

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL DOUTORADO

DOGLAS CESAR LUCAS

**DIREITOS HUMANOS E INTERCULTURALIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A
IGUALDADE E A DIFERENÇA**

São Leopoldo

2008.

DOGLAS CESAR LUCAS

**DIREITOS HUMANOS E INTERCULTURALIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A
IGUALDADE E A DIFERENÇA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Área de Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, para obtenção parcial do título de Doutor em Direito.

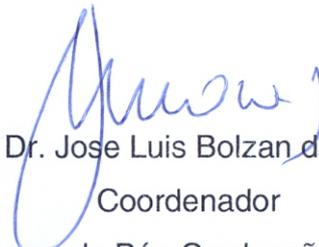
Orientador: Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto

São Leopoldo
2008.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada “**Direitos Humanos e Interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**” elaborada pelo aluno **Douglas Cesar Lucas**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de **DOUTOR EM DIREITO**.

São Leopoldo, 11 de abril de 2008.



Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes,
Coordenador

do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Vicente de Paulo Barretto Vicente Barretto

Membro: Dr. Gilmar Antonio Bedin Gilmar Bedin

Membro: Dr. Gustavo Sénéchal de Goffredo Gustavo Sénéchal de Goffredo

Membro: Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes José Luis Bolzan de Moraes

Membro: Dr. Wladimir Barreto Lisboa Wladimir Barreto Lisboa

“Ao terminar, cada qual fica em seu canto, sem ousar levantar o olhar para os demais. Não há espelhos, mas a nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite.

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.

Bem sei que, contando isso, dificilmente seremos compreendidos, e talvez seja bom assim. Mas que cada um reflita sobre o significado que se encerra mesmo em nossos pequenos hábitos de todos os dias, em todos esses objetos nossos, que até o mendigo mais humilde possui: um lenço, uma velha carta, a fotografia de um ser amado. Essas coisas fazem parte de nós, são algo como os órgãos de nosso corpo; em nosso mundo é inconcebível pensar em perdê-las, já que logo acharíamos outros objetos para substituir os velhos, outros que são nossos porque conservam e reavivam as nossas lembranças.

Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficará claro, então, o duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar quando digo: chegar no fundo.”

Primo Levi – É isto um homem?

**À Cristina, pelo prazer da companhia,
pelo amor intenso e pela dedicação
afetuosa.**

AGRADECIMENTOS

Pela particularidade que assolou meus dias nesses dois últimos anos, os agradecimentos aqui postados adquirem um sentido muito especial. Com certeza não somente pela tese, mas pela oportunidade de se poder dizer algo carinhoso que nem sempre as idiossincrasias e sua companheira indiferença nos deixam dizer. Tenho para mim que o ato de agradecer é também um ato de revelar-se, de expor-se e de comprometer-se. Primeiro, porque nada é totalmente estranho quando nos referimos aos amigos. Há sempre um pouco deles em nós e um tanto de nós em suas leituras sobre a vida. Segundo, porque reside um compromisso de reciprocidade que adquire sentido apenas quando podemos ver no outro aquilo que é de nós, mas que é oculto e se revela nas relações sinceras. Por fim, porque somos tomados pelo tédio e pelo desprezo de si na falta de bons amigos.

Por isso, agradeço ao Professor Dr. Vicente de Paulo Barretto, pela paciência que dispensou, pela compreensão com os meus momentos de dificuldade e especialmente por ter me mantido atento.

Ao amigo e colega Gilmar Antonio Bedin, pela ajuda de sempre, pela amizade inabalável e pela sinceridade de sua preocupação. O mesmo elogio precisa ser estendido ao amigo e colega Darcisio Corrêa, pela auxílio generoso que dedicou desde o início de minha trajetória acadêmica.

Divertido, inteligente e amigo, a solicitude do colega César Busnello foram fundamentais para que pudesse conciliar minhas atividades profissionais com a elaboração do presente trabalho.

Ao amigo Daniel Mationi, aluno brilhante, pela ajuda no alinhamento dos detalhes formais do trabalho.

À minha amiga e colega de doutorado Fabiana Marion Spengler, pela oportunidade de estabelecer novas compreensões sobre mim mesmo e pela lealdade com que cuida de suas amizades.

Ao meu colega e amigo Thiago Fabres de Carvalho, com quem estabeleci laços de grande afeto e compartilhei de crises muito semelhantes. Lembrarei com saudades a sua calorosa acolhida em terras portuguesas.

Agradeço ao professor Dr. José Luis Bolzan de Moraes, pela forma generosa com que sempre recebeu minhas preocupações e com que tratou de minhas dificuldades em algumas etapas do desenvolvimento do curso.

Ao professor Dr. Lênio Streck, por ter aceitado participar de uma obra coletiva organizada pelos seus alunos, e pela presteza e competência que lhe são próprios.

Às colaboradoras do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, em especial a funcionária Vera Regina Loebens, pela disponibilidade.

Agradeço ao Departamento de Estudos Jurídicos da UNIJUÍ, pelo convívio intenso, por estimular minhas curiosidades acadêmicas e pela ajuda financeira.

Por fim, agradeço ao auxílio financeiro da CAPES, sem o qual a realização desse projeto com certeza seria abalado.

RESUMO

O cenário político-social do mundo contemporâneo desafia a efetividade dos direitos humanos como um conjunto comum de reciprocidades e de responsabilidades a ser respeitado pelos diversos povos do globo, seja por conta do rearranjo das relações internacionais, seja por conta da falta de efetividade das legislações protetivas dos Estados-nação, seja por conta do conflito intenso entre as posições culturais particulares e a universalidade dos direitos humanos. Uma vez que não guardam relação exclusiva com a nacionalidade, com a cultura, com a religião e com as tradições culturais particulares, os problemas que afetam a humanidade como um todo não podem ser enfrentados por uma cultura de direitos humanos que deposita sua validade apenas no reconhecimento positivo de cada país ou nas práticas culturais que pontuam a tradição de uma comunidade. Nesse contexto, uma cultura dos direitos humanos que queira enfrentar de modo eficiente os desafios de seu tempo precisa ser fundada na moralidade que é comum a todos os homens, independentemente de tempo e lugar, numa moralidade jurídica que se manifesta na substancialidade das conquistas morais de toda a sociedade, e que é a base moral dos direitos humanos. Os direitos humanos são e devem ser entendidos como patrimônio comum da humanidade, como pilares de um diálogo válido entre nações, culturas e comunidades, capazes de estabelecer referenciais jurídicos e morais para analisar a legitimidade do poder Estatal, conformando limites objetivos para a cidadania e à soberania nacional, a fim de que estas não funcionem como formas de produção de diferença excludente. Numa sociedade cada vez mais multicultural, a disputa por reconhecimento de identidades particulares não poderá ser fundada na proteção de qualquer tipo de diferença, sob pena de nada poder ser proibido e de nada obrigar mutuamente as diferentes culturas. Assim, os direitos humanos funcionarão como mínimo ético para o diálogo intercultural, como recurso que protege a universalidade amparada na humanidade do homem como tal e que admite a particularidade das culturas somente quando não for a razão de exclusões e desigualdades.

Palavras-chave: Direitos humanos; Diversidade cultural; Moralidade jurídica; Liberalismo; Comunitarismo; Interculturalidade.

ABSTRACT

Current sociopolitical world scenario challenges the effectiveness of human rights as a common group of reciprocities and responsibilities to be respected by the several people of the world, be it because of the rearrangement of international relations, be it because of the lacking effectiveness of the protecting legislation of the nation states, be it for the sake of the intense conflict between particular cultural positions and the universality of human rights. As they do not guard an exclusive relation with the nationality, culture, religion and particular cultural traditions, the problems that affect humanity as a whole may not be kept back by a human rights culture that deposits its validity only on the positive recognition of every country or on the cultural practices that make out a community's tradition. In this connection, a human rights culture that wants efficiently face the challenges of modern times must ground on the morality common to all people, irrespective of time and place, in a juridical morality that expresses itself in the substantiality of the moral attainments of the whole society, and that is the moral basis of all the human rights. Human rights are and must be understood as a common patrimony of humanity, as support of a valid dialog among nations, cultures and communities capable to establish juridical and moral references to analyze the legitimacy of public power, bonding objective limits to citizenship and national sovereignty to assure that they would not produce exclusionary difference. In an increasingly multicultural society the dispute for the acknowledgment of particular identities can not be founded on the protection of any kind of difference, at the risk of nothing being able to be prohibited and nothing being mutually obliging different cultures. So human rights will work as ethical minimum for the multicultural dialog as a means that protects the universality backed at human humanity as a whole, and that allows the particularity of the cultures only when it is not the reason for exclusions and differences.

Key-words: Human rights; Cultural diversity; Juridical morality; Liberalism; Communitarism.

RÉSUMÉ

Le scénario socio-politique du monde contemporain défie l'effectivité des droits humains comme ensemble commun de réciprocités et de responsabilités qui doivent être respectées par les différents peuples du monde, soit à cause du réaménagement des relations internationales, soit à cause du manque d'effectivité des lois protectrices des Etats-nations, soit à cause de l'intense conflit entre les positions culturelles particulières et l'universalité des droits humains. Car une fois qu'il n'y ait pas une relation exclusive avec la nationalité, la culture, la religion et les traditions culturelles particulières, les problèmes qui affectent l'humanité comme un tout ne pourront être affrontés par une culture de droits humains qui ne dépose sa validité que sur la reconnaissance positive de chaque pays ou sur les pratiques culturelles qui marquent la tradition d'une communauté. Dans ce contexte, une culture des droits humains qui veuille affronter de manière efficace les défis de son temps doit se fonder sur la moralité, qui est commune à tous les hommes, indépendamment de l'époque et du lieu, sur une moralité juridique qui se manifeste dans l'essentiel des conquêtes morales de toute la société; et qui soit la base morale des droits de l'homme. Les droits humains sont et doivent être compris comme patrimoine commun de l'humanité, comme pilier d'un dialogue valable entre nations, cultures, et communautés, capables d'établir des références juridiques et morales afin d'analyser la légitimité du pouvoir d'Etat, en établissant des limites objectifs pour la citoyenneté et la souveraineté, pour éviter que celles-ci fonctionnent comme des moyens de production de différence exclusives. Dans une société de plus en plus multiculturelle, la lutte pour la reconnaissance d'identités particulières ne pourra se fonder sur la protection de n'importe quel type de différence; car au cas contraire, rien ne peut être interdit et rien ne peut obliger mutuellement les différentes cultures. Ainsi les droits humains fonctionneront comme minimum éthique pour le dialogue entre cultures, comme recours qui protège l'universalité soutenue dans l'humanité de l'homme comme tel et qui admet la particularité des cultures seulement quand ce n'est pas la raison d'exclusions et d'inégalités.

Mots-clés: Droits humains; Diversité culturelle; Moralité juridique; Libéralisme; Communautarisme.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - A MORALIDADE JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS COMO CONDIÇÃO DE SUA UNIVERSALIDADE	23
<i>1.1. O problema da universalidade dos direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica</i>	<i>23</i>
<i>1.2. A moralidade jurídica dos direitos humanos: o caminho da superação da falácia jusnaturalista e a ortodoxia do positivismo jurídico</i>	<i>52</i>
CAPÍTULO 2 - OS DIREITOS HUMANOS E OS LIMITES DA TRADIÇÃO LEGAL-NACIONALISTA: NOS PASSOS DE UMA MORALIDADE JURÍDICA UNIVERSAL.....	79
<i>2.1. Os direitos humanos e a insuficiência da concepção legal-nacionalista de cidadania</i>	<i>79</i>
<i>2.2. Os direitos humanos como limite à soberania estatal: por uma cultura político-jurídica global de responsabilidades comuns</i>	<i>109</i>
CAPÍTULO 3 - OS DIREITOS HUMANOS COMO MÍNIMO ÉTICO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	138
<i>3.1. Diversidade cultural e identidade no mundo globalizado: um novo cenário para a pertença.....</i>	<i>138</i>

3.2. <i>Multiculturalismo e universalidade dos direitos humanos: sobre o debate entre liberais e comunitaristas</i>	156
3.3. <i>Os direitos humanos como mínimo ético para o diálogo intercultural</i>	191
CONCLUSÃO	226
REFERÊNCIAS	236

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo tem promovido uma sociabilidade que não se deixa aprisionar. Aproximações e afastamentos, isolamentos e aberturas, risco e complexidade povoam o cenário de representações de um mundo em configuração. A globalização econômica aproxima os mercados, a revolução tecnológica institui uma nova concepção de tempo e de espaço, e as biografias ganham o mundo na mesma intensidade e velocidade com que as particularidades culturais reafirmam sua posição de pertença identitária, sua relação com o local. O mundo parece se abrir e se fechar ao mesmo tempo. Nada está tão longe que não possa interessar ao local nem tão perto que seja desprezível e sem importância para as relações globais. Cultura, mercado, tecnologia, direito, são todos afetados por uma onda de implicações paradoxais. A massificação da cultura convive ou é respondida com demandas identitárias por reconhecimento cultural tipicamente local; o incremento tecnológico, à medida que melhora os acessos ao mundo como possibilidade de trocas, produz também novos conceitos de exclusão e de isolamento; o mercado se globaliza ao mesmo tempo em que fragiliza e sufoca as economias tradicionais; e o direito, para se universalizar e se tornar uma referência substancial para tratar das questões internacionais, precisa romper com os conceitos modernos que fecham os Estados nacionais em torno de si mesmos e reduzem a potencialidade de sua atuação na resolução dos problemas globais, problemas que extrapolam a idéia de soberania e atacam a humanidade como um todo.

O Estado-nação, como forma mais tradicional de produzir identidade, de situar o homem no mundo e de resolver os problemas do cidadão nacional, apresenta sinais de fragilidade. A complexidade das demandas contemporâneas definitivamente extrapola as competências estatais modernas e exige a formação

de novas formas de enfrentamento. Afinal, as catástrofes ambientais não respeitam fronteiras, o capital financeiro não tem pátria, as operações industriais são transnacionais, a tecnologia aproxima os lugares mais remotos, os produtos culturais definem padrões globais de consumo, o terrorismo e o tráfico de drogas se organizam internacionalmente, a ponto dos desafios e temas globais passarem a alcançar e, em certa medida, interessar e preocupar o indivíduo não na qualidade de nacional, mas em razão de sua humanidade comum.

A abertura do mundo para novas possibilidades de acesso e de trocas não significa que caíram as barreiras nacionais e que uma comunidade de todos os povos da terra conseguiu formar uma aliança harmônica e solidária em torno de projetos comuns. Paradoxalmente ao cenário de aproximações facilitadas, os conflitos étnicos, a multiculturalidade em expansão, os reclamos nacionalistas separatistas e os movimentos xenofóbicos, representam uma reação, uma resposta das identidades, das particularidades, do local, aos efeitos homogeneizadores das formas de sociabilidade engendradas pelo fenômeno da globalização. É como se as identidades reagissem à exposição com o outro diferente e quisessem demarcar de modo inquestionável as suas formas particulares de produção de pertença, definindo os limites da comunidade, os limites do “dentro” e do “fora”.

Em um contexto de ampla visibilidade e exposição, é natural que as diferenças culturais ganhem evidência, se conheçam mutuamente e apontem os limites de convergência e afastamento. O mosaico das diferenças tende a aumentar toda vez que as particularidades culturais, religiosas ou nacionais se chocam umas com as outras, reclamando, cada uma delas, reconhecimento e respeito às suas formas históricas de produção de pertença. Não há pertença ou perspectiva identitária que não seja, ao mesmo tempo, uma forma específica de estabelecer os limites da diferença e da igualdade que separa o outro semelhante do outro diferente, que separa, por exemplo, o nacional do estrangeiro, do apátrida, do imigrante ou do refugiado; que separa judeus, cristãos, muçulmanos e hindus; que separa ocidentais de não-ocidentais; que separa brancos de índios ou aborígenes, etc.

Em uma sociedade em que se proliferam problemas de ordem global, os quais extrapolam os limites territoriais do Estado-nação e afetam o homem independentemente de seus vínculos de pertença, qualquer alternativa que fomente

o isolamento e o distanciamento entre as culturas e entre as nações impedirá a formação de diálogos, tão necessários à formação de uma política comum de responsabilidades e, também, dificultará a definição de uma agenda de reciprocidade que respeite a universalidade dos direitos humanos como decorrência da humanidade de que compartilham os homens como tais.

Sem dúvida que os vínculos de pertença desempenham um papel fundamental na conformação da identidade e das visões de mundo que dão sentido à vida dos integrantes de uma dada comunidade política, religiosa ou cultural. Mas o fechamento das comunidades em torno de suas particularidades tradicionais, dos Estados em torno de suas soberanias, além de reforçar suas especificidades e de aumentar o isolamento, dificulta a definição de pontos de convergência, de leituras interculturais que permitem as aproximações indispensáveis ao encontro das similitudes entre os “eus” diferentes, entre as distintas maneiras de manifestação de uma mesma humanidade.

Assim, quando as diferentes manifestações culturais e os diferentes Estados-nação reclamam um reconhecimento específico e, de certa forma, privilegiado para as suas particularidades e seus interesses, tendem a reforçar as demandas locais e os laços internos de pertença, bem como blindar a comunidade das irritações e das reivindicações provenientes de fora, dificultando a promoção de possíveis exigências éticas e normativas consideradas de cunho universal. É nesse contexto que a universalidade dos direitos humanos está contemporaneamente inserida. É incitada a mediar os limites entre a diferença e a igualdade presentes nas relações culturais e estatais que sua universalidade, baseada na humanidade do homem como tal, comporta.

Mas a universalidade dos direitos não poderá atender incondicionalmente todas as demandas locais sem prejudicar e mitigar sua própria condição de universalidade. Baseadas na defesa inegociável da preservação de toda e qualquer diversidade cultural, não são poucas as vozes que negam a incongruência da universalidade dos direitos humanos em uma sociedade multicultural, acusando-a, entre outros argumentos, de representar uma categoria exclusiva do Ocidente, de acabar com as diferenças e de impedir as reivindicações identitárias.

Os desafios da universalidade dos direitos humanos aumentam na mesma intensidade em que os Estados se fecham na defesa de seus interesses soberanos e as culturas se isolam na proteção de suas particularidades, dificultando os diálogos interculturais. Tomados como direito positivo de cidadãos nacionais ou de coletividades culturais, os direitos humanos não subsistem para além da cultura ou do Estado-nação e não cumprem sua missão de gerar reciprocidades para os homens em razão de sua humanidade. Essa redução dos direitos humanos não impede novas formas de exclusão e violência. Basta notar que proliferam posições extremistas em relação à limitação do trânsito de pessoas segundo a sua procedência, à defesa do direito de se manter práticas culturais violentas, ao exercício de determinadas práticas religiosas em locais públicos, ao suposto direito de matar em nome da pátria ou, ainda, para justificar a preponderância de certos grupos ideológicos ou organismos militares.

Naturalmente que cada cultura, país, religião, tem suas evidências históricas e sua forma particular de produzir sua sociabilidade. Porém, o fato de uma tradição reproduzir, linear e sincronicamente, uma determinada forma de violência, por exemplo, não transforma essa prática em um recurso identitário que deva ser protegido incondicionalmente. A história, por si só, não serve de argumento moral para que se aceitem certas formas de manifestação cultural ou política pelo simples fato de sua continuidade no tempo. Para evitar que os relativismos de todas as ordens e os historicismos acabem com a potencialidade universalista dos direitos humanos, o presente trabalho sustenta, em toda a sua extensão, a necessidade de se encontrar uma fundamentação universal para os direitos humanos, baseada na natureza moral do homem como tal, independentemente de qualquer tipo de *status* social.

Apesar dos problemas de efetividade material, a defesa dos direitos humanos tem-se consolidado e envolvido, cada vez mais, os organismos internacionais e as organizações não-governamentais, bem como preocupado um número sempre mais significativo de cidadãos individualmente considerados. De fato, a Organização das Nações Unidas transformou os ideais da paz e de proteção dos direitos humanos numa referência importante da agenda internacional. Tais ideais têm servido para o reconhecimento, ainda que parcial, dos interesses históricos de diversos povos “excluídos” do grupo restrito de países desenvolvidos

e, de igual modo, indicam um progresso moral da humanidade que não pode sustentar-se apenas por estar associado a determinados grupos nem ter sua validade condicionada somente a elementos histórico-sociais.

Isto representa um grande avanço e significa uma vitória, em certo sentido, da filosofia kantiana. Reconhecer a humanidade do homem como tal como o fundamento da universalidade dos direitos humanos é uma forma superar os traços particularistas que aprisionam os direitos humanos ao contexto de tradições excludentes e de considerar sua exigência moral e jurídica que obriga mutuamente os homens entre si a respeitarem a dignidade presente em cada um. A coexistência moral de todos os homens, independentemente do pertencimento a determinada condição histórico-cultural, deve orientar de forma direta a compreensão também moral dos direitos humanos. Direitos esses que, sob este viés, teriam por escopo, antes de tudo, levar o homem à reflexão sobre a sua condição última enquanto ser universal, fortalecendo a compreensão acerca de sua existência singular e elevando o tratamento jurídico de suas relações a um mínimo ético.

A presente tese, nestes termos, tem a pretensão máxima de apresentar os direitos humanos como patrimônio comum da humanidade, como limite ético para se promover o diálogo intercultural, de forma apartada da indiferença ou da promoção uniformizada de uma cultura “mais civilizada”. A escolha do tema deu-se em função dos ataques que a universalidade dos direitos humanos vem suportando das reivindicações comunitárias que, em nome da identidade do grupo e de seus laços de pertença, avocam-se o direito de sonharem as liberdades básicas e os direitos individuais de seus integrantes. Sua abordagem, ao que se espera, pretende auxiliar na compreensão dos direitos humanos como mínimo ético inegociável no diálogo entre as diferentes culturas e os diferentes Estados-nação, como conteúdo de avaliação moral e jurídica capaz de orientar a formação de uma cultura de responsabilidades comuns que obrigue indistintamente os indivíduos, os Estados e as tradições culturais.

Assim, defende-se os direitos humanos como referência para o diálogo entre as diferentes culturas, como forma de superação das fissuras interindividuais e intercomunitárias, por meio da eleição de valores comuns e universalmente aceitáveis. Os objetivos específicos do trabalho passam pela compreensão dos direitos humanos enquanto demonstração jurídica de uma moral

mínima de caráter global; pela readequação da noção de indivíduo, de Estado e de comunidade internacional ante a globalização excludente e a necessária descoberta das carências próprias e do próximo através do diálogo; pelo reconhecimento das dificuldades de se promoverem interesses jurídicos comuns em face da diversidade cultural dos povos; e, por fim, pela análise das dificuldades de implementação e exigência prática dos direitos humanos universalmente considerados.

Calcado na pesquisa bibliográfica e em aportes teóricos críticos, a tese tem uma presença marcante do pensamento de Otfried Höffe,¹ especialmente no que se refere à definição do conceito de moral jurídica e à abordagem intercultural dos direitos humanos. Pelos critérios próprios de análise utilizados, e para alcançar seus objetivos de maneira mais precisa, o trabalho foi dividido em três capítulos. Cabe registrar que a opção por fazer poucas subdivisões internas em cada um dos capítulos objetivou a manutenção do discurso em uma linha de continuidade mais concisa e, com isso, evitar a pulverização das discussões afins.

O primeiro capítulo foi dividido em duas partes. A primeira delas é tributada à questão do problema da fundamentação universal dos direitos humanos e do relativismo de sua efetivação histórica. Nesse momento é explicitado que a universalidade dos direitos humanos não depende de leituras históricas particularistas e de movimentos comunitaristas que reclamam proteção para as suas diferenças, mas tem sua base de sustentação na moralidade comum – que é inerente ao homem como tal. Destaca-se, também, nessa fase inicial, que a universalidade dos direitos humanos não se contrapõe à diferença, podendo, inclusive, ser a condição de possibilidade para que as diferentes manifestações humanas possam se expressar e conviver em igualdade e sem aviltamentos.

Ainda na primeira parte do capítulo inaugural, alerta-se para o fato de que as tradições, a história, não representam, em si mesmas, boas razões para se considerar como adequada e moralmente aceita uma prática cultural. O fato de um país ou determinada cultura adotar, ao longo de sua trajetória histórica, um conjunto de procedimentos que agredem a integridade física e moral de seus

¹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000; HÖFFE, Otfried. *Principes du droit. Ethique, théorie juridique et philosophie sociale*. Paris: Cerf, 1993 e HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México: Fontamara, 1997.

integrantes, por exemplo, não significa, do ponto de vista dos direitos humanos, que tais procedimentos sejam legítimos, senão que reforçam ainda mais a importância de uma fundamentação dos direitos humanos para além de ditas práticas.

O segundo momento do primeiro capítulo é reservado para tratar da moralidade jurídica dos direitos humanos, o que se faz especialmente a partir dos ensinamentos de Höffe. Iniciando o percurso pelo conceito de direitos morais e após visitar a aproximação do direito e da moral presentes na leitura kantiana, chega-se à análise da moralidade jurídica dos direitos humanos, entendida como dever, tanto moral como jurídico, de reconhecimento que as pessoas se devem umas às outras, um dever que todos os indivíduos assumem, indistintamente, de respeitarem um conjunto de obrigações recíprocas que geram uma vantagem para todos, uma vez que se referem a vantagens irrenunciáveis que possuem relevância transcendental em relação ao ser humano. Por fim, é abordada a diferenciação teórica entre a noção de direitos humanos e a de direitos fundamentais, bem como a importância de não se reduzir os direitos humanos ao conceito jurídico de positividade estatal.

A insuficiência da cidadania nacional para enfrentar os problemas da sociedade contemporânea é objeto da parte inicial do segundo capítulo. Neste item pretende-se deixar claro que o tema dos direitos humanos fora das barreiras do Estado-nação não é apenas objeto de conjecturas metafísicas, mas uma concepção válida e exigível, lastreada no caráter da universalidade desses mesmos direitos. É abordada neste ponto, igualmente, a problemática da construção da cidadania a partir da autodeterminação do Estado e, ainda, a questão das posturas nacionalistas na construção de identidades nacionais baseadas no prevailecimento de determinados grupos étnicos ou posições ideológicas.

Por certo a importância do Estado-nação na formação da identidade cultural e, por conseguinte, no desenvolvimento do homem, enquanto ser dotado de direitos, não pode ser afastada. Justamente por isso é que se considera, ainda no primeiro ponto do segundo capítulo, a necessidade de adequação da figura do ente político estatal na constituição de um campo mais amplo de diálogo das questões universais. Tais deliberações não podem se atrelar a limites espaciais específicos, motivo pelo qual há a necessidade de se fortalecer a ideia de uma cidadania pós-nacional, qualificada, que não guarde vínculos jurídicos com territórios delimitados

ou a adjetivos a eles relacionados, mas que seja vasta o suficiente para abranger assuntos mais amplos de interesse supranacional.

Essa cidadania pós-estatal é, ainda hoje, um projeto em andamento. Tanto mais será efetivada quanto mais os indivíduos tomarem consciência de suas particularidades, mas sobretudo de sua humanidade comum. Na medida em que fortaleçam os contatos globalizados com outros indivíduos que apresentem as mesmas necessidades de identificação cultural, ora na qualidade de cidadãos do mundo, ora na qualidade de membros de suas comunidades de origem, o homem poderá realizar diálogos pela lente da interculturalidade, pelo reconhecer-se no outro e mesmo pela proximidade das diferenças.

