

ALIENADOS E CULPADOS: OS CIDADÃOS NO REPUBLICANISMO CONTEMPORÂNEO

ALIENATED AND GUILTY: CITIZENS IN CONTEMPORARY REPUBLICANISM

ALESSANDRO PINZANI
(UFSC/CNPq - Brasil)

RESUMO

O artigo trata de um déficit teórico presente no pensamento neo-republicano dos últimos anos, a saber a falta de qualquer discurso relativo à concentração de poder econômico e político nas mãos de uma minoria. Depois de uma breve exposição de algumas variantes do republicanismo contemporâneo (I), se analisam algumas críticas formuladas por Robert Dahl e Kenneth Baynes (II). Finalmente, são consideradas as posições de Robert Putnam e Benjamin Barber, a fim de desenvolver algumas considerações sobre a questão de se a responsabilidade pela crise atual da democracia deva ser procurada nas atitudes e nos hábitos individuais, ou, antes, em fatores impessoais como os arranjos institucionais e o contexto social, econômico e político no qual os indivíduos se encontram (III).

Palavras-chave: republicanismo, ética cívica, cidadania

ABSTRACT

This paper is about a theoretical deficit in the neo-republican thought of the last years, namely: the lack of any consideration for the concentration of economic and political power in the hand of a minority. After a short exposition of some versions of contemporary republicanism (I), the paper will analyze some critiques advanced by Robert Dahl and Kenneth Baynes (II). Finally it will consider the positions of Robert Putnam and Benjamin Barber in order to develop some remarks on the question whether the responsibility for the present crisis of democracy is to be sought in individual attitudes and habits or rather in impersonal factors such as institutional arrangements and the social, economic, and political context individuals live in (III).

Keywords: republicanism, civic ethics, citizenship

Nos últimos anos assistimos à renascença de uma tradição teórica política que, na opinião de seus “redescobridores”, teria sido esquecida ou, pelo menos, teria ficado em segundo plano em comparação a outras (a saber: a tradição liberal e a democrático-radical, já que outras não são consideradas pelos mencionados redescobridores). Trata-se da tradição republicana. O redescobrimento ocorreu principalmente na área anglo-saxônica, em particular graças a três autores: Quentin Skinner, Philip Pettit e Maurizio Viroli (vejam-se principalmente SKINNER 1998, PETTIT 1997, VIROLI 1999); mas a onda “neo-republicana” atingiu outros países, incluído o Brasil, onde se desenvolveu um debate vivaz e prolífico (veja-se por exemplo

BIGNOTTO 2000 e 2001). Já em outras ocasiões me ocupei criticamente desta renascença republicana (cf. PINZANI 2005a e 2005b) e não quero repetir aqui minhas observações. Limitar-me-ei neste contexto a apontar para outros autores contemporâneos que apelam para a tradição republicana ou que tratam assuntos semelhantes àqueles dos quais se ocupam os neo-republicanos. Farei isto a fim de lembrar quão ampla e variada seja na realidade a tradição republicana (que os neo-republicanos acima mencionados parecem limitar a alguns autores romanos, ao humanismo cívico, a Rousseau e a poucos outros pensadores) e a fim de apontar para um déficit (a meu ver inexplicável) presente no atual debate sobre o republicanismo: a falta de qualquer discurso relativo à concentração de poder econômico e político nas mãos de uma minoria.

Começarei por uma breve análise de algumas variantes do republicanismo contemporâneo (I), para depois passar a algumas críticas formuladas por Robert Dahl e Kenneth Baynes (II). Finalmente, considerarei as posições de Robert Putnam e Benjamin Barber, que utilizarei como ponto de partida para algumas considerações sobre a questão de se a responsabilidade pela crise atual da democracia deva ser procurada no egoísmo e no individualismo que caracterizariam nossas sociedades, isto é: nas atitudes e nos hábitos individuais, ou, antes, em fatores impessoais como os arranjos institucionais e o contexto social, econômico e político no qual os indivíduos se encontram (III).

I REPUBLICANISMO: UMA TRADIÇÃO PLURAL

Os mencionados pensadores neo-republicanos oferecem uma imagem bastante homogênea da tradição que eles pretendem revitalizar. Autores tão distantes como Cícero, Bruni, Maquiavel, Rousseau, Jefferson ou Madison compartilhariam todos uma certa concepção relativa (1) à república, (2) à importância do bem comum, (3) à necessidade das virtudes cívicas, (4) a uma certa idéia de liberdade distinta da liberal e do autogoverno democrático. Ao mesmo tempo, as tradições liberal e radical-democrática, às quais os neo-republicanos contrapõem justamente a republicana, aparecem também como tradições unitárias e homogêneas (embora Skinner, Pettit e Viroli se limitem no caso do liberalismo a mencionar alguns poucos pensadores modernos como Constant ou Hobbes, e às vezes fiquem na incerteza sobre o incluir campeões do liberalismo como Locke ou Mill entre os republicanos). Não entrarei no assunto de quão limitados e parciais

são os conceitos de liberalismo e de democracia usados por estes autores, mas gostaria de salientar como a própria tradição republicana, longe de ser tão homogênea, apresenta muitas variantes, seja no que diz respeito a questões particulares (como a definição das virtudes cívicas, a figura do cidadão etc.), seja de forma geral.

Deste último ponto de vista, segundo Robert Dahl existem pelo menos duas variantes da tradição republicana: uma democrática e uma aristocrática (DAHL 1989, p. 27 e s.). A primeira vê no predomínio de grupos dominantes (política ou economicamente) o risco principal para o Estado. Ela vê na degeneração oligárquica da república o perigo que deve ser evitado custe o que custar. Portanto, ela considera o governo popular ilimitado como o remédio melhor contra tal possibilidade. Seu modelo é a Atenas do ostracismo. A variante aristocrática teme antes as decisões de uma maioria plebéia que ela considera facilmente manipulável e corruptível – certamente incapaz de reconhecer o bem comum. Parece-me que no humanismo cívico prevalece justamente esta tendência aristocrática, enquanto no republicanismo americano moderno é dominante a democrática, embora em ambas as tradições se encontrem autores próximos à tendência oposta, como no caso de John Adams ou de outros pais fundadores que não confiavam muito na capacidade de autogoverno do povo (SCHUDSON 1999, p. 48 e ss.).

