

## A POLIS DESAFIADA: DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA, ETC.

Ángel R. Oquendo\*

I. Na sociedade moderna, princípios fundamentais – como o da democracia e o dos direitos humanos – às vezes se opõem dramaticamente. É um equívoco pensar que nestes casos o que se manifesta é somente um conflito aparente que desaparecerá logo após uma análise mais profunda. Ao contrário, devemos reconhecer que as normas encontradas se chocam efetivamente no contexto em questão e que optar por uma delas em detrimento da outra produz um sentimento real de perda, mesmo se a seleção feita é correta. A comunidade lamentará, não por haver seguido o princípio prevalecente, mas por não haver atendido à norma contrária. Terá de dar satisfação aos indivíduos que decepcionar no processo. Assim, a noção do dilema irreduzível, que Bernard Williams expõe em sua discussão sobre filosofia moral,<sup>1</sup> refere-se igualmente ao campo da filosofia política.

Este tipo de alternativa causa angústia coletiva e, às vezes, até tragédia. Uma comunidade em que tais dilemas fossem abundantes seria completamente incapaz de funcionar da maneira mais elementar. Ver-se-ia constantemente atormentada e inevitavelmente se desintegraria. Felizmente, estes conflitos intensos ocorrem com relativa raridade. A teoria política não deveria superestimar sua frequência. Em efeito, tratá-los como se fossem um tema recorrente é trivializá-los e subestimar o grau ao qual colocam a prova a comunidade.

Como definir as colisões que analiso neste ensaio? Sem dúvida, uma espécie de dilema surge quando um assaltante armado me intimida com as palavras “Seu dinheiro ou sua vida”, particularmente se minha vida não valer muito sem dinheiro. Mas os dilemas aos quais estou me referindo são de natureza completamente diferente, pelo menos à medida que concernem a princípios e não a interesses. Além disso, afetam às comunidades e não aos indivíduos.

Por ora, direi simplesmente que um dilema político surge quando duas normas válidas apontam em direções opostas.<sup>2</sup> Por exemplo, o princípio democrático poderia requerer que se respeite uma decisão majoritária prejudicial à minoria, embora o princípio de igualdade exija que se ignore esta determinação. Um choque normativo desta índole não implica necessariamente um impasse. De fato, concentrar-me-ei naqueles casos em que se pode escolher razoavelmente entre os dois mandamentos rivais. Com alguma sorte, a discussão subsequente esclarecerá melhor no que consistem estas colisões normativas.

Primeiro, examinarei a postura de Jürgen Habermas para mostrar quão atrativo parece ser a negação categórica dos dilemas políticos. A negação habermasiana parece permitir às comunidades aderir a suas convicções e viver em conformidade com elas. Garantem-lhes que nunca terão de agir arbitrariamente ou contrariamente à sua consci-

---

\* George J. and Helen M. England Professor of Law, University of Connecticut. Ph.D., M.A. (Philosophy), A.B. (Economics and Philosophy), Harvard University; J.D., Yale Law School.

<sup>1</sup> Williams (1973, p. 186).

<sup>2</sup> Thomas Nagel (1989, p. 179) considera estes dilemas o tipo mais extremo de conflito prático. “Os casos mais evidentes de conflito são os dilemas genuínos,” escreve, “onde há apoio decisivo para dois ou mais ações ou omissões incompatíveis.”

ência. Igualmente, a teoria de Habermas é capaz de dar conta da conexão interna entre as diferentes normas coletivas e de vislumbrar uma vida comunitária coerente.

Posteriormente, defenderei a aceitação destes conflitos. Argumentarei que, com efeito, podem surgir casos em que os imperativos de um princípio se lancem contra os de outro. Ainda que a comunidade saiba qual das duas normas deve honrar e procede consequentemente, não se extingue a exigência do princípio perdedor. Subsiste um resíduo. Apesar de haver atuado como devia, a comunidade fica com um gosto ruim na boca. Além disso, assume normalmente a obrigação de compensar aqueles quem decepcionou.

Arguirei que minha posição não violenta a lógica deôntica básica. Mesmo se a realização de “A” é incompatível com a execução de “B”, a coincidência de obrigações separadas com respeito a A e B não implica um dever de fazer e de não fazer A. A obrigação de praticar B acarreta um compromisso geral de criar condições propícias, mas não um dever específico de evitar qualquer ato inconsistente, como A. Da mesma maneira, ter obrigações quanto a A e B sob estas circunstâncias não viola o requerimento prático de que “dever” implica “poder.” Os dois deveres independentes não se juntam para formar uma obrigação mais ampla de alcançar A e B simultaneamente.

Dirigindo-me a um plano mais concreto, discutirei muito concisamente três situações em que normas fundamentais tropeçam. Especificamente, falarei sobre a defesa da cultura nacional em Quebec, a proibição por parte das autoridades britânicas do desfile da Ordem de Orange numa vizinhança católica em 1998, assim como a proibição dos acordos comerciais de maternidade sub-rogada. Sustentarei que, nestes três contextos, entende-se melhor o que está em jogo si se reconhece a realidade do conflito normativo. As colisões são, respectivamente, entre a vontade democrática de promover a cultura nacional e os direitos dos subgrupos linguísticos, entre a liberdade de expressão dos extremistas e os direitos das minorias religiosas e entre a noção de tratar justamente aos casais com problemas de fecundidade e a de prevenir a exploração das mães portadoras.

Na seção final exporei contra-argumentos. Como resposta, farei algumas concessões, modificações e clarificações. Distinguirei entre tensões e dilemas. Conjuntamente, admitirei que estes últimos não constituem uma contradição inerente entre os princípios mesmos, senão entre suas aplicações. Todavia, mantereí minha crença de que uma comunidade política pode compreender melhor os riscos, as obrigações e as emoções que se manifestam durante estes momentos complicados, aceitando que está diante de um dilema político.

II. Começarei por considerar as ideias de Jürgen Habermas sobre a relação entre democracia e direitos humanos. Habermas esmera-se por descartar a noção de que estes dois conceitos possam colidir. Empreende uma cruzada prodigiosa para mostrar que, no fundo, estas duas figuras realmente se pressupõem e se apoiam mutuamente. De maneira mais ampla, pensa que todos os princípios políticos têm, igualmente, que exhibir uma coerência perfeita. O estudo da postura habermasiana permitirá não somente examinar um esforço extremamente sofisticado por excluir a possibilidade dos dilemas políticos, mas, ainda, compreender por que este tipo de projeto resulta tão atraente. Assim preparei o cenário para introduzir meu argumento de que um programa filosófico dessa índole é finalmente equivocado.

Habermas pretende demonstrar que a democracia ou “soberania popular” e os direitos humanos estão, apenas aparentemente, em desacordo. A seu ver, estes dois princípios, com efeito, reforçam-se reciprocamente. Os direitos não restringem a democracia; mas possibilitam seu exercício. Em outras palavras, o requisito de que a maioria respeite os direitos humanos não é um obstáculo senão o fundamento principal da democracia.

A filosofia política de Habermas identifica os direitos subjetivos precisamente com as premissas do processo democrático. “A substância dos direitos humanos jaz, pois, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse processo de formação discursiva de opinião e vontade para que a soberania popular tome uma forma jurídica.”<sup>3</sup> O processo democrático, dentro do qual se formam discursivamente a opinião e vontade cidadã, precisa reconhecer ao indivíduo certos direitos de participação, como a liberdade de consciência e de expressão, direitos de congregação e ação coletiva, o voto livre e a igualdade. “O princípio de que toda violência estatal emana do povo”, observa Habermas, “tem que ser *especificado*, segundo as circunstâncias, em liberdades de opinião, informação, congregação, associação, crença, consciência e confissão, assim como em direitos de participação em eleições, partidos políticos e movimentos cidadãos, etc.”<sup>4</sup> Habermas indubitavelmente concordaria com Cohen em que as “liberdades [básicas dos indivíduos] não são simplesmente um dos temas de deliberação, senão que ajudam a formar a estrutura que possibilita a deliberação.”<sup>5</sup>

Torna-se crucial apreciar como Habermas pretende se localizar num ponto médio entre dois extremos: a tradição liberal inspirada em Immanuel Kant e a republicana infundida por Jean Jacques Rousseau. Ambos, Kant e Rousseau, propõem que seus esquemas são cabíveis tanto à democracia quanto aos direitos humanos. Nas palavras de Habermas: “Rousseau e Kant procuram, por meio do conceito de autonomia, conceber a união da razão prática e a vontade soberana de maneira que a idéia de direitos humanos e o princípio de soberania popular se interpretem *reciprocamente*.”<sup>6</sup>

Não obstante, Kant termina subordinando a democracia a um sistema moral categórico donde emergem direitos humanos sacrossantos. “Neste sentido, a soberania da ‘vontade harmonizada e unificada’ dos cidadãos é limitada pelos direitos humanos fundamentados moralmente.”<sup>7</sup> Rousseau, por sua vez, chega a subordinar os direitos humanos à vontade geral. Assim, se obstina à “tradição republicana,”<sup>8</sup> segundo a qual “os direitos humanos adquirem seu caráter vinculante para uma comunidade originariamente política somente como elementos de uma tradição peculiar a esta e conscientemente apropriada por ela.”<sup>9</sup> “Tanto em Kant como em Rousseau,” sublinha Habermas, “existe uma implícita *relação de competência* entre os *direitos humanos* –fundamentados moralmente – e o princípio de *soberania popular*.”<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Habermas (1992, p. 135).

<sup>4</sup> Habermas (1992, p. 162).

<sup>5</sup> Cohen (1989, p. 30).

<sup>6</sup> Habermas (1992, p. 130; 1996, p. 89, 293, 299).

<sup>7</sup> Habermas (1992, p. 131).

<sup>8</sup> Habermas (1992, p. 132).

<sup>9</sup> Habermas (1992, p. 130).

<sup>10</sup> Habermas (1992, p. 123, 129; 1996, p. 299).

Habermas defende uma posição em que democracia e direitos humanos são coiguais e cooriginários.<sup>11</sup> No final das contas, Habermas busca estabelecer a “conexão interna entre soberania popular e direitos humanos”<sup>12</sup> que evade a Kant e a Rousseau. Habermas insiste que essa conexão “se encontra no conteúdo normativo de um *modo de exercer a autonomia política*, que se afiança [...] por meio da forma comunicativa do processo de formação discursiva de opinião e vontade.”<sup>13</sup> “Dessa maneira,” conclui, “a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente uma vez que nem os direitos humanos podem pretender primazia sobre a soberania popular, vice e versa.”<sup>14</sup>

Habermas vê na democracia e nos direitos humanos, respectivamente, expressões da dimensão pública e privada do mesmo princípio de autonomia. Dessa maneira, elucida a íntima relação entre estas duas noções. Portanto, exclui a possibilidade de uma concorrência real entre elas, além da de uma incomensurabilidade.

Na interpretação habermasiana do conceito de autonomia não há uma hierarquia entre autonomia pública e privada, como ocorre nas teorias de Kant e Rousseau. Habermas não atribui autonomia exclusivamente ao “sujeito individual,” tampouco ao “mega-sujeito de um povo ou uma nação.”<sup>15</sup> A autonomia se pratica dentro de “discursos [...] e negociações cujos procedimentos se fundamentam discursivamente.”<sup>16</sup> Habermas explica que

[...] os consortes em direito, qual participantes em discursos racionais, têm que comprovar se as normas propostas são capazes de suscitar a aprovação de todos os que possivelmente se veriam afetados. Por conseguinte, a desejada conexão interna entre soberania popular e direitos humanos consiste em que o sistema de direitos represente precisamente as condições que permitem institucionalizar juridicamente as formas comunicativas necessárias para uma legislação politicamente autônoma.<sup>17</sup>

Para Habermas a autonomia pública se exerce como autonomia política, ou seja, no contexto de um processo democrático discursivo que requer o respeito à autonomia privada expressa nos direitos humanos.

Até aqui a exposição de Habermas parece terrivelmente abstrata. Torna-se difícil imaginar as consequências práticas desta dilatada elucidação conceitual. Seria consideravelmente útil entrar num nível mais concreto. Por conseguinte, aplicarei o argumento a alguns problemas específicos.

Ao desenvolver sua posição, Habermas está pensando nos casos em que a autonomia privada dá a impressão de contradizer e substituir a pública. Um exemplo seria a proteção jurídica da minoria muçulmana contra os afãs repressivos de uma comunidade predominantemente cristã. Habermas raciocinaria que neste caso não há um choque real entre o princípio da autonomia privada e o da pública. As ambições hegemônicas dos devotos de Cristo não têm base no segundo princípio, pois este exige que se respeitem as garantias dos sarracenos. Em outras palavras, a soberania popular opera legitimamente somente quando respeita os direitos humanos fundamentais.

<sup>11</sup> Larmore (1995, p. 64-66).

<sup>12</sup> Habermas (1992, p. 133, 491; 1996, p. 242, 300).

<sup>13</sup> Habermas (1992, p. 133).

