

---

## Cidadãos da Europa? Algumas reflexões sobre o patriotismo constitucional

*Citizens of Europe? Some reflections on constitutional patriotism*

*Citoyens de l'Europe? Quelques réflexions sur le patriotisme constitutionnel*

Filipe Carreira da Silva

---



**Electronic version**

URL: <http://rccs.revues.org/1052>

DOI: 10.4000/rccs.1052

ISSN: 2182-7435

**Publisher**

Centro de Estudos Sociais da Universidade  
de Coimbra

**Printed version**

Date of publication: 1 décembre 2004

Number of pages: 127-145

ISSN: 0254-1106

**Electronic reference**

Filipe Carreira da Silva, « Cidadãos da Europa? Algumas reflexões sobre o patriotismo constitucional », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 70 | 2004, colocado online no dia 01 Outubro 2012, criado a 30 Setembro 2016. URL : <http://rccs.revues.org/1052> ; DOI : 10.4000/rccs.1052

---

The text is a facsimile of the print edition.



FILIPE CARREIRA DA SILVA

## Cidadãos da Europa? Algumas reflexões sobre o patriotismo constitucional<sup>1</sup>

Nas últimas décadas do século XX, o imaginário de uma globalização irresistível impôs-se de forma quase hegemónica. Proposto como uma necessidade histórica, este paradigma tem vindo a exercer uma influência notável. O projecto político de integração europeia, por exemplo, é frequentemente apresentado como a resposta necessária ao desafio da globalização e ao seu principal protagonista, os EUA. É neste quadro sócio-histórico que irei discutir aquele que será, talvez, o principal desafio político da presente geração de Europeus – como imaginar uma democracia europeia, plenamente participada por cidadãos de diferentes nacionalidades, no quadro de um sistema político com múltiplos níveis de decisão e competência? A minha resposta a esta questão aponta para a necessidade de reconstruir a concepção moderna de cidadania de modo congruente com as condições sócio-históricas da hodiernidade em que vivemos.

We shall not cease from exploration  
And the end of all our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time.

T. S. ELIOT, *Little Gidding*

### 1. Introdução

A queda do Muro de Berlim em 1989 e a subsequente dissolução do Bloco de Leste foi a principal razão que levou a que o processo de integração europeia esteja a assumir-se cada vez mais como um projecto eminente-

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, aos meus colegas do Minda de Gunzburg Center for European Studies, da Universidade de Harvard, a quem dei a ler as primeiras versões deste artigo no Outono de 2003. Uma palavra de agradecimento também para Chris Rumford, cuja conferência “Cosmopolitanism and Europe” (Abril de 2004, Londres) em muito contribuiu para o desenvolvimento de algumas das teses que compõem este artigo. Aos participantes no curso de formação avançada “Perspectivas sobre a Cidadania” por mim coordenado (Novembro de 2004, CES, Universidade de Coimbra), os meus agradecimentos pela forma generosa como nele tomaram parte activa. Finalmente, uma menção ao convite de Pedro Magalhães para participar no seminário em Ciência Política do ICS da Universidade de Lisboa, em Janeiro de 2005, onde apresentei a última versão preliminar deste artigo.

mente político, transcendendo a dimensão económica e monetária até então preponderante. Com o fim da Guerra Fria e com o acentuar das tendências de globalização económica, urgia integrar a Europa Central e de Leste no seio da União. Cedo, porém, se dissiparam as esperanças de um futuro de prosperidade e democracia para todos os europeus, desde logo com a guerra na ex-Jugoslávia, mais tarde com os custos económicos e sociais da integração da ex-RDA. Ainda assim, a União Europeia prosseguiu o seu caminho de integração, que haveria de culminar, em Maio de 2004, com a adesão de 10 novos países, 8 deles do antigo Bloco de Leste. Entretanto, com o Tratado de Maastricht em 1992, havia sido consagrada juridicamente a noção de “cidadania europeia”. Uma década mais tarde, o Tratado Constitucional Europeu marca a agenda política com o processo da sua ratificação pelos agora 25 Estados-membros (uns por via parlamentar, outros por via referendária). A questão que serve de ponto de partida a este artigo pode, pois, ser formulada da seguinte forma – como reconstruir a concepção moderna de cidadania de forma a torná-la adequada a uma realidade política que tem vindo a questionar a trindade Estado/nação/território?

A minha argumentação pode ser descrita da seguinte forma. Começarei por apresentar uma reconstrução histórica do conceito de “cidadania europeia” (ou “cidadania da União Europeia” – usarei ambas as expressões para me referir à mesma categoria conceptual). O objectivo deste estudo de caso é definir com rigor o carácter processual de uma noção que conta já com cerca de três décadas de existência.<sup>2</sup> De seguida, encetarei uma análise conceptual do paradigma moderno de cidadania. Como veremos, esta concepção compreende três princípios constitutivos, cada qual tributário de uma tradição política distinta. Ainda num plano conceptual, esta decomposição do conceito de cidadania nos seus três elementos fundamentais permitir-me-á abordar aquela que é, seguramente, a proposta mais influente neste debate. Refiro-me à concepção de “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*), que tem vindo a ser desenvolvida por Habermas desde meados dos anos oitenta.<sup>3</sup> Esta noção é-nos apresentada como o correlato motivacional duma democracia deliberativa à escala europeia. Na última parte do artigo, e por forma a superar as dificuldades da posição de Habermas, avanço com três propostas de revisão da concepção de patriotismo constitucional. Em particular, a minha proposta aponta para uma concepção de cidadania em que cada um dos seus componentes se refira a um nível distinto de

<sup>2</sup> A minha argumentação nesta parte seguirá as teses de Wiener, 1997, muito embora a minha reconstrução vise a recomposição conceptual da categoria de cidadania europeia e não a mera descrição da sua evolução ao longo do tempo, como acontece no caso deste autor.

<sup>3</sup> Tal como Habermas indica (1989: 193), esta noção foi originalmente criada por Dolf Sternberger.

governança, em que a esfera pública desempenha não só funções políticas mas também de integração social, e em que a desterritorialização surge como a solução para um espaço europeu multinacional. A resposta à questão não trivial de se saber “como deve viver o homem?” tem hoje de superar dois desafios à altura de Cila e Caríbdis, a saber, os imperativos sistémicos da globalização capitalista e as pulsões etno-nacionalistas.