A diferença entre as diversas tradições republicanas fica evidente também no caso das virtudes cívicas. A idéia de que estas sejam necessárias para a sobrevivência do Estado constitui seguramente uma das marcas mais características do pensamento republicano antigo e moderno (cf. SANDEL 1995, p. 55 e MÜNKLER 1992, p. 25). Contudo, não há unanimidade entre os republicanos não somente no que diz respeito à definição de um cânone de virtudes, mas até no que diz respeito às razões para afirmar a necessidade de tais virtudes. Thomas Jefferson, por exemplo, apela para virtudes próprias de uma sociedade agrícola e arcaizante que ele contrapõe ao capitalismo industrial incumbente (JEFFERSON 1999, p. 170 e s.). Rousseau oscila entre a saudade de um passado idealizado (a Idade Áurea dos cantões suíços) e a esperança de um futuro utópico (como no projeto de constituição para a Córsega). Pensadores contemporâneos se preocupam, antes, em adaptar o ideal republicano à sociedade moderna – como, por ex., Benjamin Barber, que propõe medidas que objetivam promover uma participação política mais ativa por meio dos mais atuais meios técnicos (BARBER 1998). Com certeza, há pelo menos um certo consenso em uma delas: a capacidade dos cidadãos de sacrificar seus interesses pelo bem comum (seja este definido como for). Em relação às demais virtudes, o elenco varia muito

segundo os autores e inclui atitudes ou traços do caráter que nem sempre se deixam definir facilmente, como, por ex., o amor à pátria. Prevalecem, em geral, as virtudes belicosas como o patriotismo, a coragem, o valor militar, a abnegação, a disciplina.

O apelo para o patriotismo leva quase inevitavelmente a uma certa radicalização do discurso político, pois um patriota convencido de estar perseguindo o bem comum do seu país tenderá a considerar seus adversários políticos como indivíduos cegos e incapazes de enxergar a verdade, ou como inimigos da pátria, ou como ambos (cf. a eficaz descrição da reação dos governantes ao voto branco do povo no *Ensaio sobre a lucidez* de Saramago, em SARAMAGO 2004). Assim, simples conflitos de interesses ou de opiniões se tornam conflitos ideológicos sobre a “verdadeira” natureza da comunidade e dos interesses dela, como reconhece um defensor do ideal das virtudes cívicas, a saber, Michael Walzer (WALZER 1996, 189).

No que diz respeito a virtudes menos militares, como, por ex., a solidariedade entre os concidadãos, o respeito às leis (em situações nas quais a punição da violação é improvável), o respeito a estilos e modos de vida diferentes, a tolerância religiosa, a disponibilidade para o diálogo etc., o republicanismo não se distingue muito do liberalismo, particularmente no caso daqueles autores que falam em “virtudes liberais”, como Stephen Macedo, William Galston, Stephen Holmes e Richard Dagger (MACEDO 1990, GALSTON 1991, HOLMES 1993, DAGGER 1997), e do próprio Rawls (RAWLS 2000 e 2002), sem falar em pensadores clássicos como o Locke dos *Pensamentos sobre a educação*, de John Stuart Mill e do próprio Kant (e sem considerar que até Hobbes afirma que para a sobrevivência do Leviatã é preciso que os cidadãos desenvolvam virtudes como a moderação, a justiça, a disponibilidade a perdoar etc.).

Outro ponto contestado é o próprio conceito de cidadão. Autores que se situam perto dos neo-republicanos, mas não se definem assim, como John G. A. Pocock, apontam para um aspecto importante da problemática da cidadania. Em vez de identificar duas tradições rivais (liberalismo e republicanismo), eles constataam que a própria figura do cidadão passou por uma mudança histórica e ideológica. Numa fase anterior a cidadania teria sido identificada com o exercício de uma participação política ativa; numa fase sucessiva, ela se transformou num mero estado jurídico. Utilizo intencionalmente termos vagos como “anterior” e “posterior”, pois os autores em questão não concordam sobre o momento histórico certo no qual esta transformação teria acontecido. Pocock remete à idade imperial romana, na qual sempre mais indivíduos e, finalmente, através do edito de Caracalla do ano 212 d.C. quase todos os súditos do imperador se

tornaram *cives romani* (POCOCK 1992). Este conceito fora reservado por muito tempo somente aos habitantes de Roma ou da Itália e sempre permanecera fortemente ligado à idéia de uma concreta participação política nos negócios públicos (embora ao longo dos anos, principalmente com o surgimento do império, tal participação se tivesse tornado bastante insignificante). Agora, com a mudança acima mencionada, cidadania e participação política se tornavam definitivamente coisas separadas: doravante o *civis romanus* seria simplesmente o detentor de direitos, principalmente em relação a questões forenses (um exemplo célebre, mencionado pelo próprio Pocock, é o de Paulo nos *Atos dos Apóstolos*, 22: 25 e ss.). O “novo” estado de *civis* é definido por meio de certos direitos, enquanto o “velho” *civis* tinha sobretudo deveres perante a comunidade política, em primeiro lugar deveres de participação e em relação ao fato de ocupar cargos, de usar suas riquezas em prol da comunidade, de seguir um determinado estilo de vida etc. Portanto, também Pocock contrapõe um conceito republicano de liberdade ao liberal, mas – contrariamente aos neo-republicanos – identifica o primeiro com uma “concepção positiva de liberdade” segundo a qual o homem “como *animal politicum* seria feito de maneira tal que a sua natureza pode ser realizada tão-somente por meio de uma *vita activa* no contexto de um *vivere civile*”. A liberdade consistiria na participação no poder político, no “*imperium*”, de modo que os cidadãos possam ser ao mesmo tempo governantes e governados (POCOCK 1993, p. 140). Mas este é, justamente, o conceito de liberdade que os neo-republicanos recusam como “radical-democrático”.

Outros autores remetem à distinção entre “citizenship as practice” e “citizenship as status” (MEYER 1998, p. 75 e s.), mas sem colocá-la num contexto histórico específico como o faz Pocock. William Meyer, por ex., fala em geral do “período formativo do pensamento democrático moderno” (ibid.) e parece apoiar indiretamente a tese neo-republicana segundo a qual este período coincidiria com a diferenciação entre a tradição republicana e a liberal (não fica claro quando isto teria acontecido segundo Meyer; contudo, do contexto fica claro que a diferenciação em questão não começou antes de Hobbes e Locke).