As mesmas fragilidades da cidadania nacional são identificadas na soberania. Por isso, na segunda fase do capítulo, são apresentadas as razões pelas quais os direitos humanos dificilmente poderão fomentar uma cultura de responsabilidades comuns se continuarem reféns da soberania como poder inafastável de cada Estado. Neste ponto, é tratada a questão da falência do Estado, em face do fenômeno político-econômico da globalização, em resolver problemas de diversas ordens que extrapolam os limites de seu território – como, por exemplo, o narcotráfico, a imigração ilegal ou o terrorismo. É considerado, ainda, o processo histórico de relativização da soberania dos Estados, iniciado com a promulgação das primeiras constituições liberais e reforçado com a criação da Organização das Nações Unidas, momento em que o ideal de paz e os direitos humanos começaram a se posicionar como limites materiais da atuação dos atores internacionais.

O conflito entre os ideais do Estado-nação e dos direitos humanos ainda é retomado neste mesmo tópico, na dissertação acerca da problemática coordenação entre as razões pragmáticas das decisões de Estado quando contrárias aos fundamentos morais dos direitos da humanidade. É analisado, ainda, o ideal kantiano da Federação de Estados como espaço complementar e igualmente necessário no caminho do reconhecimento universal dos direitos humanos, bem como a consideração destes enquanto limite razoável para o convívio saudável entre as nações. Por fim, destaca-se a imprescindibilidade da substituição da noção clássica de soberania por um princípio/critério de responsabilidades comuns, o qual deve valorizar a globalidade e a universalidade

dos direitos humanos em separado da globalidade econômica e independentemente de qualquer condição cultural.

O terceiro capítulo contém a discussão central do trabalho e está dividido em três momentos. O primeiro é dedicado a retratar o cenário de reivindicações identitárias que povoam a sociedade contemporânea, bem como a diversidade cultural cada vez mais em evidência. Neste ponto são observadas as principais causas do fortalecimento das culturas locais, do acirramento das tendências comunitaristas, entendidas como reação das culturas particulares contra os efeitos homogeneizadores da globalização. Além disso, é analisado o surgimento de novas modalidades de identidade, bem como o enfraquecimento de suas formas tradicionais, o que recoloca o problema do debate da diversidade cultural como tema central da retórica política que trata da questão da inclusão e da exclusão dos cidadãos de uma determinada comunidade.

Já no segundo item do capítulo, são apresentadas as principais posições das correntes liberais e comunitaristas em relação à questão da universalidade dos direitos humanos. Neste contexto são tecidas críticas às duas correntes, pela insuficiência de ambas de tratar a diferença não aviltante como expressão da universalidade do homem como tal. Neste caso, adota-se uma posição menos ortodoxa, com a qual se pretende argüir que os direitos humanos conseguem conviver com a diversidade cultural quando os limites da diferença que a mesma protege não representarem a sonegação das condições mínimas que devem estar presentes para a satisfação universal de cada homem em sua particularidade.

No último item do trabalho estão presentes as razões da tese propriamente dita. Defende-se que os direitos humanos, como mínimo ético universal, devem ser o limite ético para as diferenças que povoam o cenário da diversidade cultural. No lugar da diferença denegatória e da universalidade homogeneizadora, é defendida uma universalidade moderada, centrada no diálogo intercultural com base nos direitos humanos.

A compreensão dos direitos humanos como patrimônio comum da humanidade fomenta um estreitamento sensível nas relações humanas na pós-modernidade. Isto porque é capaz de transformar, nos indivíduos, o medo em

compreensão, a dúvida em certezas compartilhadas e a dominação em coexistência. Permite a criação de uma nova concepção de pertencimento às comunidades locais, aos Estados e ao mundo, pela aceitação do “estrangeiro” como irmão, homem igual em direitos, deveres e proteção jurídica. No âmbito das nações, substitui a tradição de guerras ideológicas disfarçadas pela atribuição de deveres comuns, relativizando a noção tradicional de soberania em prol da construção de um novo campo de debates democráticos.

O grande desafio, ao final de tudo, é coadunar a idéia de direitos humanos com a também necessária preservação dos caracteres próprios às diferentes culturas. O ponto crucial do problema é saber identificar o limite entre a aceitação e a assimilação, compondo a noção de universalidade com as características comuns e necessárias de cada cultura, a fim de que a tessitura dos direitos humanos, no espaço de discussão mundial, não fique manchada pelo império de uma ou outra característica cultural em particular. Em outras palavras: a universalidade dos direitos humanos não pode se confundir com qualquer intento imperialista colonizador, mas, sim, servir como estandarte do reconhecimento e da identificação do ser humano.

1 A MORALIDADE JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS COMO CONDIÇÃO DE SUA UNIVERSALIDADE

O presente capítulo está dividido em duas grandes partes. A primeira analisa o problema da universalidade dos direitos humanos e a questão do relativismo de sua efetivação histórica. A segunda sustenta a moralidade jurídica dos direitos humanos como uma forma de superar a falácia jusnaturalista e a ortodoxia do positivismo jurídico.

1.1 O problema da universalidade dos direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica

Há uma questão com a qual geralmente os juristas não se ocupam de modo mais rigoroso quando enfrentam o problema da fundamentação dos direitos humanos² ou a questão de sua pretensa historicidade, e que diz respeito à capacidade e ao alcance do entendimento humano de responder à pergunta que interroga sobre o que os seres humanos consideram ser bom para eles e que lhes sugere uma orientação ao justo. Apesar desse questionamento (aqui apenas referido) dominar o debate filosófico desde Aristóteles, as análises jurídicas dominantes permanecem reféns de uma postura teórica que impede de se

² Um estudo sistematizado sobre a fundamentação dos direitos humanos é apresentado nas obras de RAMÍREZ, Salvador Vergés. *Derechos humanos: fundamentación*. Madrid: Tecnos, 1997 e de NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989. A intenção aqui não é apresentar todas as teses dedicadas à fundamentação dos direitos humanos, mas destacar a importância de se estabelecer boas razões para a aceitação universal dos direitos humanos, evitando, com isso, argumentos baseados na tradição e no relativismo histórico, tão decisivos que são na promoção de novos e antigos fundamentalismos.

aprofundar e mesmo de se enfrentar esta premissa epistemológica relacionada com a possibilidade de o entendimento humano chegar àquilo que, em linguagem proposicional, poderia se chamar de ações humanas consideradas mutuamente necessárias e definidas como boas escolhas que permitem orientar e avaliar sobre o justo e, por isso, podem ser tomadas como o núcleo substantivo para a definição dos direitos humanos.

Para isso, é necessário perceber que o entendimento humano, segundo Ernest Tugendhat,³ é essencialmente um entendimento compartilhado, mas não simplesmente igual, que irrompe da possibilidade de dialogarmos uns com os outros e de perguntarmos sobre o “nós” na condição de “nós” como seres humanos e não reduzidamente, como um repositório autobiográfico ou cultural. Mas esse diálogo não se opera no vazio e tampouco sem interlocutores. A necessidade humana de deliberar se torna inevitável quando o pensamento humano permite à própria pessoa que pensa duvidar sobre o que está pensando, de modo que, quando deliberamos, nos perguntamos sobre as razões (boas ou verdadeiras) contra ou a favor ao que estamos dizendo ou pensando. Assim, as ações não são conduzidas apenas pela vontade intuitiva dos desejos, mas, sobretudo em razão daquilo que é bom ou verdadeiro, ou seja, pelo resultado da deliberação. A racionalidade humana não é desconectada, desligada, como diria Tugendhat, mas consiste em simplesmente poder perguntar por razões, as quais, na qualidade de humanas, ensejam perguntar sobre como devemos viver como seres humanos e não justificar modos de vida pelo fato de nos encontrarmos vinculados a uma determinada tradição, “pois o mero fato de que nos encontramos dentro de uma certa tradição não é suficiente para a justificação de como é bom viver”.⁴

De modo geral, é até possível entender que determinadas culturas busquem suas razões, no que tange a como viver, nas autoridades do passado e até em compreensões sobrenaturais. Mas o fato de a vida humana ser impossível fora das tradições não conduz à consequência inevitável de que uma concepção

³ TUGENDHAT, Ernest. Antropologia como filosofia primeira. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Ijuí: Unijuí, 2006.

⁴ TUGENDHAT, Ernest. Antropologia como filosofia primeira, p. 88.

justificada pela tradição seja uma razão suficiente para aceitá-la.⁵ Percebe-se, nesse viés, uma tendência de se supervalorizar o componente histórico enquanto conexão contínua e diacrônica da tradição, como razão e justificativa para que determinados valores sejam aceitos por uma certa cultura, praticamente de modo incondicional. Ora, é evidente que o homem vive inserido numa situação histórica; não há como fugir dessa contingência. No entanto, as normas que são produzidas no contexto dessa dada situação histórica não podem ser justificadas tão-somente a partir da história como tal, uma vez que não tem sentido “justificar que uma coisa é boa com referência à situação histórica, nem a seu passado, à tradição, e também não faz sentido justificar que uma coisa é boa referindo-se ao presente; isso significaria adequar-se a uma moda”.⁶ De fato, o que consideramos bom hoje ou considerávamos bom no passado não passam de fatos e quase nada contribuem a respeito da pergunta se algo é bom no sentido moral.

Nesse cenário, o elemento histórico, se compreendido como continuidade sincrônica e causal, não pode justificar valores, mesmo porque, quando se apresentam as condições temporais e causais de uma determinada concepção, se produz, também, uma relativização desta mesma concepção.⁷ No momento em que a tradição e a autoridade foram rejeitadas como justificadoras do bem, a moral, compreendida como o conjunto de exigências recíprocas, foi diminuída a uma esfera bem limitada. Se os valores nas sociedades primitivas eram todos definidos pela autoridade, pelas tradições e prescritos por meio de mandamentos, de modo que a dimensão do bem era toda absorvida pela moral, a rejeição do tradicional e do autoritário como instância de justificação de valores importou na possibilidade de racional e compartilhadamente o homem chegar ao entendimento sobre as boas razões que devem orientá-lo na condução de sua

⁵ Como alerta Tugendhat, “em relação a uma tradição, encontramos-nos na mesma situação que em relação a qualquer opinião: podemos aceitá-la, mas podemos criticá-la, isto é, perguntar por suas razões, por sua justificação. O simples fato de que autoridades, sejam humanas ou divinas, tenham dito que seria bom viver dessa ou de outra maneira não pode ser razão para aceitá-lo”. TUGENDHAT, Ernest. *Antropologia como filosofia primeira*, p. 89.

⁶ TUGENDHAT, Ernest. *Antropologia como filosofia primeira*, p. 89.

⁷ É importante notar que a história pode, no entanto, segundo Tugendhat, ser entendida de modo diverso, como a possibilidade de muitas concepções nutrirem um diálogo imaginário entre culturas posicionadas em diferentes lugares e não de acordo com uma linha temporal e causal entre elas. Esse diálogo é importante para se expor à multiplicidade de concepções sobre viver bem que encontramos na história, multiplicidade essa que, entretanto, também não serve de justificação para que se aceitem determinados valores. TUGENDHAT, Ernest. *Antropologia como filosofia primeira*.

história, entendida agora não apenas como fatalidade e linearidade sincrônica, mas como uma abertura para possibilidades reais sobre as quais a humanidade deve deliberar.

O homem, ao libertar-se da continuidade histórica pura e simples – como fator absoluto de legitimidade –, encontra-se na condição de fazer avaliações (morais, jurídicas, econômicas, etc.) sem ter que aceitar a inevitabilidade e a veracidade emanada dos eventos históricos, como se os mesmos fossem representações continuadas e inquestionáveis de uma dada autoridade ou tradição. Essa possibilidade de avaliar instituições, ações e projetos inaugura uma nova perspectiva para a memória, para o presente e para o futuro, uma vez que a humanidade concreta, relevada nas sociabilidades muito particulares e inclusive divergentes, seja em um mesmo tempo ou em tempos diferentes, em sociedades iguais ou distintas, defronta-se com a necessidade de ter que justificar suas escolhas e deliberações levando em conta uma agenda de entendimentos compartilhados pelos seres humanos que são afetados por tais deliberações.

É verdade que não se pode viver fora da história, nem mesmo compreender o mundo afastado dela. Afinal, o homem é um ser histórico, está na história e não tem como desconsiderá-la sem desconsiderar-se enquanto tal. Sem esquecer a importante lição que nos apregoa a historicidade, é preciso reconhecer, porém, que não se pode aceitar a legitimidade das justificativas e dos fundamentos a respeito de valores morais quando a única razão para aceitá-los seria a sua referenciabilidade histórica ou cultural. De fato, é importante que se desconfie dos argumentos causais e lineares tomados como verdadeiros ou bons pelo simples fato de terem respaldo histórico.⁸ Caso fosse diferente, seria difícil encontrar novas

⁸ É de se notar que um dos pontos de divergência entre liberais e comunitaristas refere-se justamente à fonte legitimadora dos valores que são tidos como corretos pela comunidade. De um modo geral, pode-se dizer que, enquanto os comunitaristas consideram como corretos aqueles valores que podem ser compartilhados pela comunidade, gerando em seu seio graus de aceitação comuns em torno de proibições e de mandatos, decorrentes de sua particularidade cultural, as teses liberais destacam a autonomia da pessoa em relação ao grupo social no qual está inserida e a existência de valores universais que não dependem da tradição, de modo que não aceitam como legítimo um determinado valor pelo simples fato de o mesmo representar, em dada situação histórica, o resultado de um compartilhamento cultural. No capítulo terceiro deste trabalho, será dedicado um momento próprio para o debate entre comunitaristas e liberais, mormente no tocante à questão cultural e à problemática dos direitos humanos na sociedade multicultural. Duas obras apresentam essa discussão de forma bastante sistematizada: BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello, 1995 e SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

razões para o futuro, tampouco seria possível avaliar, mesmo minimamente, a justiça e a injustiça que se produziu ao longo da história da humanidade.

Se é somente a história, enquanto acontecimento condicionante e condicionado da realidade, que permite se chegar a isso, a possibilidade de se avaliar moralmente – pois afinal estamos inseridos em um tempo histórico que produz realidade objetiva e sentido intersubjetivo –, não é ela em si mesma, entretanto, a história, o conteúdo moral que se persegue ou que se reprova. Quando se analisa um evento histórico ou uma dada cultura (sem poder fugir da própria historicidade é claro, pois não se é possível fugir de si mesmo), é evidente que determinados fatores que caracterizam um tempo, um espaço, enfim, uma sociedade, condicionarão a racionalidade que interroga e que responde sobre as escolhas e justificativas para uma vida boa em uma época histórica ou cultural. Mas isso não indica que não se possa perguntar e questionar sobre tais eventos históricos para além deles mesmos, que não se possa criticar a insuficiência da história como justificativa moral e, também, exigir mudanças sociais, culturais, políticas, etc., que sugere a necessidade de se elaborar um outro tempo histórico.⁹ Ademais, a história não é necessariamente apenas uma seqüência linear de fatos, totalidade ou caos; é também memória, descontinuidade, manipulação, saber, poder, processo e resultado,¹⁰ sendo importante observar que há momentos de ruptura.

⁹ Aqui não se está atacando a tradição no sentido que lhe dá a hermenêutica filosófica, que a toma como elemento histórico indispensável para a compreensão e a posição do homem no mundo, mas se alertando, apenas, que as tradições (quando assimiladas como eventos históricos inquestionáveis) não podem ser elas mesmas a justificativa moral de uma determinada sociabilidade, pois uma verdade histórica não necessariamente deve se converter em um mandamento moral ou em uma regra de sentido ético para a coexistência humana. Compreender uma realidade, pois, não é a mesma coisa que aceitá-la; relativismos ou particularismos existem e produzem o mundo, mas não obrigatoriamente elaboram uma realidade histórica inquestionável e absoluta. Desse modo, por exemplo, podemos conhecer o nazismo sem nos comprometer com ele, sem ter que aceitá-lo, mesmo sendo impossível negar a sua ocorrência como um fato histórico importante do século XX. Portanto, pode-se dizer, desde já, que o problema não reside em reconhecer a diversidade histórica e cultural que produz tradições e compreensões diversas (afinal, existem diferentes culturas que, cada uma a seu modo, promovem direitos e garantias sem aviltar a dignidade de seus sujeitos), mas no argumento que defende que esta mesma diversidade, debruçada na continuidade histórica, seja a base de legitimidade de si mesma, de sua própria aceitabilidade e de sua validade moral.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão e outros. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

Nesse sentido, a modernidade representou uma descontinuidade em relação ao passado e inaugurou uma nova consciência espaço-tempo,¹¹ movimento que foi particularmente percebido após as experiências monstruosas do século XX. A responsabilidade da humanidade, neste momento, como diria Jürgen Habermas,¹² se volta inclusive, mas de modo novo, para o passado, para a sua história e suas tradições, com a intenção de não esquecer e de notadamente memorizar os seus erros e de sensibilizar-se com o sofrimento do outro. Assim se estabelece uma distância reflexiva a respeito da própria tradição e uma apropriação consciente da própria história, a qual, como se fosse um eco pedagógico do passado, passa a ser pensada com certa responsabilidade e seletividade típicas de quem não deseja cometer velhos equívocos.

Pode-se dizer, nesse tocante, que a confiança antropológica nas tradições, característica típica da racionalidade historicista, parece que foi definitivamente abalada com a nefasta experiência nazista dos campos de concentração e das câmaras de gás.¹³ Com isso, entretanto, não se está dizendo que é possível alcançar todo o passado ao memorizá-lo. Muito do que a humanidade conhece sobre os campos de concentração, por exemplo, somente as próprias vítimas podem entender plenamente, somente elas podem compreender essa experiência que não se permite acessar com palavras, que é praticamente incomunicável. Nesse caso a memória não pode representar a simples recordação de algo que não deve se repetir, devendo ser uma forma viva, testemunhal, para que a violência e o horror não se perpetuem.¹⁴

¹¹ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

¹² HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.

¹³ Andréa Semprini refere que “a crise do universalismo e a valorização da noção de diferença remontam ao pós-guerra, ao trauma do genocídio judeu. O Ocidente descobrira a que ponto podia chegar o ódio à diferença e a busca pela pureza, entendida como homogeneidade absoluta”. SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999, p. 158.

¹⁴ MATTE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. Tradução de Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005. Por maiores que sejam os detalhes a respeito dos campos de concentração, apenas a testemunha histórica poderá compreender bem o que lá se sucedeu. Reyes refere que, “para estabelecer a verdade da e na história, necessita-se um juiz, um julgamento, alguém que faça justiça. Estamos falando de uma justiça muito especial, pois do que se trata é de sentenciar se houve injustiça. Ora, somente posso fazer injustiça no passado se existirem memórias que a recordem; somente assim, através de todos os que mantêm viva a memória, pode-se seguir clamando justiça. A testemunha é a memória da injustiça. Por isso, a testemunha necessita a

No caso específico dos direitos humanos, é evidente que a definição jurídica e a institucionalização de seus postulados constituem o quadro das importantes conquistas históricas proporcionadas pelas revoluções liberais do século XVIII. Sob esse ângulo, é possível se afirmar que os direitos humanos tiveram um momento especial de reconhecimento institucional que se confunde com o próprio advento do Estado moderno¹⁵ e se configura como elemento material de sua formação, como última instância de legitimação do Estado de Direito. Mas essa constatação histórica não reduz a questão da fundamentação dos direitos humanos à conformação do Estado liberal ou até mesmo à positivação de um rol de direitos entendidos como tais. Como se sabe, as teorias positivistas manifestam que um direito somente poderá ser considerado com tal se estiver reconhecido pelo ordenamento legal. Nesse cenário, qualquer fundamento externo ao sistema legal não é válido. Nesse sentido, Hans Kelsen¹⁶ defende que o direito positivo não pode condicionar a validade de suas normas a um sistema valorativo, pois, como impera na sociedade um relativismo valorativo, impedida está a possibilidade de se encontrar um fundamento de valor que seja absoluto e último para a validade do direito.

cumplicidade do ouvinte. Ao acolher a palavra e transmiti-la logo, o ouvinte da testemunha faz memória, incorpora-se como um anel na corrente que recorda a injustiça. E essa metabolização do fato na memória é fundamental para a verdade”, p. 194. Sobre esse tema específico merece destaque a obra de BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Um rico testemunho sobre a realidade dos campos de concentração pode ser encontrado na obra de LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁵ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *La Universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002. Para efeitos do presente trabalho, as expressões Estado, Estado moderno, Estado-nação e Estado nacional são tomadas como sinônimas. Por Estado moderno, entende-se, seguindo Max Weber, a “comunidade humana que, dentro de um determinado território [...], reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima, pois o específico da atualidade é que a todas as demais associações ou pessoas individuais somente se atribui o direito de exercer coação física na medida em que o Estado o permita. Este é considerado a única fonte do ‘direito’ de exercer coação”. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 2. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1999, p. 525-526.

¹⁶ Basta notar, a respeito, como Kelsen enfrenta o problema dos valores no direito e na elaboração de um conceito de justiça: “Se existe algo que a história do conhecimento humano nos pode ensinar é como têm sido vãos os esforços para encontrar, por meios racionais, uma norma absolutamente válida de comportamento justo, ou seja, uma norma que exclua a possibilidade de também considerar o comportamento contrário como justo. Se podemos apreender algo da experiência espiritual do passado é o fato de que a razão humana só consegue compreender valores relativos”. KELSEN, Hans. *O que é justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 23.

Mas a positivação dos direitos humanos não explica, por exemplo, o porquê da definição e da escolha de determinados direitos e não de outros; não explica por que diferentes sociedades ocidentais, com história política e econômica diversas, adotaram, em regra, uma mesma orientação valorativa na definição de suas cartas políticas de direitos humanos; não explica ainda o fato de sociedades não-ocidentais concordarem, ao menos em parte, com um conjunto desses direitos mesmo antes das revoluções do século XVIII.¹⁷ Em outras palavras, o fato histórico do reconhecimento jurídico dos direitos humanos é de uma importância inegável para a afirmação das sociedades democráticas, mas não elide e nem mesmo nega a necessidade de uma justificação para as declarações modernas de direitos humanos.¹⁸

É de se notar, entretanto, que o problema do fundamento não tem ocupado a agenda de preocupações de todos os estudiosos que se dedicam ao tema dos direitos humanos, especialmente porque a violação material de tais direitos, que tem sido cada vez mais gritante e assumido novas formas na sociedade global, tem monopolizado o debate político e levado à desconsideração desse problema epistemológico. Para autores como Norberto Bobbio,¹⁹ a busca de

¹⁷ Não se pode esquecer que as civilizações não-ocidentais reconhecem um conjunto de direitos ou de valores que se aproximam do assim denominado projeto ocidental de direitos humanos. A esse respeito, consultar BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000. Ver também HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000 e SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. A existência de alguns valores comuns não coloca, por evidente, a sociedade ocidental na mesma rota histórica das não-ocidentais, mas anuncia a possibilidade de um diálogo intercultural que deverá ser iniciado se a humanidade desejar construir soluções assentadas em boas razões e em valores universais.

¹⁸ Jacques Maritain destaca que, “do ponto de vista da inteligência, o essencial é obter uma verdadeira justificação dos valores e normas morais. Com respeito aos direitos humanos, o que mais importa a um filósofo é a questão de seus fundamentos racionais” (tradução livre). MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984. Sobre sua tese de direitos humanos, fortemente influenciada pela idéia de lei natural e de superioridade da dignidade humana (em termos espirituais), sugere-se a leitura de seu trabalho *Les droits de l'home et la loi naturelle*. Paris: Desclée de Brouwer, 2005.

¹⁹ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992. Na verdade Bobbio não considera inexistente o problema da fundamentação dos direitos humanos, mas um problema que foi satisfatoriamente resolvido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Sua argumentação está centrada em duas idéias principais: 1) é impossível a busca de um fundamento absoluto para os direitos humanos e; 2) os direitos humanos não são direitos naturais, mas conquistas históricas. Para ele, não se trata de encontrar um fundamento, mas os vários fundamentos possíveis. Uma discussão sobre as teses de Bobbio e de Beuchot, sobre a proteção e a fundamentação dos direitos humanos pode ser encontrada em HERNÁNDEZ, Angel. ¿Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio e de Beuchot. In: *Isonomia*. n. 06, abril de 1997.

um fundamento absoluto para os direitos humanos não tem sentido, pois “o fundamento absoluto é o fundamento irresistível no mundo de nossas idéias, do mesmo modo como o poder absoluto é o poder irresistível (que se pense em Hobbes) no mundo de nossas ações”. Contra a idéia de um fundamento último ou absoluto, o autor destaca, entre outros argumentos, que os direitos humanos são direitos históricos, que são direitos relativos e decorrem da própria relatividade que constitui a história de cada povo.

Nesse sentido, acrescenta Norberto Bobbio que os direitos reconhecidos nas declarações modernas são direitos inclusive diversos entre si e, em alguns casos, até mesmo incompatíveis, o que, em seu entendimento, impossibilitaria a defesa de um fundamento único dos direitos humanos e demonstra a existência de diferentes fundamentos dos direitos do homem, “de diversos fundamentos conforme o direito cujas boas razões se deseja defender”.²⁰ De fato, sintetiza o autor, “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.²¹

Além da postura relativista de cunho histórico, tal como a proposta por Norberto Bobbio, outras tendências subjetivistas também não acreditam na possibilidade de se fundamentar racionalmente juízos de valor, uma vez que, por não pertencerem ao mundo do ser, impossível sua demonstração pela experiência e, conseqüentemente, inviável a comprovação da verdade ou da falsidade de seus postulados.²²

²⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 20.

²¹ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, p. 24. Bobbio defende a existência de múltiplos fundamentos para os direitos humanos. Segundo ele, mesmo a busca desses fundamentos possíveis “não terá nenhuma importância histórica se não for acompanhada pelo estudo das condições, dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado. Este estudo é tarefa das ciências históricas e sociais. O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado dos problemas dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho. O filósofo que se obstinar em permanecer só termina em condenar a filosofia à esterilidade. Essa crise de fundamentos é também um aspecto da crise da filosofia”, p. 24.

²² PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999. Pérez Luño denomina essas teses relativistas de não-cognoscitivas, entre as quais coloca o emotivismo axiológico. O capítulo 3 da referida obra é dedicado ao problema da fundamentação dos direitos humanos.

Adolfo Sánchez Vázquez refere que, para o intuicionismo e o emotivismo ético, por exemplo, os “juízos morais não podem ser explicados porque são apenas a expressão de uma atitude emocional ou da tendência subjetiva a suscitar um efeito emotivo nos outros, razão pela qual só se justificam emocionalmente, isto é, de uma maneira irracional”.²³ Uma vez que os juízos morais cumprem, para essas tendências éticas, uma função de aprendizagem, mas apenas de cunho intuitivo, o conhecimento que tais juízos geram não serve para apresentar razões a favor ou contra um comportamento ou situação, de modo que também não se pode justificá-los racionalmente.