<sup>14</sup> Habermas (1996, p. 301; 1992, p. 479).

<sup>15</sup> Habermas (1992, p. 134; 1996, p. 288).

<sup>16</sup> Habermas (1992, p. 134).

<sup>17</sup> Habermas (1992, p. 134).

A ideia de fundo é que uma democracia genuína exige que todos os cidadãos sejam parte, num sentido amplo, do esforço coletivo de autodeterminação. Todos devem ter direito não somente de votar, mas também de organizar-se politicamente e de participar em todos os debates pertinentes. Em efeito, a comunidade política tem de tratar a todos os seus integrantes com respeito generalizado para que possam atuar efetivamente na política.<sup>18</sup> Quando ela atenta contra qualquer dos direitos civis ou sociais destrói os direitos políticos, obsta a democracia e viola a autonomia pública.<sup>19</sup>

A vontade majoritária tem peso normativo somente à medida que cumpre com certos requisitos, entre os quais se encontra o respeito aos direitos individuais básicos. As preferências de uma maioria cidadã que elide estas condições são moralmente indiferentes ao indivíduo dissidente, equivalentes às predileções de um grupo de estranhos com os que se encontre casualmente.<sup>20</sup> No processo democrático se obtém o assentimento, mesmo daquelas pessoas que não concordam com o resultado, precisamente em virtude do respeito que se mostra a todos. O cidadão, que participa nesse processo como igual, entende que ao final tem de votar, que é possível que seu ponto de vista não prevaleça e que a maioria manda.

Habermas aplica o mesmo raciocínio a situações em que é a autonomia pública é que dá a impressão de ir contra a privada. Assim, pois, nega que haja um conflito genuíno quando se restringem as prerrogativas referendadas pelo direito privado do século XIX a favor das exigências do direito público do século XX. Nesse processo, a liberdade do indivíduo que inspira os códigos civis a partir da revolução francesa se vê coarctada pelas normas de direito público. De outra maneira, condicionam-se os direitos de propriedade ou de contrato em consideração a valores coletivos, como a justiça social. Habermas obviamente reconhece este fenômeno, mas destaca que não há uma colisão de princípios. “Sobretudo, a restrição das liberdades fundamentais clássicas de nenhuma maneira pode se reduzir à interferência de *outros* princípios jurídicos (como a justiça ou responsabilidade social).”<sup>21</sup> Do mesmo modo, Habermas declara falsa a suposição de que nestes casos “se tenha recortado o âmbito de validade da noção clássica de autonomia privada através da pretensão de validade, politicamente implementada, de uma idéia contrária,”<sup>22</sup> ou seja, a de autonomia pública.

A teoria habermasiana pretende contornar o dilema autônomo por duas rotas que estão relacionadas, mas que são distintas. Em primeiro lugar, Habermas destaca que o princípio de autonomia privada expresso no código civil por si só incorpora a noção de igualdade. Consequentemente, esse princípio “coincide com o direito humano geral kan-

<sup>18</sup> Pareceria que esta noção de democracia requereria o respeito para os direitos dos cidadãos, mas não dos estrangeiros. Habermas poderia replicar que a soberania popular tem de proteger as prerrogativas dos estrangeiros como cidadãos potenciais. É dizer, à medida que uma pessoa poderia obter a cidadania, uma maioria autenticamente democrática deveria tratá-la com respeito.

<sup>19</sup> Veja Habermas (1992, p. 105) (“Certamente, as liberdades pessoais, assim como a segurança social podem ser vistas como o fundamento jurídico dessa autonomia social que possibilita o exercício eficaz dos direitos políticos. Não obstante, se trataria de uma relação empírica e não de uma conceitualmente necessária.”).

<sup>20</sup> Habermas cita a John Dewey: “O poder majoritário, meramente como poder majoritário, é tão inane como imputam seus críticos. Mas nunca é meramente poder majoritário [...] Os meios pelos quais uma maioria chega a ser uma maioria são o mais importante: os debates antecedentes, a modificação das posições para atender as opiniões das minorias [...] Em outras palavras, o essencial é a melhora dos métodos e condições de debate, discussão e persuasão.” (DEWEY, 1954, p. 207 ss. apud HABERMAS, 1992 p. 369).

<sup>21</sup> Habermas (1992, p. 483).

<sup>22</sup> Habermas (1992, p. 482).

tiano, o direito a maior quantidade possível de liberdades de ação subjetivas e iguais.”<sup>23</sup> Habermas enfatiza que “a autonomia privada no sentido deste direito geral à liberdade implica um direito global à igualdade, mais especificamente, ao tratamento igual conforme normas que garantam uma igualdade jurídica.”<sup>24</sup> Desta ótica, as restrições ao gozo da propriedade privada ou à liberdade de contratação se baseiam na igualdade e, portanto, não lesam, mas sim reforçam a autonomia privada. Por exemplo, o direito trabalhista, ao invalidar certos tipos de acordos entre patrões e empregados, não se opõe, mas contribui para o objetivo de se obter um máximo de liberdades subjetivas equitativas.

Em segundo lugar, Habermas opina que as modificações que se fazem ao direito privado desde a perspectiva do direito público estão dirigidas para dar aos indivíduos as ferramentas que necessitam para exercer plenamente sua autonomia privada. Tipicamente, essas alterações não somente tem um efeito redistributivo, senão que igualmente tendem a prover às pessoas um mínimo de prosperidade, que lhes permita atuar autonomamente tanto na prática quanto na teoria. De que serve, por exemplo, o direito à propriedade se não se possui nenhuma? Habermas enuncia que

[...] certamente a expectativa de fazer justiça social ao instaurar o princípio de liberdade jurídica no direito privado dependia da existência de *condições* não discriminatórias *para desfrutar efetivamente* das liberdades concedidas pelo direito de contrato, propriedade, sucessões e de associações. Estas liberdades se apoiavam tacitamente em determinadas hipóteses teórico-sociais ou fáticos, principalmente sobre o balanço econômico no mercado, assim como em hipóteses sociológicas sobre uma repartição ampla da prosperidade e uma distribuição aproximadamente igual do poder social para assegurar o gozo das prerrogativas do direito privado em condições de igualdade.<sup>25</sup>

Habermas conclui que a igualdade de fato, que parece se relacionar exclusivamente com a autonomia pública, é também parte integral da autonomia privada e a potencializa instrumentalmente.

Indubitavelmente, Habermas descreve persuasivamente a conexão interna entre a democracia e os direitos humanos. Não obstante, seu repúdio visceral da possibilidade de conflito causa estranheza. Claro, seria surpreendente que os fins de uma sociedade se opusessem constantemente. Contudo, não é bastante natural que ideais como os da democracia e os dos direitos humanos batam entre elas de vez em quando?

Por fim, Habermas não se esquivaria frente a esta objeção, senão que radicalizaria sua postura. Repudiaria categoricamente todo tipo de disputa entre democracia e direitos humanos, bem como entre qualquer par de princípios políticos. Aos olhos de Habermas, abrir-se à possibilidade de um antagonismo desta índole seria equivalente a assimilar as normas a valores e, conseqüentemente, representaria um desconhecimento da natureza dos princípios políticos.

Habermas concederia prontamente que os valores possam se chocar. “Os diferentes valores competem por prioridade; ao obter um reconhecimento intersubjetivo dentro

<sup>23</sup> Habermas (1992, p. 481, 153, 157). (“Certamente, o princípio jurídico [kantiano] exige o direito a liberdades subjetivas não somente gerais, senão ainda iguais.”) (“O principio jurídico de Kant assume a forma de um direito geral a liberdades iguais.”).

<sup>24</sup> Habermas (1992, p. 483).

<sup>25</sup> Habermas (1992, p. 484-485, 483).

de uma cultura ou uma forma vital constituem uma configuração que é flexível e propensa às tensões.”<sup>26</sup> Não obstante, Habermas distinguiria fundamentalmente as normas sobre este aspecto. “Se reclamam validade para um mesmo círculo de referentes,” afirma, “as diversas normas não podem contradizer-se; devem amoldar-se coerentemente, ou seja, têm que constituir um sistema.”<sup>27</sup>

Quando Habermas assegura que a democracia e os direitos humanos não podem opor-se, percebe-os como normas, não como valores. Todavia, esta classificação parece curiosa, se não em relação aos direitos humanos, ao menos no que diz respeito à democracia. Quando se fala desta última, usualmente se intui um valor, no sentido de uma aspiração geral. Raramente vem à mente uma norma ou um princípio concreto de ação.

Ao classificar a democracia e os direitos humanos como normas, Habermas não está simplesmente fazendo uma demarcação semântica contrariamente ao uso linguístico comum. Implicitamente está sustentando que estas noções diferem qualitativamente dos valores. Em outras palavras, está supondo que elas têm um conjunto de características distintivo e próprio. Portanto, insistiria na distinção entre princípio político e valor.

Habermas postula a dicotomia entre valores e normas nos seguintes termos.

As normas e os valores diferem, primeiro, porque aquelas se referem à ação obrigatória, enquanto que estes apontam à ação teleológica; segundo, porque a pretensão de validade daquelas exhibe uma codificação binária, enquanto que estes apresentam um código gradual; terceiro, porque aquelas vinculam absolutamente e estes relativamente; e, quarto, porque a relação interna de um sistema de normas e a de um sistema de valores tem que satisfazer critérios diferentes.<sup>28</sup>

Ao colocar a democracia e os direitos humanos na primeira categoria, Habermas lhes está atribuindo quatro propriedades correspondentes.

Primeiro, estes conceitos são deontológicos, a saber, promulgam deveres sem referência alguma a fins particulares. Por exemplo, a democracia reivindica eleições periódicas, não para incrementar a felicidade ou a utilidade senão porque os cidadãos têm direito a votar. O princípio exige o sufrágio universal, mesmo que, assim sendo, frustrem-se alguns ou muitos dos fins dos cidadãos.

Em segundo lugar, as noções habermasianas da democracia e dos direitos humanos avaliam as ações como corretas ou incorretas, não como mais ou menos desejáveis. Assim, se a intervenção telefônica por parte das autoridades viola os direitos humanos, é inaceitável *per se*. Seu repúdio, desta perspectiva, não é função da medida em que a comunidade política se identifique com os direitos humanos, como se fossem valores.

Em terceiro lugar, Habermas deve estar supondo que o mandato da autonomia pública e privada “tem o sentido absoluto de uma obrigação incondicional e universal: o imperativo pretende ser igualmente válido para todos.”<sup>29</sup> “O atrativo dos valores,” em contraste, “tem o significado relativo de uma valoração de bens localizados ou adotados dentro de uma cultura ou forma de vida.”<sup>30</sup> Consequentemente, as demandas da democracia e os direitos

<sup>26</sup> Habermas (1992, p. 311).

<sup>27</sup> Habermas (1992, p. 311).

<sup>28</sup> Habermas (1992, p. 311).

<sup>29</sup> Habermas (1992, p. 311).

<sup>30</sup> Habermas (1992, p. 311).

humanos se aplicam em todas as sociedades e todas as épocas. Por suposto, este caráter absoluto não impede que estes conceitos se interpretem contextualmente, de maneira que as políticas específicas requeridas possam variar de uma comunidade a outra.

O quarto atributo é o que estive discutindo. Assim posto, a democracia e os direitos humanos não podem competir. Se estas noções fossem valores, poderiam enfrentar-se ocasionalmente e prestar-se a uma avaliação relativa. Todavia, como normas válidas, têm de se harmonizar. Se uma delas requer uma ação política, a outra não pode apontar na direção oposta. Os imperativos de cada uma delas têm de ser categóricos e consistentes entre si. Por conseguinte, a democracia e os direitos humanos devem integrar um sistema coerente de princípios, não uma arbitrária aglomeração de aspirações.

Habermas está convencido de que os princípios políticos, como normas, ostentam todas estas características. Não podem possuir somente algumas e outras não. Logo, a admissão da possibilidade de colisões não é simplesmente um mal-entendido. É um erro categorial. Implica que se estão classificando estas noções como valores e que, em resumo, não se tem a menor ideia do que se está falando.

A negação de todo antagonismo entre princípios políticos seduz porque aparenta garantir às sociedades que estas vão poder satisfazer todas suas normas. Parece poupar absolutamente a agonia de ter de escolher entre dois princípios imprescindíveis e, assim, de verem-se forçadas a ignorar pelo menos um deles. Além disso, aparenta eximi-las da necessidade de averiguar como se devem balancear estas duas normas e qual das duas goza de prioridade.

A teoria de Habermas é particularmente chamativa porque, como já mencionei, acentua a relação interna entre democracia e direitos humanos. Habermas conecta estas duas noções ao princípio de autonomia. Este nexos não somente provê garantias adicionais de que não haverá alternativas desafortunadas. Também ressalta a unidade fundamental entre todos os compromissos políticos principais de uma sociedade.

