sociedade civil, por meios de comunicação social, para criar uma ojeriza social a qualquer atitude que se assemelhe à desobediência. Busca-se, com isso, garantir um maior respaldo popular à autoridade legalmente constituída, ainda que tal respaldo seja artificialmente construído e muito pouco alicerçado em argumentos racionais e razoáveis.

Outra dificuldade que Habermas detecta com relação ao ato político da desobediência civil é que ela se volta contra a injustiça contida nas

normas e leis. Ora, na sociedade contemporânea, em que há uma aparente e gradativa “neutralização normativa” das esferas sociais advindas da burocratização e onde se criou uma complexidade de normas e leis para administrar as relações humanas, torna-se difícil inclusive precisar o local das injustiças nas leis. É óbvio que Habermas fala aqui, assim como Rawls, de uma sociedade quase justa, onde problemas básicos (saúde, alimentação, moradia, direitos individuais, entre outros) já foram solucionados com eficácia.

Tanto quanto Rawls, Habermas igualmente está propenso a reconhecer a importância social da desobediência civil como fator de salvaguarda das liberdades e dos direitos individuais e coletivos, embora constate que tal desobediência encontra, a cada dia, um espaço mais restrito de manobra no seio da sociedade contemporânea.

O texto habermasiano sobre a desobediência civil, ainda da década de 1980, está no horizonte das discussões iniciadas pela preocupação com uma identidade racional para as sociedades complexas originada com **Para a reconstrução do Materialismo Histórico**, onde Habermas acreditava

segue a versão espanhola: HABERMAS, Jürgen. **Ensayos políticos**. 3.ed. Trad. de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1997.

ser possível e necessária a construção de uma nova identidade supra-estatal, para além das fronteiras dos Estados nacionais e da soberania estatal, posto que ambos entraram em colapso devido ao desenvolvimento do capitalismo globalizado, onde o mercado rompeu, as fronteiras e o capital circulam sem pátria e sem face, no anonimato dos investimentos em bolsas de valores. Ademais, o desenvolvimento das sociedades complexas ou pós-convencionais gerou uma quebra do *ethos* existente nas sociedades convencionais, o que garantia a unidade de significados e valores da comunidade em face da realização de objetivos comuns.

Além da perda da visão global ou holística que as sociedades convencionais apresentavam, as sociedades pós-convencionais e seus sistemas autonomizados ocasionaram um estranhamento entre os valores existentes e os preservados no mundo da vida e a racionalidade determinante dos sistemas, especialmente dos subsistemas economia (mercado) e política: tanto os mercados quanto a política se regem por uma racionalidade estratégica; o meio de que ambos se valem para fazer acontecer as suas metas é, respectivamente, o dinheiro e o poder; e ambos se movem por uma lógica

custo-benefício para encaminhar suas ações na sociedade.

Os subsistemas mercado e política, mais do que competir entre si no sentido de obter a primazia na definição das diretrizes sociais, exercem sobre o mundo da vida uma pressão no intuito de sua colonização. Isso provoca uma gradativa redução dos espaços comunicativos presentes no mundo da vida e ocasiona uma crescente neutralização moral da instância constitutiva da vida humana e uma perda de identidade individual e coletiva no âmbito das sociedades complexas.

É preciso, nesse contexto, buscar construir uma identidade racional alternativa, capaz de dar conta dessa nova configuração social. Nela, algumas condições se tornam imperiosas:

1) a identidade racional alternativa não pode ser ligada a um território ou a uma dada organização, nem alicerçada no fato de se pertencer a um grupo ou ser membro de algo (cidadania, partidos políticos). Essa identidade coletiva só pode ser pensada de forma reflexiva, ou seja, “no sentido de ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de

aprendizagem”. Tais processos comunicativos nem sempre têm a forma de discursos ou são institucionalizados, pois são subpolíticos. Exemplos disso são a arte moderna (que sai dos museus e ocupa qualquer espaço), a despatologização dos doentes mentais e a desmoralização do crime³⁶;

2) a identidade racional alternativa não pode se articular em imagens do mundo, mas em sistemas de interpretação; tais sistemas de interpretação não necessitam ter conteúdos fixos, mas precisam de conteúdos de tempos em tempos; não são e não podem ser teorias científicas, mas hipóteses práticas que têm êxito ou não em traduzir a imagem que uma população tem de si e do mundo³⁷;

3) a identidade racional alternativa não pode agir no sentido de realizar os valores da tradição nem de cumprir uma planificação típica das sociedades sistêmicas, que neutralizam os valores e as normas pela via administrativa; deve se construir baseada na estrutura comunicativa dos discursos de fundamentação dos valores e das normas³⁸.