No entanto, como bem adverte Vázquez, o comportamento moral verdadeiro não se identifica com a simples aceitação de um determinado código pelos indivíduos de uma comunidade, mas exige “a justificação racional das normas que se aceitam e se aplicam”,²⁴ sob pena de se cair em um relativismo ético e de se validar qualquer valor em razão de seu contexto social correspondente. Como forma de superar esse relativismo, Vázquez propõe um critério de justificação dialética da moral que, segundo ele, permite reconhecer a relatividade da moral e, ao mesmo tempo, “admitir a existência de elementos positivos que vão além das limitações e particularidades das necessidades sociais da respectiva comunidade e das condições reais que explicam a sua aparição e aplicação”.²⁵ Não cabe aqui tratar desse critério específico de justificação da moral, mas de perceber, como faz

²³ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. O autor defende que a “própria natureza da moral – e tanto mais quanto mais se eleva e enriquece no decurso do seu desenvolvimento histórico-social – exige uma justificação racional e objetiva dos juízos morais. Já indicamos que a moral cumpre uma função necessária, como meio de regulamentação do comportamento dos indivíduos, coisa que nenhuma comunidade humana pode dispensar. Vimos também que os princípios, valores e normas, de acordo com os quais se organiza esta regulamentação, devem passar pela consciência do indivíduo, que assim os assimila ou interioriza, adequando voluntariamente suas próprias ações, ou exortando os outros para que se adequem com eles, de um modo igualmente voluntário e consciente”. p. 247. O autor defende que é possível se raciocinar a partir de juízos éticos universais; isso significa, então, que argumentos culturais, políticos e econômicos que conduzem a minha vida particular não podem ser tomados como mais importantes pelo simples fato de alicerçarem os meus interesses, tampouco podem contar mais que os argumentos de uma outra pessoa, pelo simples fato de se oporem aos meus interesses. Idem, p. 248.

²⁴ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*, p. 249. Vázquez constata que, nas sociedades primitivas, a caracterização dos indivíduos, do ponto vista moral, é também primitiva e não reclama formas de produção de consenso diferentes da tradição e do costume. Todavia, quando a moral adquire um conteúdo humanista, decorrente das novas fases de desenvolvimento histórico-social da comunidade, se torna necessária a justificação racional das normas e dos atos morais.

²⁵ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*, p. 263.

o autor, que é necessário e possível reconhecer um progresso moral da humanidade que impede situar normas morais, produzidas em diferentes comunidades e em tempos históricos diversos, como sendo igualmente válidas pela simples razão de terem uma dependência histórico-contextual.

Poder-se-ia objetar ainda, como faz Javier de Lucas,²⁶ a existência de uma substancial relação de proximidade entre os problemas de conceito e de fundamentação dos direitos humanos, que torna muito difícil a sua abordagem em separado. Na realidade, nenhuma tese ou argumento conseguiu, até agora, gerar convergências contundentes em torno dos pressupostos de diferenciação entre fundamentos e conceitos de direitos humanos.²⁷ O fato, porém, de não ser fácil a definição do que sejam, objetivamente falando, os direitos humanos, não torna dispensável a sua fundamentação, senão que mais difícil e, também, mais importante. O que realmente interessa, a nosso juízo, é que uma boa resposta ao problema da fundamentação dos direitos humanos deve estar isenta das condicionantes culturais e históricas que, inevitavelmente, conduzem o debate ao relativismo e à negação da universalidade dos direitos humanos. O fundamento dos direitos humanos não pode depender de variações espaço-temporais, tampouco de visões particulares do mundo religioso, político, cultural, etc. Uma vez que se reporta a uma ordem comum de valores que visa justificar a aceitação de um conjunto de conceitos jurídicos e de práticas políticas que visam proteger o homem independentemente de seus vínculos institucionais ou culturais, os direitos humanos não poderão condicionar seu fundamento sem que isso também comprometa sua própria universalidade.

²⁶ DE LUCAS, Javier. Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos. (A propósito de la polémica sobre los derechos morales). In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 10, 1991, p. 307-318. Para o autor espanhol, a relação entre as teorias sobre os direitos humanos, especialmente aquelas que defendem a existência de direitos morais, não deixa clara a distinção entre o conceito e o fundamento de direitos humanos.

²⁷ Já é amplamente conhecido o comentário de Maritain que demonstra a dificuldade de se chegar a um acordo teórico e prático sobre os fundamentos dos direitos humanos: “Durante uma das reuniões da Comissão Nacional francesa da UNESCO, na qual se discutiam os direitos dos homens, alguém ficou assombrado ao advertir que certos partidários de ideologias violentamente antagônicas haviam chegado a um acordo sobre a redação de ditos direitos. Sim, contestaram, estamos de acordo sobre esses direitos – disseram eles –, contanto de que não se pergunte o porquê. Porque com o ‘Porquê’ começa a disputa”. MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984, p. 94.

Uma sociedade de significativa diversidade cultural como a contemporânea não precisa aceitar os mesmos instrumentos e nem mesmo os mesmos conceitos, mas precisa aprender a dialogar a partir de uma base comum de valores humanos que garantam a dignidade do homem como tal e, na mesma direção, o direito de se viver a diferença nos limites da não-negação da igualdade presente nos homens em razão de sua humanidade. Um conceito não é, em si mesmo, um valor; do mesmo modo, um valor pode ser expresso por diferentes conceitos, uma vez que conceitos são socialmente dependentes, enquanto que a moralidade que constitui o núcleo dos direitos humanos não pode ter sua validade condicionada a qualquer tipo de experiência histórica. Assim, uma cultura poderá viver sua diversidade, alimentar suas diferenças, produzir seus próprios conceitos, mas sem negar os valores que tornam possível a coexistência humana digna, que é alvo de proteção dos direitos humanos. Em outras palavras, se pudéssemos construir conceitos universais sobre os valores fundamentais universais, então os conceitos e os fundamentos seriam eles mesmos uma só expressão dos direitos humanos. Uma vez que essa tarefa não é factível, parece que os fundamentos dos direitos humanos são pressupostos para a avaliação valorativa e para a definição e validade de seus conceitos, de modo que afastar os argumentos relativistas e historicistas é o passo inicial de toda teoria que defenda a potencialidade universal desses mesmos direitos.²⁸

Com isso se quer dizer que a universalidade dos direitos humanos não é necessariamente contrária à diversidade cultural e às diferentes formas de reconhecimento prático de tais direitos. Germán J. Bidart Campos²⁹ refere, nessa direção, que a cultura se protagoniza pela diversidade com que representa coletivamente, em uma dada situação histórica, os valores humanos, eis que o mundo prático é socialmente dependente e circunstancialmente refém das

²⁸ É de se lembrar novamente que o propósito do presente trabalho não é apresentar ou questionar todas as teorias de fundamentação dos direitos humanos, mas traçar um quadro teórico que possibilite enfrentar o problema da universalidade dos direitos humanos em uma sociedade de crescente diversidade cultural. Não é por outra razão que nos filiamos, já no segundo momento deste trabalho, à tese proposta por Höffe, pela sagacidade e inteligência de justificar os direitos humanos em uma dimensão intercultural. Nos referimos especialmente à seguinte obra do autor: HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

²⁹ CAMPOS, Germán J. Bidart. *Teoría general de los derechos humanos*. 1ª. reimpressão. Buenos Aires: Astrea, 2006.

possibilidades históricas,³⁰ ou seja, a manifestação social de valores somente é possível na história de cada cultura. Uma vez que os valores apresentam-se como deveres ideais exigidos em todas as partes do mundo e em todos os tempos, dada sua conexão com o valor justiça, o modo de realização desses direitos é (em razão mesmo da capacidade histórica de efetivação desses valores) dependente e variável das condições sociopolíticas e jurídicas, que não é a mesma coisa que defender qualquer tipo de valor e qualquer experiência político-instrumental de efetivação dos mesmos, mas que a inserção positiva de tais direitos tem, e deve ter, uma peculiaridade e uma fisionomia existencial. Por isso, a idéia de universalidade não defende uma postura homogeneizante e indiferenciada emanada de determinados impérios culturais ou políticos, mas a possibilidade de se estabelecer um ponto de partida comum (uma universalidade não-agressiva, moderada), na direção de um projeto intercultural capaz de promover os diálogos tão requisitados pelos temas globais de direitos humanos.³¹

É claro que a sociedade mundial deseja que os direitos humanos incorporem as agendas nacionais e transformem radicalmente a realidade de todos aqueles que precisam ser protegidos da violência e ter sua dignidade preservada.

³⁰ Apesar de se configurar como um dos mais importantes críticos dos direitos morais, ao afirmar que os defensores dessa teoria não conseguiram apresentar uma clara separação entre o fundamento e o conceito propriamente dito de direitos humanos, Javier de Lucas é contundente ao negar que a história possa, por si só, ser justificadora dos direitos humanos. Em sua visão, que nos parece correta nesse aspecto, “es evidente que el recurso a la Historia resulta imprescindible para explicar la génesis del desarrollo de los derechos humanos, para comprender de qué hablamos cuando nos referimos en cada momento a los derechos, por qué y cuándo aparecen: y ello no significa necesariamente, como se ha indicado con acierto, que se mantenga una concepción lineal de la Historia, sino sólo, entre otras consecuencias de interés, que, por ejemplo, pueden surgir nuevos derechos en respuesta a nuevas necesidades. (b) Asimismo, parece claro que el concepto de derechos humanos pertenece – como tantos otros: el de Estado – a la categoría de los conceptos históricos, con lo que todo ello implica: por ejemplo, que sólo tiene sentido hablar de ellos desde lo que se ha llamado (Peces-Barba) el ‘tránsito ala modernidad’ y que, como escribe Pérez Luño, ‘ese contexto genético otorga... unos perfiles ideológicos definidos’. (c) Finalmente, y en punto a la argumentación dirigida a proporcionar justificación o fundamento de los derechos, la Historia no puede ser razón justificativa, como argumenta ejemplarmente el mismo Laporta: en primer lugar, ‘la validez de los enunciados se determina por argumentación racional... el hecho de que se presenten en un momento histórico no añade nada a esa argumentación’; además, resulta difícil cohesionar postulados morales y concepciones necesarias de la historia – pessimistas u optimistas –; finalmente, la historia no es un criterio, sino un totum revolutum, respecto al cual no cabe más que un conocimiento ex post. Por ello no cabe sino descartar (y así lo hacen Peces-Barba y Pérez Luño) la fundamentación ‘historicista’ ”. DE LUCAS, Javier. Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos. (A propósito de la polémica sobre los derechos morales). In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 10, 1991, p. 310-311.

³¹ BEUCHOT, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2005.

Acontece que o reconhecimento dos direitos humanos não se dá de modo igual em todos os países. Condições econômicas, culturais, políticas, etc., interferem na forma como cada país estabelece sua política de direitos humanos. Esse quadro de diversidades não representa outra coisa senão as diferenças históricas que caracterizam a formação, desenvolvimento e expectativa de cada nação em relação ao seu passado, presente e futuro. Nesse caso, o fator histórico é, inclusive, como no caso de muitos países de Terceiro Mundo, responsável pela dificuldade em se garantir plenamente os referidos direitos, configurando-se numa herança social que o povo, de um modo geral, pretende superar. Com efeito, a proteção dos direitos humanos está vinculada a certas condições materiais e históricas que se alteram de local para local e que nem sempre debatem sobre os fundamentos dos direitos que visam proteger.

A história, pois, apesar de não ser ela mesma o fundamento dos direitos, é o tempo das possibilidades materiais que permite a conquista e a defesa de tais garantias jurídicas, ou seja, sua institucionalização local.³² Por outro lado, o que torna possível a luta pelos direitos humanos mesmo nos países que o violam é a potencialidade universal de tais direitos, que pode ser exigida mesmo contra o poder violador, mesmo contra a institucionalidade estatal, mesmo contra a legalidade estrita, mesmo contra a cultura que oprime, eis que amparada a sua universalidade em valores que visam proteger o homem como tal em sua humanidade concreta e não na repetição linear e sincrônica de uma cultura, tradição ou burocracia que desumaniza.³³ Por isso, pode-se discordar de Arthur

³² Nesse sentido, consultar DE LUCAS, Javier. Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992.

³³ Nessa direção fazem eco os argumentos de Brian Barry: “Desde una perspectiva estrictamente política tal vez podría argüirse que no interesa llevar el problema de la fundamentación demasiado lejos. Si muchos gobiernos de diversa índole están de acuerdo en suscribir una lista como la de la Declaración Universal de Derechos Humanos, ¿no deberíamos estar ya contentos y dejar potencialmente de lado las arduas cuestiones de su justificación? A mi entender esta propuesta no es satisfactoria por dos razones. Una es que en la práctica, aunque hay muchos gobiernos que firman oficialmente los convenios que recogen los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, dichos gobiernos violan luego rutinariamente los derechos de sus propios ciudadanos. Esto indica que sumir de boquilla los derechos humanos mediante la firma de algún documento internacional no tiene de por sí gran trascendencia. Dejando aparte consideraciones de orden práctico, la segunda razón es que verdaderamente nos gustaría contar con alguna justificación genérica para los derechos humanos que superara el escrutinio crítico. Si nos conformamos con que los gobiernos suscriban oficialmente los derechos humanos, lo que hacemos es reconocer que los bases de los derechos humanos son puramente convencionales. Esto no nos proporciona ninguna razón para oponernos a la adopción por el mismo gobierno de cualquier otro tipo de convenio en el

Kaufmann quando ele diz que “os direitos humanos não são válidos como um abstrato universal; somente são válidos aonde sejam outorgados em concreto”.³⁴

Na verdade, os direitos humanos não depositam sua validade no fato de serem ou não serem reconhecidos institucionalmente, mas na reciprocidade moral que obriga mutuamente todos os homens e que se torna condição de possibilidade para a existência humana individual e coletiva. Tem razão Francisco Laporta ao afirmar que “hay una imposibilidad conceptual en afirmar simultáneamente que los derechos humanos son universales y que son producto del orden jurídico positivo, porque la condición de sujeto de un sistema jurídico excluye la noción de universalidad de que estamos hablando”.³⁵ Se os direitos humanos fossem válidos e aceitos apenas quando positivos, seu alcance seria do tamanho das legislações nacionais e a sua função seria limitada ao papel de proteção de sujeitos nacionais específicos. Nessas condições, a universalidade dos direitos humanos não teria sentido algum, nem mesmo como horizonte axiológico para avaliar e pautar a ação política e jurídica legítima.

Parece ser evidente que as razões que fundamentam os direitos humanos não necessariamente promoveram, em todas as sociedades e tempos, uma mesma produção legislativa ou uma mesma prática política de reconhecimento de tais direitos. As carências obviamente não são as mesmas em todos os lugares. Porém – e esse é o ponto que nos parece central –, os fundamentos que obrigam a ação de acordo com os direitos do homem não se confundem com sua própria positividade ou materialidade histórica, isto é, nem mesmo quando já são reconhecidos juridicamente ou viabilizados tais direitos no campo prático. A universalidade, nessa senda, convive tranqüilamente com a experiência histórica, pois atualiza, sob o foco dos direitos humanos, as demandas e as condições particulares e circunstanciais presentes na realidade, as quais, por sua vez,

futuro. Me parece que cualquier teoría satisfactoria de los derechos humanos deberá implicar que los Estados *deben* repetarlos, con independencia de que sean o no objeto de un convenio internacional”. BARRY, Brian. Derechos humanos, individualismo y escepticismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 11, 1992, p. 220.

³⁴ KAUFMANN, Arthur. La universalidad de los derechos humanos. Un ensayo de fundamentación. In: *Persona e Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998, p. 32.

³⁵ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1987, p. 32-33.

autorizam e legitimam a concreção distinta dos direitos humanos de acordo com as desigualdades apreciadas. Essa aproximação com a realidade, portanto, para além de conferir eficácia aos direitos humanos – pois permite que sejam considerados os contextos locais –, não se dá de maneira dissociada da universalidade, senão que a confirma.³⁶ Pode-se afirmar, então, a partir das palavras de José Antonio Seoane, que “si los derechos humanos aspiran a desempeñar con eficacia su función de conexión o tránsito entre los dos momentos de la dignidad, possibilitando el desarrollo de la personalidad de todos los seres humanos, han de considerar la diversidad de situaciones y de condiciones – esto es, los distintos niveles de libertad e igualdad – presente en la realidad”.³⁷

Desse modo, não há nenhum problema em reconhecer os direitos humanos como categoria histórica no sentido de que florescem e de que são institucionalizados e efetivados, no sentido jurídico estrito, em um determinado tempo histórico. Entendê-los dessa maneira significa apenas que a história é imprescindível para se explicar a evolução das práticas e das ações que caracterizam a vida histórica dos direitos humanos, mas não para fundamentá-los, uma vez que a história em si mesma não fundamenta nada, defende Antonio Henrique Pérez-Luño.³⁸ Nessa linha de argumentos, autores como Peces-Barba e

³⁶ SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos. (Los “derechos especiales” de las minorías). In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998. Para o autor, “os derechos humanos son, en este sentido, contextual o circunstancialmente universales, de manera que pueden tener en cuenta la variación de épocas, lugares y demás condiciones particulares sin prescindir por ello de su universalidad – si no se respeta esa conexión o referencia al nivel superior de los principios u objetivos básicos y universales, los derechos humanos carecerían de justificación y devendrían ineficaces e inválidos”, p. 205-206. Conferir também MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Los derechos humanos como derechos inalienables. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 86-99.

³⁷ SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos. (Los “derechos especiales” de las minorías), p. 204.

³⁸ Comentando algumas considerações críticas levantadas pelo professor Laporta à sua teoria, Pérez-Luño ressaltava, a respeito do tema em questão, que “la calificación de los derechos humanos como categoría histórica nada tiene que ver con fundamentarlos en un historicismo holístico en el sentido popperiano. Concebir los derechos humanos históricamente significa sólo, aunque es mucho, que la historia resulta imprescindible para *explicar*, no para *fundamentar*, el origen y evolución de las libertades, así como los principales rasgos y circunstancias que configuran su *status* ético y jurídico. La historia en sí misma no fundamenta nada, pero nos permite cimentar nuestras argumentaciones axiológicas sobre bases más sólidas que los postulados ideales abstractos e intemporales. La conciencia histórica permite también evitar ese determinismo historicista que se desprende de la ‘inevitabilidad de la historia’ invocada por Laporta. Precisamente, el conocimiento de la historia de los derechos humanos es una muestra elocuente del trabajoso esfuerzo de los hombres por *hacer* la historia; por ser dueños de su destino emancipatorio más allá de las fuerzas oscuras, misteriosas o inevitables invocadas por los enemigos de la libertad”. PÉREZ-

Pérez-Luño reconhecem, a um só tempo, a universalidade dos direitos humanos e a historicidade de suas formas e de sua efetividade prática.

Peces-Barba,³⁹ nesse viés, sustenta que os direitos fundamentais, mesmo na qualidade de conceitos históricos, não são incompatíveis com a idéia de universalidade, uma vez que é a universalidade da moralidade básica da dignidade humana que constitui o fundamento (uma exigência moral e racional) dos direitos humanos como sendo devidos a todos os indivíduos, independentemente da posição territorial ou temporal em que se encontrem. Para ele, a universalidade racional é a da moralidade básica dos direitos, e não de cada direito como direito moral, característica que se estende tanto à idéia de universalidade no sentido temporal como territorial. Alega, ainda, que a universalidade espacial ou territorial é a meta a ser alcançada ou o ponto de chegada que precisa superar os nacionalismos e os particularismos.⁴⁰ É justamente a universalidade dos valores morais que, segundo o autor, torna possível a elaboração de uma vida social de diálogos, de projetos e conceitos comuns, de escolhas conforme uma dignidade que encontra amparo na força da própria moralidade.

Pérez-Luño,⁴¹ por sua vez, apesar de já ter se guiado pela teoria discursiva e de ter fundamentado os direitos humanos na experiência e, mais

LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999, p. 545.

³⁹ Cf. PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. La universalidad de los derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 15-16, 1994, p. 613-633. O autor resume desta forma a sua proposta de universalidade dos direitos humanos: "Si tuviéramos que resumir la idea de la universalidad de los derechos la centrariamos en los siguientes puntos: 1. La universalidad racional es de la moralidad básica de los derechos, y no de cada derecho como derecho moral. 2. Este punto de vista se extiende tanto a la temporal como a la espacial, aunque en esta última deben tenerse en cuenta la crítica realista y los elementos sociales culturales y económicos que son obstáculo para la efectiva implantación de los derechos. Sin la solución de estos problemas, muchos derechos serán imposibles en esas sociedades, e incluso los que no tienen relación directa con la escasez y con la pobreza, sufrirán por el analfabetismo y la falta de nivel cultural. 3. La universalidad espacial o territorial es una meta a alcanzar o un punto de llegada que debe superar los nacionalismos, los particularismos, y las teorías de la jurisdicción doméstica en este campo", p. 626. Ver ainda PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Lecciones de derechos fundamentales*. Madrid: Dykinson, 2004.

⁴⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Lecciones de derechos fundamentales*. Madrid: Dykinson, 2004. Em suas palavras: "La universalidad se formula desde la vocación moral única de todos los seres humanos, que deben ser considerados como fines y no como medios y que deben tener unas condiciones de vida social que permita libremente elegir sus planes de vida. () Lo universal es la moralidad básica de los derechos mismos, al menos en esta consideración a priori", p. 202.

⁴¹ PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999; PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 1995.

particularmente, nas necessidades humanas, tem defendido, em sua posição mais recente, que os direitos humanos possuem um fundamento jusnaturalista, uma historicidade quanto à forma de manifestação e um axiologismo em relação ao conteúdo. O fato é que nenhum desses autores aceita o argumento histórico como uma boa razão suficiente para se poder tomar como corretos e como morais todos os acontecimentos de um dado período da história ou de uma cultura.

O fator histórico em si mesmo não nos fornece todas as justificativas para que se aceite um valor como bom em si mesmo pelo fato de ter sido pautado por uma determinada tradição. A tese historicista sobre os direitos humanos, nesse sentido, tende a sustentar a existência de um relativismo valorativo, ou seja, a existência da diversidade de valores condicionados e dependentes de uma arquitetura cultural específica, que se isola em torno de suas exigências de verdade e não permite diálogos entre realidades valorativas distintas. Nas palavras de Mbaya, “a concepção histórica é, nesse sentido, simplista, incompleta e concentra-se na questão da realização dos direitos humanos e não sobre a própria noção; só a aceita como um fenômeno que surgiu em certo grau do desenvolvimento histórico”.⁴²

Ao se adotar a tese historicista, a aceitação do relativismo é praticamente inevitável. Uma vez que cada grupo social e somente ele torna particularmente possível a legitimidade de suas crenças, valores e sua maneira de viver e de pensar, todos os modos de vida comunitária deverão, de acordo com o pensamento historicista, ser aceitos pelo simples fato de serem a forma historicamente constituída de organização adotada por determinada coletividade. É claro que a leitura que se pode fazer dos valores de uma certa comunidade é realmente um episódio socialmente condicionado e contingente, especialmente porque dependente dos conceitos historicamente construídos que possibilitam ao homem compreender as suas próprias crenças, a si mesmo e a sua relação com o mundo. Isso, contudo, não significa que a dependência cultural e social da compreensão e, portanto, da análise objetiva de um determinado valor, conduza a

⁴² MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. In: *Estudos Avançados*/Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. v. 1, n. 1 (1987). São Paulo: IEA, 1987, p. 38.

uma mesma e inevitável dependência capaz de avalizar todo e qualquer valor pelo único fato de pertencer a uma prática cultural particular.⁴³

O fundamento de um determinado valor é inteligível e, ao mesmo tempo, socialmente dependente. Justamente por isso os limites à inteligibilidade dos valores são, a um só tempo, os limites da sua própria condição material de universalidade. Assim, ou não há valores compartilhados pelo homem universalmente considerado, os quais, como defendemos, são fundamentos para os direitos humanos, ou simplesmente nada se pode conhecer a seu respeito. Por isso, uma coisa é o fundamento dos direitos humanos sustentado em uma consciência moral da humanidade em torno da importância desses direitos, mas não necessariamente em uma concepção monista de moralidade; outra é a execução material e histórica de seus postulados, circunstância que pode demonstrar níveis diferentes no que tange ao cumprimento efetivo dos direitos humanos pelos diferentes países, demonstrar, em outros termos, a carência e a dependência histórica, política e cultural de comunidades que não conseguem garantir materialmente os direitos que, muitas vezes, já constam em seus próprios textos constitucionais. Com efeito, o fato de algumas comunidades não garantirem um direito igual para os negros, por exemplo, não transforma a segregação racial em uma prática política e social respeitosa da condição humana universalmente considerada.

Uma vez que nem todos os valores e bens que uma sociedade elege para si, na condução de seus interesses, são tidos como mutuamente devidos pelas diferentes culturas ou entre os indivíduos de uma mesma comunidade, a definição de um núcleo axiológico e de determinadas reciprocidades é a base sobre a qual se debruça o problema da fundamentação dos direitos humanos, um problema dedicado a indagar sobre razões práticas e valorativas de se acolher juridicamente e se defender ditos direitos. O fundamento, nesse caso, dá sentido aos direitos humanos, justifica a sua aceitação universalizante, estabelece os contornos de seu reconhecimento prático e baliza a formação de seu conteúdo, além de ter uma importância prática fundamental para a avaliação das

⁴³ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores*. Será o relativismo fatal? Tradução de Cristina Coelho. Lisboa: Piaget, 1998.

comunidades, para gerar resistências e para projetar o futuro.⁴⁴ A par disso, a ausência de um fundamento objetivo e último, como lembra Carlos Correias, “transfiere una alarmante debilidad a la exigencia que los ‘derechos humanos’ representan; en efecto, es bien sabido (...) que la debilidad de las premisas se traslada necesariamente a las conclusiones y que, por lo tanto, si otorgamos a los derechos una fundamentación contingente y subjetiva, tendremos ‘derechos humanos’ contingentes, es decir, no necesarios, y subjetivos, o sea, imposibles de imponer coherentemente a los otros sujetos jurídicos”.⁴⁵ De fato, prossegue o autor, caso se queira levar os direitos realmente a sério, é indispensável o recurso a um fundamento último e objetivo, suficientemente potente para justificá-los contundentemente e os seus conteúdos, superando o vazio das propostas de cunho formalista e subjetivista.

Nesse viés, segundo Vicente Barretto, “a razão nuclear para que se considere o problema da fundamentação dos direitos humanos no mesmo patamar de importância analítica da sua positividade, encontra-se, portanto, no fato de que a eficácia dos direitos humanos encontra-se ligada à sua fundamentação. Essa fundamentação, entretanto, não irá depender de sua posituação jurídico-institucional, mas de sua legitimação em função de suas raízes éticas”.⁴⁶ Assim, para o autor, é indispensável que se construa

⁴⁴ Gregório Robles apresenta quatro razões para se fundamentar os direitos humanos: “A primeira é o absurdo de defender algum valor sem saber por quê. A segunda é o fato de o referido porquê ou fundamento delimitar o conteúdo concreto, em uma ou outra direção, dos direitos humanos. A terceira é ser francamente ridículo e inaceitável que nós, teóricos, apresentemos teorias sobre direitos sem fundamentá-las. Por último, a quarta, para conduzir à prática tais direitos é necessário, pelo menos, ter as idéias claras”. ROBLES, Gregório. *Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual*. Tradução de Roberto Barbosa Alves. Barueri: Manole, 2005.

⁴⁵ CORREAS, Carlos I. Massini. *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. 2. ed. Buenos Aires: Ebeledo-Perrot, S/D. O autor critica as tentativas procedimentais e contratualistas de fundamentação dos direitos humanos, alegando que tais ensaios de justificação “modo meramente ‘procedimental’ o ‘contractual’ o ‘intersubjetivo’ resultan insuficientes, ya que una fundamentación sólo ‘plausible’ o ‘razonable’ – pero no estrictamente ‘racional’ – o ‘posible’, tal como la que pueden otorgar esos procedimientos, los deja – en última instancia – en manos de los mismo sujetos y asegurados por una obligatoriedad radicalmente efímera y provisoria. Además, esas fundamentaciones se aceptan por sus propios autores como meramente formales, es decir, como incapaces de fundar el contenido de los derechos, con lo que termina transformándose la noción de derechos humanos en un concepto vacío y una operatividad menguada o – en última instancia – inexistente”, p. 183-184.