## 2. Cidadania europeia. Princípios, direitos e práticas

Qualquer análise da questão da cidadania europeia tem de ter em linha de conta a dimensão da escala geográfica duma comunidade política que insiste, desde a sua criação, em identificar-se com “a Europa”. É um problema de escala, porquanto a democracia moderna representativa é um regime político intimamente associado, pelo menos de um ponto de vista histórico, ao fenómeno do nacionalismo. Acontece que a União Europeia (UE) é uma comunidade política composta por uma pluralidade de Estados-nação que concordaram ceder parte da sua soberania para melhor prosseguirem os seus objectivos de regulação sócio-económica.<sup>4</sup> Na realidade, uma das diferenças mais relevantes entre a cidadania da UE e a concepção moderna de cidadania é justamente esta ausência da dimensão da nacionalidade. A UE é, pois, uma democracia multinacional e multicultural,<sup>5</sup> de escala subcontinental, pensada e levada a cabo numa era marcada pelas tendências de globalização e em que o modelo do Estado-providência está sob forte ataque do paradigma económico neo-liberal.

No entanto, as raízes das políticas comunitárias destinadas à promoção de uma cidadania europeia, bem como das próprias práticas de cidadania europeia, remontam aos inícios da década de 1970, um período em que o paradigma neo-liberal ainda estava longe de ser hegemónico. Com efeito, a criação de uma cidadania europeia começou nos anos setenta com a introdução no discurso político da Comunidade Europeia da ideia de uma “identidade europeia.” Uma das primeiras vozes a fazer-se ouvir foi a do Presidente da Comissão Europeia, Xavier Ortoli, segundo o qual “a crise económica e as mudanças nas relações internacionais, longe de fortalecerem a solidariedade comunitária e de levarem à afirmação da identidade da Europa perante o resto do mundo, marcaram um revés, e talvez até um retrocesso, no processo de construção europeia”.<sup>6</sup> A principal consequência deste processo de tematização por parte dos políticos europeus foi a decisão

<sup>4</sup> Esta tese é defendida, entre outros, por Alan S. Milward, provavelmente o historiador mais influente no respeitante ao processo de integração europeia. Veja-se Milward, 1992, 1997.

<sup>5</sup> Sobre a problemática do multiculturalismo, veja-se Santos, 2004.

<sup>6</sup> *Bulletin of the European Communities*, CE, Suplemento 5, 1975, 5.

em 1976, por parte do Conselho Europeu, de implementar o sufrágio directo e universal para as eleições para o Parlamento Europeu.<sup>7</sup> Mais tarde, em 1981, foi adoptada a resolução do Conselho de se criar um passaporte europeu comum.

Foi, portanto, nos anos setenta que a Comunidade se debruçou pela primeira vez sobre a questão da cidadania europeia. Ao fazê-lo, despoletou um processo com duas faces distintas. Por um lado, nas esferas públicas políticas formais, como o Parlamento Europeu e a Comissão, os políticos e funcionários europeus trabalhavam no sentido de definir a “identidade Europeia” sobre a qual deveria fundar-se o projecto político de uma união federal. É neste sentido que devemos interpretar o documento sobre identidade europeia que resultou da cimeira de Copenhaga de 1973, em que se tentava definir tal identidade como sendo fundada sobre um “património comum” e promovida pela prática de “se agir de forma concertada por referência ao resto do mundo”, não deixando de se respeitar “a natureza dinâmica da unificação europeia”.<sup>8</sup> Por outro lado, no domínio informal do sistema político europeu, a ideia de cidadania era vivenciada de forma bem menos entusiástica. Do ponto de vista dos cidadãos, as políticas de “direitos especiais” e do passaporte europeu comum foram, ainda assim, as medidas que mais contribuíram para a relativização, ainda que diminuta, da relevância política das fronteiras nacionais.

No primeiro caso, tratava-se de alargar o espectro de direitos políticos dos cidadãos dos Estados-membros. A importância da natureza conceptual do debate em torno destes “direitos especiais” merece-nos uma atenção particular. Por “direitos especiais de natureza política”, a Comissão entendia essencialmente os “direitos de votar, de ser eleito e de desempenhar funções públicas”.<sup>9</sup> A intenção era evitar fundar a cidadania europeia sobre a nacionalidade, dado que isto implicaria a substituição das nacionalidades de cada Estado membro por uma nacionalidade europeia. Em vez do princípio de naturalidade, optou-se por definir os direitos dos cidadãos de acordo com o princípio da igualdade, permitindo assim que aos direitos políticos da nacionalidade de origem se acrescentasse uma nova esfera de direitos do país de residência. É assim que, já no início dos anos oitenta, o Parlamento Europeu adoptou as resoluções relativas aos procedimentos eleitorais uniformes para todos os Estados-membros para a eleição dos deputados europeus, bem como as relativas aos direitos de voto nas eleições locais dos países de residência.

<sup>7</sup> As primeiras eleições para o Parlamento Europeu já com esta modalidade eleitoral ocorrem 3 anos depois, em 1979.

<sup>8</sup> *Europe Documents*, 779, 1.

<sup>9</sup> *Bulletin of the European Communities*, CE, Suplemento 5, 1975, 28.

No segundo caso, a criação de um passaporte europeu teve por objetivo não só promover a consciência da Europa enquanto actor político na cena internacional, mas também estimular o sentimento de pertença entre os cidadãos europeus. Noutros termos, a incorporação da ideia de se ser “cidadão europeu” nas práticas dos europeus fez-se através de dois princípios políticos – a noção de representação (o passaporte como símbolo de representação da Comunidade perante as demais entidades políticas internacionais) e a categoria de identidade política (neste caso, a prática de se usar um passaporte comum deveria levar a um sentimento de pertença a uma mesma comunidade política por parte dos seus detentores). Conforme veremos adiante, estes dois princípios, juntamente com os direitos especiais de participação política acima descritos, constituem os três elementos constitutivos da concepção moderna de cidadania. O que importa agora reter é a sua facticidade; ou seja, chegámos a eles por via da análise do processo histórico de criação institucional da cidadania europeia. Como veremos, uma outra via de acesso a estes princípios é a da análise conceptual da dimensão normativa da noção de cidadania europeia.