É na ação comunicativa que Habermas acredita residir a possibilidade de definição da nova identidade social no âmbito da sociedade complexa. E essa é uma tarefa que envolve uma dimensão moral significativa.

Por isso é que, por sua vez, na obra **Consciência moral e agir comunicativo**³⁹, J. Habermas vai se valer das contribuições de R. Alexy e constatar que no âmbito do discurso, de qualquer discurso que se faça no espaço público, estão presentes pretensões de validade que impõem, necessariamente, pressupostos de caráter lógico-semântico, procedural ou processual. Esses pressupostos lógico-semânticos (1), procedurais (2) e processuais (3) podem ser assim exemplificados⁴⁰:

(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se;

(1.2) Todo o falante que aplicar um predicado F a um objeto A tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a A sob todos os aspectos relevantes.

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma

³⁶ Cf. HABERMAS, *As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?*. In: **Para a reconstrução do materialismo histórico**, p. 98-9.

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 100-1.

³⁸ Cf. *ibidem*, p. 101-3.

³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães).

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 110-112.

expressão em sentidos diferentes. [...]

(2.1) A todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.

(2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. [...]

(3.1) É lícito a todo o sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.

(3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).

Habermas, a partir do acima exposto e da incorporação reconstrutiva do Princípio de Universalização (U)⁴¹, de Karl O. Apel, com o acréscimo que faz do Princípio do Discurso

⁴¹ O princípio de universalização (U) é assim formulado por Habermas: “Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, merecem assentimento intersubjetivo”. Cf. *ibidem*, p. 86.

(D)⁴², conclui que é fundamental que qualquer regra por estabelecer precise ser discutida entre todos os concernidos por ela, ou seja, a totalidade daqueles que forem possivelmente afetados devem participar desse processo de definição de normas sociais. Essa é uma condição, além das já mencionadas na citação de Habermas anteriormente, que devem ser respeitadas quando da definição do que sejam condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas (espaço-tempo).

Cabe enfatizar que o Discurso de que fala Habermas parte daquilo que ele próprio denomina uma “situação ideal de fala” e que, na maioria das vezes, nos discursos reais que ocorrem nem todos esses pressupostos são cumpridos. Ademais, Habermas ainda não deixa clara em **Consciência moral e agir comunicativo** a distinção

⁴² Embora já em **Consciência moral e agir comunicativo** Habermas desenvolva o Princípio do Discurso (D), ele o traduz de forma precisa na seguinte formulação, em **Direito e democracia: entre facticidade e validade**: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. Cf. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, p. 142, v. I.

entre Princípio de Universalização e Princípio do Discurso⁴³, como ele próprio admitirá mais tarde, ao dizer que “nas minhas pesquisas sobre ética do discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso”⁴⁴.

Talvez o não cumprimento destes pressupostos seja uma das causas de tantas situações reais de fala conduzirem a conflitos e não ao consenso, isso sem contar o ressentimento advindo de uma expectativa quebrada e que pode culminar com atos violentos por parte de indivíduos e até mesmo de nações.

Entretanto, fica evidenciado na reflexão habermasiana que a definição das condições de vida em sociedade e de suas respectivas regras são um processo necessariamente argumentativo, sem coação, comunicativo e, portanto, não violento.

A construção de discursos tem por finalidade a explicitação de normas, ações e decisões sobre as quais surgiram controvérsias no palco social. À medida que isso ocorra em bases racionais, eles garantem a integração social e a consolidação do princípio da democracia, que, por sua vez, garante a cada indivíduo a igualdade formal de ser tratado como pessoa de direito⁴⁵.

O direito, em Habermas, é o elemento fundamental para a construção de uma sociedade organizada em parâmetros comunicativos. Nos moldes de Kant, que via no direito o elemento viabilizador da moral, posto que a judicialização que o direito traz e impõe como obrigação pode ser geradora de moralização, Habermas também vai considerar o direito imprescindível no seu esquema filosófico.