⁴⁶ BARRETTO, Vicente de Paulo. Direitos humanos e sociedades multiculturais. In: *Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – Mestrado e Doutorado*, 2003, p. 461.

uma matriz conceitual, que possa estabelecer uma conceitualização abrangente para esse tipo de direitos. Essa metodologia justifica-se tanto por alimentar a argumentação em favor dos direitos humanos, ameaçados e violados por regimes autoritários, como também por limitar e definir quais são e quais não são os direitos humanos. O desafio da reflexão sobre os fundamentos dos direitos humanos reside, em última análise, na busca de uma fundamentação racional, portanto universal, dos direitos humanos, e que sirva, inclusive, para justificar ou legitimar os próprios princípios gerais do direito.⁴⁷

Por outro lado, Alfredo Culleton destaca que a fundamentação racional dos direitos humanos é importante para se evitar que a sua universalidade sirva de estratégia ideológica ou política imperialista. Esse autor menciona, no entanto, que uma fundamentação racional tem sempre uma validade absoluta particular, uma vez que somente poderá ser válida dentro de um contexto específico e um sistema de racionalidade. Com isso, prossegue Culleton, “num universo contexto plural de racionalidades se dá sempre a possibilidade de que existam várias fundamentações absolutas dos direitos humanos”.⁴⁸ O autor não nega a universalidade dos direitos humanos, mas a sustenta na possibilidade das diferentes racionalidades estabelecerem os seus fundamentos particulares, na proporção de suas peculiaridades conceituais.

Da mesma forma que os direitos humanos não nascem em árvores, como diriam os defensores da Teoria do Custo dos Direitos,⁴⁹ tais direitos também não podem significar apenas aquilo que, por produção intersubjetiva, nossas vontades definirem como tal. Se o direito é totalmente histórico em sua

⁴⁷ BARRETTO, Vicente de Paulo. Ética e direitos humanos: aporias preliminares. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.). *Legitimação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, p. 509. Ver, ainda, CULLETON, Alfredo. O problema da universalidade dos direitos humanos. Como e por que buscar um princípio fundador para os direitos humanos? In: VIOLA, Sólón; et al. (Orgs.). *Direitos humanos*. Alternativas de justiça social na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 2002. Para Culleton, “a fundamentação dos direitos humanos tem que ser, pois, uma fundamentação racional ou discursiva e não de autoridade. Nessa perspectiva, é uma fundamentação orientada não ao esclarecimento das bases do reconhecimento histórico desses direitos, mas ao descobrimento dos princípios racionais que conduzem até a necessidade racional de sua proteção e garantia”, p. 160.

⁴⁸ CULLETON, Alfredo. O problema da universalidade dos direitos humanos. Como e por que buscar um princípio fundador para os direitos humanos? In: VIOLA, Sólón; et al. (Orgs.). *Direitos humanos*. Alternativas de justiça social na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 163.

⁴⁹ Essa teoria defende que todos os direitos são positivos e possuem um custo para serem implementados, tornando sem sentido a distinção entre direitos negativos e positivos. Referida tese foi apresentada pelos autores norte-americanos Cass Sustein e Stefhe Holmes, na obra *The cost of rights*. Cambridge: Harvard University Press, 1999 e tratada, entre nós, por Flavio Galdino em seus textos *Introdução à teoria dos custos dos direitos*. Direitos que não nascem em árvores. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005 e *O custo dos direitos*. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.). *Legitimação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, p. 139–222.

fundamentação ou se ele o é em razão apenas de sua positividade, perde tempo quem pretende encontrar nele uma potencialidade universal e quem deseja avaliar a situação política e jurídica de diferentes países e culturas com base no direito. Se assim forem compreendidos os direitos humanos, de modo positivista ou historicista, cada comunidade poderá fazer de sua história, na medida de sua própria situação cultural e econômica, os fundamentos de seu projeto isolado e particular de direitos humanos.

Nesse cenário, pode-se dizer, em termos mais objetivos, que todo país pobre do Terceiro Mundo está fadado, para sempre, aos desígnios de sua própria herança social, sem que a humanidade possa fazer alguma coisa; se assim insistirmos, a soberania nacional continuará produzindo as diferenciações excludentes de sempre, e as intervenções humanitárias, mesmo que previstas nas normativas internacionais, não passarão de devaneios de um kantiano saído do exílio da universalidade. Para se evitar que os direitos humanos se transformem em discurso estratégico de novos impérios ou potentes mandatos para a exortação das diferenças desumanizadoras, os direitos que se fundamentam na moralidade humana, em sua dignidade, não podem ser comparados a opiniões ou a tradições que bastam na reprodução linear e sincrônica de conceitos que se valem por si mesmos em razão de sua retórica historicista.⁵⁰

Contrariando a tese historicista de Norberto Bobbio, Liborio Hierro destaca, a respeito do fundamento moral dos direitos humanos, que “fundamentar nossos juízos de valor é uma conseqüência de nossa racionalidade reflexiva e fundamentar juízos de valor de caráter moral é ademais um requisito necessário de sua pretensão de universalidade”.⁵¹ Apenas uma discussão racional no campo da filosofia moral poderá estabelecer os direitos humanos que devem ser reconhecidos como humanamente recíprocos e que fazem parte do patrimônio comum da humanidade, os direitos humanos que dizem respeito à universalidade da vida humana. De fato, somente a possibilidade de se fundamentar racional e moralmente os direitos humanos como direitos do homem em razão de sua

⁵⁰ NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

⁵¹ HIERRO, Liborio L. El concepto de justicia y la teoría de los derechos humanos. In: DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis (Orgs.). *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 41.

humanidade, decorrentes da igual dignidade que é característica de cada indivíduo em sua especificidade – de modo que não fiquem condicionados ao âmbito valorativo de cada cultura, tradição ou nacionalidade –, permite que se defenda a sua abrangência universal e a sua tarefa integradora das diferenças que compõem as relações globais. Trata-se, portanto, como se pode ver, da defesa de uma universalidade no sentido propositivo e com intenção político-jurídica clara: demonstrar a pertinência dos argumentos que justificam os direitos humanos e a impossibilidade de se aceitar todo e qualquer fundamento que provoque o aviltamento humano. Se não for possível encontrar bons argumentos para se legitimar uma cultura de direitos humanos, é da mesma forma improvável que se chegue a razoáveis argumentos contrários às práticas que os direitos humanos visam combater.

A sociedade contemporânea é marcada por encontros entre relativismos culturais que evidenciam, a um só tempo, a afirmação de identidades locais e o florescimento de uma cultura global que perpassa os diferentes espaços de sociabilidade. Do mesmo modo, existe uma agenda de problemas e de desafios que somente poderão receber atenção eficiente se forem pensados e tratados de forma global. Ou alguém acredita que o problema da fome, da água, das guerras ou do meio ambiente, por exemplo, possa ser adequadamente tratado pelo paradigma nacional e legalista dos Estados-nação? Nesse quadro de desencontros e desafios, a universalidade funciona como recurso político para a definição de uma pauta capaz de levar em frente ações de direitos humanos que afetam a humanidade como um todo. Trata-se, pois, de uma universalidade que se opõe à exclusão e ao estranhamento, que denuncia o fechamento das sociedades em torno de valores que distingue e isola pelo tratamento desigual.⁵² Assim, por serem direitos que

⁵² SAAVEDRA, Modesto. La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad moral y diferencias jurídicas. In: DE LUCAS, Javier; et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002. Claramente preocupado em encontrar uma justificativa que proteja a universalidade dos direitos humanos dos ataques relativistas de todas as ordens, Saavedra aduz que “la idea de la universalidad se opone a la exclusión y al extrañamiento. Si los derechos humanos valen universalmente, nadie puede despojar de ellos a otros sin culpa. Esta pretensión de universalidad les es propia a los derechos humanos como ninguna otra, y por ella entendemos efectivamente, que tales derechos valen para todos los seres humanos, en todas partes, y que, como derechos individuales que son, le han de ser atribuidos a toda persona, sin que hayan de ceder ante ninguna específica forma de vida, ante ninguna tradición cultural, ni ante ninguna creencia religiosa. Y le han de ser atribuidos a toda persona por igual, sin distinción alguna derivada de su pertenencia a algún grupo político, étnico, territorial, religioso, sexual o ideológico”, p. 242.

exigem o reconhecimento de reciprocidades universais de todos os seres humanos, servem de justificação para obrigações e responsabilidades mútuas, a serem respeitadas por todos os indivíduos e Estados, independentemente de qualquer condição. Afinal, como aponta Pérez-Luño, “los derechos humanos o son universales o no son. (...) La exigencia de universalidad, en definitiva, es una condición necesaria e indispensable para el reconocimiento de unos derechos inherentes a todos los seres humanos, más allá de cualquier exclusión y más allá de cualquier discriminación”.⁵³

Não são desconhecidas as objeções, diretas ou indiretas, mas, sobretudo distintas entre si, contra a possibilidade de um fundamento universal para os direitos humanos, suscitadas pelas leituras denominadas pós-modernas, pelo enfoque comunitarista do multiculturalismo,⁵⁴ pelo pragmatismo de Richard Rorty, entre outras abordagens. Apesar dessa discussão ocupar um momento mais adiantado do trabalho, cabe registrar desde já que tais críticas defendem, por argumentos diferentes, o particularismo e a diferença como virtudes humanas que devem ser contrapostas à idéia de universalidade, tida como uma forma de barbárie para com o homem e como negação das diferenças que permitem o florescimento das identidades. O particularismo, nesse caso, é apresentado contra o universalismo abstrato e racional da modernidade, uma vez que a racionalidade e a dignidade, segundo posição de Jean-François Lyotard,⁵⁵ manifestam-se justamente no empenho que o sujeito emprega para diferenciar-se de seu grupo.

A desvalorização do universal também está presente em Richard Rorty.⁵⁶ Segundo este pensador, não é possível uma justificação racional para a igualdade. A racionalidade com a qual os particularistas concebem a igualdade não é menor do que a existente em qualquer outra concepção de igualdade. Para ele, a justiça é uma questão de lealdade para com “os nossos”, para os que são mais próximos de nós, pois a identidade moral é determinada pelo grupo ou grupos

⁵³ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *La universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002, p. 48-49.

⁵⁴ Este trabalho reserva item próprio para apresentar de forma mais detalhada as principais idéias elaboradas pelo comunitarismo contra o universalismo dos direitos humanos, bem como sua oposição às tendências liberais.

⁵⁵ LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1996.

⁵⁶ RORTY, Richard. *Contingencia, ironia y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

particulares com os quais o indivíduo se identifica. Deste modo, não dá para ser desleal com o grupo mais próximo sem negar-se a si mesmo, até porque nossa lealdade com os grupos mais amplos tende a ser mais fraca e ou até mesmo desaparecer na presença de grandes dificuldades.

O conflito moral entre lealdade e justiça, notado como um conflito entre os deveres de lealdade que temos com os mais próximos e os que temos com os mais distantes, necessitaria ser repensado como um conflito entre lealdades com os grupos menores e os grupos maiores. Nesse cenário, “a idéia de uma obrigação moral universal de respeito à dignidade humana é substituída pela idéia de lealdade para com um grupo mais amplo – a espécie humana”.⁵⁷ Um liberal deverá, então, segundo Rorty, ampliar a abrangência dos “nossos” a um mesmo grupo de lealdades, o que deverá ser feito sem recorrer à igualdade universal, mas valendo-se de uma estratégia de produção compartilhada de sentimentos por meio da educação, da literatura e dos meios de comunicação, que seja capaz de mostrar como são e o que fazem os outros, de expor que existem coisas compartilhadas entre os diversos grupos particulares e que se vive e se experimenta a dor de modo muito semelhante nos diferentes lugares.

O verdadeiro vínculo humano de pertença, dirão os comunitaristas mais radicais, se dá pela identidade formada dialogicamente em contato com os outros dentro de uma mesma cultura, considerada, então, como o verdadeiro fundamento dos direitos, dado que é a comunidade o marco constitutivo que torna possível a individualidade e a consciência individual.⁵⁸ Cada cultura tem uma validade em si mesma; apresenta um conjunto de significados que não são transladáveis para outras culturas. Ao negar esse fato, o liberalismo, segundo Charles Taylor,⁵⁹ converte a política de igual dignidade em política de discriminação, pois desconhece as diferenças culturais, reduzindo-as ao domínio

⁵⁷ RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005. “Os dilemas morais não são, nessa perspectiva, o resultado de um conflito entre razão e sentimento, mas entre eus alternativos, autodescrições alternativas, modos alternativos de dar sentidos à vida individual. (...) Não podemos resolver o conflito de lealdades afastando-nos delas em direção a algo categoricamente distinto da lealdade – a obrigação moral universal de agir justamente”, p. 106-108.

⁵⁸ VELARDE, Caridad. *Universalismo de derechos humanos*. Madrid: Civitas, 2003; RAMÍREZ, Salvador Vergés. *Derechos humanos: fundamentación*. Madrid: Tecnos, 1997.

⁵⁹ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

de uma cultura dominante. Ao desconhecer as diferenças, o liberalismo também abre caminho para particularismos mascarados de universalismos. Assim, pode-se dizer, de modo geral, que o comunitarismo sustenta a prioridade da comunidade em relação aos interesses e prioridades dos indivíduos, defende os bens da comunidade contra uma justiça universal e reclama a proteção estatal da cultura como uma forma de vida e concepção de bem, mesmo que isso limite a autonomia pessoal e o consenso, ambos substituídos por uma legitimidade proporcionada pela tradição de uma cultura.⁶⁰

De maneira mais incisiva, Alasdair MacIntyre afirma que a moralidade original encontra-se justificada apenas na forma particular de vida social que desempenha cada indivíduo, pois as regras de moralidade somente fazem sentido em razão da específica maneira de como o homem vive sua própria história; os dados de uma vida, as particularidades morais engendradas pela família, bairro, cidade, tribo, país, etc., produzem o ponto de partida para a descoberta da identidade moral. Portanto, sentencia MacIntyre, a tentativa de fugir dessas particularidades e refugiar-se nas “máximas totalmente universais que pertencem ao homem como tal, seja em sua forma kantiana do século XVIII ou na apresentação de alguma filosofia moral analítica moderna, é uma ilusão, e uma ilusão de conseqüências dolorosas”.⁶¹ MacIntyre é mais contundente ainda: uma vez que a incomensurabilidade moral é fruto de um contexto histórico particular e não de uma moralidade universal, acreditar nos direitos humanos como direitos da pessoa enquanto tal, como diziam os filósofos do século XVIII, é o “mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios”.⁶²

Basta dizer, por enquanto (uma vez que retornaremos ao assunto), contra tais ponderações, que a universalidade atribuída aos direitos humanos não

⁶⁰ SANDEL, Michael. *El liberalismo y los limites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000. Enfim, como destaca Ermanno Vitale, apesar de não ser fácil uma definição para o comunitarismo, a ponto de muitas vezes as divergências travadas com o liberalismo serem consideradas menos de oposição do que de dicotomia, pode-se dizer que suas críticas fundamentais endereçadas à modernidade são o excesso de individualismo, o domínio da razão instrumental e a preocupação, especialmente presente em Taylor, de que tudo isso possa conduzir o mundo a uma espécie de “despotismo indulgente”. VITALE, Ermanno. *Liberalismo e multiculturalismo*. Una sfida per il pensiero democratico. Roma-Bari: Laterza, 2000.

⁶¹ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 371.

⁶² MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*, p. 127.

nega as diferenças que constituem as diversas possibilidades de manifestação concreta/histórica da existência humana e mesmo das identidades particulares ou comunitárias. Mas, ao contrário, reconhece que existem elementos valorativos comuns que podem ser compartilhados por todos os homens, individuais ou coletivamente, a ponto de as distintas ações e conceitos que povoam a vida histórica poderem configurar a diferença como um valor, acontecimento e característica de individualização universalizável (é possível se universalizar a liberdade de religião sem universalizar uma religião, mas todas em particular e no exato limite de seu alcance).

Não há como negar a diferença sem negar a humanidade. Por outro lado, não há como sustentar a diferença fora da humanidade. Ou seja, é a humanidade a condição mesma para a diferença. Os direitos humanos, na posição de universais não-homogeneizadores, precisam justamente reconhecer que existe uma moralidade que impõe uma reciprocidade de comportamentos a todos os indivíduos e instituições como condição de possibilidade para serem freadas as diferenças que conduzem à desigualdade excludente ou mesmo à homogeneização que inviabiliza o aparecimento das diferenças comuns à humanidade do homem, diferenças que devem ser garantidas por fazerem do homem o que ele é em razão também de sua individualidade, mas desde que sejam susceptíveis de uma proteção universal.⁶³ Afastar a diferença, portanto, é o mesmo que negar as possibilidades do entendimento humano tratar daquilo que, por sua moralidade, pode ser universalizado.

Quando a diferença é uma marca distintiva do homem em sua humanidade, uma condição para o exercício da própria dimensão humana, não se pode confrontar diferenças com igualdades, mas aproximá-las na exata extensão

⁶³ O direito de liberdade de expressão, em sua dimensão de universalidade positivada, não tolhe a possibilidade de o pensamento ser manifestado de diferentes maneiras e com diferentes conteúdos. O que está em causa, pois, é a defesa do direito de se expressar de forma livre, mas não o conteúdo que se expressa, uma vez que é justamente a possibilidade das diferenças de pensamento que dão azo às garantias políticas e jurídicas desse direito. Em termos mais simples: faz parte do homem como tal a possibilidade de pensar e de deliberar segundo suas convicções – o seu conteúdo é resultante de uma dada historicidade e vinculação com o mundo –, características humanas que não dependem de condição cultural, religiosa ou étnica que ele possui; os homens, porém, não pensam e deliberam da mesma forma, uma vez que essa diferenciação é uma forma universal de manifestação humana na produção de sua existência particular.

de sua complementaridade.⁶⁴ Poder-se-ia dizer, inclusive, que a universalidade, nesse sentido, é assegurada pela comum humanidade e dignidade do homem, tomadas não de forma abstrata, mas em razão dos marcos concretos que caracterizam as diferenças típicas do homem em sua humanidade.⁶⁵ Em outras palavras, da mesma forma que não há um modelo paradigmático do ser humano sob o viés abstrato, especificamente no que tange à sua relação com o mundo e com os outros homens, parece sensato admitir que somente é possível reconhecer essas diversas formas de manifestação da existência humana quando os indivíduos compartilham algo em comum que permite entender tais diferenças como algo inerente à humanidade, a qual, no entanto, somente deverá ser protegida se não caracterizar o fomento de uma diferença excludente, prejudicial à específica maneira de ser do homem histórico em sua universalidade.

Por isso a universalidade dos direitos humanos não é uma proteção abstrata do homem fora da história, da cultura, de sua finitude. Ao contrário, é o reconhecimento de reciprocidades que permitem vir à tona o discurso da diferença e histórias de vida distintas. Também a diversidade cultural, em suas diferentes facetas, viabiliza-se tão-somente na possibilidade de se viver de diferentes maneiras uma mesma humanidade que está presente em todos os homens, humanidade essa que não pode se sufocada em ninguém, pois estabelece os limites do próprio relativismo e do pluralismo, aquilo que afasta e aproxima os homens entre si em razão do que lhes é comum.⁶⁶ Não se trata, portanto, da defesa de uma humanidade vazia que se concentra apenas na defesa da espécie em sentido biológico, mas de humanidade que se reconhece no diálogo, no encontro do homem consigo mesmo, com o outro e com as coisas em razão de um certo

⁶⁴ SAAVEDRA, Modesto. La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad moral y diferencias jurídicas. In: DE LUCAS, Javier; et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002. Destaca o autor que “defender la universalidad frente al particularismo no debe llevar a ignorar las diferencias como algo irrelevante desde el punto de vista de los derechos humanos. Antes al contrario, las diferencias deben poder ser defendidas y cultivadas siempre que no conduzcan a una violación irrazonable de la libertad personal ni supongan una forma de discriminación para otros. La defensa de las diferencias es algo perfectamente legítimo desde la Idea de la igual dignidad de todos los seres humanos, que exige a veces, precisamente, el respeto en términos jurídicos, y dentro de ciertos límites, de su propia y específica identidad”, p. 247.

⁶⁵ RUIZ-GALVEZ, María Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 41, 1999, p. 57-88.

⁶⁶ KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003.

espaço público de entendimentos e de enfrentamentos. Fernando Savater tem razão quando diz que “tener humanidad es sentir lo común en lo diferente; aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño”.⁶⁷

A falta de uma boa razão que justifique os direitos humanos sem apelos à tradição e à autoridade poderá fomentar a profusão de relativismos de todas as ordens, especialmente históricos e valorativos, que importam na negação da defesa moral de tais direitos, tornando tão cara, pois, a sua afirmação universal. As necessidades práticas da sociedade contemporânea tornam particularmente importante o problema da fundamentação dos direitos humanos para a definição de conceitos, políticas e instituições que respondam de forma efetiva às violações aos direitos humanos em escala mundial, caracterizadas como verdadeiros problemas da humanidade. Essa nova fase social inaugurada pelos fenômenos globalizantes e localizantes da economia, cultura, política, guerra, fome, crises ambientais, etc., exige mais dos direitos humanos, assim como exige mais da história material recente e futura desses direitos, exigências que cobram, indispensavelmente, ações políticas e jurídicas em nível mundial, especialmente para se garantir, pelo direito válido, a conformação de um projeto mais ousado de humanismo. Pode-se dizer que a agenda mundial dos direitos humanos dependerá, por exemplo, de como a humanidade irá projetar suas instituições, de como ultrapassará o nacionalismo e a soberania estatal, de como estabelecerá limites à economia, enfim, dependerá essencialmente de como compreender a universalidade e a obrigatoriedade dos direitos humanos no mosaico de dificuldades que caracteriza a sociedade contemporânea.

A universalidade dos direitos humanos configura-se em uma necessidade para a ação política e jurídica mundial a ser referenciada por padrões de validade conforme o direito, que aceita a diferença, mas não qualquer diferença.⁶⁸ Abandonar o universal significa consagrar a impossibilidade de

⁶⁷ SAVATER, Fernando. La humanidad en cuestión. In: VATTIMO, Gianni (Comp.). *La secularización de la filosofía*. Hermenéutica y posmodernidad. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 271.

⁶⁸ DELMAS-MARTY, Mireille. O Direito é universalizável? In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Piaget, 1999. Nesse sentido, é importante ter presente, como sugere Horácio Spector, que os direitos humanos carregam consigo uma pretensão de positividade, do que decorrem duas implicações: “Primeiro, os princípios morais que podem ser considerados como direitos humanos devem configurar uma estrutura sistemática capaz de ser estabelecida e aplicada socialmente. (...) Segundo, os direitos humanos condicionam a validade jurídica dos atos

comunicação entre culturas diferentes, pois a universalidade é, segundo Paul Valadier, “um *a priori* segundo o qual o outro não me é assim tão estranho, (...) ou eu não lhe sou assim tão estranho (estrangeiro), que nenhuma comunicação seja possível”.⁶⁹ O desafio para a universalidade requer empenho para se escapar da sedução dos relativismos e força para fazer da universalidade não um valor entre outros, mas um valor que permite descobrir todos os outros valores, iguais ou diferentes, que constituem a aventura humana em sua humanidade.

1.2 A moralidade jurídica dos direitos humanos: o caminho da superação da falácia jusnaturalista e a ortodoxia do positivismo jurídico

São inúmeras as teses que visam fundamentar os direitos humanos ou negar a possibilidade desse propósito teórico. Apesar das diferenças que separam umas das outras, é possível, segundo Eusébio Fernandez,⁷⁰ identificar três espécies de fundamentação: jusnaturalista, historicista e ética.

Os jusnaturalistas contemporâneos, na esteira dos modernos, reconhecem que o homem, pelo simples fato de ser homem, possui um conjunto de direitos naturais que são anteriores e superiores ao direito positivo, direitos que são inalienáveis e imutáveis em razão de estarem inscritos em sua natureza,⁷¹ os quais servem de referência fundante para os direitos humanos. Nessa linha, de acordo com Pérez-Luño, o jusnaturalismo “defende a existência de uns direitos naturais do indivíduo originários e inalienáveis, em função de cujo desfrute surge o Estado. Daí que a positivação dos direitos humanos fundamentais se apresenta, a partir dessa visão, como o reconhecimento, por parte do Estado, de umas exigências jurídicas

realizados por autoridades nacionais”. Cf. SPECTOR, Horácio. La filosofía de los derechos humanos. In: *Isonomía*. n. 15, octubre de 2001, p. 45.

⁶⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores*. Será o relativismo fatal? Tradução de Cristina Coelho. Lisboa: Piaget, 1998, p. 184.

⁷⁰ FERNANDÉZ, Eusébio. *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate, 1984.

⁷¹ Enquanto o jusnaturalismo clássico e medieval sustentavam a existência de um direito inscrito na natureza física e social, o jusnaturalismo moderno dos séculos XVII e XVIII defendia a existência de um conjunto de direitos que poderiam ser racionalmente descobertos na natureza do homem como tal. Por isso esta última fase foi decisiva para a afirmação dos direitos do homem enquanto direitos que ele possui pelo simples fato de ser homem. O conteúdo das declarações de direitos deste período reconhece textualmente a existência desses direitos naturais.

prévias que se consagram como normas positivas para melhor garantia de sua proteção”.⁷²

Na busca da proteção dos direitos humanos, os jusnaturalistas utilizam-se da razão para encontrar os verdadeiros direitos que estão presentes na natureza humana e que devem orientar a elaboração de normas positivas justas. Nesse caso o fundamento dos direitos humanos inscreve-se na universalidade da natureza do homem, independentemente do contexto histórico, econômico, cultural ou religioso em que esteja inserido. Como diria Jacques Maritain,⁷³ o homem, dotado de inteligência e de capacidade para determinar seus próprios fins, poderá racionalmente manter-se afinado com os fins imperativos de sua natureza, que constituem uma espécie de normalidade de funcionamento baseada na essência do ser e que é apropriado para apontar um caminho ideal de ação humana, indicando o inadequado e o adequado.

Não custa lembrar que a tese política do contratualismo, as declarações de direitos do século XVIII e as revoluções modernas valeram-se do discurso dos direitos naturais para promoverem uma reforma sócio-econômica significativa, suficientemente potente para romper com o regime feudal, com o absolutismo político e, ainda, para fomentar o direito subjetivo de propriedade, tão necessário para a afirmação do capitalismo. Não resta dúvida de que as doutrinas jusnaturalistas contribuíram de forma substancial para a afirmação dos direitos humanos enquanto conceitos historicamente elaborados, não obstante a convivência contraditória entre as posições conservadoras e revolucionárias que marcaram essa corrente de pensamento.

A tese historicista, por sua vez, teceu suas bases teóricas criticando a imutabilidade e igualdade absoluta da natureza humana e a impossibilidade de se encontrar um fundamento fora da sociabilidade histórica, longe de suas contradições e de seus projetos. Contrariamente ao jusnaturalismo, o historicismo reconhece, na particularidade de cada história, a única forma de se conhecer os avanços e retrocessos de uma comunidade. Uma vez que não se configura provável uma experiência histórica uniforme, resta impossível, segundo os seus

⁷² PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999, p. 54.

⁷³ MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984.

seguidores, que se possa chegar a um fundamento universal, a um fundamento único para todas as elaborações históricas. O pensamento de Bobbio, em certa medida, pode ser lotado nesse contexto.