Todos estes autores parecem julgar negativamente a mudança do conceito de cidadania, pois com a transformação dela de uma prática a um estado jurídico, ela teria deixado de ser o traço decisivo para a formação da identidade individual, tornando-se meramente uma qualidade entre outras. Um ateniense da época clássica era em primeiro lugar um cidadão da cidade de Atenas, e só à luz desta qualidade todos os demais aspectos da sua vida (sua profissão, sua

posição na família, etc.) recebiam um sentido. O homem moderno (embora esta “modernidade” possa ter começado na idade imperial romana) é, pelo contrário, em primeiro lugar um indivíduo particular, e sua cidadania não é mais decisiva para a definição da sua identidade do que o seu papel como genitor, trabalhador, livre profissional etc.

A mudança da cidadania evidenciada por Pocock e pelos outros não pode ser negada. Contudo, não é claro por que razão ela deveria representar um fenômeno negativo, a não ser que se compartilhe desde o início a idéia de que a cidadania deveria ser o traço decisivo para a identidade individual. Mas tal idéia é tão fundada (ou infundada) quanto a contrária, segundo a qual seria melhor liberar os indivíduos dos laços e das constrações da comunidade. Além disso, também se compartilhássemos a avaliação negativa desta mudança, ela permaneceria uma transformação definitiva ligada a um processo histórico que não pode ser invertido. É impossível transformar a sociedade contemporânea, pós-industrial e altamente complexa, na Atenas de Péricles. Seria, antes, mais indicado procurar formas de participação política que permitam uma participação mais ativa dos cidadãos das democracias contemporâneas na vida política, como o faz o acima mencionado Barber.

Um aspeto ulterior da mudança ocorrida no conceito de cidadania (aspecto bastante salientado pelos comentadores) é a transformação do cidadão em mero consumidor – distinção operada, entre outros, por Habermas (por ex. em HABERMAS 1981, vol. II, p. 514). Os cidadãos das democracias liberais contemporâneas ter-se-iam tornado simples consumidores de prestações de serviços estatais. Em vez de contribuir à gestão da *res publica*, eles contentar-se-iam de receber do Estado determinados bens (segurança interna e externa, educação, um sistema de saúde eficiente etc.). Assim como o cliente não se preocupa pessoalmente com a produção das mercadorias e influencia só indiretamente a “política” das empresas, o papel dos cidadãos no processo decisório democrático limitar-se-ia à eleição de políticos profissionais. Os partidos transformar-se-iam em produtores em competição entre eles, seus programas tornar-se-iam catálogos de produtos entre os quais o cidadão-consumidor deveria fazer sua escolha. Contrariamente às democracias clássicas da Antigüidade, da Idade Média e da Renascença, nas quais os próprios cidadãos exerciam determinadas funções e ocupavam cargos, o aparelho estatal (cuja tarefa, como dissemos, consiste hoje meramente na prestação de serviços e na distribuição de bens) é gerido por burocratas profissionais, sobre cuja ação os cidadãos quase não têm controle.

II ALGUMAS CRÍTICAS CONTEMPORÂNEAS

a) Robert Dahl e os “problemas não resolvidos” do republicanismo

Robert Dahl explica o fato de o republicanismo, em todas suas variantes, ao longo do tempo ter perdido muita da sua influência apontando para alguns “problemas não resolvidos” da tradição republicana que teriam levado ao seu declínio a partir do século XVIII (DAHL 1989, p. 27 e s.). O primeiro problema consistiria no fato de que o conceito de interesse utilizado nas teorias republicanas teria sido demasiado simples para descrever exatamente a realidade de sociedades altamente complexas como as modernas (ainda menos para contribuir com a gestão de tais sociedades). O segundo problema: a presença de conflitos de interesses teria sido um aspecto essencial das repúblicas tão fortemente idealizadas pelos republicanos e representaria um elemento imprescindível da própria vida política. O ideal de uma harmonização dos interesses privados através das virtudes dos cidadãos teve necessariamente que ceder o passo ao surgimento de partidos políticos que tinham a intenção de canalizar tais interesses. O terceiro problema: uma república baseada sobre a virtude dos cidadãos seria impensável em sociedades vastas e heterogêneas como a França, a Grã-Bretanha ou os EUA atuais. A idéia republicana tradicional era de que as verdadeiras repúblicas seriam possíveis tão-somente em estados pequenos (vejam-se as considerações de Montesquieu e Rousseau a este respeito). A tradição republicana resultou, por isso, bastante irrelevante para a tarefa de democratizar os grandes Estados nacionais. O quarto e último problema (que representa uma especificação do terceiro): As instituições republicanas, começando pela participação direta do povo no processo decisório, não podem funcionar no nível de Estados nacionais amplos. Estes precisariam antes de outras instituições, em primeiro lugar de um sistema representativo como aquele defendido por Locke, Kant ou Mill.

Do ponto de vista de Dahl não é compreensível, portanto, como, apesar destes problemas teóricos e históricos não resolvidos, pensadores republicanos de todas as tendências ainda tentem encontrar soluções para a (segundo Dahl só presumida) crise das nossas democracias liberais justamente na tradição republicana, a qual não somente teria fracassado historicamente, mas ter-se-ia revelado insatisfatória do ponto de vista teórico.

A crítica de Dahl é fundada menos sobre argumentos filosóficos e mais sobre a constatação empírica da incapacidade da tradição republicana em resolver certos problemas

políticos concretos, mas nem por isso ela se torna menos plausível, já que uma verificação empírica dos efeitos da aplicação na realidade de uma teoria política constitui um elemento indispensável para julgar pelo menos a plausibilidade de tal teoria no que diz respeito à questão da relação entre teoria e práxis. Esta crítica é interessante, pois aponta para um aspecto – a questão institucional – que os neo-republicanos tendem a subestimar e que, na minha opinião, possui um papel central na questão da revitalização da participação política (sobre este ponto voltarei em seguida).

b) O republicanismo de Charles Taylor e as objeções de Kenneth Baynes

Num ensaio sobre a polêmica entre comunitaristas e liberais, Charles Taylor expressa suas dúvidas sobre a capacidade do liberalismo de criar as condições necessárias para um “autogoverno republicano” (TAYLOR 1993). A posição de Taylor se baseia sobre dois argumentos bem conhecidos da crítica ao liberalismo. O primeiro argumento diz respeito à incapacidade do liberalismo de ligar os indivíduos ao Estado e de levá-los a orientar-se por um “bem comum”. Taylor ressalta a falta na sociedade liberal de uma “identificação voluntária dos cidadãos com a pólis” e abraça a “tese republicana” de que “uma condição necessária para um governo livre (não despótico)” seria “que os cidadãos possuam este tipo de identificação patriótica”. Um tal patriotismo não existiria numa sociedade “procedimental-liberal” (ibid., p. 114 e ss.).