Os anos oitenta assistiram a uma evolução da concepção de cidadania europeia no sentido do reforço dos direitos de participação política. Fundamentalmente devido à prioridade conferida à criação de um mercado comum, caracterizado pela livre circulação de capitais, bens e pessoas, o leque de “direitos especiais” alargou-se para incluir direitos sociais, como o acesso ao sistema de saúde nos países de residência, o reconhecimento de diplomas e graus académicos, entre outros. Por outro lado, e de modo a fazer face a um “défice democrático” que começava a preocupar uma proporção crescente das opiniões públicas nacionais, a Comissão propôs em 1986 o reconhecimento do direito de voto aos “estrangeiros” (isto é, cidadãos de outros Estados-membros) em eleições locais.<sup>10</sup> A prática da cidadania europeia sofreu neste período, muito por conta do efeito combinado do livre movimento de trabalhadores no espaço comunitário e do exercício efectivo dos direitos de participação política, um progresso sensível que levaria, já nos anos noventa, a renovadas pressões por parte das opiniões públicas nacionais para se alargar o espectro das possibilidades de participação política e sócio-económica.

Se existe um nome que ficará para sempre associado aos anos noventa do ponto de vista do processo de integração europeia, é certamente o nome da cidade holandesa que recebeu o Conselho Europeu em Dezembro de

---

<sup>10</sup> Veja-se o *Bulletin of the European Communities*, CE, Suplemento 7, 1986, “Voting rights in local elections for Community nationals”.

1991 – Maastricht. O Tratado de Maastricht, cuja ratificação esteve longe de ser pacífica, significou ainda assim um reforço dos “direitos políticos especiais” dos cidadãos europeus. Sob proposta do Parlamento Europeu, o Tratado incluía um capítulo separado destinado ao tema da cidadania europeia, onde se distinguíam quatro conjuntos de direitos: direitos sociais (em que se alargavam os direitos consagrados na Carta Social, adoptada em 1989); igualdade de direitos entre homens e mulheres; o direito político de votar em eleições locais e europeias, no país de residência, bem como o direito de plena participação política em todos os cargos públicos desse país; e o direito civil de liberdade de circulação e residência em todos os Estados-membros. O que Maastricht veio confirmar foi a necessidade de se repensar a cidadania enquanto categoria jurídico-política ancorada a um determinado Estado-nação, dotado de plena soberania sobre o seu território. A prática da cidadania europeia, tal como a letra da lei, vem negando a ideia de cidadania enquanto baseada na nacionalidade: os cidadãos europeus, ao exercerem os seus direitos (civis, políticos, sociais) independentemente de estarem ou não no seu país de origem, têm vindo a construir uma nova forma de se ser cidadão. Esta experiência política será por mim retomada na parte final deste artigo. Por ora, basta reter o seguinte facto. O modelo emergente de cidadania na União Europeia parece constituir a primeira forma política distintamente *pós-moderna* que o mundo já conheceu.

Uma leitura semelhante é feita por John Pocock. Num artigo sugestivamente intitulado “Deconstructing Europe” (1997), este autor chama a nossa atenção para o facto de que a Europa, ao arrepio do sugerido pelos antigos geógrafos, não é um continente, mas um subcontinente a exemplo da Índia. Ao contrário desta última, porém, a Europa não se distingue doutras partes da enorme massa continental euro-asiática por uma cordilheira como os Himalaias. Se sabemos onde a fronteira ocidental da Europa se situa, já a fronteira oriental é uma questão controversa. Como Pocock pergunta, “Será que os Sérvios, Moldavos, Georgianos e Arménios são ‘europeus’ porque a sua cultura é historicamente cristã ou pós-cristã? Será que os Albaneses, Bósnios, Turcos e Azeris não são ‘europeus’ porque a sua cultura é islâmica ou pós-islâmica?” (Pocock, 1997: 306) O que aqui está em causa é a própria definição da identidade política e cultural da Europa. Se adoptarmos a perspectiva sugerida por Pocock, e virmos a Europa como um subcontinente localizado no extremo ocidental da massa euro-asiática, os Europeus terão de definir o seu próprio passado e escrever a sua história por oposição aos seus vizinhos de Leste. Ora, escrever-se tal história numa era em que as “metanarrativas” que definiram a modernidade têm vindo a ser questionadas não se afigura tarefa fácil. Pelo contrário, numa época em que parte

significativa das vozes que se fazem ouvir no espaço público assumem um carácter pós-moderno,<sup>11</sup> qualquer tentativa de se escrever uma “grande narrativa histórica”, em que cada um dos Estados-membros representaria o papel de protagonista da odisseia europeia em direcção ao progresso e à civilização, enfrenta um público pelo menos céptico, para não dizer abertamente hostil.

Ainda segundo Pocock, o horizonte de acção pós-moderno, pós-industrial e pós-histórico dos Europeus permite-lhes vaguearem entre culturas, como consumidores de imagens, bens e serviços, sem terem de assumir quaisquer compromissos. Esta é a “Europa civilizada,” uma entidade política que começa na costa portuguesa e que se embrenha nos domínios da “história,” a Leste. Seguindo Tatyana Tolstaya, Pocock sugere uma distinção entre um Ocidente “civilizado” e um Leste “histórico”.<sup>12</sup> Neste ponto, creio que a tese de Pocock não faz justiça à complexidade interna da Europa. A Europa é tanto o domínio da pós-modernidade, do pós-industrialismo e do pós-historicismo como é o território em que ocorreu a guerra civil jugoslava, em que a extrema-direita racista e xenófoba de um Jean-Marie Le Pen ou de um Jörg Haider continuam a somar (relativos) êxitos eleitorais, em que a integração social e política das comunidades de imigrantes de origem árabe está longe de ser uma realidade.<sup>13</sup> A Europa dita civilizada tem também um lado “histórico”, e esquecê-lo é assumir que Auschwitz é uma impossibilidade histórica. Tudo o que podemos fazer, pelo contrário, é tentar evitar um outro holocausto com todas as nossas forças, embora cientes de que não existe nenhuma garantia de que “coisas indescritíveis” não venham um dia a ter novamente lugar na Europa. Clarificada que está a minha posição quanto àquilo que está em jogo quando se discute a natureza e o futuro da Europa, podemos agora regressar à questão que nos trouxe a este ponto, a noção de cidadania europeia.