No limiar dessas duas posições e fortemente avessa à idéia que defende a falta de positividade jurídica dos direitos naturais e, também, contrária ao relativismo das doutrinas historicistas, a tese dos direitos humanos como direitos morais surge com a pretensão de defender um fundamento ético para se pensar a universalidade dos direitos humanos, sem, contudo, ter que apelar para o jusnaturalismo e sem ter que se reduzir ao positivismo, reclamando ainda, como sua característica mais marcante, uma espécie particular de reconhecimento “jurídico” para os direitos humanos. De uma forma geral, a teoria dos direitos humanos como direitos morais sustenta que existem exigências éticas e princípios morais que dizem respeito ao homem como tal e que funcionam como boas razões ou justificativas racionais para a ação jurídica, de modo que seu conteúdo moral deve ser reconhecido pelo direito positivo e, com isso, ser capaz de gerar obrigações e responsabilidades.

Francisco Laporta,⁷⁴ declarado defensor dessa tese,⁷⁵ assim como o argentino Carlos Nino, adverte que a malograda idéia de que os direitos são componentes privativos dos sistemas jurídicos advém da confusão que se faz entre os direitos propriamente ditos e as técnicas de proteção desses direitos.⁷⁶ Alerta o autor referido que os direitos são algo que estão antes das ações, das pretensões ou exigências, antes dos procedimentos normativos que visam protegê-los. Sugere,

⁷⁴ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1987. No mesmo sentido, AÑÓN, José García. Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992.

⁷⁵ Para um estudo rápido sobre o tema, indicam-se, além dos dois textos anteriores, os trabalhos de NINO, Carlos Santiago. Sobre os derechos morales. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 7, 1990 e seu clássico livro *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

⁷⁶ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1987. De acordo com Laporta, “en particular los sistemas jurídicos disponen de mecanismos, como las acciones procesales y el reforzamiento institucional de sus normas, que pueden haber alimentado la sugestión de que solo puede hablarse de derechos cuando se dispone de los resortes necesarios para poner em marcha el aparato institucional de la fuerza”, p. 28.

nesse sentido que, quando usamos a “noção de ‘direito’ não estamos fazendo referência a certas normas primárias ou secundárias de um certo sistema normativo, mas, nos referindo à razão que se apresenta como justificação da existência de tais normas”.⁷⁷ Um direito, nesse viés, é um bem tal que se constitui como uma forte razão para que seja articulado, em favor de todas as pessoas, um *status* normativo por meio da imposição de deveres e obrigações que podem ser reclamados de modo processual perante o Estado. Por isso, não se pode confundir aquilo que fundamenta o direito, que possibilita sua condição de universalidade, com a sua própria positividade ou mesmo com as condições históricas que construíram o arsenal instrumental de proteção desses direitos.⁷⁸

Se a universalidade dos direitos humanos reside, então, na titularidade que todos os seres humanos possuem para exigirem tais direitos, torna-se precária a sua identificação exclusiva com a noção de direitos legais, os quais são devidos somente àqueles que participam de uma dada comunidade que reconhece positivamente referidos direitos e, ainda, indispensável sua justificação de natureza ética, capaz de reconhecê-los como direitos morais, como direitos que, a um só tempo, obrigam e legitimam a adoção de instrumentos jurídicos e ações políticas concretas dirigidas à proteção desses mesmos direitos, independentemente de qualquer condição outra que não a universalidade do homem como tal. Como direitos morais universais, os direitos humanos são devidos a cada um dos membros da classe ser humano, na satisfação de uma posição, situação, aspecto, estado de coisas, etc., que se considere moralmente um bem

⁷⁷ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos, p. 27-28.

⁷⁸ Para uma crítica aos direitos humanos como direitos morais, sugere-se a leitura de DE LUCAS, Javier. Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992. Os mesmos argumentos podem ser encontrados em outro texto do mesmo autor: DE LUCAS, Javier. Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos. (A propósito de la polémica sobre los derechos morales) In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 10, 1991. De acordo com Javier, a teoria dos direitos morais também não consegue superar o problema da distinção entre conceituar e fundamentar os direitos humanos, porque, apesar de fazer a pergunta certa, suas respostas dão conta apenas do fundamento e não do que efetivamente são os direitos humanos. E, mesmo quando tenta fundamentá-los, prossegue Javier, precisa remeter-se a outras instâncias, como as necessidades, os bens básicos e os valores. Por essa razão, Javier entende que o fundamento verdadeiro dessa tese continua sendo jusnaturalista, calcado em elementos éticos transcendentais.

que se constitui como uma razão forte para se articular uma proteção normativa em seu favor.⁷⁹

Compreendidos dessa maneira, os direitos humanos visam fundamentar a exigência de obrigações gerais, obrigações dirigidas a todos, e não a especificidade de obrigações posicionadas de forma circunstancial e decorrente de uma dada situação institucional ou cultural. Por conseguinte, Estados e indivíduos são compelidos, individual ou coletivamente, a colaborarem ativamente na proteção e na garantia efetiva dos bens que compõem o núcleo dos direitos básicos, bem como de se absterem de interferir lesivamente em sua promoção. A força dos direitos humanos, então, não decorre de seu reconhecimento positivo, senão que os direitos humanos são fortes porque carregam eles mesmos uma potência capaz de exigir obrigações e medidas de proteção.

Diante da ocorrência de um conflito entre diferentes posições morais, sejam individuais ou coletivas, Laporta destaca que os direitos humanos são concebidos como postulados morais mais fortes que aqueles que não geram direitos, de modo que os direitos humanos só podem ser confrontados por outras exigências morais do mesmo nível, ou seja, por outros direitos humanos. Um exemplo atual desse enfrentamento pode ser verificado entre os utilitaristas e os defensores dos direitos morais. Ao tratar dessa disputa moral entre um direito básico individual e uma medida de interesse geral, Ronald Dworkin⁸⁰ refere que, quando uma pessoa tem direito a algo, o Estado não pode negar este direito nem que seja em nome de um interesse ou utilidade geral. Os direitos individuais, nessa concepção, funcionam como trunfos morais contra o Estado, que não poderá utilizar argumentos de política para efetivar ações públicas que neguem os direitos individuais decorrentes de um princípio.

Nessa mesma direção, Carlos Nino refere que as normas jurídicas, se levadas ao extremo de sua justificação, não conseguem encontrar um juízo

⁷⁹ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1987.

⁸⁰ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Para Dworkin, os argumentos de princípio são aqueles que justificam uma ação ou decisão que visa proteger o direito de um indivíduo ou grupo. Os argumentos de política, por sua vez, são justificativas para a ação ou decisão que protege ou fomenta determinado objetivo coletivo da comunidade como um todo. Dworkin entende que os juízes devem decidir levando em conta os argumentos de princípio, mesmo que isso implique afastar alguns interesses baseados em argumentos de política.

também jurídico que legitime a aceitação de seu conteúdo, especialmente porque não é factível se percorrer infinitamente para além da autoridade que elaborou uma certa norma. Posto que os princípios que conferem legitimidade a essa autoridade não são de cunho jurídico e sim moral, as decisões dessa autoridade se fundamentam, em última instância, em normas morais, mesmo quando as decisões invocam prescrições de um texto constitucional que estabelece direitos no sentido jurídico do termo. Da mesma forma, um juízo normativo que é aceito em razão de suas próprias virtudes (tal como se caracterizam os direitos humanos), e não por ter sido elaborado por uma autoridade competente, pode ser considerado como derivativo de um juízo moral. Assim, os direitos humanos, na acepção de Nino, são direitos morais que a ordem jurídica reconhece, mas cuja existência independe desse reconhecimento. O autor argentino não está se referindo a uma moral positiva e sim a uma moral ideal ou crítica, compreendida como “um sistema de princípios e juízos de valor que possuem validade objetiva, ou seja, valem em todo tempo e lugar, independentemente de seu reconhecimento fático, e que são acessíveis pela razão humana”.⁸¹

Nino distingue dois tipos de direitos morais: os direitos fundamentais e os direitos institucionais. Os primeiros são aqueles direitos constituídos por normas morais *stricto sensu* e que não dependem do seu reconhecimento legal; os direitos morais institucionais, por sua vez, são aqueles direitos elaborados por autoridade legitimada moralmente. Com isso, o autor não defende que os direitos (jurídicos) dependam necessariamente dos direitos fundamentais, mas que sejam dependentes dos direitos morais institucionais. Tratando propriamente dos direitos humanos, Nino refere que os mesmos decorrem de três princípios morais categóricos, reconhecidos e devidos para todos os seres humanos, quais sejam: inviolabilidade, autonomia e dignidade da pessoa humana.⁸²

⁸¹ BULYGIN, Eugenio. Sobre el status ontológico de los derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1997, p. 82.

⁸² NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989. Consultar também SPECTOR, Horácio. La filosofía de los derechos humanos. In: *Isonomía*. n. 15, octubre de 2001 e BULYGIN, Eugenio. Sobre el status ontológico de los derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1997.

Os direitos morais, ainda de acordo com Laporta, não são renunciáveis nem mesmo pela própria vontade de seus titulares. A idéia fundamental dessa irrenunciabilidade assenta-se na premissa de que não se pode equiparar, em sua dimensão moral, a aceitação de um direito ao consentimento que nega a abrangência desse mesmo direito, ou seja, não se pode afastar o direito em razão de que o mesmo não seja conhecido pelos seus titulares, eis que, por medo ou ignorância um homem pode aceitar uma violação ou uma desvantagem, sem que isso signifique que o teor dessa violação tenha sido compreendido ou aceito do ponto de vista moral. É essa idéia de irrenunciabilidade que constitui o cerne da reciprocidade, pois, como diria Otfried Höffe, somente por intermédio da reciprocidade é que se pode garantir a realização de um interesse irrenunciável.

Os ensinamentos de Kant são evidentes em todas as proposições que tratam de defender um dever de reciprocidade moral e positiva que emana dos direitos humanos. Basta lembrar que o filósofo de Königsberg estabeleceu as bases modernas da filosofia transcendental que permitiu entender racionalmente e *a priori* os juízos morais, possibilitando a fundamentação do conceito de direito baseado na lei moral. O homem é, segundo Kant, um ser racional que deve utilizar sua razão para tratar das questões de natureza moral, pois as boas razões para a ação humana não podem estar condicionadas a instintos, inclinações ou preferências, mas precisam estar de acordo com a moralidade do homem como tal, com sua dignidade, que se revela em tratar os homens como um fim em si mesmo e não como meio. O agir moral, dessa forma, é uma decorrência inevitável da compreensão racional que o homem tem de si mesmo como ser dotado de dignidade e como ser que somente poderá exercer sua autonomia numa máxima condição de liberdade, que pode ser alcançada por todos os homens em razão de sua humanidade.

A condição de moralidade (humanidade enquanto capaz de moralidade), nesse sentido, é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, o que torna a ação moral uma ação por dever, uma ação segundo uma máxima racional universal ou, em outras palavras, de acordo com um imperativo categórico que pode ser assim descrito: “age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”, ou, numa segunda fórmula, “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar, pela tua

vontade, lei universal da natureza”,⁸³ ou, ainda em uma terceira formulação, “age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.⁸⁴ Kant refere que os imperativos podem ser de dois tipos. Os imperativos categóricos, que se apresentam como verdadeiros mandamentos morais que indicam para uma ação boa em si mesma e independentemente de qualquer finalidade; são, portanto, incondicionais. Já os imperativos hipotéticos são de natureza condicionada e ordenam um comportamento como necessário para a obtenção de um determinado resultado desejado; condicionam, então, os deveres, de modo objetivo, para a satisfação de um propósito. O imperativo categórico e a liberdade são, segundo Kant,⁸⁵ os dois princípios dos quais se deriva toda a ação humana considerada sob o ponto de vista moral.

O pensamento kantiano inaugurou um jusnaturalismo racionalista que, diferentemente das propostas jusnaturalistas anteriores, permitiu libertar a discussão dos direitos do homem enquanto direitos morais *stricto sensu* das condições empíricas que alcançam sua existência histórica e factual. Kant emancipou as obrigações morais, e em certa medida as obrigações jurídicas baseadas na moral, da conjuntura dos eventos históricos, uma vez que não se pode, segundo ele, encontrar um momento inicial na história que indique o ponto de partida que levou os homens a adotarem uma mentalidade jurídica. Isso, por outro lado, não significa que se pode desprestigiar, segundo o autor, a positividade dos direitos humanos. Não é disso que está se falando, mas da existência de uma necessária correspondência de obrigações morais recíprocas, que devem ser reconhecidas pelo homem como condição mesma de sua humanidade. Não constituem obrigações decorrentes de inclinações e interesses particulares, mas sim uma necessária imposição racional que obriga os homens reciprocamente,

⁸³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 52. Nas três versões do imperativo categórico, é possível verificar a presença da idéia de homem racional como um fim em si mesmo, a defesa da universalidade dos juízos morais e a possibilidade de se determinar as máximas universais valendo-se de fórmulas.

⁸⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, p. 59.

⁸⁵ HERNÁNDEZ. José López. La fundamentación del derecho en Kant. In: *Anuário de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. IX, 1992, p. 395-406.

permitindo desse modo a coexistência humana num máximo de igual liberdade possível a todos os homens. Nisso reside a proibição de se tratar o homem como meio e o correspondente reconhecimento de sua dignidade como atributo moral de sua humanidade.

Há uma certa correspondência entre moral e direito em Kant que, segundo Höffe, não é compreendida por todos os seus intérpretes.⁸⁶ Para Höffe, existem dois conceitos de imperativo categórico: um mais amplo, que corresponde a uma obrigação incondicional de uma práxis; e um conceito mais reduzido e especificamente ético, que diz respeito às obrigações incondicionais relativas aos princípios autônomos da vontade humana. No primeiro caso, é válido para o direito; no segundo, para a ética, para a moralidade. Isso quer dizer que, se tomada de forma ampla, a moral também se refere ao direito, não na qualidade de máximas, mas relacionada às ações humanas externas que são acompanhadas de coerção. Dito de outra maneira, a moral, em sentido estrito, refere-se às obrigações e às ações de sentido pessoal interno, independentemente da existência de coações externas; a moral, em sentido amplo, por sua vez, diz respeito a todo âmbito da razão pura prática, suas leis e obrigações, abarcando, assim, tanto a moralidade quanto o direito.⁸⁷

A legislação jurídica somente exige uma conformidade exterior; a lei ética exige apenas uma adequação com o dever interno, pessoal. Mas as formas de obrigar, da lei moral e da lei jurídica, não são contraditórias, mas complementares. Isso porque tanto o direito quanto a moral estabelecem deveres, os quais, porém, no caso da moral, não podem ser simplesmente exteriores, uma vez que têm, como fim um dever em si mesmo e exigem que a ação se dê em respeito à lei moral, decorrente de um sentimento *a priori* que não é passível de ser exteriorizado.⁸⁸ Já os deveres que o direito impõe podem ser verificados em sua

⁸⁶ Mesmo Bobbio parece não ter identificado na leitura kantiana a existência de imperativos categóricos no direito, de modo que também considera impossível a definição de um conceito moral de direito. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília: UnB, 1984.

⁸⁷ Cf. HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. Ethique, théorie juridique et philosophie sociale. Paris: Cerf, 1993. Cap. v, p. 91-107; HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "introdução à doutrina do direito". In: *Studia Kantiana* – Revista da Sociedade Kant Brasileira. v. 1, n. 1.

⁸⁸ Nesse sentido, Bobbio refere: "Mais precisamente, no conceito de moralidade entendida como liberdade interna é evidente a referência a uma relação de mim comigo mesmo; no conceito de

exterioridade, pois dizem respeito à conformidade com uma lei externa. Para Kant, então, o direito tem a função de tornar possível a coexistência da liberdade exterior, regulando o livre arbítrio, para se garantir o máximo de liberdade igual para todas as pessoas; ou seja, preservando-se o livre arbítrio de todos, a liberdade subsiste. O direito é diretamente vinculado e inseparável de sua capacidade de obrigar aqueles que se opõem ao seu livre exercício, notadamente porque há uma obrigação geral recíproca com a liberdade de todos.⁸⁹

Em outras palavras, o dever jurídico se funda na liberdade do arbítrio das outras pessoas, não importando seu conteúdo e sim suas formas de inter-relações, que deverão ser necessariamente livres. Por isso, Kant define o direito como o “conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade”.⁹⁰ O direito, como uma ordem coativa, torna possível a coexistência do arbítrio e garante a máxima liberdade para todos, condição externa necessária para o homem viver sua autonomia. Assim, será justa a ação que puder conviver com a liberdade de todos, segundo leis universais. Disso decorre o imperativo universal do direito⁹¹ como aplicação do imperativo categórico da moral: “age externamente de tal modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal”.⁹² O direito, como ordem coativa, é, então, um instrumento necessário do ponto de vista moral, imprescindível segundo a lei universal da razão, capaz de

direito entendido como liberdade externa é igualmente evidente a referência a uma relação minha com os outros”. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília: UnB, 1984, p. 59. Na mesma direção, Salgado destaca que “toda a questão da diferença entre direito e moral está na distinção entre liberdade considerada no seu interno e liberdade no seu momento externo, sem perder de vista que se trata da mesma liberdade, comum tanto ao direito como à moral”. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 267.

⁸⁹ PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique; PELÁEZ, Francisco José Contreras. Kant e los derechos humanos. In: PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregório; FERNÁNDEZ GARCIA, Eusébio; ROIG, Rafael de Asís (Orgs.). *Historia de los derechos fundamentales*. v. II. Madrid: Dykinson, 2001, p. 451-568.

⁹⁰ KANT, Emanuel. *Doutrina do direito*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993, p. 49.

⁹¹ Assim, lembra Höffe, “Kant introduit une troisième variante pour la morale juridique, la loi juridique universelle (et à nouveau morale). Puisque ce que traitent déjà le concept du droit et le principe juridique y est formulé comme un impératif, nous avons enfin trouvé l'impératif catégorique juridique exact: 'Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de chacun suivant une loi universelle' (III, 479). Mais, puisque cette compatibilité des libertés d'action selon une loi universelle est déjà abordée dans le concept et dans le principe du droit, elles peuvent aussi valoir comme formulations de l'impératif catégorique juridique”. HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. Ethique, théorie juridique et philosophie sociale. Paris: Cerf, 1993. Cap. v, p. 100.

⁹² KANT, Emanuel. *Doutrina do direito*, p. 50.

orientar as ações externas para o respeito recíproco do arbítrio, na direção da máxima liberdade igual para todos.⁹³

O direito e a ética diferem entre si pela forma de suas legislações, mas pertencem a uma mesma moral em sentido amplo e se fundam no mesmo princípio, que é a liberdade, e em uma mesma lei fundamental, que é o imperativo categórico. Os fins éticos dos homens, segundo Kant, os levam a constituírem uma comunidade política, uma vez que somente nela tais fins poderão ser realizados. Nesse contexto, o direito representa uma possibilidade objetiva de consecução do fim ético do homem, da mesma forma que a moralidade é condição subjetiva para a formação de uma entidade jurídico-política. Para o filósofo idealista, o direito inato de igual liberdade de todos os homens funciona como critério pré-jurídico que deverá orientar sempre toda a sistemática do direito natural e do direito positivo. É essa igual liberdade que funciona como pressuposto do direito e torna possível o seu sistema de normas.⁹⁴

Dentre as inúmeras tentativas de valorização jurídica da moralidade dos direitos humanos, parece que a proposta transcendental sustentada por Otfried Höffe é a mais adequada para tratar dos direitos humanos no contexto de uma sociedade cada vez mais pluralista e globalizada. Visivelmente influenciado pela teoria kantiana, Höffe promove uma aproximação entre o direito e a moral operada de modo racional, sem as agonias e os ceticismos epistemológicos específicos do debate jurídico que transformou a questão moral numa zona totalmente estranha ao direito. No lugar do cientificismo exagerado, que se manifesta na divisão clássica dos saberes jurídico e moral, Höffe sugere uma relação de correspondência recíproca, apresentada por ele como necessária e indispensável para se fundamentar uma cultura universal sobre os direitos humanos. Sem confundir o direito com a moral, uma vez que parte de uma separação entre ambas as categorias, o autor aponta para o direito e a moral como elementos constituidores daquilo que ele denominou de moral jurídica. Lembra, inicialmente, que a filosofia

⁹³ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986. Ver também SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

⁹⁴ PELÁEZ, Francisco José Contreras. La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant. In: *Derechos y libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas. Madrid: Universidad Carlos III, n. 9, julio/diciembre de 2000.

moral e jurídica sempre se contentaram em apenas separar a moral em sentido positivo, que retrata a idéia de ética, dos usos e costumes, da moral em sentido crítico, que versa sobre as obrigações supremas não-negociáveis, separando ambas do direito. Por sua vez, a idéia de uma moral do direito, continua Höffe, deve ser entendida como uma variação que se desenvolve dentro da moral crítica, de modo que a moral jurídica corresponde àquela parte da moral crítica “cujo reconhecimento se devem as pessoas reciprocamente”.⁹⁵

Para o autor alemão, os direitos humanos têm um caráter pré e supra-estatal, pois dizem respeito à pessoa como tal, às exigências e às renúncias mútuas que o homem precisa reconhecer para poder livremente exercer sua humanidade. Antes de serem positivados, os direitos humanos assumem uma posição moral que procede do “dever de reconhecimento que as pessoas se devem umas às outras”,⁹⁶ um dever que todos os indivíduos assumem, indistintamente, de respeitarem um conjunto de obrigações recíprocas que geram uma vantagem para todos, uma vez que se referem a vantagens irrenunciáveis que possuem relevância transcendental em relação ao ser humano.⁹⁷

Os indivíduos garantem a reciprocidade dos direitos humanos como uma forma de reconhecimento transcendental de tais direitos, que todos se devem mutuamente como condição de possibilidade da própria existência humana enquanto tal. Os direitos humanos, nesse caso, decorrem de deveres humanos recíprocos que obrigam aos sujeitos naturais a reconhecerem e a respeitarem mutuamente tais direitos, notadamente em função de sua condição humana, sem afastar, contudo, a possibilidade/necessidade de, secundariamente, o Estado cumprir a função de protegê-los.⁹⁸ Na sociedade de co-autores de uma comunidade jurídica, os direitos humanos estabelecem a unidade comum da sociedade pré-estatal ou mesmo pré-política que, ao fundar-se como Estado, deve promover a institucionalização de tais direitos. Uma vez que não há um direito sem o dever de

⁹⁵ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 51.

⁹⁶ MOREIRA, Luiz. Direitos Humanos: a proposta transcendental de Otfried Höffe. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. v. 29, n. 93, 2002.

⁹⁷ HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México: Fontamara, 1997, p. 65-84.

⁹⁸ HÖFFE, Otfried. *Justiça política*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

respeitá-lo e como não há dever sem a possibilidade de coerção, os direitos humanos conferem a cada ser humano o direito moral de se defender contra a lesividade de ações que ataquem as suas liberdades fundamentais, funcionando como mandatos universais para o exercício da coerção, o que, no entanto, não deve ser entendido como portas abertas para a utilização de qualquer tipo de violência. Portanto, “o dever somente se legitima a partir da reciprocidade presente na comutação transcendental, caracterizada, por essa razão, como reciprocidade universal”.⁹⁹

Os direitos humanos, nesse cenário, não são outorgados pelo Estado. A necessidade de se universalizar o máximo de liberdade para todos e de se estabelecer exigências comuns, faz de cada indivíduo um sujeito responsável pelo reconhecimento de tais direitos. Ou seja, por serem vantajosas para todos os indivíduos, as renúncias recíprocas de liberdades conduzem aos direitos humanos como condição mais favorável para a existência humana, uma vez que existe a real “possibilidade de os indivíduos serem tanto vítimas quanto perpetradores de violência”.¹⁰⁰ Da mesma forma, se reconhece que é melhor para todos que a responsabilidade pelos direitos humanos não seja uma atribuição individual, mas que tal tarefa seja assumida pelo poder público, que deverá reconhecer a suprapositividade dos direitos humanos e seu imperativo jurídico universal. Assim, quando o Estado assume o papel de resolver os conflitos entre os indivíduos, é seu dever organizar a sua ação coercitiva no intuito de proteger os direitos humanos, cuja missão é a própria razão de ser do Estado e a justificativa de sua finalidade mais importante.

É a igual liberdade que “obriga cada membro da comunidade jurídica a reconhecer as condições universais de coexistência da liberdade”, ao mesmo tempo em que “impõe a cada indivíduo o dever de garantir esse reconhecimento. Aos membros da comunidade jurídica cumpre conceder as condições, ao Estado o dever de assegurá-las”.¹⁰¹ Na qualidade de direitos morais, os direitos humanos

⁹⁹ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 64.

¹⁰⁰ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*, p. 73.

¹⁰¹ HÖFFE, Otfried. *O que é justiça*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 83.

não dependem, no que se refere ao seu reconhecimento, de qualquer fator social, cultural ou político, eis que são direitos que os participantes de uma comunidade jurídica devem-se reciprocamente e que o Estado, subsidiariamente, deve a todas as pessoas indistintamente. Enquanto exigências internas da moral, os direitos humanos são pretensões suprapositivas que, ao serem reconhecidas legalmente, passam a integrar o rol dos direitos fundamentais, etapa esta de publicização institucional de que nenhuma coletividade nacional ou internacional pode prescindir.

O substantivo moral na categoria “moral jurídica”, no entendimento de Höffe, não representa uma característica direcionada ao direito positivo e às suas formas tradicionais de sanção.¹⁰² Não se deve esperar da moral jurídica, ao menos de seu atributo moral, um tipo de punição dura por parte do direito, mas apenas uma sanção branda, uma reação de protesto e uma indignação contra um conjunto de situações que precisam ser modificadas e que, por isso, autorizam essa exigência de mudança. Por outro lado, lembra Höffe, o designativo “jurídica” da expressão “moral jurídica” deve ser compreendido tanto no sentido objetivo como no sentido subjetivo. Isso significa que a moral jurídica é uma moral que pode ser exigida legalmente, que potencializa não apenas uma expectativa, um desejo, mas sobretudo um direito subjetivo de se exigí-la. Justamente por isso a moral jurídica não se reduz às modalidades brandas de punição, às modalidades de sanção exclusivamente morais, pois, no momento em que a moral jurídica integra-se ao direito positivo, passa a aceitar, também, as sanções tipicamente jurídicas.¹⁰³ Neste sentido, a “moral jurídica submete todo o ordenamento jurídico positivo a uma pretensão moral, a qual, na medida em que é admitida, o caracteriza como legítimo ou justo e, no caso de ser rechaçado ou inclusive ‘desobedecido’, de injusto”.¹⁰⁴

¹⁰² Para Habermas, não é o conteúdo moral dos direitos humanos que lhes garante a sua universalidade, mas sim a possibilidade de serem juridicamente válidos para além das ordens jurídicas nacionais. Refere que “o conceito de direitos humanos é de origem moral, mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos. Os direitos humanos são já a partir de sua origem de natureza jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 214.

¹⁰³ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

¹⁰⁴ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 54.