Aqui, o conceito de autonomia não opera como um bem último que dissolve as disputas entre as regras inferiores. Dito de outra maneira, não é o equivalente funcional do princípio de utilidade. Habermas não subordina a democracia e os direitos humanos à noção de autonomia. Não apregoa que em caso de tensão, deveria prevalecer a norma capaz de maximizar a autonomia. Este argumento profanaria seu conceito de norma.

Habermas postula que a democracia e os direitos humanos são diferentes expressões do mesmo princípio de autonomia, à semelhança de Kant que apresenta suas três formulações do imperativo categórico como expressões da mesma lei moral. Talvez resulte tentador ver na coexistência de três pessoas num mesmo Deus — Pai, Filho e Espírito Santo — outra ilustração desta ideia geral. Não obstante, há de se resistir a esta tentação.<sup>31</sup> Segundo nos ensina solenemente o catecismo, a Santíssima Trindade é um mistério, que não podemos explicar e que temos de aceitar por fé. Habermas, por sua vez, proporia que a relação entre as normas políticas, como a democracia ou os direitos humanos, e a autonomia não é em absoluto enigmática, mas sim inteiramente discernível para quem tenha suficiente lucidez e paciência filosófica.

<sup>31</sup> “Posso resistir a tudo, exceto à tentação.” (WILDE, 1960, p. 90).

Habermas destacaria que se parece haver um conflito entre democracia e direitos humanos, é porque se está interpretando equivocadamente uma destas duas noções, ou talvez ambas. Nestes casos, Habermas proporia uma leitura mais cuidadosa das duas normas para concluir que elas finalmente levam ao mesmo resultado.<sup>32</sup> Desde sua perspectiva, o conceito de autonomia serve de guia neste processo de reconsideração e reconciliação.

Habermas apostaria igualmente pela convergência definitiva de todos os princípios políticos. Provavelmente aparentaria todas essas normas com a noção de autonomia. Desse modo, asseguraria a coerência de toda a cultura política. Frente aos conflitos aparentes, recomendaria vincular os princípios implicados à ideia de autonomia para compreender que efetivamente não batem entre si, senão que se complementam.

III. O postulado habermasiano de que não pode haver antagonismo entre a democracia e os direitos humanos encontra apoio nos escritos de seu compatriota Robert Alexy,<sup>33</sup> bem como nos de seu confrade democrata deliberativo Carlos Nino.<sup>34</sup> Filósofos analíticos, como Rawls e Larmore igualmente respaldam Habermas neste ponto.<sup>35</sup> Inclusive Dworkin, que originalmente descreveu os direitos individuais como “trunfos” que se opõem à vontade democrática majoritária,<sup>36</sup> concorda com Habermas que a democracia e os direitos humanos não competem, mas que se complementam.<sup>37</sup>

Immanuel Kant aborda este assunto de maneira interessante. Como já comentei, Kant se empenha menos que Habermas em encontrar um balanço entre a democracia e os direitos humanos. No final das contas, Kant submete aquela a estes. Não obstante, Kant refutaria a existência de um conflito entre as duas noções, pois afirma que as prerrogativas individuais extinguem as demandas da soberania popular. Consequentemente, concordaria com Habermas em impugnar a realidade dos dilemas nesta zona ética, ou em qualquer outra.<sup>38</sup>

Este abundante consenso não é para nos assombrar. Os filósofos tradicionalmente têm descartado as colisões normativas tanto na filosofia moral quanto na política.<sup>39</sup> A tese

<sup>32</sup> A aproximação de Habermas ao conflito moral aparente se assemelha à de Kant. “A resposta kantiana [...] pode-se resumir facilmente. É preciso revisar os fatos do caso, explorar as opções e deixar-se guiar pelas idéias expressas nas várias versões do imperativo categórico.” (HILL, 1996, p. 173, 175).

<sup>33</sup> Alexy (1995, p. 163-164).

<sup>34</sup> Certamente, Nino fala dos direitos humanos em geral como um “contrapeso” frente à democracia. Não obstante, interpreta-os especificamente como uma das premissas da democracia. Nino (1996, p. 39, 137) explica que os “direitos fundamentais são requisitos para uma operação própria do processo democrático.” Do mesmo modo, declara o seguinte: “Não pode haver uma tensão entre o reconhecimento de direitos e a operação do processo democrático posto que o valor do processo democrático emana de sua capacidade para determinar questões tanto morais como referentes ao conteúdo, ao alcance e à hierarquia dos direitos.” Nino pensa, pois, que o processo democrático somente tem valor na proporção em que possa reconhecer e definir com precisão os direitos humanos. Se o processo se nega a acatar esses direitos, não pode funcionar propriamente e não tem valor. Veja Oquendo (2002, p. 197-198; 2000).

<sup>35</sup> Veja Rawls (1995, p. 162) e Larmor (1995, p. 66-67). Larmore reconhece que “Habermas provavelmente tem razão ao dizer que os direitos individuais típicos servem para possibilitar o auto-governo democrático.” Não obstante, Larmore acrescenta que “esse não pode ser seu único suporte racional. Eles também expressam concretamente o direito humano mais profundo que é o de igual respeito e que por si fundamenta o ideal do auto-governo democrático.” Em todo caso, Larmore concorda com Habermas em que não há tensão entre os direitos humanos e a democracia.

<sup>36</sup> Dworkin (1984, p. 153-167; 1977, p. 194) (“Um direito contra o governo tem que ser um direito a fazer algo mesmo quando a maioria pense que é ruim fazer isso e mesmo quando ao fazê-lo a maioria se prejudique.”); (“Se uma pessoa tem um direito a algo está mal que o governo o denegue mesmo quando convenha ao interesse geral.”).

<sup>37</sup> Dworkin (1995).

<sup>38</sup> Veja Marcus (1996, p. 24) (“Kant negava a realidade dos dilemas morais.”); Hill (1996, p. 173) (“Kant sustentava que a ética se baseava na razão e que um sistema moral racional não podia admitir conflitos genuínos entre os deveres.”).

<sup>39</sup> Marcus (1996, p. 24) descreve esta tradição filosófica no âmbito moral nos seguintes termos. “Diremos que a negação da realidade dos dilemas morais consiste em argumentar que cada vez que se aplique o código moral, há uma opção correta e que quando se escolhe essa alternativa não fica resíduo. Ao fazer o correto se cancelam as demais obrigações que pareciam estar em conflito.” Veja ainda Donagan (1996, p. 15) (“As teorias racionalistas não podem tolerar os dilemas morais dado o que asseveram sobre os códigos morais que promulgam.”). Esta descrição também corresponde geralmente ao repúdio tradicional dos dilemas políticos.

que prevalece é efetivamente a de que os princípios não podem colidir. Dessa maneira, os filósofos têm implicitamente assimilado as afirmações sobre moralidade e política às que se referem ao mundo físico. A premissa é que assim como não se pode afirmar que a terra é redonda e plana, não se pode manifestar que temos o dever de devolver as armas a um assassino à espreita e a obrigação de proteger às eventuais vítimas.<sup>40</sup> Assim, não se pode crer que uma comunidade política deveria tanto honrar uma vontade majoritária discriminatória quanto prevenir a discriminação contra as minorias.

Um argumento paralelo deriva da máxima kantiana de que “dever” implica “poder” na filosofia moral e política.<sup>41</sup> Especificamente, se uma pessoa deve executar duas ações, têm de poder realizar ambas. Se não pode empreender as duas, não pode ter um dever com respeito a ambas. Nestas circunstâncias, a pessoa teria, como muito, a obrigação de levar a cabo somente uma delas. O mesmo raciocínio pareceria ter validade se se tratasse de comunidades políticas.

Desta ótica, não pode haver colisões genuínas entre princípios morais ou políticos. Se parecer haver uma rixa entre eles, os filósofos têm, de alguma maneira, que expurgar esta aparência. Têm de demonstrar que pelo menos uma das normas não é pertinente. A explicação poderia invocar a intervenção de uma exceção inadvertida.

Bernard Williams censura esta visão da moral individual.<sup>42</sup> Afiança que as pessoas não podem se esquivar completamente dos conflitos morais por meio da deliberação. Há casos em que as obrigações se opõem irremediavelmente. A reflexão moral, no melhor dos casos, sugere qual dos deveres se tem de favorecer, mas não extingue completamente a força do compromisso descartado.<sup>43</sup> Segundo Williams, este resíduo moral é o que explica o sentimento de lamento do agente moral nestas situações.<sup>44</sup>

Williams tem em foco o seguinte tipo de caso. Prometo a um amigo encontrar-me com ele para almoçar. Caminhando, presencio um acidente terrível e me dou conta de que tenho que socorrer à vítima ainda que me custe não chegar à cidade. Apesar de ser moralmente correto desembaraçar-me de meu acordo prévio, a obrigação que tenho para meu amigo não desaparece. Estou infringindo a promessa que lhe fiz, ainda que por boas razões, e, em certo sentido, estou em falta para com ele. Consequentemente, sinto que devo (de alguma maneira) desculpar-me com ele. Pode ser que o telefone e que me desculpe, que marque um novo encontro e até que me ofereça para pagar a conta da próxima vez.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> “Frequentemente se cita o exemplo de Platão. Uma pessoa te dá uma arma para que se a cuides. Quando regressa para recuperá-la, te dá conta de que ela enlouqueceu e de que tem intenções assassinas.” (MOTHERSILL, 1996, p. 66).

<sup>41</sup> Veja Kant (1974, p. 439) (“Uma lei da razão não pode vincular a um bem em si a menos de que haja uma garantia razoável da possibilidade, por remota que seja, de acatamento [...]”).

<sup>42</sup> Veja Williams (1973). Veja ainda Marcus (1996, p. 26) (“Dos filósofos morais contemporâneos, Bernard Williams é quem há percebido a origem contingente dos dilemas e quem há visto com maior clareza que tem que haver uma forma de enquadrar os dilemas com a consistência dos códigos morais.”) Veja geralmente *Moral Dilemmas* (1987); *Moral Dilemmas and Moral Theory* (1996).

<sup>43</sup> Williams (1973, p. 179). Assim mesmo, Marcus (1996, p. 23) opina que “ainda quando os princípios, inclusive os de prioridade, favoreçam uma das alternativas do dilema, a obrigação original com respeito à outra não desvanece.” Veja, além disto, Marcus (1987, p. 188) (“É dizer, quando as circunstâncias são tais que a obrigação de fazer ‘x’ e a obrigação de fazer ‘y’ não podem ser cumpridas, o dever de executar cada uma não desaparece, apesar de que sejam irrealizáveis.”). Segundo Mothersill, “Williams e Marcus tem razão ao observar que quando uma decisão toma em consideração todos os assuntos pertinentes, impede o cumprimento de um dever *prima facie*, este último não se elimina.” Mothersill (1996, p. 78).

<sup>44</sup> Williams (1973, p. 172). “Aqui o conceito de lamentação,” reclama Marcus (1996, p. 33) “descreve insuficientemente os sentimentos morais correspondentes. Algo assim como remorso seria mais apropriado.”

<sup>45</sup> Williams (1973, p. 175). Railton (1996, p. 159). Observa que “as obrigações, e especialmente ‘viver à altura’ de nossas obrigações ou respeitar àqueles para quem estamos obrigados, são assuntos complexos e em parte simbólicos. Há muitos caminhos até a reconciliação e a mitigação do resíduo moral.”

Peter Railton acertadamente observa que nesses casos não se dá um “dilema real,” ainda que a pessoa em questão lamente “os inconvenientes que ocasionaram com conhecimento de causa.”<sup>46</sup> A perda tem de ser muito maior para que haja um conflito moral profundo. Todavia, o exemplo citado exhibe os riscos de um dilema autêntico. Se a obrigação desejada teve uma transcendência monumental, o caso bem poderia ser devastador moralmente. Por exemplo, se tinha me comprometido a corroborar a defesa de meu amigo num processo penal. Nestas circunstâncias, poderia me sentir desconfortável, ainda se não houvesse dúvida de que meu dever é ausentar-me do juízo para auxiliar às vítimas do violento acidente com o que me deparei.<sup>47</sup>

Williams raciocina geralmente que o que leva ao desconhecimento do conflito moral é a tendência a perceber a moralidade como um sistema protocognitivo fechado e a equiparar os conflitos de deveres aos de crenças.<sup>48</sup> Williams ataca os filósofos que partem da premissa de que se uma pessoa analisa honestamente um problema moral, encontrará uma solução transparente, e de que se atua conseqüentemente, estará fora de toda censura. Williams se opõe à interpretação dos dilemas morais como casos em que simplesmente dá a impressão de haver um antagonismo entre as obrigações. Concretamente, repudia a noção de que um dos deveres em disputa não é mais que uma obrigação aparente ou “*prima facie*,” nos termos de William David Ross.<sup>49</sup> Williams protesta contra esta concepção por supor que ela não faça frente com seriedade ao conflito moral. Sentencia que “é certamente uma falsificação do pensamento moral representar sua lógica como a que exige que numa situação de conflito um dos deveres encontrados tenha que ser repudiado totalmente.”<sup>50</sup>

A avidez por descartar os casos em que as normas se enfrentam é tão problemática na filosofia política como na moral.<sup>51</sup> Quando estas situações surgem na vida política, é errado dizer que se a comunidade opta deliberada e corretamente por um dos princípios, o outro ou não vem ao caso ou deixa de imperar.<sup>52</sup> Deveria, pelo contrário, reconhecer que nestes casos a sociedade, em certa medida, faltou com suas obrigações. A coletividade poderia, como resultado, sofrer um transtorno interno e assumir a obrigação de dar satisfação, apesar de haver atuado integralmente. Lawrence Kohlberg aduz que é precisamente quando confrontam dilemas que os indivíduos demonstram e desenvolvem seu conhecimento moral.<sup>53</sup> Assim mesmo, é frente ao conflito normativo que as comunidades manifestam e incrementam sua sabedoria política.