**3. O paradigma moderno de cidadania. Origens, características e limites**  
Apesar de ter convocado Pocock para introduzir um elemento mais de facticidade à minha análise da cidadania europeia, a verdade é que o contributo maior deste autor para esta problemática situa-se no campo da história das

<sup>11</sup> Uso neste ponto o termo “pós-moderno” para expressar uma atitude céptica quanto à possibilidade de se explicarem os novos modelos políticos que têm vindo a surgir desde os anos setenta e oitenta sobretudo nas sociedades mais industrializadas e desenvolvidas. Tais modelos políticos, apesar de fundados sobre os modelos da modernidade, não podem ser totalmente compreendidos só por referência a estes últimos. Para uma concepção semelhante de pós-modernidade, veja-se, por exemplo, Ruggie, 1993.

<sup>12</sup> Entenda-se aqui “história” no sentido de uma experiência do passado não mediada, não interpretada e não criticada, livre para motivar os seres humanos a cometerem crimes indescritíveis.

<sup>13</sup> A este respeito, veja-se Soysal, 1997.



ideias políticas. É sua, aliás, uma das mais influentes reconstruções históricas da concepção ocidental de cidadania. Num artigo intitulado “The Ideal of Citizenship since Classical Times” (1995), Pocock propõe-nos uma reconstrução histórica de algumas das principais concepções de cidadania da civilização ocidental. A formulação mais influente é, sem dúvida, a que encontramos na *Política* de Aristóteles (1998). Trata-se de uma concepção de cidadania baseada na distinção entre público e privado, entre a *polis* e a *oikos*, entre o mundo das pessoas e das suas acções e o mundo das coisas. Um indivíduo assume a condição de cidadão desde que seja o patriarca de uma *oikos*, cujos escravos e mulheres se encarregam de satisfazer as suas necessidades materiais, deixando-o livre para encetar relações políticas com os seus iguais. A separação entre estes planos é clara. Ao participar numa assembleia, é impensável que sejam discutidos assuntos domésticos ou particulares; pelo contrário, são questões de guerra e paz, de comércio com outras cidades, de autoridade e de virtude que merecem a atenção dos cidadãos. Neste sentido, a política, *i.e.*, a actividade de governar e ser governado, é um bem em si mesmo. O que lhe confere sentido é a liberdade de participar na condução da coisa pública, não os assuntos debatidos. A cidadania não é, pois, um instrumento para se alcançar a liberdade; é, ela própria, a forma de se viver em liberdade. E é justamente porque somos livres, ou seja, capazes de decidir o nosso destino, que somos humanos.

Todavia, ao longo da história das ideias políticas outras formulações do conceito de cidadania foram sendo articuladas, sempre por referência à concepção aristotélica. É o caso da formulação atribuída ao jurista romano Gaio, de acordo com a qual o universo definido pelo direito é composto por pessoas, acções e coisas (*res*). O cidadão, neste caso, deixa de ser um *kata phusin zoon politikon*, um animal criado pela natureza para viver uma existência política, para se tornar numa pessoa jurídica, dotada de direitos e sujeita a leis. Se, na tradição republicana clássica, a emancipação da esfera material era a condição de participação na vida política concebida enquanto um fim em si mesmo, agora, tudo muda. O mundo das coisas assume o estatuto de “realidade”, no sentido de ser a esfera onde os indivíduos actuam sobre alguém ou sobre algo; a sua humanidade passa a estar associada à posse de bens materiais.<sup>14</sup> Com o advento do direito, o cidadão deixa de ser um animal político pela sua natureza, e passa a ser um *legalis homo*, alguém que pode processar e ser processado em certos tribunais, o que supõe a sua pertença a uma determinada comunidade legal, que pode ou não coincidir com uma unidade territorial. Tanto se podia estar sujeito à lei

<sup>14</sup> Como observa Pocock, “é na jurisprudência, muito antes da emergência e supremacia do mercado, que devemos localizar as origens do individualismo possessivo” (1995: 35).

do Império, como apenas à lei de pequenas comunidades locais ou municipais. Muitos séculos mais tarde, já durante a Idade Média, surge em francês o termo “*bourg*” para designar estas comunidades locais: o direito que os seus membros usufruíam de apelar às leis municipais é a sua “*bourgeoisie*”. A posse, e já não a emancipação da posse, torna-se a característica distintiva desta concepção de cidadania, e o problema da liberdade assume-se como um problema de propriedade. As coisas garantem a liberdade dos seus proprietários, e a comunidade legal a que estes pertencem garantem-lhes direitos sobre essas propriedades. A diferença entre um cidadão na acepção clássica da expressão e um súbdito imperial ou moderno consiste, portanto, no facto de o primeiro governar e ser governado, o que significa, entre outras coisas, que é co-legislador das leis a que obedece, enquanto o segundo tem o direito de recorrer a um tribunal para ver os seus direitos respeitados, mas já não tem de participar no processo de produção legislativa – esta função é delegada num seu representante. Foi justamente por estar consciente de que a simplicidade da antiga *polis* era uma solução indisponível, mas por rejeitar a alternativa jurídica e materialista que conheceu um impulso decisivo com o advento da modernidade, que Jean-Jacques Rousseau procurou articular uma concepção de cidadania em que as categorias de sujeito e soberano se fundem. Em rigor, esta tentativa de operar uma simbiose destas duas grandes respostas ocidentais à questão do que é ser um cidadão marca grande parte do pensamento político moderno.

Uma forma diferente, embora complementar, de abordarmos a concepção de cidadania consiste em separar analiticamente os elementos ou princípios constitutivos desta noção. Em teoria política, é usual distinguirem-se três aspectos ou dimensões do conceito de cidadania.<sup>15</sup> Em primeiro lugar, a cidadania pode ser entendida como um princípio político que implica a participação por parte do corpo de cidadãos em actividades de deliberação ou tomada de decisão. Este é o princípio político articulado pela primeira vez por Aristóteles e reconstruído por Pocock da forma como vimos há pouco. Em segundo lugar, e ainda de forma semelhante à reconstrução histórica proposta por Pocock, a cidadania pode referir-se ao estatuto jurídico da pessoa legal (*legalis homo*), que reenvia a um conjunto específico de direitos incluindo o direito de reclamar a protecção do Estado. Em terceiro lugar, a cidadania pode ser concebida como uma forma de pertença a uma categoria exclusiva, garantindo aos seus detentores um estatuto social e uma identidade cultural capaz de gerar solidariedade e ami-

<sup>15</sup> Por exemplo, veja-se Tilly, 1975 (em que esta tripartição é aplicada à análise do processo histórico de formação dos Estados-nação), Wiener, 1997, e Cohen, 1999.