Essa exigência da moral jurídica, porém, apresenta-se, de acordo com o autor, elaborada em três níveis. O primeiro destaca que a relação entre os indivíduos e, de um modo geral, a vida em sociedade, por necessidade racional, deve ser conformada pelo direito, isto é, que o direito, a partir de normas comuns, deve imperar sobre a vontade e as opiniões particulares, pois isso, de um modo geral, é a melhor opção para todos. Trata-se, nesse nível, de reconhecer a moral como instituidora e legitimadora da forma jurídica de convivência. Höffe descreve essa necessidade moral de a vida social ser organizada de acordo com o direito por meio do seguinte princípio de justiça constitutivo de direito, princípio que consiste, para o autor, em um imperativo jurídico universal: “enquanto essência de regras com validade rigorosamente universal, o direito opõe-se à arbitrariedade pessoal e à violência pessoal, devendo, exatamente, por esse motivo, dominar em todos os lugares entre os homens”.¹⁰⁵ Não se pode esquecer, porém, que se impõe, como condição necessária para o direito, que os indivíduos se reconheçam a si mesmos como sujeitos de direitos e reconheçam todos os demais indivíduos com igual capacidade jurídica, necessária à imputabilidade. Höffe traduz essa exigência na forma de um princípio da protojustiça, nos seguintes termos: “Através de um auto-reconhecimento original e um reconhecimento alheio original, todos os membros da mesma espécie de seres imputáveis deverão reconhecer a si próprios e a seus iguais como membros de direito”.¹⁰⁶

Em um segundo nível, a moral jurídica determina que a forma jurídica deve ser respeitada de modo inarredável e que todas as pessoas devem ser tratadas de acordo com as normas, ou seja, ser tratadas com igualdade. Essa exigência da moral jurídica se sustenta na obrigatoriedade de todos serem tratados com igualdade pela legislação. Esses dois primeiros níveis, lembra Höffe, são aceitos sem discussão em praticamente todas as culturas contemporâneas e formam aquilo que o autor chama de uma “herança comum de justiça da humanidade”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63.

¹⁰⁶ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*, p. 95.

¹⁰⁷ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 55.

Ao contrário dos dois primeiros, o terceiro nível da moral jurídica, constituída pela democracia e pelos direitos humanos, ainda não encontrou solo fértil em todas as nações contemporâneas. Enquanto os dois primeiros níveis garantem um mínimo de moral jurídica e definem a estrutura constituidora do direito, o terceiro apresenta uma riqueza substancial, uma ampliação das pretensões a serem protegidas pelo poder coativo. Esse terceiro nível refere-se diretamente ao conteúdo da moralidade e, também, ao conteúdo normativo do direito, pois diz respeito a um conjunto de escolhas e de valores individuais e sociais que deverão ser garantidos materialmente e introduzidos nas formalidades e nos procedimentos que são objeto dos dois primeiros níveis comentados.

É preciso observar, prossegue Höffe, que o incremento total dos elementos desse terceiro nível não necessariamente ocorre de modo simultâneo em todo o planeta, pois está diretamente relacionado com as políticas públicas e com a realidade cultural e econômica de cada Estado. Desse modo, o autor apresenta três níveis parciais do terceiro nível da moral jurídica: “os direitos humanos como direitos de liberdade, a democracia como os direitos de co-gestão por ela definidos,¹⁰⁸ e uma porcentagem de direitos humanos de caráter político e social”.¹⁰⁹ Do mesmo modo como os níveis da moral jurídica (forma jurídica de convivência; antecedência da igualdade perante a lei; direitos humanos e democracia) estão diferentemente realizados nos diversos países, assim também os três níveis parciais do terceiro nível da moral jurídica são atendidos em

¹⁰⁸ Em sua lista dos princípios de justiça, Höffe faz a seguinte divisão: justiça constitutiva do direito; justiça normatizadora do direito e justiça realizadora do direito. Ao tratar particularmente desta última, destaca a existência de um imperativo universal do Estado de direito, ou seja, defende que “para que seja realizada a justiça, exista, entre todos os indivíduos, a quinta-essência dos poderes públicos a serviço do direito, o Estado de Direito”. Refere ainda, como outro princípio, que se devem dividir os poderes públicos e que, como decorrência do imperativo universal da democracia, todo poder deverá ser executado em nome do povo e em prol do povo. Por fim, aduz que os Estados têm o direito de realizarem os demais princípios de acordo com seus programas e levando em conta a sua realidade diferente, mas sem esquecer sua competência subsidiária, uma vez que deverão agir tão-somente quando os indivíduos e as unidades sociais necessitarem de ajuda. HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 159-160.

¹⁰⁹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*, p. 55.

diferentes medidas, uma vez que dependem, como se disse, da atuação estatal e do grau de satisfação de cada comunidade.¹¹⁰

Os direitos humanos como direitos negativos de liberdade (vida, integridade física, liberdade de expressão e crença religiosa), na condição de conteúdos morais normativos do direito, são apresentados pelo autor como decorrentes de uma necessidade universal de se reconhecer a reciprocidade de renúncias à liberdade, como forma de evitar que se coloque em perigo a vida e a ação livre de todos e de cada um em particular, face a possibilidade de todos os indivíduos serem tanto vítimas quanto potenciais sujeitos praticantes de atos de violência. Tais direitos, ainda segundo Höffe, derivam de interesses transcendentais que visam atender ao máximo de liberdade igual para a ação e para a vida de todos, conteúdo normativo que pode ser sintetizado no seguinte princípio de justiça (princípio da maior liberdade igual negativa): “Que por meio de renúncias recíprocas à liberdade, cada membro do direito obtenha aquela medida máxima de liberdade de ação, a qual, de acordo com o princípio primeiro de justiça, é possível em regras universalmente válidas”.¹¹¹

No que tange aos direitos positivos de liberdade, os direitos sociais, a simples renúncia recíproca à violência não será suficiente para garanti-los. Tanto a vida humana em sua dimensão material quanto o desenvolvimento da capacidade de pensar e de falar, dependem de ações positivas para se realizarem. Mas nem todas as sociedades carecem das mesmas necessidades. Por isso, os direitos sociais podem, nesse tocante, configurarem-se dependentes de vários aspectos, como a idade dos sujeitos, da região onde se habita, da realidade econômica, do nível de tecnologia, da cultura, do nível de recursos, etc. Inobstante essa dependência, parece que os direitos sociais encontram sua justificativa – justificativa que é sempre ausente –, segundo Höffe, em sua importância para a capacidade de ação, razão pela qual tais direitos se conectam, em certa medida, aos direitos negativos de liberdade.

¹¹⁰ A esse respeito, consultar BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos. In: *Crítica à dogmática*. Dos bancos acadêmicos à prática dos tribunais. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 3. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2005.

¹¹¹ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 76.

Por outro lado, prossegue Höffe, diferentemente desses direitos, a fundamentação dos direitos sociais não é nada simples. São direitos que dificilmente possuem uma tipificação positiva subjetiva clara, uma vez que sua reivindicação está diretamente relacionada à existência de recursos, o que torna praticamente impossível reclamar os direitos humanos desse tipo numa dada situação de escassez. Assim como são dependentes dos recursos, também o são em relação à cultura, ao tipo de vida levado por um dado povo e aos seus conceitos de boa vida em todos os sentidos. Por isso, cada Estado poderá, a seu juízo, definir maneiras diferentes de implementar os direitos sociais, jamais de negá-los. A dependência dos direitos sociais das condições materiais e culturais pode tornar a sua efetivação na realidade social um tanto quanto complexa e, no campo político, altamente controversa.

Outra dificuldade apontada pelo autor alemão destaca que os direitos sociais não geram, em tese, obrigações a serem cumpridas por todos os indivíduos particularmente. Aduzindo que não estão claras as bases de fundamentação dos direitos sociais, entende que um princípio de justiça distributiva assume uma tarefa fundamental na organização da vida social, mormente para realizar uma distribuição dos recursos cada vez mais escassos no planeta.¹¹² A necessidade de se distribuir com justiça os recursos necessários à vida obriga a todos os indivíduos reconhecerem um grau de reciprocidade no campo social, muitas vezes indispensável para o próprio exercício dos direitos negativos de liberdade.¹¹³

¹¹² Com isso o autor chega ao terceiro princípio de justiça, também normatizador, isto é, “o princípio da liberdade positiva comparativa”, o qual estabelece que: “a) Através de prestações positivas recíprocas, cada membro do direito possa obter uma liberdade de ação positiva elementar, encontrável em determinados direitos positivos de liberdade. b) Nesse processo, deve-se reconhecer o primeiro princípio de justiça, a forma jurídica: só são legítimos os direitos positivos de liberdade realizados conforme regras universalmente válidas. c) O segundo princípio tem prioridade sobre o terceiro: só são legítimos os direitos positivos de liberdade compatíveis com a maior liberdade igual negativa. d) As prestações dos direitos de liberdade dependem dos recursos existentes e de fatores culturais, possuindo, ainda, caráter comparativo. e) Para o terceiro princípio de justiça, não há justificativa exclusiva, de cunho apenas teórico-comunicativo, apenas teórico-corretivo ou apenas teórico-distributivo”. HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 85.

¹¹³ A abordagem liberal de Höffe parece ser pouco satisfatória quando enfrenta os direitos sociais. Não se pode separar de modo rigoroso, como faz o autor, os direitos sociais dos direitos individuais utilizando-se de uma escala de importância. Muitas vezes os direitos sociais, e isso o autor reconhece, apresentam-se como indispensáveis para o exercício de um direito individual, o que elide a possibilidade de se escalonar a preponderância de um direito sobre o outro. Também não se pode concordar com Höffe quando aduz que os direitos sociais não geram, em tese, obrigações individuais. Ora, os Estados são legitimados para agirem de forma interventiva no sentido de

A partir da efetiva proteção dos diferentes níveis da moral jurídica, é possível, segundo o autor, perceber o grau de moralidade legitimadora de uma determinada ordem social. Assim, continua Höffe, apenas aquele Estado que reconhece as formas jurídicas de convivência, que sustenta a igualdade perante a lei e que defende os direitos de liberdade, a democracia e o Estado social, condição necessária para a afirmação dos direitos humanos, poderá ser considerado como uma organização plenamente legítima do ponto vista moral.

É de se notar ainda que a moral jurídica, como quer Höffe, não é prisioneira de relativismos culturais e de orientações tradicionais. Trata-se de uma moral que deposita sua capacidade crítica unicamente na razão universal e nas experiências de toda a humanidade. “Uma filosofia moral que se atenha somente a estes dois fatores, à combinação da razão universal com a experiência igualmente universal, sustentada por *la conditio humana*, pode reclamar com toda a razão a categoria de universal”.¹¹⁴ A moralidade jurídica não é uma categoria condicionada e dependente de variações histórico-culturais, sujeita a âmbitos de validade particulares ou mesmo resultados de movimentos políticos e econômicos atrelados a determinados países ou culturas dominantes.

Representa, antes, um imperativo universal, o reconhecimento de reciprocidades indispensáveis para se garantir a livre manifestação do gênero humano. Significa o reconhecimento de mutualidades que obrigam o ser humano perante o outro, que potencializam e viabilizam o homem em sua própria humanidade, ou seja, que garantem ao homem o direito de conduzir sua ação sem prejudicar a ação de qualquer outro. Trata-se de um imperativo universal que deposita na simples condição de ser humano a definição das necessidades e, portanto, dos direitos que são indispensáveis para a manifestação livre da natureza humana. Basta notar que muitos dos direitos que foram universalizados com a modernidade já eram reconhecidos há muito tempo em culturas distintas. Não foi a modernidade, segundo Höffe, que inventou os direitos humanos, sendo apenas o

viabilizarem a prestação de tais direitos mesmo contra a vontade dos indivíduos isoladamente considerados. Isso não conduz, por certo, uma obrigação direta para o indivíduo, mas obriga a coletividade como um todo na consecução de um determinado fim, que, no caso dos direitos sociais, está diretamente relacionado à prestação das condições materiais mínimas para uma existência humana digna.

¹¹⁴ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 56.

momento histórico que promoveu o seu reconhecimento geral, isto é, o momento em que os indivíduos foram, pela primeira vez, reconhecidos pelo Estado como iguais perante a lei. Pode-se notar, por exemplo, que a proteção do corpo e da vida, o reconhecimento da língua e da razão como propriedades universais e a aceitação de que o homem é um animal social são premissas aceitas e válidas indiferentemente em diferentes culturas desde há muito tempo.¹¹⁵

No entendimento de Höffe, diante da existência de direitos humanos universais e da necessidade global de sua atuação, não se pode admitir a existência de direitos humanos de caráter nacionalista.¹¹⁶ É necessária uma legitimação dos direitos humanos capaz de ser globalizada, capaz de obrigar mutuamente e de modo universal a todas as culturas em diferentes épocas e locais específicos. Somente a mutualidade de cunho universal e abrangente pode sustentar uma cultura de direitos universais “que caracteriza o ser humano tão-somente por ser um ser humano”.¹¹⁷ Os direitos humanos são indispensáveis para se garantir as condições universais de coexistência da liberdade, razão pela qual não podem ficar reféns dos relativismos e particularismos, nem sempre democráticos e humanistas. A sociedade global não pode operar com uma multiplicidade de fundamentos para os direitos humanos, sob pena de proliferar e sustentar autoritarismos locais em nome de quaisquer concepções de direito à diferença.

Os direitos humanos fazem parte de uma moral jurídica que permite a cobrança mútua por todos os membros da coletividade, seja em relação a um indivíduo, seja em relação ao próprio Estado, ou até mesmo em relação a outro Estado. Nesse sentido,

os direitos humanos não se fundamentam apenas em ações voluntárias de um favor social ou político. Trata-se de direitos que os membros da comunidade jurídica devem um aos outros e que, subsidiariamente, a ordem jurídica e estatal deve a todas as pessoas. Nenhuma coletividade e também nenhuma ordem jurídica internacional pode abrir mão da positivação na forma de direitos fundamentais ou também na forma de objetivos fundamentais do Estado. Por isso, elas possuem dois modos de existência

¹¹⁵ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

¹¹⁶ HÖFFE, Otfried. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

¹¹⁷ HÖFFE, Otfried. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização, p. 315.

complementares, mas fundamentalmente distintos quanto ao método. No interior da moral devida, da justiça, elas são apenas direitos humanos: pretensões suprapositivas, que, no entanto, uma vez reconhecidas como direitos positivos, se tornam direitos humanos enquanto direitos fundamentais de uma coletividade fundada em direito positivo.¹¹⁸

Nota-se, pois, que Höffe diferencia os direitos humanos dos direitos fundamentais. Enquanto que os primeiros fazem parte da “moralidade jurídica universal que resguarda o corpo, a vida, as condições materiais de vida, a língua e a razão e as propriedades humanas universais, a capacidade política específica – *zôon politikon* –, a capacidade jurídica e a capacidade comunitária”,¹¹⁹ os direitos fundamentais, por sua vez, consubstanciam-se num rol de direitos que o cidadão possui em razão de seu vínculo com o Estado, direitos esses que estão dispostos nos textos constitucionais de cada país.

Esses direitos, lembra Vicente de Paulo Barretto, “poderão ou não consagrar direitos humanos, pois sempre expressam a vontade do legislador em determinado momento histórico”.¹²⁰ Os direitos humanos são, a um só tempo, direitos jurídicos porque reconhecidos pela legislação, e direitos morais em decorrência de sua metapositividade, de sua natureza moral que obriga mutuamente as pessoas umas às outras. Por isso, insiste Barretto, não se pode reduzir os direitos humanos aos direitos fundamentais, sob pena de se negar o seu estatuto jurídico-moral e de se esvaziar sua potencialidade crítica, característica que foi fundamental no contraponto aos absolutismos, autoritarismos e totalitarismos que a humanidade produziu nos últimos séculos.¹²¹

¹¹⁸ HÖFFE, Otfried. *O que é justiça*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003. p. 83. No mesmo sentido, HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 168: “Os direitos humanos são portanto direitos jurídicos e, também, suprapositivos, morais”.

¹¹⁹ BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos. In: *Crítica à dogmática*. Dos bancos acadêmicos à prática dos tribunais. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 3. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2005, p. 300. Na mesma direção, PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 29 e seg. Refere Pérez-Luño que o caráter de universalidade dos direitos humanos, diferentemente dos direitos fundamentais, constitui sua condição deontológica, um dever-ser valorativo que deverá fundamentar a ordem jurídica dos Estados de direito.

¹²⁰ BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos, p. 300.

¹²¹ BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos. Nas palavras do autor: “Quem reduz os direitos humanos aos direitos fundamentais não somente ignora o seu estatuto jurídico-moral, mas também esvazia o seu potencial crítico, exercido na história dos últimos dois séculos como idéia-força determinante na luta contra o absolutismo, o autoritarismo e o

Grande parte das constituições contemporâneas reconheceram expressamente essa moralidade (direitos fundamentais) ao positivarem um conjunto de direitos individuais, sociais, coletivos e difusos que comprometem o Estado a atender um conjunto de demandas consideradas minimamente necessárias para garantir o desenvolvimento do homem em sua singularidade e em sua vivência coletiva. Mais do que um instrumento de organização da burocracia política, as constituições atuais representam a consolidação de uma moralidade mutuamente necessária e publicamente reconhecida, na qual os direitos humanos funcionam como horizonte de sentido para a tomada de decisões constitucionais moralmente legítimas e, ao mesmo tempo, indispensáveis para a realização dos direitos considerados fundamentais.

Isto é, o constitucionalismo material aposta nos direitos fundamentais como elementos de uma ordem objetiva de valores, capaz de justificar os direitos sobre uma referenciabilidade valorativa que impede a contradição entre os fins particulares e as leis gerais de socialização.¹²² As sociedades democráticas contemporâneas apostaram na constituição como um tratado de convivência, de limites, de expectativas, de possibilidades, um pacto social entre indivíduo e sociedade em busca da afirmação de um projeto de sociabilidade, um projeto publicamente comprometido com os direitos humanos. A aposta no constitucionalismo democrático do segundo pós-guerra acendeu esperanças emancipatórias no direito e na política, e, também, passou a exigir bem mais dos seus atores e protagonistas, ofuscados que estiveram durante anos de apatia e assepticismo a serviço da indiferença e do distanciamento político. A base antropológica individualista do Estado de direito foi e está sendo problematizada pela adoção de um novo constitucionalismo, sustentado na idéia de grupo, de coletividade, de direitos sociais, uma normatividade que não se basta em limitar o poder estatal, mas que é propositiva, interventiva e transformadora, enfim, uma moralidade normativa.

totalitarismo. Os direitos humanos são assim formulados por indivíduos que se reconhecem como sujeitos jurídicos com igualdade de direitos e, por essa razão, somente de modo subsidiário é que os direitos humanos irão servir como legitimadores da organização estatal através do direito positivo”, p. 300.

¹²² Cf. DÍAZ-OTERO, Eduardo; OLIVAS, Enrique. Los viejos conceptos y las nuevas realidades en la integración de los derechos humanos. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 15-16, 1994, p. 675-693.

Fala-se em moralidade normativa no sentido de que o projeto constitucional dos países democráticos aponta para um avanço do pacto humanístico que permeia a idéia de progresso moral, especialmente porque projetam níveis de sociabilidade comprometidos com os direitos humanos e com as formas jurídicas democráticas de exercício do poder público. A moralidade jurídica pode ser notada, ainda, na positivação constitucional, em todos os países democráticos, de um conjunto de valores e de princípios de orientação universal, tidos como indispensáveis para a proteção e o desenvolvimento das reciprocidades e mutualidades garantidoras da sociabilidade humana.¹²³

A moral jurídica, portanto, compõe aquilo que pode ser universalizado, que é fundamental pela afirmação do homem como tal, o que de modo algum nega as diferenças no campo do não-universal. Enfim, numa sociedade complexa os direitos humanos, como elementos de uma moralidade jurídica, sugerem o limite do que pode ser universal e o limite do que pode ser relativo; isto é, não são todas as expectativas e demandas que podem ser legitimamente universalizadas, do mesmo modo que nem tudo o que possui apelo relativista pode ser considerado legítimo do ponto dos direitos humanos. Nisso reside o problema da fundamentação ética da igualdade e da diferença numa sociedade que cada vez mais precisa estabelecer padrões mínimos de convivência sem, no entanto, negar as diferenças que constituem a identidade de cada povo.

Deste modo, na esteira proposta por Höffe, uma teoria dos direitos humanos que aceite a qualquer custo os antagonismos do relativismo cultural, que compreenda o multiculturalismo como fenômeno típico de afazeres históricos diferenciados a serem protegidos de modo incondicional, tende a contrariar a idéia de uma moralidade jurídica, isto é, a idéia de igualdade de tratamento que está na base de toda a perspectiva ética.¹²⁴ Apenas uma moral jurídica exigível de todos os seres humanos, independentemente da época ou do regime político, destaca Höffe, permite que se desenvolva um arcabouço teórico capaz de avaliar a legitimidade da sociabilidade e das práticas reais dos indivíduos e das instituições que afetam a existência humana em sua singularidade.

¹²³ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

¹²⁴ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*.

O fato de cada país ter a sua historicidade faz da sociedade global um mosaico de diferenças no que tange à capacidade, aos limites e às expectativas de cada cultura acerca de seu processo de emancipação e de desenvolvimento. Isso tudo, porém, torna ainda mais importante o problema da fundamentação dos direitos humanos e de uma cultura comum como instrumentos necessários para que a sociedade mundial embrionária organize e sistematize as suas diferenças sem comprometer e sem esgotar o diálogo entre tais diferenças em escala mundial. Se a democracia pretende organizar as diferenças e produzir decisões comuns sem negar as divergências, é importante que não seja ignorado um conjunto de reciprocidades e de mutualidades que podem ser exigidas de todos aqueles que se propuserem ao diálogo, que estiverem dispostos a aceitar a democracia como uma forma indispensável para organizar a vida social. Nesses termos, a moral jurídica, tal como propôs Höffe, pode se consubstanciar como um contraponto capaz de combater os efeitos negativos da globalização, uma vez que está relacionada e comprometida com processos e escolhas universais voltados para a preservação da vida.

Os direitos humanos, diferentemente do que propõem as leituras multiculturais, que acusam o Ocidente de uma europeização do mundo, são compreendidas por Höffe como fenômenos que irrompem algo de universal, deitando suas bases em culturas e tempos distintos. Não resultam de uma única cultura e muito menos da leitura e processos exclusivos do Ocidente.¹²⁵ O autor chama a atenção para o fato de que muitos dos elementos que são denunciados como tipicamente ocidentais, como os direitos humanos e a democracia, permeiam profundamente a história social das culturas não ocidentais, podendo ser encontrados nessas culturas verdadeiros embriões destes padrões de moralidade. Por isso, prossegue o autor, que os direitos humanos e a democracia pensadas no Ocidente devem ser compreendidos como um momento evolutivo do ocidente em relação a si mesmo e não em relação a outra cultura. O fundamento dos direitos humanos e da democracia é intercultural, pois, tal como propõe Höffe, reside no reconhecimento mútuo de determinadas obrigações que se apresentam como

¹²⁵ Além dos textos já indicados de Höffe, sugere-se também, acerca do tema, BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000; SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; ENGELHARD, Philippe. *L'homme mondial*. Paris: Arléa, 1996.

indispensáveis para garantir a continuidade da vida humana em sua individualidade ou coletividade.¹²⁶

A universalidade presente na moralidade jurídica dos direitos humanos, como se disse, não nega a importância histórica das diferentes culturas, bem como não elege uma orientação cultural dominante. Numa direção contrária ao relativismo de todas as ordens, porém, poderá contribuir para estabelecer as bases de um diálogo intercultural que não se confunde com um multiculturalismo sem restrições, sustentado em visões de mundo que forjam sua validade pela exclusiva razão de pertencerem a uma cultura específica. A moralidade jurídica dos direitos humanos propõe um consenso que não pode aceitar toda e qualquer orientação valorativa, mas precisa indicar uma imputação normativa do mútuo reconhecimento que se devem todas as pessoas com concepções e formas de vida diferentes, com base na igual liberdade de todos e respeitada a participação em igualdade de condição. Os direitos humanos não são universais por representarem um mandato cultural, senão que sua universalidade decorre de um discurso de atribuição de poder moral de respeito ao ser humano.

Além da razão ética, existem razões político-normativas para se defender a universalidade que a moralidade dos direitos humanos engendra. É moralmente desejável adotar a universalidade dos direitos humanos se as sociedades contemporâneas pretenderem organizar sua convivência recíproca de acordo com o direito e não a partir da violência. É verdade que o paradigma do direito já opera internamente em todas as nações, as quais reconhecem também, em suas versões democráticas, um tratamento jurídico igualitário para todos os seus cidadãos. De fato, um passo a mais precisa ser dado na direção de substancializar o direito pela mutualidade das obrigações que ecoam da moralidade dos direitos humanos, promovendo um direito que limite externa e internamente a soberania estatal, o absolutismo das culturas, religiões, tradições, etc., e sirva de paradigma normativo para a coexistência entre as muitas nações, comunidades, religiões, culturas, etc. Os direitos humanos, na condição de direitos morais do homem em decorrência de sua humanidade e não como repositórios de positividade legalista ou de verdades relativas, podem fixar os limites do pluralismo

¹²⁶ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

de qualquer tipo e servir de base normativa para que a sociedade contemporânea consiga encontrar respostas e construir as alternativas para os problemas que afetam a humanidade como um todo.¹²⁷

Existem razões comuns bem objetivas para que a humanidade aceite a legitimidade de uma proposta global de direitos humanos. Os desafios da sociedade contemporânea indicam que somente a conjugação dos esforços e a realização de um trabalho comum poderão responder aos grandes problemas que afetam indistintamente todas as nações e pessoas. O crime internacional, o terrorismo, os danos ambientais, a fome, as guerras, a internacionalização dos mercados, entre outros problemas globais, sugerem que o diálogo a partir dos direitos humanos seja algo necessário e desejável, sobretudo para se evitar soluções imperialistas que, propostas na onda neoliberal ou pela contingência de um direito internacional clássico, consagrem e aumentem privilégios estatais e corporativos, fulminando com a possibilidade de se construir uma ação baseada na responsabilidade e na reciprocidade de obrigações comuns.¹²⁸

É importante que o paradigma jurídico seja aceito como uma realidade mundial no âmbito interno de cada Estado, como também é fundamental que os cidadãos de um Estado sejam tratados de forma igual pelo direito. É imprescindível, para além disso, que se avance na direção de se reconhecer institucionalmente os direitos humanos – uma forma de substancialização do direito e da democracia – como exigências recíprocas devidas entre Estados e indivíduos, capazes de alimentar uma universalidade jurídica inegociável e orientadora da coexistência humana em todas as esferas de convivência, seja na nação, na cultura, na religião, na etnia, na raça, no gênero, etc. Sujeitos que estão os homens e os Estados a sofrerem agressões e de também as praticarem, apenas a normatização das renúncias recíprocas à violência, das responsabilidades comuns e dos deveres mútuos, promoverá novas expectativas práticas para os direitos humanos enquanto exigências morais devidas ao homem em função de sua humanidade, sobretudo no

¹²⁷ AMUCHASTEGUI, Jesús González. ¿Son los derechos humanos universales? In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. XV, 1998, p. 49-110.

¹²⁸ HEGARTHY, Ângela; LEONARD, Siobhan. *Direitos do homem*. Uma agenda para o século XXI. Tradução de João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 1999.

momento em que as formas materiais de sua existência revelam-se especialmente complexas.¹²⁹

A moralidade jurídica dos direitos humanos, para além de abrir uma perspectiva para a ação jurídico-política cosmopolita, vincula duplamente os indivíduos e os Estados, isoladamente e entre si: em primeiro lugar, a moral crítica obriga, como um dever em si mesmo, a preservar as condições de vida no máximo grau de igualdade estendida a todas as pessoas ao mesmo tempo, ou seja, reconhecer os direitos humanos como reciprocidades inegociáveis capazes de obrigar a ação estatal e individual nos termos de uma máxima universal; em segundo lugar, a moralidade orienta o direito positivo no sentido de reconhecer institucionalmente os direitos humanos como critérios objetivos e como condição de possibilidade para a afirmação ética da humanidade presente no homem.¹³⁰ Enfim, a moralidade jurídica dos direitos humanos estabelece possibilidades para se avaliar a legitimidade das instituições, permite encontrar alternativas para a sociedade contemporânea sustentadas em regras comuns de convivência e respeito aos direitos e, sobretudo, exige do homem o reconhecimento de uma humanidade que lhe é inerente e independente de relativismos e particularidades de qualquer ordem.