<sup>46</sup> Railton (1996, p. 154-155).

<sup>47</sup> Portanto, discordo de Mary Mothersill quando sustenta que uma situação não se deveria denominar um dilema se a decisão final é do tipo “no que todas as pessoas bem pensantes concordariam”. (MOTHERSILL 1996, p. 66). Veja ainda McConnell (1996, p. 42).

<sup>48</sup> Williams (1973, p. 170-175).

<sup>49</sup> Ross (1983, p. 84 ss. apud WILLIAMS, 1973, p. 175-176).

<sup>50</sup> Williams (1973, P. 183).

<sup>51</sup> Marcus (1996, p. 29) postula que estes conflitos afetam a política mais que a moralidade. “Na vida política,” discursa, “é quase seguro que se suscitem dilemas e pode ser que seja inelutável sujar as mãos.”

<sup>52</sup> Schlink (1993, p. 60) objeta especificamente à harmonização da autonomia pública e privada. “Uma teoria do Estado democrático de direito,” adverte, “não deveria entrelaçar os elementos constitutivos estatais [...] até que percam sua auto-suficiência.” Schlink propõe que os dilemas – tais como os que resultam da possibilidade de que “mais autonomia privada leve a mais miséria social ou que mais autonomia pública intensifique a identidade étnica e destrua a paz nacional” – “permitem somente compromissos na organização dos elementos constitutivos do Estado [...]”

<sup>53</sup> Veja, geralmente, Kohlberg (1985).

Evidentemente, podem acontecer também dilemas clássicos em que nenhuma das normas rivais prevalece. Estes constituem “transes” [*quandries*] no sentido expresso por Simon Blackburn; ou seja, apresentam “uma série de alternativas, entre as quais há que adotar uma e somente uma, mas a pessoa não sabe qual escolher.”<sup>54</sup> Implicam, como esclareceria Walter Sinnott-Armstrong, requerimentos “simétricos ou incomparáveis.”<sup>55</sup> São trágicos, segundo Williams,<sup>56</sup> e acarretam mais claramente desgosto, resíduo e a necessidade de compensar. Não obstante, concentrar-me-ei nos casos nos quais existe uma solução razoável para assim enfatizar que os dilemas não dependem da impossibilidade de decidir objetivamente.

Poderia parecer que os dilemas políticos contrariam a lógica das obrigações. Por um lado, se uma comunidade deve efetuar A e a execução de B o impede, então presumidamente teria um dever de evitar B. Portanto, não teria a obrigação de consumir ambas as ações. Por outro lado, se uma comunidade tiver uma obrigação com respeito tanto a A quanto a B, aparentemente teria um dever de acometer ambas. Este dever sugeriria que teria de ser possível levar a cabo A e B simultaneamente. Consequentemente, a comunidade não poderia enfrentar um dilema real no que concerne a estas duas obrigações.<sup>57</sup>

Todavia, a lógica deôntica é mais insidiosa do que aparenta. Um dever político arrasta consigo uma obrigação real de executar ações que possibilitem o cumprimento desse dever. Não implica uma obrigação específica com respeito a cada um destes atos preparatórios. Que a sociedade deva fazer B não significa que não deva realizar A, simplesmente pelo fato de que A seja contingentemente incompatível com B. Portanto, asseverar que a sociedade deve empreender tanto A quanto B não equivale a declarar que deve e que não deve efetuar A.

Por exemplo, a obrigação comum de ajudar aos deficientes não implica estritamente um dever de abster-se de remediar a discriminação racial, meramente porque um orçamento apertado requeira que se faça uma seleção entre estes dois compromissos. Estou supondo uma situação dramática e imprevisível em que a transferência de dinheiro adicional ao fundo único dedicado a estas duas funções já não é uma opção. Dentro destas circunstâncias, a decisão atual de desatender a opressão racial para poder acomodar os incapacitados poderia razoavelmente basear-se no fato de que nos últimos dez anos o primeiro assunto recebeu considerável atenção financeira e o segundo nenhuma. Obviamente, a comunidade deveria fazer ajustes fiscais globais para poder cumprir as duas obrigações no próximo ano.<sup>58</sup> De todas as maneiras, existe um dever tanto de ajudar aos impedidos quanto de combater a discriminação étnica, apesar de que no momento não se possam cumprir ambas obrigações.

<sup>54</sup> Blackburn (1996, p. 127).

<sup>55</sup> Sinnott-Armstrong (1996, p. 53).

<sup>56</sup> Williams (1973, p. 74).

<sup>57</sup> Veja McConnell (1996, p. 36) (“Uma versão do argumento conceitual [contra os dilemas morais] se apoia em dois princípios: o de que ‘dever’ implica ‘poder’ e o de que se um agente deve realizar cada um de dois atos, então deve levar a cabo os dois.”).

<sup>58</sup> “Apesar de que os dilemas não podem ser dirimidos sem resíduo,” diz Marcus, “o reconhecimento de sua realidade tem força dinâmica. Nos motiva a organizar nossas vidas e instituições com o propósito de evitar estes conflitos.” (MARCUS, 1987, p. 188). Veja ainda Marcus (1996, p. 28) (“Frente aos dilemas angustiosos, freqüentemente desejamos haver evitado a contrariedade e tomamos medidas para esquivarmos no futuro, de ser possível.”). Marcus (1987, p. 188) conclui “que, como agentes racionais com algum controle sobre nossas vidas e instituições, deveríamos viver e programar nossas instituições com o objetivo de minimizar os conflitos morais.”

Além disso, o que Williams denomina o “princípio de aglomeração” é tão problemático na filosofia política como na moral.<sup>59</sup> Esta noção estabelece que o dever de praticar A e o dever de consumir B derivam na obrigação de obter A e B conjuntamente. Se nos referimos ao já mencionado requisito da possibilidade, conclui-se que não pode haver uma obrigação quanto a A e B, se A e B não são simultaneamente acessíveis. As obrigações no que refere a A e B implicam um dever de levar a cabo ambas, o que exige que seja possível a realização de tanto A como B.

Agora, o dever de executar A e o dever de consumir B não implicam uma obrigação de efetuar ambos atos conjuntamente. No exemplo anterior, o dever de financiar programas para deficientes e o dever de prover fundos para combater a discriminação racial não derivam de uma obrigação de empreender as duas ações ao mesmo tempo. Ambas obrigações são perfeitamente alcançáveis independentemente. É impossível cumpri-las simultaneamente, mas não há requisito algum que envolva tal impossibilidade.

Os dilemas políticos não sugerem necessariamente que os princípios comuns em questão sejam incongruentes. Não são os princípios, senão suas aplicações que se chocam. Por conseguinte, a comunidade política pode continuar razoavelmente aderindo a ambas as normas por igual, apesar destas colisões.

É claro que um dos princípios enfrentados ordena que se efetue uma ação específica e a sociedade se está recusando explicitamente. Nem os lamentos coletivos nem as compensações podem alterar este fato. Indubitavelmente, a comunidade parece ter dado as costas à norma e assumido a atitude dos burocratas coloniais do Império Espanhol frente às ordens que vinham da metrópole. “Se obedece, mas não se cumpre.”<sup>60</sup>

Realmente não é necessário ser tão severo com a comunidade em questão. Nestes casos, ela tem uma desculpa, se bem que não uma justificação, para seu descumprimento. Portanto, pode referir-se às circunstâncias extremas para consolar-se quando desatende as exigências de um princípio que continua venerando. Significativamente, a desculpa não extingue as demandas dos demais. Os dissidentes podem legitimamente opor-se à comunidade e exigir uma satisfação. Por outro lado, não teriam direito a nenhuma destas opções se o descumprimento coletivo fosse justificável.

John L. Austin distingue as defesas de justificação das de desculpa. “No primeiro tipo de defesa, brevemente, aceitamos responsabilidade, mas negamos que [a ação] seja má; no outro, admitimos que foi má mas não assumimos toda a responsabilidade, ou talvez, nenhuma dela.”<sup>61</sup> O direito penal apresenta explicitamente este contraste entre a justificação e a desculpa. George P. Fletcher elabora a dicotomia.

A pretensão de justificação concede que a definição da ofensa tenha sido satisfeita, mas discorda que o ato seja culposo. A demanda de desculpa admite que o ato é cul-

<sup>59</sup> Marcus (1996, p. 28) se refere a esta noção como “o princípio deontológico de factorização.”

<sup>60</sup> Veja Osiel (1998), n. 718 (“Quando se davam conta de que as condições locais tornavam inadequados os mandatos que chegavam da metrópole, os administradores coloniais espanhóis no Novo Mundo freqüentemente os esquivavam, com a máxima de ‘se obedece, mas não se cumpre.’ Gibson (1966, p. 94) (detalhando a história desta sentença) [...] O significado desta frase é o seguinte. ‘Não desafio a autoridade que emitiu as ordens, mais exercerei minha discricção ao determinar como implementá-las ou se a implementação é possível e apropriada, dados os objetivos mais fundamentais da colônia.’”).

<sup>61</sup> Austin (1970, p. 176, 181). “Assim, se alguém me culpa por algo, posso responder com uma justificação para que deixe de censurar o que fiz ou com uma desculpa para que se abstenha de responsabilizar-me, pelo menos em parte.”

poso, mas busca evitar a atribuição do ato ao ator. A justificação se refere à correção do ato; a desculpa à responsabilidade do ator pelo ato reconhecidamente culposo.<sup>62</sup>

Fletcher confirma que o sistema jurídico alemão estabelece com clareza esta distinção. Observa que “a distinção entre justificação e desculpa nunca recebeu o mesmo tipo de atenção no direito anglo-americano que na tradição jurídica alemã.”<sup>63</sup>

Uma pessoa que mata a outra em defesa própria goza de uma justificação. Ela tem direito a seu ato e o sistema jurídico veda toda interferência no exercício dessa prerrogativa. Ao contrário, alguém que assassina por necessidade para prevenir um dano mortal a si mesmo ou a outros não possui mais que uma desculpa.<sup>64</sup> Não tem direito e o código penal censura suas ações, se é que não as castiga.<sup>65</sup> Além disso, pode ser que seja condenado a reparar o que fez, indenizando aos parentes da vítima. A razão é que, como declara Austin, “poucas desculpas nos tiram *completamente* da confusão; numa situação desagradável, a desculpa tipicamente nos leva do fogo à frigideira, mas obviamente a uma frigideira no fogo.”<sup>66</sup>

Analogamente, uma comunidade que não atende a um de seus deveres numa situação de dilema não tem direito a proceder dessa forma, pois meramente possui uma desculpa.<sup>67</sup> Os prejudicados podem legitimamente protestar contra a infração e exigir sua satisfação. Todavia, não podem impedir à comunidade que celebre o ato que emana da outra obrigação concorrente. Portanto, unicamente podem pressionar para que se elimine a fonte do conflito.

Meu exemplo anterior poderia ajudar a esclarecer este ponto. As minorias raciais estão em seu direito ao reclamar contra a decisão comum de diminuir os fundos dedicados à eliminação da discriminação racial e ao procurar alguma compensação. Mas não têm direito algum a requerer que a comunidade desarticule os programas para incapacitados. Somente podem legitimamente requerê-la a conseguir os recursos necessários sem violar outros deveres coletivos. Poderiam, entre outras coisas, exigir que se pedisse um empréstimo, que se eliminassem gastos supérfluos ou que se aumentassem os impostos.

<sup>62</sup> Fletcher (1979, p. 759).

<sup>63</sup> Fletcher (1979, p. 767).

<sup>64</sup> Austin (1970, p. 176-177) propõe dois exemplos diferentes. Declara que a objeção a uma acusação de assassinato “poderia basear-se no que se matou no campo de batalha (justificação) ou no que foi acidental, ainda que negligente (desculpa).”