O direito, segundo Habermas, é o elemento que consegue fazer a ponte entre a facticidade, marcada pelas relações econômicas, políticas, religiosas, étnicas, sexuais, afetivas, etc.,

⁴³ O princípio de universalização (U) é aplicável a discursos práticos, ou seja, discursos que tenham a pretensão de discutir a validade sobre a correção das normas, enquanto que o princípio do discurso é mais amplo, pois se aplica a todo e qualquer discurso que possua pretensão de validade (verdade, sinceridade, correção normativa). Cf. HABERMAS, **Teoría de la acción comunicativa**, p. 33-43, v. I.

⁴⁴ Cf. Direito e democracia: entre facticidade e validade, p. 143, v. I.

⁴⁵ Habermas formula o princípio da democracia do seguinte modo: “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”. Cf. *ibidem*, p. 145, v. I.

e a validade das normas estabelecidas no sentido de orientar a caminhada da espécie humana neste planeta. Além de representar uma forma de saber cultural, no molde da moral, ele possui ao mesmo tempo uma penetração, tanto no mundo da vida quanto nos subsistemas que tentam colonizar o mundo da vida, e consegue ter uma ação regulativo-normativa sobre ambos. Outrossim, ele ainda consegue traduzir, pela cristalização no sistema legal, os valores e as expectativas de liberdade comunicativa contidos no mundo da vida, com a eficácia e a eficiência que a moral não dispõe⁴⁶.

As matérias passíveis de uma regulamentação jurídica ou carentes dela são mais limitadas e, ao mesmo tempo, mais amplas que as questões morais mais limitadas porque somente o comportamento externo, que pode ser imposto, é acessível às regulamentações jurídicas; mais amplas porque o direito, enquanto meio de organização da autoridade política, pode conferir uma forma impositiva a objetivos e programas coletivos, *não se esgotando*, pois, na regulamentação de conflitos interpessoais. As políticas e os programas do direito po-

dem ter maior ou menor peso moral, o que vai depender de cada caso. Pois as matérias a serem reguladas pelo direito não visam apenas a questões morais, uma vez que abordam, não somente aspectos empíricos, pragmáticos e éticos, mas também o ajuste equitativo entre interesses que podem ser tema de um compromisso. Por isso, a formação da opinião e da vontade do legislador democrático depende de uma vasta rede de discursos e de negociações - e não apenas de discursos morais. E a pretensão de legitimidade que acompanha as normas do direito e a prática legislativa, ao contrário da pretensão de validade normativa dos mandamentos morais, que é claramente delineada, apóia-se em tipos diferentes de argumentos⁴⁷.

Entretanto, em que pese a confiança depositada por Habermas no papel social que o direito representa, ele se dá conta que também o direito não está imune a uma tensão entre facticidade e validade. Essa tensão se dá porque as normas jurídicas implicam aplicabilidade social, uma vez que regulam e integram a vida e os relacionamentos na sociedade; para tanto, essas normas são positivadas sob a

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 110-1, v. I.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 312, v. II.

forma de legislação, a qual se impõe sobre a sociedade com sanções ou restrições. Ocorre que esta normatividade jurídica, sedimentada na legalidade, não pode prescindir do reconhecimento dos concernidos por essas leis dentro de uma comunidade de direito, que vem da legitimidade conferida ao sistema legal por parte das pessoas enquanto membros da sociedade. A legitimidade, porém, só é conquistada porque há um processo de legitimação que implica a participação comunicativa e ativa dos concernidos.

Nas sociedades modernas, as normas jurídicas obtêm legitimidade por meio do processo legislativo democrático submetido ao princípio da soberania popular. Inclusive as liberdades subjetivas de ação materializadas em direitos subjetivos só podem pretender, por sua vez, positividade e legitimidade por meio de direitos políticos de participação e comunicação. O processo legislativo democrático deve possibilitar a reconstrução, em forma reflexiva, da intersubjetividade inerente à ação comunicativa exercida no mundo da vida e, consequentemente, permitir que suas demandas comunicativas sejam sancionadas pelo estado de direito; deve também fazer frente às prerrogativas funcionais dos

sistemas (principalmente ao mercado) e, ainda, adquirir força normativa para coordenar a ação⁴⁸.

Contudo, não é apenas a tensão entre legalidade e legitimidade que o direito tem de enfrentar; ele se depara com uma tensão de autonomia com relação ao poder político, que se mostra com dupla mão: de um lado, o poder político depende do direito para se legitimar, mas, de outro lado, o direito depende do aparato político estatal para se implementar. O direito, assim, para acontecer na sociedade, necessita que o poder político viabilize a organização institucional de instâncias onde o direito vai se operacionalizar (socialização vertical). Ao mesmo tempo, porém, o direito é o responsável por coordenar a ação e solucionar eventuais conflitos de ação dos sujeitos, usando da coerção exclusiva para obter esse fim. Os programas de ação implementados no âmbito da política precisam, nesse sentido, de respaldo legal para poderem se efetivar praticamente⁴⁹.