O segundo argumento de Taylor diz respeito aos diferentes conceitos de cidadania usados pelos liberais e pelos republicanos. O liberalismo partiria sempre da idéia de cidadãos em competição entre eles que vêm no Estado meramente um instrumento para perseguir seus interesses privados. O republicanismo, pelo contrário, definiria a situação de cidadão com base no fato de os indivíduos participarem no governo e considerarem as instituições políticas como “expressão deles mesmos”. Disso surgiria uma maior capacidade deles de desenvolver “identificações compartilhadas” com a comunidade política e de “respeitar e salvaguardar” esta última (ibid., 122 e ss.).

Taylor vê, portanto, uma estrita ligação entre autonomia política (entendida como autogoverno) e patriotismo. A conseqüência lógica disso seria a seguinte: Se não há patriotismo (como na sociedade que ele denomina de “procedimental-liberal”), a própria autonomia política

está em risco. Apesar do fato de que muitos republicanos (incluindo os neo-republicanos) não identificam de modo nenhum a autonomia política com a participação concreta dos cidadãos no governo ou no processo legislativo, a tese de Taylor deixa algumas questões em aberto.

A primeira diz respeito à essência do próprio patriotismo. Contudo, não é possível tratá-la exaustivamente neste contexto; limito-me, portanto, a constatar que (1) se trata de um conceito extremamente problemático, e que (2) algumas formas de patriotismo (o patriotismo racional de Tocqueville, o patriotismo constitucional de Sternberger e Habermas, um patriotismo da responsabilidade) são pensáveis também na perspectiva procedimental-liberal (cf. PINZANI 2002).

Além disso, é questionável como e em que medida uma identificação “voluntária” com a pólis possa ser promovida pelo próprio Estado sem que este intervenha de forma excessiva na vida privada dos cidadãos. Uma tal identificação poderia acontecer, antes, se o Estado promovesse o bem-estar dos seus cidadãos e os tratasse com justiça (como querem os liberais) e não se ele tentasse convencê-los da sua excelência por meio de uma educação patriótica forçada.

Ulteriores objeções se encontram num ensaio de Kenneth Baynes no qual ele comenta, entre outras coisas, a tese de Taylor (BAYNES 1995). Segundo Baynes, uma das primeiras reações aos argumentos de Taylor seria perguntar como deveriam ser pensados concretamente as virtudes políticas e o patriotismo ou solidariedade republicana por ele mencionados (ibid., p. 446). Baynes se pergunta, particularmente, se tais virtudes se diferenciam das virtudes “nas quais Rawls vê uma condição necessária para garantir uma cooperação social equitativa (por ex. gentileza, tolerância, razoabilidade e senso de equidade)”.

Mas as objeções principais de Baynes são outras. “Em primeiro lugar, Taylor abraça, pelo menos no ensaio em questão, uma concepção de vida pública absolutamente privada de mediações. A vontade de identificação dos cidadãos diz respeito diretamente à comunidade política na sua totalidade e não é mediada através da participação em associações voluntárias ou secundárias”. Ao modelo “não mediato” de Taylor, Baynes contrapõe o modelo do pluralismo liberal de Walzer (cf. WALZER 2000), no qual “a lealdade dos cidadãos vai, em primeiro lugar, às numerosas associações voluntárias e tradicionais” das quais eles são membros, “e só de forma indireta ao Estado neutral que protege tais associações” (BAYNES 1995, p. 446 e s.). Em outras palavras, Taylor (como a maioria dos comunitaristas) não seria capaz de explicar com clareza qual é a comunidade com a qual os indivíduos deveriam identificar-se – particularmente na nossa

sociedade pluralista (e o pluralismo da nossa sociedade é um fato incontestável, embora alguns comunitaristas não gostem disso) – e acabaria, portanto, por exigir simplesmente a identificação com o próprio Estado.

A segunda objeção é “que Taylor é muito exigente do ponto de vista moral com seus cidadãos. Ele espera deles que se sintam ligados a uma concepção única e compartilhada por todos do bem central da vida pública (‘o sumo bem político’) e que estejam dispostos a subordinar os próprios interesses privados a este bem comum”. Esta posição não somente sobrecarregaria os cidadãos com exigências morais elevadas, mas faria com que as condições para uma política deliberativa dependessem quase exclusivamente das capacidades morais dos cidadãos. Segundo Baynes, porém, “estas exigências poderiam ser aliviadas através de instituições apropriadas e, em alguns casos, até ser cumpridas por estas últimas” (ibid., p. 447). Sobre estas medidas institucionais voltarei na última parte deste ensaio.

Portanto, Baynes acusa Taylor de oferecer uma definição imprecisa das virtudes em questão e de exigir demais do ponto de vista moral dos cidadãos – duas críticas que poderiam ser feitas à tradição republicana na sua totalidade e que remetem ao círculo vicioso do republicanismo. Os críticos republicanos do liberalismo acham que este se encontra num círculo vicioso já que, para reproduzir-se, uma sociedade não pode ser neutra em relação aos seus valores fundamentais, como pensa a maioria dos liberais. Também uma sociedade liberal se baseia sobre certas qualidades dos seus membros, qualidades que são ou necessárias para qualquer comunidade (como uma atitude pacífica perante os concidadãos, um senso mínimo de justiça, um certo nível de senso de comunidade, etc.), ou típicas de uma sociedade liberal (como tolerância, disponibilidade ao compromisso, recusa do fundamentalismo, etc.). Também uma sociedade liberal deveria, então, preocupar-se em manter vivas tais qualidades – por ex., por meio de uma política educacional específica, do recurso a atos simbólicos que reforcem o senso de comunidade dos cidadãos, etc. A neutralidade das instituições no que diz respeito aos valores, assim como os liberais a exigem, seria, portanto, uma quimera. Ora, a acusação de círculo vicioso levantada contra os liberais se aplica também aos seus críticos. Se certas atitudes ou até virtudes dos cidadãos são necessárias para a salvaguarda de uma sociedade, então uma sociedade cujos membros não apresentam tais atitudes ou virtudes não pode ser salva, como já foi reconhecido pelos arqui-republicanos Maquiavel e Rousseau, entre outros. O desenvolvimento de tais qualidades por parte dos indivíduos pressupõe justamente um contexto social e político que o

torne possível; pressupõe, portanto, uma sociedade íntegra na qual os indivíduos já disponham das qualidades em questão, pois virtudes (incluindo as virtudes cívicas) são adquiridas não por meio de um processo de aprendizagem teórica, mas através do exercício das mesmas e seguindo exemplos virtuosos que, então, devem já estar presentes na sociedade.