¹²⁹ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹³⁰ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

2 OS DIREITOS HUMANOS E OS LIMITES DA TRADIÇÃO LEGAL-NACIONALISTA: NOS PASSOS DE UMA MORALIDADE JURÍDICA UNIVERSAL

Este capítulo está organizado em duas partes. A primeira reflete sobre a insuficiência da concepção legal-nacionalista de cidadania diante da afirmação da universalidade dos direitos humanos. A segunda analisa os direitos humanos como limite à soberania nacional e defende o estabelecimento de responsabilidades globais comuns.

2.1 Os direitos humanos e a insuficiência da concepção legal-nacionalista de cidadania

Apesar de reconhecida textualmente, a universalidade dos direitos humanos carece de uma efetividade também universal, especialmente porque a sua capacidade de gerar obrigações especificamente jurídicas permanece atrelada aos limites jurídico e político de atuação do Estado moderno e, portanto, diretamente relacionada aos processos históricos de formação institucional de cada um desses Estados. Em que pese os avanços das últimas décadas na temática dos direitos humanos, não se pode afastar a indagação sobre as razões que impedem que esses avanços não se dêem de modo mais rápido, mais rigoroso e universal. Parece que um dos fatores que contribuíram e contribuem para que não se progrida do modo desejado é a crença, ao menos para a cultura jurídica tradicional, de que a posituação jurídica dos direitos humanos garante, quase que por si só, o seu

reconhecimento e a sua proteção.¹³¹ A identificação exclusiva dos direitos humanos com a figura do Estado-nação, inobstante ter propiciado a exigência jurídica desses mesmos direitos, fator que representou uma significativa melhora em relação ao estágio político anterior, não dá conta de lesões aos direitos humanos que não sejam reconhecidas como tais pelas legislações nacionais, bem como é insuficiente para tratar de problemas graves que eclodem na sociedade contemporânea, notadamente global e multicultural.

Com a emergência e consolidação do Estado-nação moderno, a conformação jurídica da cidadania nacional formatou praticamente todas as relações entre os indivíduos e o poder político, tornando-se a mais importante referência geradora de pertença e de proteção dos direitos do homem por parte do Estado. A cidadania nacional passou a representar a forma institucional de pertencer à determinada comunidade e o limite de diferenciação em relação aos não-nacionais, ou mesmo em relação aos nacionais de segunda classe, como durante muito tempo foram consideradas as mulheres e os homens não-proprietários, por exemplo. A perspectiva nacionalista da cidadania funciona ideologicamente como demarcadora imaginária entre aqueles que pertencem a uma nação e aqueles que não pertencem, estabelecendo uma redução das complexidades internas, dos choques culturais, das batalhas territoriais que precisam ser governadas e agrupadas a uma mesma maneira de pertencer a um só lugar. Por isso é que, ao longo da história moderna do Estado, a proteção das fronteiras territoriais sempre figurou como expediente indispensável para se assegurar a pureza na Nação.¹³²

A nacionalidade condiciona o acesso dos cidadãos aos instrumentos do Estado, o qual reconhece juridicamente a igualdade entre os sujeitos e suas culturas na produção de sua sociabilidade. Isso não quer dizer que sejam todos,

¹³¹ NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

¹³² BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005. “La ciudadanía y las prácticas de la membresía política son los rituales a través de los cuales se reproduce espacialmente la nación. El control de fronteras territoriales, lo que es coexistente con la soberanía de Estado-nación moderno, busca asegurar la pureza de la nación en el *tiempo* a través del control policial de sus contactos e interacciones en el *espacio*. La historia de la ciudadanía revela que estas aspiraciones nacionalistas son ideologías; buscamos moldear una realidad compleja, indócil e ingovernable en concordância com algún principio simple dominante de reducción, tal como la membresía nacional”, p. 24.

sujeitos e culturas, portadores das mesmas perspectivas materiais de vida dentro da Nação, senão que a cidadania nacional, ao menos em seu sentido formal, elabora um espaço de pertença que se basta pela própria idéia de nacionalidade, imposta como um estatuto de comunidade, sem preocupar-se com a manutenção dos vínculos de outra ordem. Essa constatação faz eco a uma afirmação de Zygmunt Bauman: “O nacionalismo tranca as portas, arranca as aldravas e desliga as campainhas, declarando que apenas os que estão dentro têm direito de aí estar e acomodar-se”.¹³³

É preciso ter em conta que a noção de cidadania que passou a ser cultivada pelos modernos somente pode ser pensada como decorrência inevitável da manifestação da soberania estatal. Essa relação entre cidadania e soberania é bastante clara nos teóricos do período. Para Jean Bodin, manifestamente preocupado em dar suporte ao Estado absoluto, o fundamento da cidadania, ainda que refém de alguns traços medievais, pode ser compreendido apenas na relação de sujeição pessoal de cada indivíduo ao soberano. Em certa medida, o professor de Toulouse inaugurou uma concepção que se tornou corrente na modernidade quando apresentou sua idéia de cidadania “como uma estável submissão do indivíduo à autoridade do Estado que a atribui”.¹³⁴

Não obstante a influência de Bodin, foi Thomas Hobbes quem conseguiu apresentar uma das primeiras grandes teorias sobre a formação do Estado moderno livre dos principais laços feudais. Na sua concepção, é o indivíduo que constitui o Estado e se coloca de forma isolada frente ao soberano. O receio de se estabelecer na sociedade uma violência perpétua, é o que induz, entende Hobbes, o indivíduo a optar, de forma irreversível, por constituir o Estado e se submeter a ele. Mas em Hobbes, diferentemente de Jean Bodin, a obediência é devida por homens reconhecidos como iguais perante a autoridade estatal, o que demonstra uma valorização da individualidade do cidadão por meio de um mesmo tratamento legal, base necessária, mesmo que incipiente, para se defender sua qualidade de sujeito de direito. Um pulo qualitativo na relação entre cidadão e

¹³³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 203.

¹³⁴ DAL RI JUNIOR, Arno. Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania. In: DAL RI JUNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Orgs.). *Cidadania e nacionalidade*. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 48.

soberano se dá com Samuel Pufendorf, para quem, nos termos descritos por Arno Dal Ri Júnior,¹³⁵ o indivíduo deve obediência pelo fato de ter contribuído para o consenso que tornou possível a convivência em comunidade. Nesse caso é o pacto que permite o aparecimento do cidadão.

Repudiando restrições para o alcance da cidadania, Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, defendeu uma concepção de cidadania estendida para todos os membros do povo que aderiram ao pacto, independentemente de hierarquia ou *status* social. Enfim, mesmo que algumas propostas modernas, como a de Kant, por exemplo, pretendessem ampliar a substancialidade e o alcance da cidadania, alterando a relação entre Estados e cidadãos e enfraquecendo a posição exclusiva da cidadania como atributo de Estado, é inegável que a herança moderna produziu uma realidade histórica, ainda dominante, em que cidadania e nacionalidade compõem uma mesma faceta da pertença política do indivíduo a um Estado soberano.¹³⁶

O aparecimento do Estado moderno representou a possibilidade de o poder político ser limitado pela soberania popular, manifestada por meio da legislação. Os vínculos do cidadão com o poder estatal são vínculos de natureza jurídica, os quais limitam a ação institucional ao mesmo tempo em que garantem um conjunto de direitos aos indivíduos que compõem a soberania desse mesmo Estado. A modernidade estabelece, para o homem, um vínculo jurídico de cidadania, de pertença a uma organização política, territorial e institucionalmente constituída, em termos bem distintos daqueles que caracterizam a hierarquia e os privilégios da sociabilidade feudal. Essa conformação jurídica da cidadania com a nação modelou quase todas as relações entre os indivíduos e o poder político, tornando-se uma referência jurídica inicial de proteção dos direitos do homem por parte do Estado-nação, de modo que as declarações de direitos americana e francesa do século XVIII são documentos dessa nova realidade política e jurídica. Não é de se estranhar, portanto, que o aparecimento do Estado moderno seja confundido com o surgimento da própria noção de direitos humanos e, mais

¹³⁵ DAL RI JUNIOR, Arno. Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania. In: DAL RI JUNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Orgs.). *Cidadania e nacionalidade*. Ijuí: Unijuí, 2002.

¹³⁶ GROSSO, Enrico. *Le vie della cittadinanza*. Le grandi radici. Il modelli storici di riferimento. Padova: Cedam, 1997.

especificamente, associado a uma leitura individualista e racionalista da ação humana, uma vez que o Estado moderno permitiu o incremento do modelo capitalista de produção.¹³⁷ A positivação dos direitos civis e políticos nas declarações do século XVIII (Declaração de Direitos do povo da Virgínia, de 1776 e Declaração Francesa de 1789)¹³⁸ contribuiu para a afirmação constitucional dos direitos fundamentais nas constituições do século XIX, bem como se constituiu em um importante legado para a cultura dos direitos humanos.

Assim, a partir do momento em que alguns direitos, considerados naturais, são alçados à condição de direitos subjetivos, o fundamento jusnaturalista é substituído por uma perspectiva positivista e a proteção jurídica dos direitos passa a ser uma tarefa do Estado. Em outras palavras, o processo de positivação legalizou a abrangência e os limites dos direitos humanos, bem como ofuscou qualquer espécie de exigência moral necessária para que fossem exigidos como tais. Dessa forma, as teses adeptas ao positivismo jurídico, que acabaram dominando o universo jurídico desde a época moderna, reconhecem a validade apenas daqueles enunciados juridicamente estabelecidos pelo procedimento legislativo, sendo que as normas sem positividade são tomadas como produto sem importância, como resultado irrelevante do pensar metafísico. Nesse sentido, a positivação cria o direito, possui um valor constitutivo que possibilita a própria origem dos direitos do homem.¹³⁹ Por esta tendência não há direitos humanos fora do direito positivo, fora da racionalidade estatal nacionalista que legisla, pois tudo aquilo que não for jurídico não importa para a definição do que sejam os direitos do homem e todo aquele que não é cidadão nacional é, naturalmente, um diferente para o Estado e quase sempre diferente para os outros nacionais.

¹³⁷ CARVALHAIS, Isabel Estrada. *Os desafios da cidadania pós-nacional*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

¹³⁸ É importante destacar que, antes mesmo das declarações americana e francesa, alguns documentos já reconheciam textualmente uma série de direitos e liberdades individuais, os quais podem ser tomados como embrionários dos direitos fundamentais. Entre esses textos podem ser citados: a carta firmada pelo rei inglês João Sem-Terra e pelos barões e bispos ingleses, em 1215; a Declaração de Direitos Inglesa do século XVII, conhecida como *Petition of Rights*, de 1628; o *Habeas Corpus Act*, de 1679 e o *Bill of Rights*, de 1689. Um estudo aprofundado sobre o processo de positivação dos direitos fundamentais pode ser encontrado em PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999.

¹³⁹ PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*.

A configuração nacionalista de consciência e de pertença está diretamente relacionada com a ideologia do Estado territorial, desenvolvida no início da modernidade e apresentada como a proposta mais adequada para promover a organização sócio-política e o desenvolvimento econômico desse período. Segundo Habermas,¹⁴⁰ o Estado-nação conseguiu constituir-se num modelo eficiente de modernização social pelo fato de acoplar satisfatoriamente burocracia e capitalismo. A burocracia centralizada, a crescente industrialização, a maior mobilidade social e o incremento de grandes mercados tornaram possível, e até mesmo necessário, que os indivíduos se comunicassem para além de suas localidades e de suas heranças culturais específicas.

A fusão entre Estado-nação e economia nacional consubstanciou-se em um elemento fundamental para as modificações históricas, que culminaram num rápido crescimento econômico. De acordo com o filósofo frankfurtiano, as interpretações sobre o Estado nacional partem de um ponto comum: “o Estado nacional reagiu ao problema da desintegração de uma população que fora arrancada de vínculos sociais estamentais da nascente sociedade moderna”.¹⁴¹ Nesse momento, pelo reconhecimento jurídico do indivíduo, estabelecido pela noção de direitos e deveres, a inclusão “progressiva da população no *status* de cidadãos (...) produz ao mesmo tempo o novo plano de uma integração social abstrata, mediada juridicamente”,¹⁴² de modo que o complexo étnico cede lugar à elaboração de uma organização comunitária intencionalmente democrática e referida a um direito comum. Destarte, a definição de um espaço homogêneo, do ponto de vista cultural, que particularizasse uma diferença em relação a outras culturas, reflete a marcha rápida dos mercados e as necessidades funcionais do sistema capitalista, respondendo também às exigências de modernização política. Em outras palavras, as condições expansionistas da modernidade aceleraram o processo de aproximação entre comunidade política e comunidade de cultura, uma

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: *Revista Novos Estudos Cebrap*. n. 52. São Paulo, 1998, p. 102.

¹⁴² HABERMAS, Jürgen. Inclusão: integrar ou incorporar? p. 102.

aproximação que permitiu a convergência entre Estado e nação¹⁴³ e a constituição das identidades nacionais.

A transição para a modernidade erodiu as formas tradicionais de comunidade e de identidade, promovendo uma profunda e dolorosa homogeneização social e cultural, capaz de transformar camponeses, burgueses, artesãos, etc., em franceses, ingleses, alemães, etc. Em uma sociedade de grande escala, o nacionalismo, que reclama um Estado para representar sua autodeterminação, consiste em uma nova fonte de imaginário social, uma forma diferente de produzir pertença e identidade em uma sociedade que precisa estabelecer laços sociais entre anônimos.¹⁴⁴

De fato, se nas sociedades anteriores os laços de pertença eram definidos em razão da posição hierárquica e do *status* social que alguém ocupava no grupo – o que tende para a valorização dos vínculos de proximidade e, por vezes, dos procedimentos ritualísticos –, a modernidade nacional elabora uma identidade de natureza categórica, objetiva, caracterizada pelo compartilhamento de certos atributos por um dado agrupamento. Com o avanço das tendências nacionalistas no contexto moderno, cada cultura específica passou a postular pelo direito de autodeterminação,¹⁴⁵ pela defesa de sua autonomia cultural e de sua soberania política, proliferando-se as exigências em torno do reconhecimento de novos Estados – reclamos que ainda não cessaram integralmente –, pois na maioria dos nacionalismos reside o argumento de que a nação somente poderá se autodeterminar quando instituir seu próprio Estado soberano.¹⁴⁶ O Estado nacional

¹⁴³ MENDÉZ, Manuel Toscano. Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones. In: CARRACEDO, José Rubio; et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

¹⁴⁴ VEJO, Tomás Pérez. *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Oviedo: Nobel, 1999.

¹⁴⁵ Kymlicka identifica dois tipos de nacionalismos que reivindicam o direito de autodeterminação: o nacionalismo de Estado é aquele que estabelece políticas voltadas para a construção de uma identidade nacional, para o uso de uma mesma língua e para a coexistência em uma mesma cultura; o nacionalismo das minorias, por sua vez, é caracterizado pelas exigências de minorias etnoculturales dentro de um Estado territorialmente maior, uma vez que se reconhecem a si mesmos como uma nação específica e diferente daquela que define o Estado em que estão inseridos. KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Christine. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo*. Un análisis crítico de la literatura reciente. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

¹⁴⁶ Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre política nacionalista e Estado, recomenda-se: BREUILLY, John. *Nacionalismo y Estado*. Traducción de José Pomares. Barcelona: Pomares-

passa, então, a ser o local de encontro político e também identitário, um espaço institucional e territorialmente definido, capaz de agrupar, sob um mesmo signo de cidadania, os nacionais e suas demandas comuns. Assim, segundo Habermas, “o mérito do Estado nacional consistiu, portanto, em ter resolvido dois problemas: com base em um novo modo de legitimação, ele tornou possível uma nova forma de integração social mais abstrata”.¹⁴⁷

Mas não foi tão hermética essa simbiose entre cidadania e nacionalidade, pois a inexistência de um povo totalmente homogêneo e de traços culturais unívocos, capazes de gerar um Estado-nação da mesma forma homogêneo, tornou freqüente, ao menos em sua formulação moderna, a adoção de políticas de purificação étnica. Em consequência, foi negado o direito ao reconhecimento das minorias culturais, se reprimiu os chamados povos “inferiores” e buscou-se conquistar regiões vizinhas, entre outras iniciativas autoritárias que estiveram presentes em muitos momentos ideológicos e políticos dos Estados-nação.¹⁴⁸ Neste sentido, é possível constatar, na esteira de Ernest Gellner,¹⁴⁹ que existe um certo paradoxo na missão nacionalista: ao mesmo tempo em que defende uma cultura popular, elabora uma cultura dominante; aparece como protetor das tradições da velha sociedade e da diversidade cultural; no entanto, impulsiona uma cultura de massa e uniformizadora.

É preciso não confundir, adverte Antonio Enrique Pérez-Luño, que os Estados nacionais não se assemelham aos Estados de direito liberais, sendo inclusive contraditórios os conceitos de nação que presenciam nas duas formas de Estado. A nação do Estado liberal ampara-se na figura do contrato, no acordo sobre tradições, valores e sentimentos compartilhados, enquanto o nacionalismo

Corredor, 1990 e TIVEY, Leonard. *El Estado nación*. Tradução de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1987.

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 128.

¹⁴⁸ “Ao se adotar a retórica do nacionalismo étnico, mesmo afirmando abominá-lo, o resto do mundo pode justificar a criação de nações etnicamente ‘puras’ como a única alternativa ao genocídio”. GEARY, Patrick J. *O mito das nações*. A invenção do nacionalismo. Tradução de Fabio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005, p. 23. Na mesma direção posiciona-se ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2005. Segundo Anderson, as nações são comunidades políticas imaginadas como limitadas e soberanas.

¹⁴⁹ GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1988.

sugere uma comunidade étnica natural, que exalta determinados traços identitários como ideologia única.¹⁵⁰

Enquanto foi garantida certa homogeneidade étnica dentro da comunidade, processo que nem sempre se deu de forma pacífica, a tensão entre cidadania e nacionalismo etnocêntrico nunca mereceu maior atenção. Porém, o aumento das demandas por reconhecimento suscitadas por diferentes culturas, interna ou externamente aos Estados, desafia a democracia contemporânea a encontrar respostas para a ação política, sem recrudescer os conflitos étnicos que defendem argumentos bastante próximos daqueles que abrigaram o surgimento do nacionalismo.¹⁵¹

O enfraquecimento dos Estados-nação, a imigração constante, a arbitrariedade de algumas fronteiras e a reclamação das minorias culturais são fatores que têm contribuído para a efervescência de novos nacionalismos,¹⁵² muitas vezes raivosos e extremamente xenófobos. Mas o surgimento desses novos nacionalismos revela uma contradição interessante, pois o seu reaparecimento no momento atual, segundo Alain Dieckhoff,¹⁵³ tem uma relação substancial com as demandas de identidade que florescem como reação ao processo de aproximações e de assemelhações que caracterizam o cenário das trocas globais. Ou seja, o conjunto de semelhanças e de convergências de modos de vida, de concepções e de representações que a globalização produz e impõe aos seus diferentes atores é

¹⁵⁰ PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. La ciudadanía en las sociedades multiculturales. In: JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso (Editor). *Ciudadanía y derecho en la era de la globalización*. Madrid: Dykinson, 2007.

¹⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

¹⁵² Para compreender o surgimento e as diferentes manifestações dos novos nacionalismos, indica-se o trabalho de LÖWY, Michel. Nacionalismo e a nova desordem mundial. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 257-280. Tavalera identifica três fenômenos que podem estar na base do ressurgimento dos novos nacionalismos. Segundo ele, o fim do comunismo deu origem ao que se pode chamar de nacionalismos pós-comunistas; o segundo modelo está atrelado às crises de soberania que afetam os Estados tradicionais e que sugerem o aparecimento dos nacionalismos soberanistas; o terceiro tipo de nacionalismo aparece na Europa ocidental, desenvolvida e democrática, contra a imigração e suas diferenças. Possui um caráter excludente e xenófobo e é denominado pelo autor como nacionalismos reativos. TALAVERA, Pedro. Nacionalismo, identidad y pluriculturalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003, p. 445-506.

¹⁵³ DIECKHOFF, Alain. *A nação em todos os seus estados*. As identidades nacionais em movimento. Lisboa: Piaget, 2000. Refere o autor que, "hoje, a globalização económica, a uniformização da produção cultural pelo modelo americano, a generalização da economia de mercado, a difusão do modelo democrático e o desenvolvimento de uma sociedade comunicacional parecem abrir uma quarta etapa nesta demanda identitária, que se exprimirá novamente através de reivindicações de tipo nacionalista", p. 31.

diretamente responsável pelo aparecimento de reivindicações identitárias, sejam étnicas ou nacionalistas, como formas de produzir e aguçar a diferença nesse mar de semelhanças.

Nesse cenário de multinacionalidades, Dieckhoff, apesar de não acreditar que a hora do pós-nacionalismo tenha chegado, sugere que o grande desafio a ser enfrentado pelos Estados é a afirmação da multinacionalidade como uma aposta na diversidade, capaz de gerar convivência pela adoção de um pacto político que transcenda os diversos pluralismos sem rejeitar as identificações culturais de base local. Nessa mesma direção, Kymlicka refere que as unidades políticas relevantes não podem ser identificadas apenas com os Estados-nação, senão com os Estados multinacionais, permitindo a todos os grupos nacionais exercerem algum grau de autogoverno, uma meta que é denominada pelo autor de “federalismo multinacional”.¹⁵⁴

Lembra Emilia Pérez¹⁵⁵ que o nacionalismo não é um problema em si mesmo, uma vez que suas concepções dependem diretamente das ideologias às quais está associado. Se estiver vinculado a concepções pluralistas e democráticas, o resultado será bem diferente do que se for pautado por orientações do tipo xenófobo e exclusivista. Hitler e Gandhi, por exemplo, apesar de ambos serem nacionalistas, por certo não compartilhavam de um mesmo projeto político. Ocorre que o Estado nacional, apoiado em uma concepção específica de nacionalismo professado desde as revoluções liberais, constituiu-se como Estado soberano, como unidade com força para agrupar toda uma nação em torno de si, capaz de impor uma homogeneidade lingüística, cultural, burocrática, etc., quase sempre pela utilização de mecanismos violentos e segregadores. Quando uma nação se identifica com o Estado, formando aquilo que Kymlicka¹⁵⁶ chama de nacionalismo de Estado, uma cultura, uma língua, etc., são garantidas pelo direito

¹⁵⁴ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996; KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Christine. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo*. Consultar ainda CAMINAL, Miquel. *El federalismo pluralista*. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional. Barcelona: Paidós, 2002.

¹⁵⁵ PÉREZ, Emilia Bea. Naciones sin Estado: La asignatura pendiente de la construcción europea. In: DE LUCAS, Javier; et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

¹⁵⁶ KYMLICKA, Will. *La política vernácula*. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona: Paidós, 2003.

como instrumentos de construção nacional e a sonegação das minorias passa a ser uma resposta legalmente legitimada pela autodeterminação soberana de um Estado. Por isso, em um contexto de acirramento da diversidade cultural, uma cidadania exclusivamente de nacionalidade pode ser perigosa e responsável pelo recrudescimento das diferenças e pelo aumento das políticas estatais de afastamento e de isolamento.

Sempre que o direito de autodeterminação se confundir com a defesa de nacionalismos radicais ou com a soberania absoluta de um povo, o risco das minorias serem sufocadas e oprimidas é bastante considerável, bem como inevitável a tendência de que os direitos humanos sirvam de modo privilegiado a determinados grupos nacionais dominantes.¹⁵⁷ Não resta dúvida de que o direito de uma comunidade se autodeterminar livremente deve ser protegido como expressão democrática e como manifestação de sua autonomia. Nessa perspectiva, N. MacCormick¹⁵⁸ entende que o nacionalismo pode assentar-se em princípios formulados universalmente e não guardar relação necessária com particularismos exacerbados, pois, segundo ele, é possível reconhecer como universal o direito que garante às nações se autodeterminarem livremente, independentemente da existência de um sistema estatal próprio. Como espaço institucional de encontro das identidades e pertenças, o Estado-nação é um ambiente privilegiado para a formação do paradigma de comunidade, local de conjugações que aproxima os indivíduos em torno de um mesmo pacto político e que reconhece a igualdade política de todos os cidadãos em relação ao Estado.

Destarte, a cidadania nacional não se coaduna com preferências, estamentos, divisões, ou qualquer outra característica da sociedade pré-moderna, uma vez que todas as coexistências mais ou menos diferenciadas de uma comunidade são unificadas em um único corpo político, formado por sujeitos livres e iguais em direitos perante o Estado.¹⁵⁹ Por outro lado, essa igualdade interna,

¹⁵⁷ IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Traducción de Francisco Beltrán Adell. Barcelona: Paidós, 2003. Ver também MORENO, Isidoro. Mundialización, globalización y nacionalismos: La quiebra del modelo de Estado-nación. In: *Los nacionalismos: globalización y crisis del Estado-nación*. Madrid: Cuadernos de Derecho Judicial, 1999.

¹⁵⁸ MacCORMICK, N. Libertad, igualdad y nacionalismo. In: *Sistema*. n. 130, 1996.

¹⁵⁹ MENDÉZ, Manuel Toscano. Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos. In: CARRACEDO, José Rubio; et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

nacional, é também fortemente marcada por distinções e fragmentações jurídicas que produzem uma diferença capaz de distinguir cidadãos de não-cidadãos, de separar territórios, culturas, nações, projetos e, sobretudo, de construir uma unidade pela negação de todo e qualquer tipo de diferença que não se amolde aos matizes de sua soberania. Ou seja, a unidade nacional como critério para direitos é, necessariamente, excludente e diferenciadora, pois sua diferença em relação a outras unidades é a condição mesma de sua permanência enquanto unidade.

Se a cidadania nacional foi uma resposta moderna eficiente para o enfrentamento das identidades fragmentárias do período feudal, gerando uma necessária identidade coletiva pela igualdade de todos perante à lei (razão pela qual não é tão simples dissociar cidadania de nacionalidade), o pluralismo cultural presente no interior dos países e nas relações internacionais, a luta incessante das minorias por reconhecimento, bem como os problemas que afetam a humanidade como um todo (crime organizado, problemas ambientais, comércio mundial, guerras, terrorismo, fome, trocas comerciais internacionais, etc.), os quais não guardam uma relação específica com a idéia de território e de nação, não podem ser enfrentados em toda a sua complexidade por esse mesmo paradigma de cidadania.

No atual cenário de dificuldades contemporâneas, que desafia a humanidade a encontrar respostas e soluções para os problemas que afetam indistintamente o homem como tal, independentemente de raça, nacionalidade, religião, língua, etc., a cidadania nacional pode representar um acirramento dos afastamentos e das diferenças excludentes e opressoras que tendem a propiciar violência e prejudicar uma conversação democrática e preocupada com uma proposta de direitos humanos que alcance e obrigue universalmente culturas, nações, religiões e Estados distintos.¹⁶⁰

¹⁶⁰ CARBONELL, Miguel. Los derechos en la era de la globalización. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2003, p. 325-347; MARTINEZ, José María Seco e PRIETO, Rafael Rodríguez. Espacios y ritmos para una nueva concepción de la ciudadanía. In: JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso (Editor). *Ciudadanía y derecho en la era de la globalización*. Madrid: Dykinson, 2007, p. 327-341.