<sup>65</sup> O código penal alemão estabelece o seguinte. “Quem comete um ato culposo para evitar um dano iminente e de outra maneira iniludível a sua própria vida, pessoa ou liberdade, ou à de um dependente ou de alguém próximo, atua sem culpabilidade.” StGB § 35(1) (Alemanha). A concepção do código penal francês em dois artigos separados é parecida, ainda que não declare senão que implique o caráter culposo do ato em questão. “Toda pessoa que atue impelida por uma força ou compulsão irresistível não será responsável penalmente” Art. 122-7 Código Penal (França). “Toda pessoa que enfrente um perigo, presente e iminente, para si mesma, outra pessoa ou um bem, e que cometa um ato necessário para a proteção da pessoa ou do bem ameaçado não será responsabilizada penalmente.” Art. 122-7 Código Penal (França). O código brasileiro também dedica dois parágrafos ao assunto e se abstém de denominar o ato como culposo. “Não há crime quando o agente pratique o ato [...] em estado de necessidade.” Art. 23(I), Código Penal (Brasil). “Considera-se em estado de necessidade quem pratica o fato para salva de perigo atual, que não provocou por sua vontade, nem podia de outro modo evitar, direito próprio ou alheio, cujo sacrifício, nas circunstâncias, não era razoável exigir-se.” Art. 24, Código Penal (Brasil). O direito mexicano coincide neste particular, mas introduz conotações utilitaristas: “o delito se exclui quando [...] se aja pela necessidade de salvar um bem jurídico próprio ou alheio, de um perigo real, atual ou iminente, não ocasionado dolosamente pelo agente, lesionando outro bem de menor ou igual valor que o salvo, sempre que o perigo não seja evitável por outros meios e o agente não tiver o dever jurídico de afrontá-lo.” Art. 15(V), Código Penal Federal (México).

<sup>66</sup> Austin (1970, p. 176).

<sup>67</sup> “As pretensões de justificação,” segundo Fletcher (1979, p. 771) “se dividem entre as que são essencialmente privadas e a que se exercem em nome do governo ou da comunidade em sua totalidade.” Presumidamente, as pretensões de desculpa também têm uma dimensão comum.

O direito penal distingue a justificação e a desculpa em termos de sua relação com a norma subjacente. “A natureza da justificação é tal,” sublinha Fletcher, “que a pretensão se apóia numa exceção implícita à norma proibitória.”<sup>68</sup> Fletcher contrasta as desculpas neste aspecto.

As desculpas têm uma relação completamente diferente com as normas proibitórias. Não constituem exceções ou modificações à norma, mas só uma determinação de que no caso em questão o indivíduo não pode ser responsabilizado pela violação da norma.<sup>69</sup>

Similarmente, uma comunidade política que se encontra em meio a um dilema tem finalmente que ignorar um de seus princípios sem a proteção de uma exceção.<sup>70</sup> Somente pode desculpar sua transgressão apelando a fatores atenuantes.

Por suposto, os defensores da harmonia normativa perfeita na filosofia política poderiam aceitar que nestas situações é difícil dar a decisão correta. Poderiam também convir que a solução requer todos os matizes e reparações aludidos. Por exemplo, poderiam decidir que é um dever prover fundos suficientes para atacar a opressão racial, exceto no caso em que a sociedade tenha negligenciado por vários anos os programas para deficientes. Poderiam igualmente estipular que quando opera esta exceção, a comunidade tem a obrigação de desculpar-se, de compensar e de garantir que terá suficientes recursos para ambas as responsabilidades durante o próximo ano fiscal.

Resulta crucial ter presente esta possibilidade para evitar caricaturar a postura daqueles que prestigiam um sistema de princípios políticos blindado contra qualquer conflito. Não obstante, é igualmente preciso lembrar que é um equívoco completo assimilar a inquietação que surge destes casos à que geraria um complicado problema matemático. A pergunta matemática preocupa meramente à medida que é difícil achar uma solução. Pelo contrário, o tormento que acompanha os dilemas políticos não deriva da dificuldade de encontrar uma resposta correta. A comunidade experimenta angústia mesmo quando identifica imediatamente o que deve fazer.

Além disso, quem desconhece os dilemas políticos teria de explicar por que a comunidade deve desculpar-se ou dar satisfação.<sup>71</sup> Por suposto, poderiam sustentar que a coletividade é culpável por não haver planejado o suficiente para acatar ambas obrigações. Todavia, a comunidade poderia ter chegado a uma situação pantanosa apesar de um comportamento

<sup>68</sup> Fletcher (1979, p. 810).

<sup>69</sup> Fletcher (1979, p. 811).

<sup>70</sup> Fletcher (1979, p. 855) assinala que “talvez seja preferível tratar a categoria dos deveres inconsistentes como uma subcategoria especial da isenção, em vez de como um caso de culpa desculpada” Independentemente da classificação, o agente viola uma das normas forçado pelas circunstâncias, não tem o benefício de uma exceção, se lamenta do ocorrido e deve dar satisfação.

<sup>71</sup> Blackburn (1996, p. 132) insiste em que “a desculpa e até a reparação poderiam ser precisas ainda quando não se houvesse violado nenhum requerimento e ainda quando não houvesse contrariedade.” Concordo com esta afirmação dadas as definições do próprio Blackburn. Este entende um requerimento como um imperativo prioritário. “Quando se identifica um requerimento, se emite de maneira vã um veredicto.” (BLACKBURN, 1996, p. 134). Como já aponteí, Blackburn interpreta a contrariedade como uma situação em que o agente não sabe qual das alternativas deve escolher. Sob estas definições, o caso em questão não implica a violação de um requerimento e não constitui uma contrariedade. Não obstante, a necessidade de uma desculpa sugere culpa e o dever de compensar exige uma justificação especial.

exemplar.<sup>72</sup> Por exemplo, poderia ter chegado a uma situação real de penúria graças à desvalorização da moeda nacional e à inflação, causadas pelos especuladores internacionais.

Por um lado, o dever de compensar não deveria depender da eventual intervenção da culpabilidade comum, particularmente considerando-se as complicações de atribuir culpa aos grupos. Por outro lado, o sentimento coletivo de lamentação e o impulso de retribuição não são inapropriados, apesar da falta de culpabilidade. Tampouco são uma manifestação confusa da simpatia pela má-sorte das minorias raciais. No caso em questão, a comunidade política enfrenta uma situação diferente à que vivencia quando percebe alguns de seus cidadãos serem levados por uma adversidade natural ou quando prejudica algum de seus grupos no transcurso de uma gestão comum e não problemática.

Conseqüentemente, as seguintes quatro comunidades hipotéticas normalmente enfrentariam sentimentos e obrigações coletivas diferentes. A primeira adverte que tormentas recentes infringirão danos consideráveis a alguns cidadãos. A segunda suprime a liberdade de expressão dissidente simplesmente porque não tolera a crítica. A terceira impõe um imposto para reconstruir o aparato ferroviário que será especialmente oneroso para a classe rica. A quarta descarta a promessa da construção de um parque numa vizinhança ao dar-se conta de que não tem suficientes fundos para prover moradia aos pobres.

A última comunidade é a única que se aproxima de um dilema político. Difere da primeira porque assume responsabilidade causal pelo dano, da segunda pelo fato de que atua legitimamente e da terceira à medida que ignora seus deveres para com as pessoas prejudicadas. Quem descarta todo antagonismo entre obrigações políticas talvez insista em assimilar o terceiro e o quarto caso. Em contraste, inclino-me pela validade da distinção. Além disso, estou reafirmando que no quarto exemplo e não no terceiro, cabe à comunidade lamentar-se e dar satisfação. A explicação é que a comunidade desonrou sua própria palavra.

O dever compensatório, apesar da ausência de culpabilidade, não é uma aberração, como se poderia pensar. É bastante comum nos litígios de responsabilidade extracontratual. Frequentemente, o direito responsabiliza absolutamente às empresas manufatureiras pelos danos que causam, mesmo quando se comportam impecavelmente. Obviamente, a causalidade não justifica a responsabilidade por si mesma, mas é complementada com a noção de que os produtores devem internalizar todos os custos de produção, ou ter incentivos para investir eficientemente na prevenção, ou usar seus abundantes recursos para indenizar às vítimas. Assim mesmo, a obrigação de reparar das comunidades políticas deriva não exclusivamente da responsabilidade causal, mas também da violação de um princípio válido.

Gostaria de colocar três delimitações à minha postura sobre os dilemas políticos. Primeiramente, ainda que não se deva completamente desprezar a possibilidade destas alternativas irreduzíveis, não se deveria tampouco superestimá-la. Uma comunidade que estiver em apuros desta natureza todo o tempo seria completamente (e talvez culposamente) incapaz de funcionar apropriadamente.<sup>73</sup> Assim como G.W.F. Hegel critica a noção de que

<sup>72</sup> “Não importa quão santas sejam nossas vontades ou quão racionais nossas estratégias, não há razão para supor que na vida real podemos, individual ou coletivamente, prever ou evitar o conflito por completo. Não é meramente uma deficiência da vontade ou da razão que impede que as máximas morais se convertam em leis universais. Se deve às contingências do mundo [...]” (MARCUS, 1987, p. 199).

<sup>73</sup> Railton (1996, p. 161) defende um argumento similar contra o exagero do dilema moral. “Para tomar um caso extremo, se os choques fundamentais entre os valores e entre as obrigações foram o pão nosso de cada dia de maneira que os

as colisões são um elemento onipresente na experiência moral,<sup>74</sup> deveria se recusar toda a perspectiva que exagere a presença do conflito normativo na política. Apesar dos choques entre princípios suscitarem e merecerem consideração, eles não são parte de toda questão.

Em segundo lugar, esquivei-me da fundamental dimensão epistemológica deste problema. Como é que uma comunidade política sabe que se encontra num dilema? Pode pensar que está frente a esta escolha desagradável unicamente por não ter se dado conta de uma exceção aos princípios em questão? Se a comunidade se confronta com um conflito real entre deveres, como exatamente determina qual prevalece? Evitei estas perguntas não meramente porque, sem elas, já me encontro numa enrascada. Outra razão é que as questões ontológicas que me preocupam são provisoriamente separáveis e básicas. Claro, uma avaliação completa do assunto requereria lançar-se à epistemologia.<sup>75</sup>

Finalmente, meu reconhecimento dos dilemas políticos não me constrange a reduzir os princípios a valores. Aceito a distinção entre as duas categorias, mas não a esboçaria tão rigidamente como Habermas. Tampouco lhe daria tanta relevância. Simplesmente diria que, em comparação com os valores, as normas sugerem ações concretas mais imediatamente e assumem a forma de regras mais prontamente. Por exemplo, eu classificaria a liberdade de expressão como um princípio e o patriotismo como um valor.

Concordaria com Habermas em que as normas são deontológicas em vez de teleológicas. Não obstante, refutaria a ideia de que sua “pretensão de validade [necessariamente tenha] uma codificação binária [e não] gradual.”<sup>76</sup> A democracia é um princípio que requer que as comunidades sigam certos procedimentos ao tomar suas decisões. Todavia, pode-se sustentar que uma sociedade ou política dada é mais democrática que outra.

Assim mesmo, impugnaria a universalidade absoluta das normas políticas. Estas emergem no contexto de uma sociedade particular. Indubitavelmente, podem ter alcance extraterritorial. Não obstante, quanto mais diste a aplicação do ponto de origem, menos sentido terá. O direito a um juízo justo, por exemplo, seria insatisfatório para se fixar numa sociedade da idade da pedra, carente de instituições judiciais ou jurídicas. Por suposto, hoje em dia muitos dos principais princípios políticos são parte da comunidade internacional e, como tal, regem em todas as nações.

Obviamente, repudiaria também a afirmação de que as normas políticas sempre têm de estar em sintonia. Nesta seção estive argumentando precisamente que às vezes elas colidem. Todavia, o fato de que ocasionalmente choquem — ou de que não tenham uma codificação binária ou de que sejam contextuais — não quer dizer que sejam idênticas aos valores.

---

princípios morais raramente puderam nos orientar definitivamente — exceto para nos fazerem sentir inexoravelmente culpáveis pelo inevitável — a vida moral provavelmente nem atrairia nossa lealdade nem nos ajudaria a nos entender a nós mesmos ou a localizarmos no mundo. O pensamento moral comum e corrente pareceria então abandonarmos, e teríamos que nos lançar para adiante por conta própria.”

<sup>74</sup> Hegel acusa os moralistas kantianos de exagerar o espaço que ocupam os conflitos na ética para sua própria satisfação. “A reflexão moral pode confeccionar todo tipo de colisões e assumir a consciência de ser algo especial e de estar *fazendo sacrifícios*.” Hegel (1986a), § 150A. Segundo Hegel, na atualidade as colisões morais genuínas são raras. *Id.*, §§ 137N, 150A. Estas opõem a moralidade não contra a inclinação, como pensa Kant, senão contra a moralidade mesma. Hegel opina que nas sociedades subdesenvolvidas estes conflitos ocorrem com mais frequência que na modernidade. A virtuosidade do indivíduo se põe então à prova. Em contraste, a sociedade moderna alcança uma eticidade racional e completa. Os imperativos éticos raramente se chocam. Os indivíduos podem jogar seu papel ético sem cair em dilemas. “Numa ordem ética cujas relações estão completamente desenvolvidas e realizadas, a *virtude real* se manifesta somente sob circunstâncias extraordinárias, nas que há colisões entre essas relações, isto é, *verdadeiras colisões*.” *Id.*, § 150.