III A NECESSIDADE DE SOLUÇÕES INSTITUCIONAIS

A preocupação com a mentalidade e os sentimentos dos cidadãos não é exclusiva do republicanismo, mas é compartilhada por muitos pensadores que, segundo a categorização dos neo-republicanos, deveriam ser incluídos antes na tradição liberal ou na radical-democrática (vejam-se, por ex., os autores liberais acima mencionados). Contudo, da perspectiva liberal ou democrática, a mentalidade dos cidadãos não tem nada a ver com questões de identidade individual ou coletiva, mas é estreitamente ligada à questão da criação de instituições democráticas. Paradoxalmente, esta é a conclusão à qual chegam – de duas perspectivas diferentes – dois autores republicanos, a saber: Robert Putnam com sua análise empírica da tradição cívica na Itália e Benjamin Barber com sua apologia de uma “democracia forte”.

a) O ideal da *civic community* e seus limites

No seu clássico estudo sobre as tradições cívicas na Itália, Robert D. Putnam oferece um modelo de *civic community* que representa um ótimo resumo do ideal republicano (PUTNAM 1993, p. 86 e ss.). Ele identifica os seguintes critérios que caracterizariam esta comunidade cívica: compromisso cívico [*civic engagement*] (que inclui a participação política ativa assim como o interesse pelo bem comum e a disponibilidade a sacrificar o próprio interesse pelo bem-estar da comunidade), igualdade política (os cidadãos possuem todos os mesmos direitos e deveres, e os políticos são responsáveis perante o povo pelas suas decisões), solidariedade, confiança e tolerância (os cidadãos devem poder contar com seus concidadãos), a presença de associações e estruturas sociais de cooperação (Putnam retoma a idéia de Tocqueville que via nas associações cívicas o pilar principal da democracia americana: elas exerceriam uma influência interna sobre a consciência dos membros assim como uma influência externa sobre a comunidade e sobre a política).

Com base em determinados índices, Putnam atribui às várias regiões italianas um certo grau de civismo [*civiness*] e constata que há uma correlação direta entre este e o grau de eficiência administrativa. As regiões que mais apresentam os sinais característicos de uma comunidade cívica são, ao mesmo tempo, as mais eficientes do ponto de vista da administração e da prestação de serviços etc. Portanto, parece confirmar-se a afirmação de que as comunidades políticas precisariam de certas atitudes dos cidadãos para melhor funcionar. Contudo, a análise de Putnam se limita a relevar uma correlação entre a existência de uma cultura cívica e a *eficiência* administrativa, enquanto os republicanos insistem tradicionalmente sobre a correlação entre virtudes cívicas e a salvaguarda da *liberdade* e da soberania republicana. Um alto grau de eficiência administrativa é possível também em Estados não democráticos, como demonstram os exemplos do império dos Absburgos ou da Alemanha nazista. E os critérios da comunidade cívica ideal podem ser cumpridos também por uma sociedade que, no final, acaba tornando-se menos eficiente ou até politicamente mais fraca justamente por causa disto, como aconteceu, por exemplo, no caso da república florentina a partir da metade do século XIV.

Além disso, não é muito claro como deveriam ser definidos exatamente os critérios oferecidos por Putnam. O compromisso cívico e a participação política podem assumir muitas formas: da simples participação nas eleições (que representaria um critério mínimo) à militância em organizações e partidos políticos, da política da boa vizinhança à participação em iniciativas cívicas, da mera disponibilidade a fazer doações à cooperação voluntária em associações e organizações caritativas. Contudo, a dificuldade em definir essência, grau e alcance do compromisso cívico é algo que Putnam compartilha com toda a tradição republicana.

A mesma situação se cria no que diz respeito à solidariedade. O que ela é exatamente e como se manifesta? Putnam menciona o fato de que os indivíduos deveriam poder contar com seus concidadãos, mas em que sentido e em que medida? Pode tratar-se daquela confiança mínima que me deixa esperar, ao cumprir meus deveres cívicos, que os meus concidadãos farão o mesmo. Ou pode tratar-se daquela confiança bem mais profunda que diz respeito às atitudes dos cidadãos perante sua identidade coletiva e perante sua vida comum, às suas visões do mundo e do futuro. A solidariedade pode, finalmente, limitar-se aos concidadãos mais próximos, aos habitantes da minha aldeia, do meu bairro, da minha cidade (o ponto de vista adotado por Putnam remete mais a uma dimensão local do que a uma nacional).

A análise de Putnam permanece indefinida, neste ponto. Ela demonstra que nas regiões nas quais os indivíduos desconfiam uns dos outros, pensando somente na sua família e carecendo de qualquer senso de comunidade, a vida pública é mais pobre e as instituições mais ineficientes. Mas deixando de lado estas conclusões bastante triviais, Putnam não consegue descrever exatamente as atitudes e as linhas de ação que definiriam a solidariedade entre cidadãos. Quanto esta questão seja objeto de discussão na própria prática é demonstrado, entre outras coisas, pelos debates intermináveis sobre o Estado do bem-estar. Neste sentido, nos EUA a solidariedade parece limitar-se a uma questão de atitude individual – seja na práxis sociopolítica dos vários governos (independentemente da tendência partidária), seja nas obras dos autores republicanos. Na Europa, pelo contrário, dominava até faz pouco a idéia de que a solidariedade se encarnasse num sistema estatal preocupado em prestar serviços gratuitos e em ajudar cidadãos necessitados.