zade cívica. Esta última dimensão da cidadania é usualmente enfatizada por autores que se apropriam do legado aristotélico de forma distinta da sugerida por Pocock (e, já agora, por Quentin Skinner e restantes neo-republicanos). Refiro-me a autores como Michael Sandel, Alistair MacIntyre, Michael Walzer e Charles Taylor, cujos argumentos em favor dos laços identitários formados pela pertença a uma comunidade étnica concreta lhes valeu, sobretudo a partir de meados dos anos oitenta, o epíteto de “comunitários”.<sup>16</sup>

Estas três dimensões do conceito de cidadania foram integradas de forma particularmente bem sucedida no modelo do Estado-nação democrático constitucional, tal como foi desenvolvido nos Estados Unidos e na Europa no período do pós-guerra. É bem conhecida a teorização de T. H. Marshall, autor da articulação clássica do conceito moderno de cidadania.<sup>17</sup> Recorrendo a um esquema evolucionista, Marshall tenta explicar o desenvolvimento histórico da cidadania nacional enquanto processo quer de difusão geográfica (o sentimento de pertença teria passado da esfera local à nacional), quer de separação funcional entre as categorias de direitos. É neste quadro que surge a divisão tripartida das várias gerações de direitos – civis, políticos e sociais – que teriam desaguado numa concepção de cidadania simultaneamente inclusiva, universalista e igualitária. Ou seja, é-nos sugerido que os três componentes analíticos da ideia de cidadania acima descritos teriam no Estado-providência (entendido como a etapa mais avançada da evolução das formas do Estado) o contexto mais adequado à sua harmoniosa prossecução. Poucos discordarão com o autor destas linhas se eu afirmar que, hoje em dia, tal argumento perdeu grande parte da sua capacidade analítica. Na verdade, já nos anos setenta, Hannah Arendt havia proposto uma leitura bem diferente do processo de evolução histórica do Estado-nação.<sup>18</sup> Para esta autora, o perigo de se violar a lógica igualitária do regime político democrático constitucional é intrínseco à própria natureza do sistema de Estados-nação. Isto porque a distinção entre cidadãos nacionais e estrangeiros é inevitável sempre que se identifica o princípio de cidadania com o princípio de nacionalidade. Ao fazê-lo, o Estado-nação subsume uma categoria jurídico-política (cidadão de uma comunidade política) a uma categoria étnico-cultural (membro de uma nação), pervertendo

<sup>16</sup> Veja-se, por exemplo, MacIntyre, 1981. Refira-se, porém, que os dois últimos autores têm vindo recentemente a sugerir a necessidade de se conciliarem formas de identificação cívica com a tolerância relativamente àqueles que se situam fora dos limites de tal comunidade cívica. A este respeito, veja-se Walzer, 1994, e Taylor, 2001.

<sup>17</sup> Refiro-me a Marshall, 1964.

<sup>18</sup> Estou a pensar, nomeadamente, em Arendt, 1973.

a lógica igualitária da democracia constitucional. A solução sugerida por Arendt fez escola, sobretudo entre os autores próximos dos ideários radical democrático, cívico republicano e cosmopolita. Deveria expurgar-se a noção de cidadania de quaisquer conotações étnico-culturais por forma a garantir-se que os direitos civis e políticos não fossem atribuídos segundo critérios pré-políticos, como é o caso da nacionalidade.

É justamente esta ideia de que os Estados não deveriam ser Estados-nação mas entidades puramente cívicas que está por detrás da distinção, recentemente reavivada, entre nacionalismos de tipo étnico e nacionalismos de tipo cívico. A recuperação desta distinção pode ser vista como uma resposta ao ressurgimento recente dum discurso xenófobo, iliberal e anti-democrático em certos países europeus, como é o caso da França, Áustria, Holanda e Itália. Em termos teóricos, porém, existe uma razão que antecede estes acontecimentos políticos. Esta distinção veio colmatar uma lacuna há muito sentida em teoria política e que pode ser sintetizada da seguinte maneira: como relacionar a democracia liberal com as dimensões afectivas ou emocionais da vida política? O tema das “paixões políticas”, hoje em dia tão em voga, foi, até aos anos 80, um não-tema. A distinção entre nacionalismos de tipo cívico e de tipo étnico trouxe aos autores liberais e cosmopolitas uma resposta à crítica de que o liberalismo muitas das vezes se escudava atrás de procedimentos, não sendo capaz de lidar com emoções como o sentimento de pertença ou a lealdade. O que faltava era uma fonte de motivação política a teorias demasiado racionalistas. A devoção sentida pelos cidadãos das democracias mais avançadas pelos princípios e valores políticos demoliberais surge, deste ponto de vista, como a solução ideal – uma forma *segura* de identificação política. Teríamos assim dois tipos de identificação política a que correspondem dois tipos de identidade. A primeira identidade, forte (*thick*), que remeteria para a esfera do nacionalismo étnico de um povo concreto, com um determinado território, cultura, língua, história e destino comum. A segunda, fraca (*thin*), diria respeito a um nacionalismo cívico, cujo sujeito histórico não é tanto um povo concreto, mas uma comunidade política que partilha um determinado conjunto de valores gerais e abstractos. Para a maioria dos autores que subscrevem uma posição mais ou menos cosmopolita, a estratégia teórica a seguir consiste em substituir uma forma de identificação política por outra; em particular, é necessário identificar a alternativa motivacional que permita evitar cair num etno-nacionalismo de consequências normalmente trágicas. Como normalmente operam com distinções binárias, o resultado é previsível. Ao particularismo das formas de identificação étnicas, opõem o universalismo normativo.