<sup>75</sup> Para uma discussão dos dilemas que se concentra em assuntos epistemológicos, veja Blackburn (1996, p. 127).

<sup>76</sup> Habermas (1992, p. 311).

Em resumo, os princípios políticos, como a democracia e os direitos humanos podem entrar em colisão. Em vez de negar a existência destas disputas, a filosofia política deveria tratar de entendê-las. Uma concepção desta índole *não* impede uma seleção objetiva entre as normas encontradas. O que se sugere é que, uma vez que a comunidade tenha decidido o que fazer, o conflito não desaparece. Nesses casos, a opção por uma das normas se faz em detrimento da outra e, conseqüentemente, ao final fica um sentimento inelutável de perda.<sup>77</sup> Em razão de lamentar-se por ter dado as costas a uma de suas convicções cruciais, a comunidade política deve dar satisfação por suas faltas. Dessa maneira, expressa a persistência de sua fidelidade à norma menosprezada.

Os dilemas políticos não conotam uma incompatibilidade ou incomensurabilidade inerente entre os princípios. Trata-se simplesmente de um conflito na implementação deles. Num contexto em particular, as normas intimam dois deveres específicos que a comunidade não pode empreender simultaneamente. A lógica deôntica de nenhuma maneira exclui este tipo de contrariedade. O fato de que a comunidade tenha uma obrigação quanto a um ato e que perpetrar um segundo lhe impeça de obter o primeiro; não implica que não tenha um dever com respeito ao segundo ou que tenha uma obrigação de não praticá-lo. Ao mesmo tempo, ter estes dois deveres não implica uma obrigação geral de cumprir ambos simultaneamente.

Em que minha intervenção contribui no debate sobre tais dilemas? Primeiro e, sobretudo, propõe uma extensão do âmbito moral ao político. Segundo, oferece uma saída transparente às aparentes dificuldades lógicas, repudiando separadamente o dever de cumprir conjuntamente obrigações independentes e o dever de evitar todo ato incompatível com o que a ética exige. Terceiro, traz à tona a dicotomia entre justificação e desculpa para explicar a continuada adesão a um princípio que foi violado deliberadamente. Quarto, insiste nos perigos de exagerar a incidência dos conflitos. A próxima seção adiantará a discussão, ao propor de modo breve uma série de exemplos ilustrativos.

IV Começarei aqui com um caso em que a democracia e os direitos humanos entram em conflito. Especificamente, a vontade democrática legítima se opõe às prerrogativas minoritárias. Este conflito se apresenta quando uma comunidade política ameaçada culturalmente se dedica a defender intensamente a cultura nacional em detrimento da vontade de facções étnicas e dissidentes.

Charles Taylor argumenta que, mesmo que uma comunidade política deve respeitar os direitos humanos fundamentais de todos os seus membros, não tem nenhuma obrigação de exibir uma neutralidade total em questões de cultura nacional.<sup>78</sup> Taylor está

<sup>77</sup> “Este sentido de perda inevitável,” diz Peter Railton, “parece caracterizar grande parte de nosso pensamento sobre dilemas morais, ainda quando a perda ou a decisão em questão não seja, inteiramente, do tipo em que se deixem de cumprir obrigações.” (RAILTON 1996, p. 148).

<sup>78</sup> Taylor (1992, p. 58) (“A sociedade política não é neutra frente àqueles que valorizam manter-se fiéis à cultura dos ancestrais e aqueles que talvez quissem desprender-se dela em nome de alguma meta individual de auto-desenvolvimento.”) Veja ainda Taylor (1993, p. 174-176). Este tipo de sociedade respeita no básico as exigências do liberalismo e assim, segundo Taylor, se legítima. Taylor explica que “uma sociedade liberal se distingue como tal pela maneira com que trata a suas minorias, inclusive aquelas que não compartilham as definições públicas do bem, e, sobretudo, pelos direitos que se lhes concedem a todos os membros. Os direitos em questão se concebem como aqueles que são fundamentais e cruciais e que têm sido reconhecidos como tais desde os começos da tradição liberal: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo, à liberdade de expressão, à liberdade de culto, etc.” Taylor (1992, p. 59). Veja ainda Taylor (1993, p. 176). “Uma sociedade com metas coletivas fortes pode ser liberal,” Taylor (1993, p. 177) adverte, “sempre e quando seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente no que concerne àqueles que não compartilham essas metas, e possa oferecer salvaguarda adequada aos direitos fundamentais.” Estes direitos encontram sustenta-

pensando, por suposto, em Quebec. Sua tese é que o governo da província tem o direito de proteger e de promover a cultura francesa de Quebec, sempre e quando não avassalar as liberdades básicas dos anglófonos.<sup>79</sup>

Portanto, o governo está moralmente autorizado a exigir que o ensino primário, tanto dos galo-canadenses como dos imigrantes não canadenses, seja em francês.<sup>80</sup> Tem o poder de exigir que as grandes empresas públicas usem internamente a língua nacional,<sup>81</sup> de proibir “letreiros comerciais em qualquer idioma que não seja o francês,”<sup>82</sup> e de favorecer a imigração francófona. O que não pode fazer é, por exemplo, tratar de forçar os indivíduos a falarem francês entre si ou recusar-se a facilitar intérpretes aos anglófonos processados penalmente.

O dilema político consiste em que a parcialidade cultural, mesmo se legítima, deixa um resíduo ético. A propagação da cultura nacional implica a vulnerabilidade do princípio de não discriminação. Certamente, as autoridades têm o direito, se não um dever, de implementar sua política culturalmente parcial. Todavia, desatendem desse modo suas obrigações para com os cidadãos anglófonos, pelo menos em certa medida.

Ao eximir os integrantes desta minoria linguística da obrigação de matricular seus filhos nos colégios franceses, o governo lhes concede um tipo de compensação. Poderia retribuir de outras maneiras também. Poderia esmerar-se por explicar as razões por trás de suas medidas discriminatórias, assim como por assegurar a excelência do ensino do inglês em todas as escolas para diminuir a marginalização social deste grupo.

Meu segundo exemplo remonta à disputa de 1998 entre as autoridades britânicas e a Ordem de Orange, na Irlanda do Norte. Deixarei de lado o fato de que a comunidade norte-irlandesa não podia nem atuar autonomamente em geral, nem tomar as rédeas neste assunto em particular. A omissão deste dado cardeal simplificará minha argumentação sem afetar sua essência.

Em 12 de julho de 1998, os orangistas solicitaram permissão para desfilar pelo Bairro de Drumcree, ao longo de Garvaghy Road, uma avenida habitada predominantemente por católicos. Pretendiam chegar até o centro de Portadown, ao Sudoeste de Belfast, onde a Ordem foi fundada, em 1795.<sup>83</sup> Os orangistas se destacaram por realizar essa rota desde 1807,<sup>84</sup> em celebração do triunfo do protestante Guillermo de Orange, na batalha de Boyne frente a seu sogro católico, o Rei Jaime II, no ano 1690.<sup>85</sup> Esta vitória militar estabeleceu a supremacia protestante e o domínio britânico na Irlanda.<sup>86</sup>

ção não somente no direito internacional, mas também na cultural política quebequense. Taylor afirma que “a fusão entre a democracia liberal e a identidade nacional é tão completa em Quebec hoje como em qualquer outra sociedade ocidental.” (TAYLOR, 1993, p. 99, 155-156).

<sup>79</sup> Taylor (1992, 59) explica que a posição de Quebec é que “uma sociedade pode ser organizada ao redor de uma definição da vida boa, sem depreciar àqueles que pessoalmente não compartilham esta noção.”

<sup>80</sup> *Id.*, p. 52. “O fim não é somente que aos francófonos lhes sirva em francês senão que fiquem francófonos na próxima geração [...] De fato, a realização deste objetivo pode até requerer a redução da liberdade individual dos francófonos mesmos, como o faz a lei 101 em Quebec, que exige que os pais francófonos mandem a seus filhos a escolas em francês.” (TAYLOR, 1993, p. 165-166). Veja ainda *id.*, p. 176. “Quebec tem um sentido forte de identidade nacional,” assegura Taylor, “mas do tipo que não lhe é familiar à maioria dos norte-americanos anglófonos, que está conectado a um idioma nacional e que, além disto, está ameaçado. A causa desta ameaça, a preservação e o bem-estar deste idioma sempre será uma das metas nacionais principais dos canadenses francófonos.” *Id.*, p. 100. Veja ainda *id.*, p. 53, 55.

<sup>81</sup> Taylor (1992, p. 52-53).

<sup>82</sup> *Id.*, p. 53.

<sup>83</sup> Gumucio (5 de julho de 1998).

<sup>84</sup> Gumucio (6 de julho de 1998).

<sup>85</sup> Gumucio (1 de julho de 1998).

<sup>86</sup> Veja Clarity (6 de julho de 1998).

As autoridades britânicas, por meio da chamada comissão de paradas, vetaram a manifestação.<sup>87</sup> Esta determinação levou a um enfrentamento obstinado entre os orangistas e as forças da ordem, que culminou tragicamente com o incêndio de uma casa em Ballymoney, ao Norte de Ulster, e com a morte de três crianças católicas.<sup>88</sup> Desde então, o confronto entre a Ordem de Orange e Londres se converteu numa tradição estival. Afortunadamente, até agora, não houve mortes tão sangrentas como as de 1998.

Há, pelo menos, quatro ângulos donde se pode contemplar esta tragédia política. Em primeiro lugar pode intuir-se um conflito entre a aposta pela paz e a livre expressão orangista. Segundo, poderia se adivinhar um choque entre a vontade protestante majoritária e os direitos da minoria católica. Uma terceira possibilidade seria postular uma colisão entre direitos humanos: os dos orangistas e os da comunidade católica em Drumcree. Finalmente, caberia sugerir que existem duas expressões de soberania popular encontradas: uma a favor da paz e outra desejosa de honrar os vínculos norte-irlandeses com o Reino Unido.

Este leque de possíveis interpretações mostra tanto a complexidade da situação quanto a inelutável distorção que implica a análise filosófica. Não obstante, concentrame-ei exclusivamente e de maneira simplista no impacto dos direitos católicos contra a liberdade de expressão da Ordem. Começo supondo que a proibição da marcha foi legítima, que a manifestação representou uma afronta e uma humilhação para os vizinhos católicos, que os orangistas dispunham de outros meios menos agressivos de expressar seu orgulho legalista e que a parada teria consequências desastrosas e irremediáveis para o esforço de pacificação.

Com base nestas premissas, os partidários da concórdia normativa absoluta recomendariam simplesmente manter a proibição. Considerariam ridícula qualquer reparação em torno da decisão. Esclareceriam que os orangistas, apesar de parecerem ter um direito, com efeito, não o têm.

Este enfoque deixa muito que desejar. Por um lado, dá a impressão de que a agonia deste caso é puramente o produto ou da acracia (isto é, a falta de força de vontade moral) dos funcionários que tomaram a decisão ou da cegueira fanática dos proscritos. Por outro lado, descarta por completo a intuição de que a medida das autoridades britânicas, apesar de sua legitimidade, destruía de algum modo as liberdades dos protestantes radicais.

Seria mais sensato reconhecer que o trauma coletivo baseava-se em uma controvérsia entre princípios e que a política adotada violentou certas normas primordiais. Deveria-se tratar de explicar (em vez de descartar) o sentimento de que se minaram certas prerrogativas arraigadas dos orangistas, especialmente sua livre expressão. Este sentimento se intensifica com a apreciação de que este grupo de extremistas passou a ser uma minoria dentro de uma comunidade no processo de reconciliação.

A percebida necessidade de dar satisfação fundamenta, em parte, a audiência que concedeu o primeiro ministro britânico Tony Blair aos representantes da Ordem, assim como a intenção desesperada e finalmente vã por achar um compromisso.<sup>89</sup> Indubitavel-

<sup>87</sup> Gumucio (9 de julho de 1998).

<sup>88</sup> Clarity (13 de julho de 1998); Gumucio (13 de julho de 1998).

<sup>89</sup> Gumucio (8 de julho de 1998); Gumucio (1 de julho de 1998).

mente, havia uma dimensão estratégica nos esforços mediadores, pois se queria evitar a violência a todo custo. Todavia, havia igualmente um elemento ético crucial em jogo.