Ao lado destas dificuldades teóricas, que dizem respeito à definição do próprio conceito de comunidade cívica (e, em geral, do ideal republicano), o estudo de Putnam apresenta um resultado que acaba enfraquecendo a tese republicana da necessidade de uma atitude individual íntegra por parte dos cidadãos. A pesquisa de Putnam aponta para uma estreita relação entre o passado republicano e a presença de valores típicos de uma comunidade cívica. Tais valores podem ser encontrados mais facilmente naquelas regiões italianas nas quais durante a Idade Média e o Renascimento floresceram cidades livres e repúblicas municipais, ou seja, principalmente na Itália setentrional e central (em primeiro lugar na Emilia Romagna, na Toscana e na Úmbria). Nas regiões do Sul da Itália o senso cívico é mais baixo, pois elas foram caracterizadas por séculos pelo predomínio de estruturas de poder feudais e absolutistas. Pesquisas empíricas como a de Putnam demonstram, portanto, que uma comunidade cívica não pode ser realizada somente por meio de atitudes individuais, e que ela antes é resultado de determinados mecanismos institucionais. Como observava Kant na *Paz perpétua*, não é da moralidade dos cidadãos que devemos esperar uma boa constituição, “antes, pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo” (KANT 1995, p. 147). E o republicano Rousseau afirma: “é certo que a longo prazo todos os povos se transformam naquilo que os governos fazem deles” (ROUSSEAU 2003, p. 14). O próprio Viroli deve admitir isso ao constatar (retomando a diagnose de Maquiavel sobre as causas da decadência da Itália) que “não é difícil entender por que os cidadãos que são chamados a participar da coisa pública [ou seja, da *res publica* – A. P.] desenvolvem uma mentalidade

diferente da das pessoas que foram por gerações súditos de um monarca, de um príncipe ou de um papa. A diferença consiste no fato de que os primeiros aprenderam a viver como cidadãos, os segundos, pelo contrário, a viver como escravos” (VIROLI 1999, p. 9). Portanto, o que fez dos cidadãos simples consumidores ou clientes foi menos sua atitude individual e mais uma mudança institucional ligada a uma transformação da maneira de se pensar a política, as tarefas do Estado e o papel dos políticos e dos cidadãos.

No que diz respeito à mudança institucional, podemos – de acordo com a maioria dos autores neo-republicanos – mencionar o surgimento do Estado-nação moderno como a causa primária da mudança na maneira pela qual os indivíduos viam seu papel de cidadãos. O fato de a autoridade central do Estado nacional (quer esta autoridade fosse um rei, quer fosse um parlamento) avocar para si a maior parte das competências e avançar a pretensão de possuir um poder decisório mais ou menos exclusivo, assim como o desenvolvimento de uma casta burocrática profissional, acabaram com as formas de participação política características das repúblicas municipais assim como as conhecemos da Idade Média ou do Renascimento.¹

No que diz respeito à transformação da maneira de pensar a política, devemos constatar que a responsabilidade principal pela crise atual da participação política e, portanto, da própria democracia deve ser atribuída menos aos cidadãos e a suas atitudes e antes aos políticos profissionais. Isto é comprovado pela circunstância de que – em contraste com seus repetidos apelos para que os cidadãos se tornem mais conscientes dos seus deveres para com o Estado – a maioria dos políticos reagem com irritação ou até com aborrecimento a qualquer tentativa que os cidadãos fazem para interferir no processo decisório. Exige-se dos cidadãos que eles cumpram seus deveres, mas não que eles se tornem realmente ativos. Se Frederico II da Prússia tinha ordenado aos seus súditos: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!” (citado por Kant no seu escrito sobre o esclarecimento: KANT 1995, p. 18), parece que alguns políticos contemporâneos gostariam de reduzir este ditado e de negar aos cidadãos a possibilidade de raciocinar ou julgar sobre a *res publica*. Do ponto de vista destes verdadeiros seguidores da variante aristocrática do republicanismo, com seu ceticismo em relação ao povo, os cidadãos deveriam limitar-se a escolher os indivíduos competentes chamados a governar o Estado.

De fato, a crescente complexidade das sociedades modernas faz com que seja sempre mais difícil para os cidadãos chegar a um juízo ponderado sobre o real estado das coisas e sobre

as possíveis alternativas de ação. Contudo, esta mesma complexidade faz com que seja quase impossível para os políticos profissionais e para os tecnocratas compreender os problemas em todo o seu alcance. Chegamos a um ponto em que qualquer decisão política pode ter conseqüências imprevisíveis – no nível local como no nível global, no futuro imediato como a longo prazo. A verdadeira crise da democracia é provocada, então, pela incapacidade da política (melhor: dos políticos) de compreender os problemas sociais e, pelo menos, de geri-los, se não de solucioná-los. Desta incapacidade surgem ulteriores fenômenos negativos que caracterizam o distanciamento e a decepção dos cidadãos perante a política. A despolitização dos cidadãos nas nossas democracias não é o resultado de atitudes individuais como hedonismo e individualismo, antes é a conseqüência de processos políticos, econômicos e sociais que levaram os indivíduos a sentirem-se impotentes perante a realidade. Isso não é uma conseqüência necessária da democracia de massa, como se poderia pensar seguindo aqueles autores republicanos que achavam que uma verdadeira democracia só é possível em Estados pequenos. Alguns decênios atrás a participação eleitoral nas democracias ocidentais era muito maior do que a atual, embora estes países fossem já naquele tempo democracias de massa. E com certeza o percentual de cidadãos europeus e norte-americanos ativos em organizações políticas era muito maior nos anos 60 e 70 do que hoje. Na época os cidadãos destes países, recém-saídos da experiência da guerra e dos regimes totalitários, tinham mais confiança na política e nos políticos – e foram esses últimos que traíram aquela confiança. O mesmo aconteceu no Brasil, que ao sair de uma ditadura de vinte anos não conseguiu criar uma classe política capaz de cumprir os anseios e desejos de democratização dos Brasileiros.

A mesma coisa pode ser afirmada no que diz respeito à tão freqüentemente lamentada impossibilidade de controlar a economia. Se os imperativos econômicos ganharam o predomínio sobre considerações políticas e sociais, este fenômeno deve ser reconduzido a decisões políticas que primeiramente o permitiram e possibilitaram: da abolição do sistema de Bretton Wood à desregulamentação da era Reagan e Thatcher, até as liberalizações e privatizações atuais.