#### 4. Habermas: Europa, constituição e patriotismo constitucional

No caso de Jürgen Habermas, mais sofisticado do que a maioria, esta alternativa surge no quadro de uma complexa teoria do desenvolvimento moral das sociedades. Em correspondência com o estágio pós-convencional de desenvolvimento da identidade individual, característico dos indivíduos do nosso tempo, Habermas sugere uma fase de desenvolvimento moral das sociedades caracterizada por uma identidade colectiva através da qual os princípios universalistas da modernidade alcançariam, finalmente, uma facticidade à altura das suas promessas iluministas.<sup>19</sup> Para Habermas e outros cosmopolitas, as actuais condições sociais de pronunciada diferenciação e complexidade determinam um quase intratável pluralismo das formas de vida. Neste quadro, a identidade política de cidadãos de uma comunidade pós-nacional como é o caso da UE deve ser canalizada para um “patriotismo constitucional”, o mesmo é dizer, para uma forma de identificação política não por quaisquer laços particulares (por exemplo, étnicos, linguísticos), mas por valores e ideais universalistas, como é o caso dos direitos humanos. Para Habermas, sobretudo nos seus textos teóricos,<sup>20</sup> e para a maioria dos restantes autores cosmopolitas que nele procuram inspiração, cada europeu deverá ter a possibilidade de se identificar fortemente com a sua cidade, região ou nação, e de se identificar de forma menos intensa com os valores civilizacionais plasmados no texto da Constituição Europeia. O patriotismo constitucional pressupõe, como critério único de acesso à categoria de cidadania, a aceitação de princípios liberais e democráticos e dos procedimentos da constituição que os consagre. Nem a homogeneidade cultural nem a ascendência étnica desempenham qualquer papel nesta concepção de cidadania. É precisamente para evitar o carácter exclusivista do *demos* que Habermas insiste em reconstruir comunicativa e procedimentalmente a noção de “soberania popular”. Por forma a compreendermos o significado desta reconstrução, impõe-se neste ponto um breve excurso sobre o modelo radical democrático proposto por Habermas.

<sup>19</sup> Habermas recorre a Lawrence Kohlberg e à sua teoria dos estádios de evolução moral, por forma a sugerir que as etapas pré-convencionais e convencionais devem ser ancoradas na sua “teoria da acção comunicativa”, enquanto a fase pós-convencional, caracterizada por uma intensa reflexividade, só poderia ser avaliada fundamentalmente na base de considerações de ordem moral e filosófica. É neste sentido que Habermas pretende estabelecer uma ligação entre a “ética discursiva” e a teoria da acção social, através das investigações da psicologia social sobre os processos de desenvolvimento intersubjectivos e morais do ser humano. Sobre identidade individual pós-convencional, veja-se Habermas, 1979 (em especial, o capítulo “Moral development and ego identity”), e, mais recentemente, Habermas, 1992a (particularmente o capítulo “Individuation through socialization: on Mead’s theory of subjectivity”). Sobre a etapa pós-convencional do desenvolvimento societal, veja-se Habermas, 1987 (esp. 153-197).

<sup>20</sup> Refiro-me, nomeadamente, a Habermas, 1992b, 1995 e 1996a.

A concepção habermasiana de política democrática deliberativa baseia-se num modelo teórico dual, relacionado não apenas com a formação da vontade, institucionalizada no “complexo parlamentar”, mas também com uma noção de esfera pública que reenvia a um conjunto espontaneamente gerado de arenas políticas informais, dialogicamente discursivas e democráticas, e ao próprio contexto cultural e base social respectivos. Democracia deliberativa é um conceito que remete, em Habermas, para uma tensão definidora: uma oposição binária entre o plano formal e institucionalizado da democracia e os domínios informais e anárquicos de formação da opinião. De modo a descrever a forma como estes planos interagem entre si, Habermas sugere um “modelo de canais de comunicação” em que a formação da opinião pública, que ocorre nas arenas informais da sociedade civil, gera “influência”, a qual é transformada em “poder comunicativo” através de eleições políticas; do mesmo modo, este poder comunicativo é transformado em “poder administrativo” através da legislação (Habermas, 1996b: 28). Recuperando um argumento deweyano, Habermas defende que as investigações empíricas que concebem a política como um domínio em que imperam jogos de poder e que a analisam quer em termos de interações estratégicas reguladas por interesses, quer em termos sistémicos, cometem um erro essencial. Pretendem separar o ideal do real, a teoria da prática, as normas dos factos. Em seu entender, tais separações não fazem sentido, dado que esses elementos constituem termos de uma mesma oposição definidora. Neste sentido, a “sociologia reconstrutivista da democracia” desenvolvida por Habermas constrói o seu aparelho conceptual a partir de “partículas e fragmentos duma ‘razão existente’ já incorporada nas práticas políticas, por mais distorcidas que estas sejam” (Habermas, 1996a: 287).

A concepção habermasiana de democracia deliberativa, desenvolvida de forma reconstrutivista, remete para uma interpretação da vida política que difere tanto da perspectiva liberal do Estado enquanto garante de uma sociedade regulada pelo mecanismo do mercado e pelas liberdades privadas e que concebe o processo democrático como o resultado de compromissos entre interesses privados concorrentes, como da concepção republicana de uma comunidade ética institucionalizada no Estado, em que a deliberação democrática assenta num contexto cultural que garante uma certa comunhão de valores. A estratégia de Habermas consiste em polarizar estas duas posições teóricas por si definidas, para, em seguida, construir uma síntese a partir de alguns elementos de cada posição: “A teoria do discurso retira elementos de ambas as posições e integra-os no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisão” (Habermas, 1996b: 26).

Por outras palavras, Habermas argumenta que a razão prática – entenda-se razão prática comunicativamente reconstruída<sup>21</sup> – não reside nem nos direitos humanos, tal como é defendido pelas teses liberais, nem na noção de soberania popular, enquanto substância ética de uma determinada comunidade política, tal como o republicanismo argumenta. Pelo contrário, a razão prática reconstruída remete para as “regras do discurso e as formas de argumentação que retiram o seu conteúdo normativo da base de validade da acção orientada para o entendimento” (Habermas, 1996a: 297) de que deriva a fundamentação do carácter estritamente *procedimental* da sua concepção de democracia deliberativa. Podemos, agora, regressar à noção de patriotismo constitucional, articulada por Habermas desde meados dos anos oitenta.