Os contratos de maternidade portadora são um exemplo de deveres coletivos em conflito. Tipicamente, num casamento em que a esposa é fisicamente incapaz de dar a luz, contrata-se outra mulher para gerar o filho, seja por fruto de inseminação artificial, seja por transplante de um óvulo fecundado. A defesa deste tipo de pacto poderia invocar não somente o princípio de liberdade de contratação senão também considerações éticas no sentido de que não seria justo privar o casal do único mecanismo de que dispõe para procriar.<sup>90</sup> Não obstante, há valores de ordem pública que militam contra estes convênios porque supostamente implicam a exploração da mulher grávida e atentam contra sua dignidade para benefício de outros.<sup>91</sup>

Parto da premissa de que a interdição destes acordos é correta, pelas razões mencionadas.<sup>92</sup> Quem descarta todo confronto entre normas políticas enfatiza que se se chega a esta conclusão, não há lugar para remorsos. Deste ponto de vista, os princípios em questão têm de estar em sintonia. Todavia, a situação pode ser entendida mais completamente se se admite que, com efeito, há um antagonismo. A comunidade assim aceitaria como razoável uma atitude de desilusão profunda por parte dos casais afetados. Além disto, lamentaria e se inclinaria a apresentar explicações e até desculpas. Finalmente, tenderia a reparar o dano de alguma maneira, talvez subsidiando medicamentos para a fertilidade, dedicando mais fundos públicos para a investigação científica dirigida a resolver os problemas destes casais, ou permitindo exceções quando a mãe portadora fora um familiar próximo.

Por suposto, se entrasse mais em detalhes neste caso ou no de Quebec, toparia com tantas complexidades e descrições potenciais de conflitos como no drama dos orangistas. Consequentemente, abrir-se à possibilidade dos dilemas políticos não conduz automaticamente a uma interpretação única, completa e incontestável destas situações espinhosas. Simplesmente permite à comunidade entender melhor as dimensões de seu transe.

V Nesta seção descreverei genericamente o que motiva a discussão anterior. Em seguida, e um pouco esquizofrenicamente, entrarei em uma contra-argumentação,<sup>93</sup> ou

<sup>90</sup> Veja *Johnson v. Calvert*, 5 CAL. 4<sup>th</sup> 84, 97 (1993) (EEUU) (Os acordos de sub-rogação “poderiam ser o único meio de que os pais dispõem para procriar um filho com seus próprios genes.”).

<sup>91</sup> Veja *In the Matter of Baby M*, 109 N.J. 396, 439-40 (1988) (EEUU) (“Não obstante, não nos parece nada provável que as mães portadoras sejam proporcionalmente mais numerosas entre as mulheres do 20% mais rico da população que entre as do 20% mais pobre.”); *Id.*, p. 443 (Estes acordos podem resultar na “degradação de algumas mulheres.”)

<sup>92</sup> Nos Estados Unidos, praticamente todos os estatutos estatais proíbem pelo menos o contrato clássico em que a mãe portadora recebe uma compensação por seus serviços. Veja Ala. Code 26-10A-33 to 26-10A-34 (1992); Ariz. Rev. Stat. Ann. 25-218 (1991 & Supp. 1997); Ark. Code Ann. 9-10-201 to 9-10-202 (Michie 1998); Fla. Stat. Ann. 742.14-742.17 (West 1997); Ky. Rev. Stat. Ann. 199.950(20, 199.590(4), 199.990 (Michie/Bobbs-Merrill 1995); La. Rev. Stat. Ann. 9:2713 (West 1991); Mich. Comp. Laws Ann. 722.851 to 722.863 (West 1993); Neb. Rev. Stat. 25-21, 200 (1996); Nev. Rev. Stat. Ann. 126.045 (Supp. 1997); N.H. Rev. Stat. Ann. 168-B:1 to 168-B:32 (1994 & Supp. 1995); N.J. Rev. Stat. Ann. 9:3-41, 9:17-44 (West 1993 & Supp. 1998); N.Y. Dom. Rel. Law 121-124 (Consol. 1993 & Supp. 1998); N.D. Cent. Code 14-18-01 to 14-18-07 (1997); Or. Rev. Stat. Ann. 109.239, 109.243, 109.247 (1997); Utah Code Ann. 76-7-204 (1995); Va. Code Ann. 20-156 to 20-165 (Michie 1995 Supp. 1998); Wash. Rev. Code Ann. 26.26.210 to 26026.260 (West 1997); W. Va. Code 48-4-16 (1998). O sistema jurídico francês bem como o alemão vedam esta prática também. Veja Estatuto de Proteção ao Embrião (Gesetz zum Schutz von Embryonen, EschG), § 1(7), BGBI I, p. 2747 (13 de dezembro de 1990) (Alemanha) (“Se imporá uma sentença máxima de dois anos ou uma multa a [...] quem artificialmente insemine ou transplante um embrião humano a uma mãe portadora, é dizer, a uma mulher disposta a renunciar permanentemente a seu filho depois do parto [...]”); Lei No. 94-654, Sobre a Doação e o Uso das Partes e os Produtos do Corpo Humano, sobre a Procriação Medicamente Assistida e sobre o Diagnóstico Pré-natal, Art. L. 152-7 (29 de julho de 1994) (França) (“Não se conceberão nem se usarão embriões humanos para propósitos comerciais ou industriais.”).

<sup>93</sup> Veja De Rojas (1967, p. 17) (“O autor, dispensando-se de seu erro nesta obra que escreveu, contra se argüi e compara.”).

seja, identificarei alguns aspectos de meu argumento que, numa segunda reflexão, parecem problemáticos. Posteriormente farei os ajustes e esclarecimentos necessários. Esta auto-crítica é talvez a melhor maneira de convidar a outros a trazerem suas próprias objeções.

O que me conduziu inicialmente a este tema foi uma sensação de incômodo diante dos esforços de alguns filósofos por eliminar todo antagonismo entre os princípios políticos. Não é que goste de ser do contra, mas me ocorreu que algo estava se perdendo com esta inexorável insistência numa total harmonia normativa. Pensei que esta postura produzisse distorções na filosofia política análogas às que Williams identifica no âmbito da filosofia moral. Consequentemente, senti-me impulsionado a postular a possibilidade de dilemas políticos irreduzíveis.

Não obstante, tinha consciência de que seria um exagero dizer que estes choques são uma constante na vida política. Esta preocupação foi precisamente o que me levou a retroceder em minhas reflexões. Em efeito, depois de afirmar que se dão dilemas políticos irreduzíveis, passei a declarar que estes não são frequentes.

Minha deliberação se aproximou daquela famosa dança em que se dão três passos para frente e dois para trás. Possivelmente recordou o tipo de argumento filosófico de John L. Austin. “Há uma parte em que se diz algo e outra em que o contradiz.”<sup>94</sup> A justificação para esta cautela ou titubeio de minha parte é que superestimar os dilemas políticos implica trivializá-los e deturpá-los. Portanto, minhas reservas vão dirigidas, não a descontar, senão a acentuar a transcendência destas colisões.

Nesta declaração de motivos já comecei parcialmente a prometida contra-argumentação. Agora gostaria de me aprofundar. Ao me render ante a inevitabilidade do conflito político, como pretendo evitar descarrilar-me por completo e ver dilemas por todas as partes? Na vida política surtem todo tipo de tensões. Sempre que a comunidade regula a conduta individual, opõe o bem comum aos interesses particulares. Por exemplo, qualquer estatuto penal inelutavelmente afeta a intimidade das pessoas.

Meu argumento precisa de uma distinção entre o conceito de tensão e o de dilema. De maneira relativamente superficial, poder-se-ia definir uma tensão como um conflito que é menos grave que um dilema. Aquela não tem o aspecto agônico ou trágico que apresenta este. É mais cotidiana. Em quase toda decisão política ou jurídica há muitas tensões por todos os lados. O dilema surge excepcionalmente, deixa inelutavelmente um sentimento de perda e dá lugar à necessidade de compensação.

A luta contra a criminalidade justamente implica em todo momento uma tensão entre o interesse público e o individual. Esta evidência unicamente implica que ao se empenhar neste assunto há de se dedicar à busca de um balanço equitativo. Qualquer sanção penal automaticamente limita a esfera de autonomia individual. Esta restrição normalmente não conduz a nada nem remotamente parecido a um trauma social. Sempre e quando não se violem princípios de envergadura, as autoridades não têm de sofrer reparo algum. Obviamente, as decisões em questão podem não somente ser complicadas e difíceis, mas também constituir erros garrafais. Mas não formam dilemas por si.

Invoquei três casos em que as normas políticas falham. O primeiro se origina em Quebec e opõe o esforço democrático em favor da cultura nacional aos direitos dos

<sup>94</sup> Austin (1964, p. 2).

anglo-canadenses. No segundo exemplo, cujo cenário é Irlanda do Norte, debatem-se as prerrogativas da minoria católica e a livre expressão orangista. No terceiro caso são protagonistas os contratos de maternidade sub-rogada e mostra-se como o princípio de igualdade pode colidir com a liberdade contratual e com o direito a construir uma família.

Estas ilustrações trazem outra reflexão crítica. Em meu afã por trazer à luz possíveis conflitos entre normas políticas, pareço estar supondo que dois princípios válidos poderiam ser completamente antagônicos e não guardar relação alguma entre si. Como já manifestei, não é minha intenção adotar esta tese. Desviei-me da ideia de que as duas normas emaranhadas sejam incomensuráveis ou de que seja preciso balancear ou escolher entre elas arbitrariamente, como se fossem simples preferências.

Já elogiei Habermas por ressaltar a conexão interna entre democracia e direitos humanos. Com efeito, o exercício daquela supõe abrir suficiente espaço a estes. Especificamente, o peso normativo da vontade democrática depende da medida em que se exhibe igual respeito a todos os indivíduos, ou seja, a suas prerrogativas particulares.

Dois princípios políticos quaisquer deveriam relacionar-se entre si similarmente. Do contrário, oporiam-se constantemente e seria irracional pretender aderir a ambos. Quando a comunidade confronta uma inconsistência desta natureza, deve revisar sua interpretação dos princípios e procurar uma reconciliação. Se as normas são razoáveis e não arbitrárias, devem ser consistentes. Por suposto, para compreender como encaixam e se entrelaçam poderia ser necessário um extenso e talvez permanente processo de ponderação. A cada momento podem brotar contradições inesperadas. Consequentemente, a comunidade tem de estar continuamente presta a reconsiderar seus pressupostos.

Num caso extremo, uma comunidade política poderia pretender aderir tanto ao princípio de igualdade distributiva quanto um conceito liberal da liberdade. Ela provavelmente descobriria em algum momento que estas duas normas se contradizem. Teria então de regressar ao ponto de partida e voltar a pensar sua concepção da justiça. Finalmente se veria forçada a renunciar a pelo menos um dos dois princípios.

Quando se percebe que dois princípios se contradizem, usualmente não se geram dilemas, lamentações ou obrigações compensatórias. Naturalmente, a comunidade experimenta frustração ao advertir que se equivocou desta maneira. Mas se finalmente alcança uma resposta satisfatória, se atenua o mal-estar. Esta situação difere das disputas normativas irresolúveis com as quais estive insistindo.

Quando dois princípios se chocam, tipicamente o fazem ao serem aplicados a uma situação específica. Em efeito, uma norma política pode colidir não somente com outra norma, senão consigo mesma num caso concreto. Por exemplo, o direito à liberdade de expressão teria requerido que se permitisse, em 1999, tanto aos chilenos a favor como àqueles contra o processo do General Augusto Pinochet desfilar em frente ao Palácio da Moeda. Se os dois grupos pretendessem fazer sua marcha no mesmo dia e na mesma hora, o governo chileno não poderia outorgar a ambos os grupos seus direitos sem ocasionar um pandemônio. Por conseguinte, teria de dar permissão à organização que primeiro o solicitasse, decidir ao acaso, ou não autorizar ninguém a se manifestar. Conforme ao que aleguei, a comunidade provavelmente terminaria lamentando as circunstâncias e tratando de dar satisfação às partes prejudicadas.

Se um mesmo princípio pode ocasionar um conflito, duas normas claramente também. Poderiam ser perfeitamente compatíveis em termos gerais, mas chocar-se num contexto específico. Circunstâncias externas, como questões de horário ou de pressuposto, poderiam impor a uma comunidade uma decisão trágica.<sup>95</sup>

Habermas poderia entrar na arena e queixar-se de que, com esta retificação, coloquei-me do seu lado. Poderia adicionalmente raciocinar que a única coisa que ele queria excluir eram os confrontos entre princípios políticos em si, não em sua implementação prática. Poderia trazer à tona sua distinção entre a fundamentação e a aplicação de normas e ressaltar que pode haver colisão no segundo processo, mas não no primeiro. Poderia concluir que sua posição converge com a minha, em sua versão melhorada.

Minha primeira resposta seria que não me envergonharia de estar em companhia de Habermas. Em segundo lugar, sustentaria que Habermas realmente não coincide comigo. Mesmo se estivéssemos na mesma canoa, provavelmente remaríamos em direções opostas.