A fim de tirar conclusões sobre a disposição dos indivíduos a participar da vida política, deveríamos considerar não a diminuição da participação nas eleições (onde tal participação é opcional), mas o crescimento daquelas organizações e daqueles movimentos que nos últimos anos surgiram como vozes alternativas críticas à política oficial. Enquanto os “representantes do povo” se isolam sempre mais da multidão dos cidadãos (como se pode observar em *summits*

como os dos G8 ou da OMC), os cidadãos se reúnem não somente para protestar contra seus representantes, mas também para esboçar seus próprios projetos e visões políticos (por ex. em manifestações como o Fórum Social Mundial). Esses indivíduos se vêem menos como membros de uma comunidade nacional fechada e antes como cidadãos do mundo afetados pelos mesmos problemas e pelas mesmas preocupações que as dos cidadãos de outros países. Esta dimensão global do ativismo político é quase sempre ignorada pelos pensadores neo-republicanos, que seguem pensando na dimensão restrita do Estado nacional (como, infelizmente, a maioria dos estadistas).

b) A “democracia forte” de Barber e a questão da democracia direta

Benjamin Barber concebe o republicanismo como uma posição que visa à criação de uma democracia “forte” (*strong democracy*). Neste ponto, ele se distingue bastante dos neo-republicanos como Viroli, que – seguindo, conscientemente ou não, a vertente aristocrática do republicanismo – pretendem distanciar-se do ideal democrático da liberdade como autogoverno. Barber identifica, pelo contrário, a liberdade republicana com a participação cívica, e esta última com a participação no processo decisório democrático. Ao fazer isso, ele critica duramente (seguindo Rousseau) qualquer forma de democracia representativa, pois “por meio do princípio da representação os indivíduos são privados, no fundo, da responsabilidade pelos valores, convicções e ações deles. [...] A representação é inconciliável com a liberdade, pois a vontade política é nela delegada e, portanto, alienada com prejuízo do verdadeiro autogoverno e da verdadeira autonomia” (BARBER 1984, p. 145). Portanto, Barber defende a democracia direta e propõe uma série de reformas que deveriam levar a uma mais ativa participação dos cidadãos e que vão da introdução de programas de “serviço cívico” à realização de assembleias cívicas televisivas ou ao uso das mais modernas formas de comunicação para a criação de fórum de discussão e até para a tomada de decisões públicas (cf. em particular BARBER 1984, p. 261 e ss. e BARBER 1998).

Não me ocuparei detalhadamente das propostas de Barber, nem do seu juízo negativo sobre a representação que põe às avessas a afirmação kantiana de que sem ela não haveria verdadeira república (KANT 1993, P. 189). Limitar-me-ei a constatar que Barber, ao fim, apela menos para a consciência dos cidadãos e antes propõe reformas *institucionais*. Só quando essas

reformas forem realizadas, seria possível uma modificação na atitude dos cidadãos. Contudo, Barber não exclui que alguns cidadãos não desfrutem essas novas possibilidades de participação e permaneçam politicamente passivos. Neste caso ele parece defender a idéia de que eles sejam privados da cidadania, embora provisoriamente, a saber, até eles não se decidirem para um empenho político maior (BARBER 1984, 226 e ss.). Não é preciso concordar com esta solução que equipara cidadãos apáticos com criminosos (já que os direitos civis são retirados de ambos: *ibid.*), para avaliar positivamente as propostas de Barber visando a uma maior participação política. Contudo, contrariamente à opinião dele devemos aceitar que as medidas previstas nem sempre levem os cidadãos a assumir a atitude desejada, se não quisermos que a democracia participativa em questão não conduza àquela participação forçada que é característica de certas ditaduras que se gabam de um nível de participação eleitoral superior a 90 % mas que não brilham por uma participação ativa e livre na vida política. Judith Shklar salientou, com razão, que o tão criticado Estado liberal representaria sempre uma alternativa preferível aos Estados autoritários, já que nestes últimos os cidadãos não se tornariam pessoas moralmente melhores, mas aprenderiam somente a obedecer às ameaças de uso da violência por parte das instituições e a simular uma acomodação puramente exterior aos valores oficialmente defendidos pelo Estado (SHKLAR 1984, p. 236).

Uma marca característica da democracia consiste justamente no fato de deixar que os cidadãos escolham livremente participar da vida política ou não; e outra característica é a de deixar que eles façam esta escolha ou por um genuíno interesse pelo bem comum ou por um simples cálculo de interesses. Se a passividade e a atitude calculadora (estratégica, nos termos de Habermas) devessem prevalecer, seguramente a democracia correria um risco, talvez seria até condenada ao declínio. Isto seria lamentável, mas pensar que uma democracia possa ser mantida em vida artificialmente, ou seja, obrigando os cidadãos a orientar-se sempre pelo bem comum, é ingênuo e profundamente antidemocrático. Uma democracia pode e deve agüentar um certo grau de apatia e de egoísmo por parte dos cidadãos. Como salienta Bruce Ackerman: “na medida em que teus impulsos agressivos permanecem sob o teu controle, a tua condição de cidadão não pode ser questionada com base no teu comportamento” (ACKERMAN 1980, p. 82).

Um limite de muitos autores republicanos, na minha opinião, é o de pensar que a causa principal da crise da democracia seja a atitude individual dos cidadãos. Ao fazer isso, eles deixam de lado quer a responsabilidade (acima mencionada) dos políticos profissionais e das instituições

políticas, quer um outro aspecto importante: quem exige um papel mais ativo e uma participação maior na vida política por parte dos cidadãos deveria exigir ao mesmo tempo uma redução da concentração do poder econômico e político, pois tal concentração prejudica a liberdade dos indivíduos, esvazia as virtudes cívicas e ameaça a comunidade política, como os representantes do republicanismo clássico reconheceram já desde a Antiguidade (quer eles pensassem em Julio César, nos Médici ou nos grandes grupos de interesse privado). O que une verdadeiramente pensadores tão diferentes como Cícero, Leonardo Bruni, Maquiavel, Rousseau, Jefferson, Madison etc. é a admoestação concernente ao risco de o poder econômico e político concentrar-se nas mãos de uma minoria (sobre Madison e o célebre artigo nº 10 do *Federalista*, que representa o texto principal sobre o assunto, cf. PINZANI 2006).

Cabe salientar que este tema tem praticamente desaparecido na Europa (para não falar do Brasil atual). O marxismo tinha-se apossado dele, embora por outras razões e para fins diferentes dos do republicanismo. Já que na Europa o marxismo é considerado atualmente ou teoricamente obsoleto ou historicamente refutado, cada tentativa de retomar a velha polêmica contra a concentração do poder econômico e político é imediatamente dispensada como “coisa de ontem”, até por partidos políticos que representam os herdeiros dos próprios movimentos marxistas como o partido trabalhista inglês, o partido social-democrático alemão, os *Democratici di Sinistra* italianos, etc.