Por esse motivo, a política precisa manter a conexão entre os

⁴⁸ Cf. BARBIERI DURÃO, Derecho y democracia. La crítica de Habermas a la Filosofía Política y Jurídica de Kant, p. 84-5.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 122.

imperativos sistêmicos do poder administrativo e a capacidade de integração do poder comunicativo, o fato que ela consegue graças à mediação que o direito lhe proporciona.

O poder comunicativo se constitui por meios discursivos dispersos de uma opinião pública que pode chegar a um consenso sobre metas políticas em discursos pragmáticos, valores compartilhados em discursos éticos ou normas de ação em discursos morais. [...] O poder administrativo consiste na substituição da violência que os indivíduos possuem no estado natural pela violência organizada do estado civil, permite a constituição das instâncias do estado de direito, a legislação, a administração e a justiça como ordem legal e, por fim, estabelece faculdades e competências que autorizam ao estado de direito a tomar decisões vinculantes⁵⁰.

O modelo que Habermas toma é o da metáfora centro-periferia, a partir do qual interpreta essa relação entre política, direito e mundo da vida. As decisões sobre os aspectos fundamentais relativos à ordem política e ao funcionamento do Estado são tomadas

no âmbito do poder administrativo, situado no centro; essas decisões são suscetíveis às pressões do poder social, que se coloca em torno do centro do poder administrativo e busca dominá-lo. O poder social é formado pelos diferentes interesses corporativos, interesses de classes, interesses raciais, étnicos, etc; enfim, interesses privados dos atores sociais.

[...] o poder social que mede a possibilidade de um ator impor seus próprios interesses nas relações sociais, inclusive contra a resistência dos demais, o qual surge pela pressão que exercem os grupos de interesse para influenciar na legislação, na administração e na justiça. Habermas entende que o poder social compete com o poder comunicativo pela influência sobre o poder administrativo, mas, apesar de que o poder social pode representar tanto os interesses de grandes grupos econômicos ou vir manipulado pela publicidade e os meios de comunicação, por um lado, como dar expressão a interesses generalizáveis a exemplo das questões ecológicas ou sociais, por outro, tem que ser neutralizado desde a perspectiva normativa da legislação⁵¹.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 134.

⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 135.

Nesse prisma, o desafio do poder comunicativo, situado na periferia, no mundo da vida, é engendrar mecanismos para, tanto, neutralizar a influência do poder social sobre o poder administrativo quanto, penetrar o poder administrativo e contaminá-lo com as expectativas e os valores inerentes ao mundo da vida.

Essa relação é tensa, pois toda a vez que o direito, tendo uma ligação com o poder administrativo, em função da necessidade de tomada e implementação de decisões, tende a se afastar da periferia, de forma a simplificar os seus processos e tornar-se mais eficaz, gera uma crise de legitimidade, porque significa o afastamento também do potencial do poder comunicativo. Em última instância, há, igualmente, uma crise de eficácia, pois o centro – sem manter a conexão com a periferia – toma decisões que não conseguem dar uma resposta aos problemas de seu público alvo, que é a própria periferia.

Daí que, a partir do direito, sejam institucionalizadas formas de resolução de conflitos dentro do sistema político que atendem à necessidade de manutenção da conexão entre poder administrativo e poder comunicativo, e entre centro e periferia. Dentre essas maneiras de solucionar as contendas,

Habermas denomina algumas de “extraordinárias”; dentre elas, a desobediência civil.

O papel da desobediência civil no Estado democrático de direito é o de medida extrema utilizada para pôr em evidência uma situação de crise, isto é, de *déficit* de legitimidade, resultante de um fechamento do processo decisório do centro em relação à periferia da esfera pública. O ato de desobediência civil atualiza a relação do princípio do discurso com a forma do direito, em que este institucionaliza juridicamente processos comunicativos que evidenciam os princípios basilares do Estado democrático de direito. A desobediência civil é, por isso, direito fundamental à consolidação de uma democracia procedimental. Ela funciona, no âmbito da esfera pública, como uma espécie de sensor⁵² a captar qualquer patologia ou anormalidade no que tange à legitimidade das normas, das decisões e das ações na sociedade.