### 5. Patriotismo constitucional: três propostas de revisão

Em meu entender, a ideia de um patriotismo constitucional como um referente normativo para motivar a acção política dos cidadãos de uma democracia de Lisboa a Vilnius, inscrita como se encontra numa teoria crítica da sociedade e dum modelo político cívico-republicano, constitui uma forma válida de se analisar o problema democrático europeu. Dito isto, creio, ainda assim, ser necessário submeter a concepção habermasiana de patriotismo constitucional a três revisões, de modo a que possa ser considerada válida para responder aos desafios que se propõe enfrentar. Em primeiro lugar, urge questionar a forma como Habermas reconstruiu os três componentes do princípio de cidadania a que me referi acima. A proposta de Habermas consiste em conceber a identificação particular com uma constituição específica (identidade política) como uma especificação de princípios morais universais (estatuto jurídico) por intermédio de um conjunto de procedimentos democráticos de deliberação e tomada de decisão (participação cívica). Ora, como Thomas McCarthy observa, o elemento ético do patriotismo constitucional não pode ser reduzido a uma mera especificação de princípios morais universais, o mesmo é dizer, uma identidade colectiva não pode ser reduzida à aplicação concreta de princípios de justiça (McCarthy, 1991: 181-199). Por outro lado, o carácter exclusivista do *demos* continua a constituir um problema se continuarmos, como Habermas sugere que façamos, a localizar os vários componentes da noção de cidadania num mesmo nível de governação. Noutros termos, Habermas continua a operar

---

<sup>21</sup> Este é um ponto importante. Falando de um “trilema” em que a razão moderna se encontraria, Habermas introduz-nos o seu projecto de reconstrução da filosofia do direito contemporânea. Rejeitando quer uma filosofia da história teleológica, quer uma antropologia filosófica, bem como uma crítica da razão à maneira de Nietzsche, Habermas adopta uma outra perspectiva com a sua teoria da acção comunicativa, substituindo a razão prática (kantiana) por uma razão comunicativa.

no âmbito do paradigma moderno de cidadania: se Marshall pretendia articular os vários componentes da cidadania no quadro do Estado-nação, Habermas parece sugerir que o façamos a nível supranacional, por intermédio de uma estrutura política federal a criar num futuro não muito distante. Ora, a sensibilidade às condições sociais da hodiernidade impõem-nos que transcendamos o paradigma moderno de cidadania por forma a que as nossas propostas teóricas estejam em sintonia com o carácter pós-moderno dos nossos tempos. Em minha opinião, os três elementos constitutivos da noção de cidadania devem ser separados por forma a que possam ser associados a diferentes níveis de governação,<sup>22</sup> até por razões que se prendem quer com a escala do território europeu, quer com a sua complexidade étnico-cultural. A melhor forma de se garantir que os 450 milhões de habitantes dos 25 Estados-membros algum dia venham realmente a sentir-se e a agir como “cidadãos da Europa” é dar-lhes a oportunidade de definirem a nível local, regional e nacional as consequências institucionais de uma tal decomposição do conceito moderno de cidadania.

Em segundo lugar, creio ser discutível a estratégia de Habermas (bem como da maioria dos autores de inclinações cosmopolitas) de sugerir que a identidade política de natureza étnica pode ser substituída por uma identificação cívica de carácter reflexivo, se redirigirmos a nossa lealdade da nação em que nascemos para o projecto duma federação supranacional. Com efeito, se atentarmos na reacção de Habermas às manifestações que se multiplicaram um pouco por toda a Alemanha em finais de 1992 em protesto contra o assassinio de três mulheres de origem turca, creio que o próprio Habermas estará consciente dos limites desta estratégia de se redirigir a identificação política de um objecto ético-cultural concreto para um objecto universalista abstracto. Num artigo publicado em *Die Zeit* na sequência destas manifestações, Habermas não hesita em classificá-las como exemplos claros de patriotismo constitucional. Para Habermas, a oposição à xenofobia e ao racismo não estava a ser protagonizada nem pelas elites políticas, nem pelos funcionários públicos responsáveis por estas matérias: “em especial depois dos assassinios de Mölln”, escreve Habermas, manifestações de rua e protestos populares como a vigília de Munique “têm vindo a colocar um ponto final nas reacções cínicas e ambivalentes até então predominantes” (Habermas, 1993: 65). O que ressalta deste artigo é sobretudo a associação que Habermas não hesita em estabelecer entre o patriotismo constitucional e as expressões públicas de “indignação democrática” frente às autoridades e à cultura política que permitiu tais atrocidades e de “empatia” pelas vítimas.

---

<sup>22</sup> Cohen (1999) aponta para uma solução semelhante, embora por razões diversas.



Perante este caso concreto e ao contrário do que seria de esperar se se tiver em conta os seus escritos teóricos sobre o tema, Habermas sugere que as manifestações de finais de 1992 exemplificam a sua noção de patriotismo constitucional não porque se baseiam numa identificação positiva com um determinado conjunto de princípios abstractos (que os neo-nazis teriam traído), mas, fundamentalmente, porque expressam a capacidade de reflexão crítica sobre a sua identidade política enquanto cidadãos alemães. É no questionamento dos processos de identificação política que reside o potencial radical democrático da noção de patriotismo constitucional, ao contrário do que o próprio Habermas sugere quando aponta para um patriotismo constitucional enquanto uma mera forma redirigida de identificação. Por outras palavras, o que este exemplo demonstra é a sensibilidade de Habermas às críticas que lhe têm sido dirigidas de pretender associar o universalismo dos princípios normativos democráticos e liberais ao particularismo das formas concretas de identificação com esses princípios por parte dos sujeitos de modo excessivamente directo e aproblemático. Pelo contrário, este exemplo parece indicar que Habermas tem consciência do carácter tenso e conflitual da relação entre particular e universal. O mesmo é dizer, Habermas parece ciente de que o patriotismo constitucional, a ser uma forma de identificação emancipatória, terá inevitavelmente de reconhecer o carácter controverso, incompleto e em constante construção de toda e qualquer identificação particular com princípios universais.

Em terceiro e último lugar, o modelo adoptado por Habermas para dar conta da relação entre patriotismo constitucional, uma esfera pública cosmopolita e formas “fracas” de identificação política parece-me ser sociologicamente inadequado (cf. Calhoun, 2002). Habermas opera com uma dicotomia demasiado rígida entre as noções de “identidade” (herdada) e “discurso” (racional). Como ele próprio escreve, “[e]nquanto a nação voluntária de cidadãos é uma fonte de legitimação democrática, é a nação herdada ou imposta fundada sobre a pertença étnica que garante a integração social” (Habermas, 1998: 115). Tal dicotomia implica uma escolha entre identidades herdadas de forma não-racional (*thick*, passiva, não-voluntária), e identidades racionalmente construídas (*thin*, produto da vontade) (cf. Singer, 1996). A insuficiência desta oposição consiste em pressupor que a única fonte de integração social é a pertença a uma mesma etnia; ora, por mais importante que possa ser a partilha de um universo cultural, esta não é a única fonte de solidariedade entre sujeitos. Basta pensar nos processos de integração funcional, nas redes sociais, e na participação na esfera pública: em todos estes casos, a interação social gera laços de solidariedade que pouco ou nada têm a ver com a partilha de uma mesma etnia pelos indi-