Nos EUA a polêmica em questão foi sustentada menos por marxistas e mais por pensadores que se inspiravam na Nova Inglaterra puritana ou nos Estados Unidos dos pais fundadores: Josiah Royce, Walter Lippmann, John Dewey, Louis D. Brandeis e até o presidente Theodore Roosevelt (todos mencionados, interessantemente, pelo neo-republicano e comunitarista Michael Sandel em SANDEL 1995, p. 59 e ss.). Brandeis, que foi juiz da Corte Suprema (portanto, membro influente do *establishment* e da elite política do país), achava, por ex., que uma concentração desregulada de poder “capitalista” representasse uma ameaça para a liberdade dos cidadãos. Ele afirmava a necessidade da educação dos cidadãos e salientava a estreita ligação entre a questão da formação e a questão do emprego.

Segundo Brandeis, é preciso que a educação dos cidadãos seja uma educação continuada, pois só desta maneira seria possível para eles alcançar os conhecimentos necessários para viver numa democracia participativa. Isso pressupõe que as condições de trabalho sejam tais que os cidadãos tenham a certeza de possuir uma fonte de renda segura e disponham de bastante

lazer, pois sem este último seria impossível ter aquele vigor mental [*freshness of mind*] necessário para a mencionada educação continuada (STRUM 1995, p. 27 e s.). Nas palavras de Brandeis: “O *standard* educacional exigido pela democracia é, obviamente, elevado. O cidadão deveria ser capaz de compreender, entre outras coisas, os numerosos e difíceis problemas relativos à indústria, ao comércio e às finanças, que na nossa sociedade se tornam necessariamente questões políticas”. Portanto, não é possível que a educação dos cidadãos termine com catorze anos, a saber, com o fim da *common school*; a verdadeira educação democrática começa antes justamente naquele momento (citado em STRUM 1995, p. 93).

As verdadeiras condições para a educação democrática dos cidadãos e, portanto, para uma ativa participação cívica devem, então, ser procuradas menos nas atitudes e nos hábitos individuais e mais no contexto social, político e econômico no qual eles se encontram. A versão “reduzida” do republicanismo que Viroli ou Skinner nos oferecem deixa quase completamente de lado este ponto importantíssimo.² Uma democracia republicana pode florescer somente quando desigualdade social, injustiça econômica e obstáculos institucionais à participação política forem eliminados. Não é do cidadão médio que devemos esperar em primeiro lugar uma atitude virtuosa, antes do estadista, do executivo, do grande acionista, do reitor universitário etc. Os verdadeiros inimigos da democracia não são cidadãos apáticos, mas cidadãos desempregados, não educados, pobres ou alienados. Um indivíduo obrigado a estar sempre inquieto com seu emprego ou a praticar uma atividade degradante para sobreviver; que recebeu da escola uma *formação* orientada meramente para finalidades econômicas (e que, portanto, não recebeu uma verdadeira *educação*); que recebe da mídia diversão estúpida em vez de informação; que deve ficar observando como a sua vida é dominada pelos assim chamados imperativos da economia (que ele nunca entenderá e sobre os quais ele nunca possuirá influência); que vê seus “representantes” abandoná-lo a tais imperativos – este indivíduo não pode de maneira nenhuma se tornar um bom cidadão. Mas seria extremamente injusto considerá-lo culpável disso.

NOTAS

¹ Isso vale, obviamente, também para as repúblicas municipais italianas do Renascimento, embora na Itália não surgisse um Estado nacional até 1861. Os Médicis em Florença, os papas no Estado da Igreja, os Savóias no Piemonte e os vários príncipes estrangeiros no resto da Itália se comportaram como os monarcas absolutos dos grandes Estados nacionais europeus e sufocaram qualquer forma de participação política dos seus súditos.

² Barber menciona a problemática, mas não aponta para soluções concretas (BARBER 1984, p. 251 e ss.).

REFERÊNCIAS

- ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- BARBER, Benjamin. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984.
- _____. *A Place for Us. How to Make Society Civil and Democracy Strong*, New York: Hill and Wang, 1998.
- BAYNES, Kenneth. *Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik*. In: van den BRINK, B. e van REIJEN W. (orgs.). *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, 432-465 [publicado originariamente como: *Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics*. In: *Praxis International*. 12/1, 1992, 50-69].
- BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- _____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- DAHL, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven / London: Yale University Press, 1989.
- GALSTON, William. *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- HOLMES, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge (MA) / London: Harvard University Press, 1993.
- JEFFERSON, Thomas. *Notes on the State of Virginia*. London: Penguin, 1999.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do Direito*. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edição 70, 1995.
- MACEDO Stephen. *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MEYER, William J. *The Politics of Differentiated Citizenship*. In: SLAWNER, K. / DENHAM, M. E. (orgs.). *Citizenship After Liberalism*, New York: Peter Lang, 1998, 57-79.
- MÜNKLER, Herfried. *Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?*. In: _____ (org.). *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*. München / Zürich: Piper, 1996, 25-46.
- PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PINZANI, Alessandro. *Patriotismo e responsabilidade na era da globalização*. In: *Cívitas*. 2/1, 2002, 211-228.

-
- _____. *Repubblicanesimo e democrazia liberale: Un binomio inconciliabile?*. In: *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze 2003-2004*. Firenze: Firenze University Press, 2005, 299-315.
- _____. *Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?*. In: *Isegoria*, 2005.
- _____. *Os demônios e as facções. Kant e Madison sobre paixões e instituições*. In: *Crítica* (no prelo), 2006.
- POCOCK, John G. A. *The Ideal of Citizenship since Classical Times*. In: *Queen's Quarterly*, 99/1, 1992, 35-55.
- _____. *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt a. M. / New York: Campus, 1993, 134-157.
- PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Tratado sobre a economia política*. In: *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial & Editora UnB, 2003, 1-43.
- SANDEL, Michael. *Liberalismus and Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien: Passagen, 1995.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a lucidez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SCHUDSON, Michael. *The Good Citizen. A History of American Civic Life*. Cambridge (MA) / London: Harvard University Press, 1999.
- SHKLAR, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- SKINNER, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- STRUM, Philipp (org.). *Brandeis on Democracy*. Lawrence (KA): University of Kansas Press, 1995.
- TAYLOR, Charles. *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*. In: HONNETH, A. (org.). *Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.: Campus, 1993, 103-130 [originariamente publicado como: *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*. In ROSENBLUM, N. L. (org.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 159-182]
- VIROLI, Maurizio. *Repubblicanesimo*. Roma / Bari: Laterza, 1999.
- WALZER, Michael. *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1996.
- _____. *Esferas de justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.