Essa concepção da desobediência civil e do direito estabelece as diretrizes paradigmáticas do Estado democrático de direito, por meio da definição dos pressupostos de uma

⁵² Cf. Direito e democracia: entre facticidade e validade, p. 91, v. II.

abertura da democracia para a justificação a partir de razões diversas do tipo ético, moral e pragmático, a integração necessária entre esferas pública e privada, a relação de interdependência entre soberania popular e direitos humanos e, por último, o vínculo da política com o direito. Desse modo, a desobediência civil se configura como um direito fundamental a ser preservado, senão na forma da Constituição⁵³, ao menos enquanto elemento viabilizador de legitimidade social por vias comunicativas.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Da violência**. Trad. de Maria C. D. Trindade. Brasília: Ed. UnB, 1985.

_____. **Da revolução**. Trad. de Fernando D. Vieira. São Paulo/Brasília: Ática/Ed. UnB, 1988.

_____. **A condição humana**. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

⁵³ Como, aliás, alguns países organizados na forma de Estados democráticos de direito já adotam hoje em suas Constituições (Portugal, Alemanha).

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. e ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

AUDARD, Catherine. *John Rawls e o conceito do político*. RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Introdução de Catherine Audard; Trad. de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BARBIERI DURÃO, Aylton. *El liberalismo en el derecho político en Teoría y Práxis de Kant de 1793*. **Crítica**. n. 7. Abr.-jun. 1997. Londrina: EDUEL/CEFIL.

_____. **Derecho y democracia. La crítica de Habermas a la Filosofía Política y Jurídica de Kant**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2002. (Tesis doctoral).

CÔRTEZ GUIMARÃES, Aquiles. **Cinco lições de Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997.

DUTRA, Delamar V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia n.137).

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Trad. de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Col. Justiça e Direito).

_____. **O que é democracia?**. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Col. Justiça e Direito).

HABERMAS, Jürgen. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Trad. de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. (Biblioteca Tempo Universitário, 60 – Série Estudos Alemães).

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

_____. *A nova intransparência*. In: **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 18, set. 1987, p. 103-114.

_____. *La desobediencia civil: piedra de toque del Estado Democrático de Derecho*. In: HABERMAS, Jürgen. **Ensayos políticos**. Tradução de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1988. p. 51-71.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães).

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Biblioteca Tempo Universitário, 90 – Série Estudos Alemães).

_____. *As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?*. In: HABERMAS,

Jürgen. **Para a reconstrução do Materialismo Histórico**. 2.ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 77-107.

_____. *Problemas de legitimação no Estado moderno*. In: HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do Materialismo Histórico**. 2.ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 219-47.

_____. *O conceito de poder de Hannah Arendt*. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1990. (Sociologia).

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1992. 2 v.

_____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. 3.ed. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997. (Col. Teorema).

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 72. 2 v. (Biblioteca Tempo Universitário, 101 e 102).

_____. **A inclusão do outro**. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HANSEN, Gilvan Luiz. *A melancolia do poder e o poder da melancolia*.

Boletim, n. 27. CLCH/UEL. Londrina: EDUEL, jul./dez. 1994. p. 53-64.

_____. **Modernidade, utopia e trabalho**. Londrina: Edições CEFIL, 1999.

_____. *Globalização, democracia e pós-nacionalidade*. **Crítica**, Londrina, v. 6, n. 23, p. 347-65, abr./jun. 2001.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?*. In: KANT, Immanuel. **Immanuel Kant: textos seletos**. 2.ed. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

_____. *Sobre a discordância entre a moral e a política, a propósito da paz perpétua*. In: KANT, Immanuel. **Immanuel Kant: textos seletos**. 2.ed. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 130-153.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropia*. In: KANT, Immanuel. **Teoría y Práctica**. 2.ed. Estudo preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; trad. de Juan Miguel Palacios. Madri: Tecnos, 1993. p. 61-68.

_____. **La metafísica de las Costumbres**. 2.ed. Estudo preliminar de Adela Cortina Orts; trad. e notas de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madri: Tecnos, 1994.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Almiro Pisetta e Lenira M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O liberalismo político**. 2.ed. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. (Série Temas – Filosofia e Política, 73).

_____. **Justiça e democracia**. Introdução de Catherine Audard; trad. de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.