víduos em questão. Trata-se, no fundo, de recuperar a concepção arendtiana de um espaço público enquanto uma arena de produção criativa da própria realidade humana e social. É pela acção pública que nos tornamos humanos; aquilo que nos une enquanto seres humanos é o mundo que criamos em conjunto, que imaginamos em conjunto. Se ficássemos retidos na esfera sombria dos nossos lares, ficaríamos privados da nossa humanidade. O imaginário social é, pois, um resultado da acção colectiva em espaços públicos, uma acção colectiva que, em certos momentos históricos, assume a forma de uma revolução política ou das deliberações de uma Assembleia Constituinte. O nosso desafio, conscientes de que vivemos numa era dominada pelo imaginário imposto pelo paradigma capitalista liberal, é o de imaginarmos em público e em conjunto novas formas de vida política em que a crítica à desigualdade, à intolerância, e ao monismo ético seja o referente normativo central.

Em suma, o patriotismo constitucional deverá ser entendido, não como uma aproblemática forma de identificação com um qualquer conjunto de princípios normativos universalistas, mas como uma cultura política frágil e reinventada constantemente pela acção colectiva dos europeus na rede de espaços públicos formais e informais que, manifestamente, ainda não existe. Tal projecto emancipatório exige, portanto, a acção coordenada por parte dos responsáveis políticos e do corpo de cidadãos: aqueles devem dar voz a estes quanto ao modo concreto de melhor se promover uma cultura política constitucionalmente patriota cuja concreta definição institucional – em que nível de governação deverá incorporar-se determinado(s) componente do princípio de cidadania – será sempre da responsabilidade daqueles que escolham viver de acordo com ela. O que podemos, desde já, sugerir é um possível tema de discussão. A desterritorialização parece, a meu ver, constituir uma via promissora não só para se evitarem os excessos etno-nacionalistas, mas também como forma de se rejeitar o imaginário social imposto pelo neo-liberalismo.<sup>23</sup> Como se sabe, uma das opções em cima da mesa para o problema de Jerusalém é a de tornar a Cidade Santa na capital, simultaneamente e sem divisões territoriais, de dois Estados diferentes. Esta condição de desterritorialização (ou, melhor ainda, de ateritorialização) poderia servir de inspiração aos europeus. Em vez de algumas dezenas de Estados-nação, separados por fronteiras geográficas que são perenes fontes de disputa e ressentimento, poderíamos imaginar uma Europa constituída por outras tantas comunidades políticas, convivendo no mesmo subcontinente, cuja vida pública seria participada por todos os residentes (cidadãos e não cida-

---

<sup>23</sup> Sigo, neste ponto, os argumentos aduzidos por Giorgio Agamben (1994).

ções) que desejassem imaginar em conjunto novas e mais justas formas de vida em sociedade. Tal imagem, assumidamente utópica, deve ser entendida como um contributo do autor destas linhas para o debate em curso nas esferas públicas europeias: a função de tematização no espaço público é, pois, por mim plenamente assumida. Já quanto às implicações institucionais concretas de um regime democrático à escala europeia, cujo corolário motivacional corresponde à concepção de patriotismo constitucional discutida neste artigo, é algo que cabe aos cidadãos da Europa definirem, de preferência após um processo plenamente participado e qualificado de deliberação democrática.

### Referências Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1994), “We Refugees” (<http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html>).
- Anderson, Benedict (1994), *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, Hannah (1973), *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aristóteles (1998), *Política*. Lisboa: Vega.
- Baynes, Kenneth (1991), “Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas’s Model of Interpretive Social Science”, in Michael Kelly (org.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 122-145.
- Calhoun, Craig (2002), “Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere”, *Public Culture*, 14, 147-171.
- Cohen, Jean (1999), “Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos”, *International Sociology*, 14, 245-268.
- Habermas, Jürgen (1979), *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon.
- Habermas, Jürgen (1989), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1992a), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1992b), “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in Amy Gutman; Charles Taylor (orgs.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay by Charles Taylor*. Princeton: Princeton UP, 107-148.
- Habermas, Jürgen (1993), “The Second Life Fiction of the Federal Republic: We Have Become ‘Normal’ Again”, *New Left Review*, 197, 58-66.

- Habermas, Jürgen (1995), “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, in Ronald Beiner (org.), *Theorizing Citizenship*. Albany, NY: SUNY Press, 255-282.
- Habermas, Jürgen (1996a), *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1996b), “Three Normative Models of Democracy”, in Seyla Benhabib (org.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP, 21-30.
- Habermas, Jürgen (1998), *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Markell, Patchen (2000), “Making Affect Safe for Democracy? On “Constitutional Patriotism””, *Political Theory*, 28, 38-63.
- Marshall, Thomas (1964), *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City, NY: Doubleday.
- McCarthy, Thomas (1991), *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Milward, Alan (1992), *The European Rescue of the Nation-State*. London: Routledge.
- Milward, Alan (1997), “The Springs of Integration”, in Peter Gowan; Perry Anderson (orgs.), *The Question of Europe*. London: Verso, 5-20.
- Pocock, John (1995), “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, in Ronald Beiner (org.), *Theorizing Citizenship*. Albany, NY: SUNY Press, 29-53.
- Pocock, John (1997), “Deconstructing Europe”, in Peter Gowan; Perry Anderson (orgs.), *The Question of Europe*. London: Verso, 297-317.
- Ruggie, John (1993), “Territoriality and beyond: Problematizing Modernity in International Relations”, *International Organization*, 47, 139-174.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2004), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento.
- Singer, Brian (1996), “Cultural versus Contractual Nations: Rethinking Their Opposition”, *History and Theory*, 35, 309-337.
- Soysal, Yasemin (1997), “Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres”, *Theory and Society*, 26, 509-527.
- Taylor, Charles (2001), “A Tension in Modern Democracy”, in Aryeh Botwinick e William Connolly (orgs.), *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*. Princeton: Princeton UP, 79-95.
- Tilly, Charles (org.) (1975), *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton UP.
- Walzer, Michael (1994), “Notes on the New Tribalism”, in Chris Brown (org.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge, 187-200.
- Wiener, Antje (1997), “Making Sense of the New Geography of Citizenship: Fragmented Citizenship in the European Union”, *Theory and Society*, 26, 529-560.