Contrariamente ao que estive argumentando, Habermas sugere que a aplicação de princípios pode suscitar conflitos aparentes, mas não reais. Honrosamente põe o termo “colisão” entre aspas quando discute a aplicação de normas.<sup>96</sup> Além disso, refere-se a “uma disputa entre normas que competem, *prima facie*, por sua aplicação em um caso dado.”<sup>97</sup> Dessa forma dá a entender que o processo de implementação finalmente descarta a pretendida validade de pelo menos um dos princípios na situação em questão. Em outras palavras, *a posteriori* somente um dos princípios preserva sua força vinculante. Esta concepção não admite que resta ao final lamentação, resíduo moral, ou necessidade de satisfação. Incidentalmente, a frase habermasiana “normas *prima facie* válidas”<sup>98</sup> invoca o conceito de dever *prima facie*, que Williams identifica como o mecanismo mediante o qual William David Ross exclui a possibilidade de dilemas morais concretos.<sup>99</sup>

Eu estou apostando numa consistência normativa fraca no sentido de Ruth Barcan Marcus.<sup>100</sup> Marcus aduz que os princípios morais são consistentes na mesma medida que as regras de “um jogo banal entre duas pessoas,”<sup>101</sup> que normalmente permite que os jogadores avancem sem problemas do começo ao fim, mas que ocasionalmente os leva a um beco sem saída. Opina que este tipo de consistência tão somente sugere que “é possível em alguns casos que não surja conflito algum.”<sup>102</sup> Pela mesma vertente, estou apregoando que os princípios políticos eventualmente poderiam colidir entre si, mas que geralmente não chegam a tanto.

Habermas, ao contrário, pensa que as normas, no fim das contas, não se opõem, nem sequer quando se aplicam a casos concretos. Assim dito, postula uma consistência

<sup>95</sup> Assim mesmo, Marcus (1996, p. 31) discorre que o lamento nos dilemas morais não surge do dever em conflito, senão das condições externas (físicas). “A lamentação parece apropriada quando, apesar de todas as precauções e as planificações razoáveis, um agente não pode cumprir uma obrigação devido a circunstâncias fora de seu controle. A fonte do impedimento não é uma obrigação rival, senão a mera impossibilidade física.”

<sup>96</sup> Habermas (1992, p. 268).

<sup>97</sup> Habermas (1992, p. 268).

<sup>98</sup> Habermas (1992, p. 267).

<sup>99</sup> Análogamente a Habermas, Ross vê nos deveres *prima facie* obrigações potenciais que perdem toda sua força vinculante quando um dever superior as substitui. “Como um dever *prima facie* Rossiano potencial não é realmente um dever,” explica Donagan, “não pode colidir com um dever *prima facie* de mais peso que prevalece. Em efeito, não apresenta nada que possa ser subordinado [...]” (DONAGAN, 1996, p. 21).

<sup>100</sup> Marcus (1996)

<sup>101</sup> Marcus (1996, p. 26).

<sup>102</sup> Marcus (1996, p. 27).

normativa forte. Desta ótica, a política se assemelha a uma competência na que os adversários nunca chegam a um impasse.

Por suposto, tanto Habermas quanto eu repudiamos a noção de que na aplicação de normas válidas, sempre se apresentam colisões. Esta afirmação conotaria que os princípios são internamente inconsistentes. Implicitamente equipararia a vida política a um esporte em que as regras sempre levam a ponto morto.

Consequentemente, Habermas e eu convergimos minimamente na quase incontrovertida convicção de que a democracia e os direitos humanos (assim como as demais normas políticas) não se chocam inerentemente e de que são geralmente compatíveis. Nossa convergência quanto ao assunto da consistência não vai além disso. Habermas indeferiria a possibilidade de colisões genuínas mesmo na aplicação de normas. Eu estou me distanciando de Habermas neste particular e estou aceitando estes conflitos como possíveis.

Em efeito, se Habermas se conciliasse comigo no reconhecimento dos dilemas políticos contextuais, teria de renegar sua dicotomia entre normas e valores, pelo menos em parte. Se admitisse que dois princípios válidos pudessem competir em prática, não em teoria, seria incapaz de distingui-los dos valores. Os valores que uma comunidade sustenta razoavelmente tampouco podem ser intrinsecamente inconsistentes. Podem colidir somente numa situação específica. Por exemplo, a solidariedade e o individualismo não se contradizem em si, mas sim meramente em conjunturas particulares, como quando se estabelece uma política familiar.

Outro aspecto problemático de meu enfoque é a extrapolação indiscriminada e não delibada da moral individual à política comum. Não se deveria passar daquela a esta por um ato de fé. Mesmo que haja uma conexão entre estas duas esferas, o caminho de uma à outra exige cautela e deliberação.

Já antecipei que atribuir responsabilidade a grupos é mais difícil que às pessoas; mas não requer conjeturas acerca de um ego coletivo mistificado. O que exige é simplesmente uma identidade comum. Os membros da comunidade compartilham direitos e deveres, assim como possíveis dilemas. Sem dúvida, este fenômeno é complexo e sua completa elucidação requereria engalfinhar-se em inúmeras questões filosóficas adicionais.

Uma última deficiência em meu argumento é que não explica como uma comunidade decide o que fazer quando surge um dilema político. Parto da premissa de que há uma decisão objetivamente correta, mas não esclareço em que consiste sua correção. Anteriormente tentei me eximir genericamente de perguntas epistemológicas. Poderia agora tratar de me justificar assinalando que meu fim é entender as colisões políticas e não analisar a questão da objetividade na filosofia política. Não obstante, esta desculpa é fraca, pois uma forma de chegar a uma determinação acertada é precisamente por meio de um princípio que desvie a possibilidade de conflitos reais. Estes últimos inquietam filosoficamente, em grande medida, porque parecem excluir um método objetivo de resolução.<sup>103</sup>

Não existe um conceito maior que harmonize os princípios encontrados, tampouco uma norma independente que gere sistematicamente respostas concretas quando se apresenta um conflito. Pelo contrário, há uma multiplicidade de conceitos e fatores por meio

<sup>103</sup> Veja Nagel (1989, p. 128) (“[Os dilemas] exigem uma decisão, mas esta parece arbitrária.”).

dos quais se dirimem as controvérsias das maneiras mais diversas.<sup>104</sup> Às vezes o instante da situação e o fator tempo impõem uma solução. Uma ilustração no âmbito da moralidade seria a do encontro crucial ao qual se falta por causa de uma emergência moral. Há outras situações em que simplesmente se impõe o princípio de inviolabilidade dos direitos básicos, como os da minoria católica norte-irlandesa.

De vez em quando, a saída consiste em traçar estreitamente o contorno de aplicação de um dos princípios e dar rédea solta ao outro fora desta área de proteção. O problema de Quebec ilustra esta solução. Justificam-se as ações da vontade democrática majoritária em defesa da cultura nacional que restringem as liberdades da minoria, sempre e quando não se toquem os direitos mais fundamentais. Finalmente, há contextos em que seria correto optar por quaisquer das normas encontradas, inclusive lançando-se uma moeda. Para citar a Simon Blackburn, a comunidade “tem que *lançar-se [plump]* numa das alternativas.”<sup>105</sup> Dentro desta categoria se situaria o caso das manifestações em torno ao julgamento de Pinochet.

Evidentemente, estas noções deliberativas precisam de maior desenvolvimento. Não é necessária uma teoria completa, mas somente uma melhor compreensão da razão política. É assim que se pode chegar a compreender cabalmente os dilemas políticos. Meu argumento não pretende ir tão longe, posto que não pode ser senão um passo inicial para o esclarecimento deste fenômeno tão transcendental na vida coletiva cívica.

## REFERENCIAS

ALEXY, Robert. *Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie*, 1995.

AUSTIN, John L. *Sense and Sensibilia*, 1964.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Papers*, 1970.

\_\_\_\_\_. *In the Matter of Baby M.*, 537 A.2d 1227, N.J. 1988.

BLACKBURN, Simon. *Dilemmas: Dithering, Plumping, and Grief, Moral Dilemmas and Moral Theory*. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

CLARITY, James F. Northern Ireland Relatively Calm as Protestant Marchers Are Kept From Catholic Area. *New York Times*, 6 julio 1998.

\_\_\_\_\_. 3 Catholic Brothers Killed in Fire, Stunning Ulster and Raising Fears. *New York Times*, 13 julio 1998.

COHEN, Joshua. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: HAMLIN, Alan; PETTIT, Phillip (Ed.). *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, 1989.

<sup>104</sup> Nagel parece favorecer uma concepção similar à minha quando faz a seguinte declaração. “O que mais necessitamos é um método de desarmar e analisar os problemas práticos para poder dizer que princípios estimativos se aplicam e como. Isto não é um método de decisão. Talvez leve a uma solução em casos especiais, mas usualmente somente identifica a conjuntura em que é preciso introduzir as diferentes classes de considerações éticas que fundamentam a decisão responsável e inteligente.” (NAGEL, 1989, p. 139).

<sup>105</sup> Blackburn (1996, p. 129).

DE ROJAS, Fernando. *La Celestina*. In: DE VAL, Manuel Criado (Ed.). 1967.

DEWEY, John. *The Public and its Problems*, 1954.

DONAGAN, Alan. *Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy, Moral Dilemmas and Moral Theory*. In: MASON, H.E. (Ed.). 1996.

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*, 1977.

\_\_\_\_\_. Rights as Trumps. In: WALDRON, Jeremy (Ed.). *Theories of Rights*, 1984.

\_\_\_\_\_. Constitutionalism and Democracy. *3 European Journal of Philosophy* 2, 1995.

FLETCHER, George P. *Rethinking Criminal Law*, 1979.

GIBSON, Charles. *Spain in America*, 1966.

GUMICIO, Juan Carlos. Cuenta atras para nuevos enfrentamientos en el Ulster tras fracasar la mediación de Blair. *El País*, 1 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Blair Acepta negociar con los unionistas radicales y envía más tropas al Ulster. *El País*, 8 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Dos siglos de marchas. *El País*, 5 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Extremistas protestantes del Ulster queman vivos a tres niños católicos mientras dormían. *El País*, 13 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Los orangistas acuden divididos a su decisiva reunión con Blair. *El País*, 9 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Los orangistas del Ulster acampan ante el cordón militar en Portadown. *El País*, 6 julio 1998.

\_\_\_\_\_. Los protestantes mantienen su marcha en Ulster. *El País*, 1 julio 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität Und Geltung: Beiträge Zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*, 1992.

\_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien Zur Politischen Theorie*, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, BD. 7, 1986.

HILL, Thomas E. *Moral Dilemmas, Gaps, and Residues: A Kantian Perspective, Moral Dilemmas and Moral Theory*. In: MASON, H. E. (Ed.)., 1996.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*, 1974.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik Dersitten*, Werke, Bd. IV, 1975.

KOHLBERG, Lawrence. Resolving Moral Conflicts within the Just Community. In: HARDING, Carol Gibb (Ed.). *Moral Dilemmas: Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning* 71, 1985.

LARMORE, Charles. The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas, 3 *European Journal of Philosophy* 55, 1995.

MARCUS, Ruth Barcan. *Moral Dilemmas and Consistency*, Moral Dilemmas In: GOWANS, Christopher W. (Ed.). 1987.

\_\_\_\_\_. *More about Moral Dilemmas*, Moral Dilemmas and Moral Theory. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

MCCONNELL, Terrance C. *Moral Residue and Dilemmas*, Moral Dilemmas and Moral Theory. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

\_\_\_\_\_. *Moral Dilemmas*. In: GOWANS, Christopher W. (Ed.). 1987.

\_\_\_\_\_. *Moral Dilemmas and Moral Theory*. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

MOTHERSILL, Mary. *The Moral Dilemmas Debate*, Moral Dilemmas and Moral Theory. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

NAGEL, Thomas. *Mortal Questions*, 1989.

NINO, Carlos. *The Constitution of Deliberative Democracy*, 1996.

OQUENDO, Ángel R. Reflexiones sobre las premisas, el contenido y la variabilidad del concepto de la democracia. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 2000.

\_\_\_\_\_. *Deliberative Democracy in Habermas and Nino*, 22. *Oxford Journal of Legal Studies* 189, 2002.

OSIEL, Mark J. Obeying Orders: Atrocity, Military Discipline, and the Law of War, 86 *California Law Review* 939, 1998.

RAILTON, Peter. *The Diversity of Moral Dilemma*, Moral Dilemmas and Moral Theory. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

RAWLS, John. Reply to Habermas, 92 *Journal of Philosophy* 132, 1995.

\_\_\_\_\_. *Regents of the University of California v. Bakke*, 438 U.S. 265, 1978.

ROSS, William David. *The Foundation of Ethics*, 1938.

SCHLINK, Bernhard. Abenddämmerung oder Morgendämmerung: Zu Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats, 12 *Rechtshistorisches J.* 57, 1993.

SINNOTT, Walter. Armstrong, *Moral Dilemmas and Rights*, Moral Dilemmas and Moral Theory. In: MASON, H. E. (Ed.). 1996.

TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*, Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'. In: GUTMANN, Amy (Ed.) 1992.

\_\_\_\_\_. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. In: FOREST, Gay (Ed.). 1993.

WILDE, Oscar. *Lady Windermere's Fan*. In: HOPPER, Vincent F.; LAHEY, Gerald B. (Ed.). 1960.

WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 1973.