Já foi apontado, por Hannah Arendt,¹⁶¹ que a identificação dos direitos humanos com o Estado-nação impediu, no século XIX, que os direitos estendidos aos nacionais fossem também reconhecidos para os estrangeiros ou apátridas. Da mesma forma, no período entre guerras alguns grupos de indivíduos foram desnacionalizados, colocados para fora do Estado, situação que lhes negava qualquer espécie de proteção. “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos: eram o refúgio da terra”.¹⁶² Ao constituir-se no único local de pertença, de inserção na comunidade, o Estado passou a representar a possibilidade de construir a própria identidade e de garantir um lugar no mundo. Esse processo transformou os vínculos com o Estado na única alternativa para se ter direitos, mas, paradoxalmente, na maneira mais simples de sonegá-los, pois bastava se negar o direito de alguém pertencer a um Estado para negar-lhe todos os direitos humanos, ou, no máximo, submetê-lo a um regime jurídico excepcional. Por isso a filósofa alemã entendia que o direito de pertencer a uma comunidade era a condição indispensável para se poder ter direitos, ou, em outras palavras, um direito primeiro que possibilita a proteção dos direitos de cidadania pela comunidade à qual se pertence. Segundo Hannah Arendt, retirar o direito do homem pertencer a uma comunidade é o mesmo que expulsá-lo da humanidade, é torná-lo um igual sem sentido, um homem sem individualidade. Em razão disso, o “paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado”.¹⁶³

O modelo westfaliano de relações internacionais,¹⁶⁴ assentado nos princípios da soberania, territorialidade, autonomia e efetividade, sofreu um duro

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁶² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 300.

¹⁶³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 335-336.

¹⁶⁴ Consultar, sobre o tema, BEDIN, Gilmar. *Sociedade internacional e o século XXI*. Em busca da construção de uma ordem mundial justa e solidária. Ijuí: Unijuí, 2001.

golpe com o advento das novas formas de produção da sociabilidade no contexto da globalização.¹⁶⁵ Inobstante a cidadania nacional possibilitar uma identidade institucional que vincula o indivíduo a uma estrutura política e jurídica perante a qual ele responde e pode peticionar, é inegável que, com as novas formatações do mundo globalizado, o Estado nacional foi decisivamente questionado e afetado em sua capacidade monopolística de decidir sobre assuntos tidos como de ordem soberana. A cidadania nacional, por sua vez, num contexto social que alberga traçados (políticos, econômicos e culturais) para além da nação, tem o desafio de conviver com o reclamo de novas formas e lugares de pertença, com novos mecanismos de identidade cultural não necessariamente afinados com a posição nacional dominante.

Enquanto o mundo se abre para um cenário de diversas aproximações e afastamentos, mas sempre em escala cada vez mais global e com impactos locais bem evidentes (sobretudo no campo econômico) – o que significa que não apenas virtudes, mas também problemas são globalizados –, a maioria das respostas políticas e jurídicas para as interrogações e os desafios globais relacionados aos direitos humanos continuam sendo dadas com base num paradigma de pertença e de identidade nacional que, paradoxalmente, permite o recrudescimento das políticas de reconhecimento de direitos aos nacionais e a progressão de sentimentos chauvinistas,¹⁶⁶ ao mesmo tempo em que escancara a

¹⁶⁵ Não se pode falar, segundo Höffe, da existência de uma globalização, mas sim de uma globalização entendida no plural. Não é um fenômeno que pode ser classificado, em toda a sua extensão, como positivo ou como negativo, tampouco como algo que possa ser compreendido em rigorosa dimensão geográfica e temporal, como se fosse um resultado exclusivamente originário de um lugar e de uma época específica. Há várias globalizações: do mercado, da violência, das biografias, da cooperação internacional, da tecnologia, das preocupações ambientais, do terrorismo, dos avanços da medicina, do entretenimento, da cultura, etc. Por outro lado, há, na direção oposta, o incremento de novos localismos; o florescimento de uma valorização da identidade étnica, religiosa, nacional, e o perigo de novos fundamentalismos, bem como de um paradoxo entre homogeneizações e seletividades, inclusões e exclusões. A globalização é, pois, uma tendência e não o resultado conclusivo dessa mesma tendência. Nesse sentido, merecem destaque: HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ver também, BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999 e BAUMAN, Zygmunt. *Globalização*. As conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

¹⁶⁶ “O argumento essencial é o de que a globalização econômica está a enfraquecer os laços territoriais entre as pessoas e o Estado de uma forma que está a alterar o *locus* das identidades políticas, especialmente das elites, no sentido de diminuir a relevância das fronteiras internacionais e, por conseguinte, desgastar, se não mesmo minar completamente, as bases e fundamentos da cidadania tradicional. Porém, as conseqüências revelam-se divergentes e inclusivamente contraditórias. Por um lado, determinados indivíduos afetados de modo adverso pela globalização mostram-se mais territoriais e chauvinistas do que nunca. Por outro lado, para aderir à mentalidade

sua precariedade e insuficiência para promover os necessários encontros pós-nacionais reclamados pela nova onda de acontecimentos globais no campo da diversidade cultural, da economia, da tecnologia, do meio ambiente, etc., e que demanda pela formação de ações cosmopolitas.¹⁶⁷

Com isso não se está afirmando que os demais vínculos que os cidadãos constituem no desenrolar de sua vida não tenham importância; também não se está afirmando que outras formas de produção de pertença sejam suplementares ou de menor intensidade, mas apenas que, na relação entre o indivíduo e o Estado, nos moldes de uma cidadania nacional, como estrangeiro ou como membro de um grupo e de uma nação, a condição de um sujeito político incorporado ao Estado segundo suas regras já não é mais suficiente para estabelecer deliberações político-jurídicas que requer a sociedade globalizada e plural.¹⁶⁸ Basta lembrar, nesse contexto, as dificuldades cada vez maiores que os países de Primeiro Mundo impõem aos imigrantes; o tratamento dispensado pelos americanos aos prisioneiros de Guantánamo; o muro que vai separar ainda mais os EUA do México; a fome e a doença que matam cidadãos de nações miseráveis sob o olhar soberano de outras nações; o terrorismo de Estado e de grupos fundamentalistas; os problemas ambientais e econômicos que são de responsabilidade mundial, mas que fazem o sofrimento ser mais intenso nos Estados periféricos.

Sem dúvida que os vínculos com a nação desempenham um papel importante na proteção das heranças históricas e dos traços comunitários que elaboram as expectativas e as concepções locais de identidade e de pertença cultural situadas em um determinado tempo e espaço. A defesa dessa vinculação constitui-se, em grande parte, objeto dos reclamos comunitaristas de Taylor e

ou Estado de espírito pós-moderno, corre atualmente a moda, em determinados círculos, de se falar grandiosamente em ser um 'cidadão global', 'um cidadão da Europa', um 'cidadão peregrino', um 'cidadão *ne!* e afins". FALK, Richard. *Globalização predatória*. Uma crítica. Tradução de Rogério Alves. Lisboa: Piaget, 2001, p. 257.

¹⁶⁷ ARAUJO, José Antonio Estévez. Ciudadania cosmopolita versus globalización neoliberal. In: GORSKI, Hector C. Silveira (Org.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

¹⁶⁸ ZOLO, Danilo. La ciudadanía en una era poscomunista. In: *La política*. Revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad. n. 3, Barcelona, 1997. Na mesma direção, reportando-se a Rousseau e Kant, MONTANARI, Bruno. Per una critica della "Cittadinanza". In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralistica. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, p. 327-344.

Walzer. Não há problema em reconhecer direitos para as minorias se autodeterminarem quando esse processo de particularização identitária não afronta a autonomia individual e os direitos humanos universais de cada um dos sujeitos que compõem essa minoria ou que se diferenciam dela. Nesse caso, o próprio direito de participar livremente de uma cultura e de identificar-se com ela pode ser traduzido como um direito universal que protege a diversidade cultural, mas não aquela diversidade pautada em sonegações e aviltamentos da condição humana como tal. Nessa direção, José Farinas Maria Dulce¹⁶⁹ defende um valor jurídico para a diferença e sustenta a necessidade de se cultivar um conceito de cidadania fragmentada em vez de universal, capaz de garantir tratamento especial para que grupos diferenciados possam exercer os seus direitos nas mesmas condições que todos os outros, proposta que segue na linha da “diversidade profunda” de Charles Taylor e adota traços próximos à cidadania multicultural de Will Kymlicka. Ao que tudo indica, essa relação complementar entre diferença e igualdade não representa maior implicação para o que se propõe enfrentar quando se defende a necessidade de se superar o paradigma de cidadania sustentado na dialética interno/externo ou amigo/inimigo, senão que reforça os seus argumentos e tampouco se constitui em uma temática totalmente resolvida entre liberais e comunitaristas, como se verá mais adiante.

O problema concentra-se numa direção diferente, quando a cidadania nacional e/ou a identidade cultural são reconhecidas como elemento de diferenciação excludente, como recurso formal e soberano para se afastar a abrangência dos direitos humanos ou mesmo as regras de hospitalidade para com os estrangeiros, imigrantes, asilados, minorias étnicas, refugiados ou, ainda, para

¹⁶⁹ DULCE, María José Farinas. Ciudadanía “universal” versus ciudadanía “fragmentada”. In: DE LUCAS, Javier; et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002. Refere a autora que “el cuestionar en concepto tradicional de ciudadanía en favor de un concepto ‘fragmentado’ de la misma, no implica el cuestionar la igualdad de todos los individuos ante la ley, sino considerar, que esa igualdad formal requiere hoy día ser articulada con el reconocimiento de circunstancias especiales que están presentes em determinados grupos diferenciados, porque, em ocasiones, aquellas circunstancias especiales impiden que los individuos pertenecientes a dichos grupos pueden ejercer sus derechos de forma igual a como los ejercen otros individuos, em los que confluyen las referidas especialidades. De lo contrario, se seguiria generando um sutil mecanismo de exclusión”. p. 173. Ver, da mesma autora, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitude postmoderna”*. Madrid: Dykinson, 1997 e *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dykinson, 2004.

os apátridas.¹⁷⁰ Ao defenderem que o direito de ingresso de um cidadão em uma comunidade deve ser definido pela autodeterminação de entes políticos soberanos e respeitados os aspectos distintivos de cada cultura, comunitaristas como Michael Walzer¹⁷¹ promovem um fechamento da cidadania em torno de identidades que deverão ser protegidas pela organização política e que pautarão o contato substancialmente diferenciador com os cidadãos não-nacionais. A comunidade de “nós outros”, invocada por Walzer como justificativa para a distinção protetiva de culturas e grupos, parece não considerar que, para além da integração cultural, existe uma integração política bem mais ampla e mais complexa que a estabelecida no âmbito do grupo ou da cultura particular e que diz respeito às práticas e regras, tradições constitucionais e hábitos institucionais que permitem aos indivíduos formarem uma comunidade política que funciona.

Nas sociedades democráticas, apesar das inúmeras variações entre as comunidades, tende-se a valorizar os direitos humanos e as tradições constitucionais como elementos centrais da integração política, como geradores de lealdades e obrigações que extrapolam os limites de qualquer tradição cultural específica. Por certo que as sociedades democráticas, como já se afirmou linhas atrás, interpretam os direitos humanos num dado contexto histórico e numa realidade concreta. Mas os princípios que norteiam tais direitos não esgotam sua validade e seu conteúdo no contexto de uma tradição cultural ou legal. Sua reivindicação válida transcende o mapa dos contextos, de modo que podem ser reclamados pelos sujeitos excluídos que não partilham de um conceito comunitário do que é bom socialmente e para quem a permanência no particular significa exclusão, desigualdade, opressão e marginalização.¹⁷²

O cerne da divergência, portanto, não está centrado apenas na questão do reconhecimento de direitos por parte dos Estados democráticos aos seus cidadãos na seara interna, mas na paradoxal tensão que se verifica entre os projetos culturais ou nacionais de sociabilidade e a tentativa de universalização dos

¹⁷⁰ CARVALHAIS, Isabel Estrada. *Os desafios da cidadania pós-nacional*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

¹⁷¹ WALZER, Michael. *Esferas de justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁷² BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005.

direitos do homem, tensão que é particularmente aumentada no contexto de uma realidade mundial afetada por uma gama de problemas e de riscos que transcendem a idéia de território nacional ou de cultura e exigem a comunhão de esforços e de novos espaços democráticos internacionais para serem solucionados ou atenuados.¹⁷³ Nesse caso não basta possuir uma cidadania nacional ou, mesmo, garantir o direito de autodeterminação a outras nações sem Estado, pois os espaços que potencialmente poderão fomentar iniciativas e soluções substanciais do ponto de vista global já não estão mais identificados, exclusivamente, com os limites da política, economia e cultura estatal nacionais, o que requer, por parte dos Estados, o reconhecimento mútuo dos direitos humanos como limitadores da ação política das soberanias e o fortalecimento dos espaços públicos internacionais, capazes de operarem, com máxima legitimidade possível, uma discussão e um diálogo responsáveis em torno dos dilemas que afligem ameaçadoramente a humanidade como um todo, mas que produzem realidade concreta, para o bem ou para o mal, em um determinado lugar, cultura, país, etc.¹⁷⁴

É claro que existe uma vinculação direta entre cidadania e economia que não pode ser subestimada. Mas mesmo essa relação será pouco amistosa se insistirmos nos padrões modernos de cidadania, insuficientes que são para se contraporem aos desígnios da globalização, que encerra interesses corporativos ou estatais em detrimento de populações inteiras e que investe apenas na potencialidade do lucro. Uma cidadania que não consegue tratar os eventos na dimensão espacial e substancial não-excludente que uma proposta de direitos humanos exige, tenderá a ser indiferente com o externo. Pois é justamente por isso – pelo fato de ser possível os “outros externos” não se importarem com o “nosso interno” – que a cidadania se esvazia ainda mais quando os eventos que interferem na realidade nacional não podem mais ser aprisionados pela burocracia decisória e econômica também nacionais. Ou seja, além de negar a igualdade do homem independentemente de sua afirmação nacional, étnica ou religiosa, a cidadania

¹⁷³ HELD, David. A democracia, o Estado-nação e o sistema global. In: *Lua Nova*, n. 23, São Paulo, 1991, p. 145-194.

¹⁷⁴ HELD, David. ¿Hay que regular la globalización? La reinención de la política. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001, p. 33-51.

ainda fragiliza, na seara política, o âmbito de sua participação aos muros de sua lealdade a alguma comunidade particular.

Nessa direção, Richard Falk,¹⁷⁵ destaca que a globalização econômica elaborou um novo cenário das riquezas, dos espaços, do tempo, da tecnologia, da cultura, que afeta sobremaneira a efetivação da cidadania social e apresenta sinais bem nítidos do declínio de suas formas tradicionais. Para ele, os fatores desse descaimento estão presentes nas mudanças funcionais do Estado, na ascensão de identidades civilizacionais étnicas e religiosas, nas novas formas de política de oposição e de retaliação contra as políticas internas e externas de cunho neoliberal, na elevação substancial das perspectivas não-ocidentais, na predominância de tendências no sentido da geopolítica pós-heróica (essa versão diminui o papel do cidadão patriótico, que era indispensável para a promoção de políticas militares de segurança nacional e de guerra externa) e no surgimento de forças sociais transnacionais. Apesar de Richard Falk ser cauteloso quanto às propostas mais amplas de cidadania, reconhece que, no contexto de acirramento econômico, a cidadania nacional poderá contribuir para a afirmação de políticas contra a imigração, contra estrangeiros, acirrando a separação e a exclusão entre nacionais e não-nacionais. Reconhece também que acordos regionais podem representar alternativas importantes para enfrentar os problemas econômicos, ao mesmo tempo em que inauguram uma cidadania regional e transnacional bem mais substancial que nos tempos passados.

Nesse cenário de demandas globais, de problemas que transcendem a idéia de nação, de riscos que se universalizam, de dificuldades que assolam de forma indistinta todos os lados do globo, de eventos que colocam à prova não somente a institucionalidade das formas e dos procedimentos modernos, mas a própria substancialidade da modernidade, uma perspectiva para além da cidadania nacional se revela como uma estratégia importante, mesmo que complementar,

¹⁷⁵ FALK, Richard. *Globalização predatória*. Uma crítica. Tradução de Rogério Alves. Lisboa: Piaget, 2001.

para se poder dialogar na mesma intensidade e dimensão com que os problemas contemporâneos se manifestam.¹⁷⁶

A idéia de uma cidadania para além do Estado-nação firma-se no direito das pessoas, independentemente de suas nacionalidades, de serem portadoras de garantias reciprocamente reconhecidas entre os Estados, um direito que se funda em uma perspectiva universal (mas não unificadora) de direitos humanos e na pragmática necessidade de se construir soluções globais democráticas, dialogadas, legítimas para os problemas também globais, impossíveis que são de serem respondidos pela dinâmica nacionalista, notadamente nos países que mais sofrem com esses mesmos problemas.¹⁷⁷ Por não se estar diante de questões de repercussão exclusivamente nacional, mas que impactam as diferentes nações, povos e culturas, é necessário potencializar novos espaços de conversação, capazes de se abrirem para as diferentes falas advindas de diferentes lugares e, ao mesmo tempo, convergentes para a promoção de interações democráticas para além das nacionalidades.¹⁷⁸

Por certo que uma sociedade que aumenta suas racionalidades globalizantes não pode ser orientada por posições políticas, ideológicas, religiosas, etc., herméticas e solipsistas. Fomentar encontros entre diferenças e diferentes, mesmo que muitas vezes isso se revele constrangedor, é indispensável para se pensar algo que possa reinventar a particularidade do local e a sua posição de força no diálogo político, cultural, econômico, etc., sem posições de prioridade ou preferência, mas em decorrência de sua participação na comunidade humana como um todo, que ora avança, ora retrocede, mas que, sobretudo, não pode estar condicionada em sua totalidade a uma ou outra particularidade cultural, nacional, religiosa, etc. Assim como a condição humana, mesmo em sua particularidade e historicidade, não está presa a uma cidade, a um Estado, não se pode reduzir as deliberações cidadãs que atingem a essa mesma humanidade ao ritual cartesiano e

¹⁷⁶ PÉREZ, Isabel Trujillo. Cittadinanza, diritti e identità. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralistica. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, p. 151-174.

¹⁷⁷ LÓPEZ-AYLLÓN, Sergio. "Globalización" y transición del Estado nacional. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001, p. 269-312.

¹⁷⁸ HELD, David. *Democracy and the global order*. From the modern state to cosmopolitan governance. Cambridge: Polity Press, 1995.

formalista dos vínculos exclusivos com a nação, com a religião, com a cultura, etc., pura e simplesmente.¹⁷⁹

Com o propagado fortalecimento dos laços de identidade com o local e com o particular, os desafios que rondam o direito de pertença parecem ter dado um passo simbólico para além do Estado e, curiosamente, para além do próprio “humano”, ao questionarem, desde os nacionalismos e particularismos todos, sobre a posição do sujeito no mundo não exclusiva e preponderantemente como homem, mas especialmente como homem integrado a um grupo, como homem adjetivado, como judeu, brasileiro, negro, asilado, refugiado, etc... Deste modo, justamente para que a cidadania não estimule a ocorrência de “estrangeiros no mundo”,¹⁸⁰ deve ancorar-se na individualidade que é comum a todos os cidadãos, que não é reduzida por fronteiras ou relativismos opressores que escondem o homem por detrás do judeu, negro ou branco, mas que ganha sentido na humanidade universal manifestada de várias maneiras em seus contextos particulares, a ponto de também não ofuscar o negro, judeu ou branco por detrás de uma humanidade vazia.

Seyla Benhabib entende –, apesar de sustentar fronteiras apenas porosas em vez de abertas e de aceitar que as democracias nacionais definam regras para as primeiras admissões de refugiados e asilados, desde que não impedida a naturalização –, que o direito humano a ser membro de uma comunidade política decorre do reconhecimento do indivíduo como ser que merece reconhecimento moral, “un ser cuya libertad comunicativa debemos reconocer”.¹⁸¹ De acordo com a autora – ao que parece visivelmente influenciada

¹⁷⁹ CAMINAL, Miquel. *El federalismo pluralista*. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional. Barcelona: Paidós, 2002.

¹⁸⁰ Ver o capítulo “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos humanos” da obra de ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Consultar também o capítulo “Estrangeiro no mundo”, da obra de COURTINE–DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo*. Tradução de Maria Juliana Gamboni Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

¹⁸¹ BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 105. A autora não olvida que a teoria discursiva não consegue contemplar o estrangeiro na própria conversação que o define como tal. Refere, porém, que essas e outras questões de exclusão e inclusão sejam negociadas através de processos democráticos intensos e múltiplos. Destaca também que o discurso ético “insiste en la necesaria disyunción así como el necesaria mediación entre lo moral y lo ético, lo moral y lo político”, que permitem criticar as práticas excludentes de cidadania.

pela a teoria da ética discursiva –, as regras e os acordos institucionais que tratam do problema do pertencimento a uma coletividade política organizada (aí incluídos os temas referentes à cidadania, ao estrangeiro, à imigração e aos refugiados) somente deveriam ser aceitos quando, em situações especiais de argumentação chamadas discursos, possam ser definidos por todos os sujeitos interessados.

Nesse sentido, todo agente moral ao qual minhas ações possam importar conseqüências é um potencial participante de conversação comigo, uma vez que tenho que justificar minhas ações com razões perante ele ou seu representante.¹⁸² Deste modo, dado que a postura discursiva contempla uma postura moral universalista, não se pode limitar o alcance da conversação aos limites das fronteiras de Estado ou de qualquer vínculo particular. Isso não impede, porém, que se estabeleçam limitações que excluam e incluam, as quais, apesar de não elidirem o permanente questionamento, requerem sempre uma justificação. Por isso essa tensão entre estrangeiro e nacional, entre igual e estranho, ainda segundo Benhabib, deve ser resolvida por interações democráticas em nível local, regional e mundial, entendidas como “procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil”.¹⁸³ Assim, prossegue Benhabib, as políticas que protegem a cidadania não podem ser vistas como decorrentes de atos unilaterais de autodeterminação, senão como decisões com conseqüências que afetam outros entes na sociedade mundial.

Se a cidadania e os direitos humanos permanecerem tolhidos à perspectiva da positivação nacionalista, excluindo qualquer projeto complementar, muitos dos temas que caracterizam a luta pelos direitos humanos na contemporaneidade serão praticamente sonegados. A luta humana pela autonomia e pelo reconhecimento não pode ser aprisionada nos estreitos limites do procedimentalismo jurídico e dos dogmas positivistas cartesianos. A procura

¹⁸² BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006.

¹⁸³ BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 130. Consultar também, da mesma autora: *Las reivindicaciones de la cultura*. Igualdad y diversidad en la era global. Buenos Aires: Katz, 2006.

responsável pelo direito à dignidade de cada homem é uma procura que exige, simbolicamente, a conquista de muitos espaços, não apenas do direito e, sobretudo, não apenas do direito nacional. Uma cidadania que se basta na soberania nacional é uma cidadania que não alcança a racionalidade das demandas materiais globais, bem como usurpa da humanidade a possibilidade de enfrentar democraticamente os problemas que afligem o homem em sua condição de exercer de forma livre a sua autonomia por meio da liberdade de decidir. Reduzida aos termos jurídicos nacionais, a cidadania é contrária ao universalismo dos direitos humanos e um privilégio gerador de discriminação, ou, como diria Luigi Ferrajoli, “a última relíquia pré-moderna das diferenciações por *status*...”¹⁸⁴

É curioso notar, por paradoxal que seja, que os direitos de residência e de circulação foram proclamados como universais no início da Idade Moderna e serviram de expediente ideológico para legitimar as guerras de conquistas e a ocupação colonial. Na época, era inimaginável que a periferia quisesse e pudesse voltar-se para a Europa. Atualmente os processos migratórios voltados para o velho mundo e para os EUA, os conflitos étnicos, o imenso fluxo do comércio internacional, as crises financeiras mundiais, etc., mudaram o fluxo das reivindicações e expuseram as fragilidades dos Estados nacionais em produzirem, com exclusividade, sua sociabilidade. Os novos problemas associados à pertença, numa sociedade como a contemporânea, já não podem ser enfrentados pelo paradigma da cidadania com recortes nacionalistas, o qual contradiz os projetos universalistas de inclusão e afasta de seu desfrute a grande maioria do gênero humano. Por isso, de forma bem objetiva, Ferrajoli sugere transformar em direitos da pessoa como tal aqueles direitos que hoje são reservados exclusivamente aos cidadãos nacionais: o direito de residência e o direito de circulação nos países considerados privilegiados econômica, cultural e politicamente.¹⁸⁵

¹⁸⁴ FERRAJOLI, Luigi. Más allá de la soberanía y la ciudadanía: Un constitucionalismo global. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001, p. 313-324.

¹⁸⁵ FERRAJOLI, Luigi. De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identities comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000. O autor italiano aduz que “la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal em contraposición a la proclamada universalidad de los derechos fundamentales”. FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías*. La ley del más débil. Madrid: Trotta, 1999, p. 117.

Falar em uma cidadania pós-nacional, pois, significa defender que a concepção de cidadania no contexto da sociedade contemporânea pode e deve ser dissociada da idéia de nacionalidade ou de comunidade particular de cultura.¹⁸⁶ A perspectiva pós-nacional exige a afirmação de espaços democráticos que sejam capazes de estimular o encontro entre as diversas vozes preocupadas em enfrentar os problemas que alcançam a sociedade de modo transnacional. Construir instituições transnacionais que ultrapassem a dinâmica da nacionalidade poderá representar um passo importante para a convivência pacífica entre os Estados, cada vez mais fragilizados em razão de demandas e problemas de ordem global que os afetam, independentemente de sua localização territorial específica.¹⁸⁷ Uma cidadania desse tipo é uma cidadania qualificada em termos de intervenção, pois, ao mesmo tempo em que não nega os vínculos jurídicos com o território, expande-se para além dele e para além de seu fundamento. É uma cidadania que não tem medo de posicionar-se frente ao desconhecido e que reconhece a aventura humana de ultrapassar as fronteiras de todos os tipos como manifestação da liberdade que somente é possível na coexistência com o outro, semelhante ou diferente, e não como um ato ilegal.¹⁸⁸

¹⁸⁶ ESTRADA, Isabel. De Westefália ao projecto pós-nacional. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001. Para a autora, uma cidadania, nesses moldes, “não rejeita o Estado e nem advoga o fim da fronteira. Apenas defende que a definição desta não deve fundamentar-se na nacionalidade, mas sim em função da dialéctica que cada grupo e indivíduo deseje voluntariamente desenvolver com a sociedade e o Estado em que reside. Neste sentido, na pós-nacionalidade continuarão a existir incluídos e excluídos dentro de qualquer Estado, mas desta feita numa plataforma democrática de consentimento e flexibilidade. Afinal, não é democrático defender a imposição da inclusão mesmo quando não se deseja estar incluído”. CARVALHAIS, Isabel Estrada. *Os desafios da cidadania pós-nacional*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 204.

¹⁸⁷ VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

¹⁸⁸ É importante lembrar, como adverte Barretto, que, “quando falamos em cidadania cosmopolita, estamos fazendo referência a um novo tipo de vínculo do indivíduo com uma determinada ordem jurídica, que não se reduz àquela do Estado nacional. E quando nos referimos a uma ordem que se encontra para além do Estado nacional, estamos tratando de um processo que, num primeiro momento, apresentou-se como sendo especificamente econômico. Encontramo-nos diante de uma nova e complexa realidade, na qual subsistem Estados nacionais e uma ordem econômica internacional, mas também a afirmação de valores culturais locais, dentro de cada Estado. O direito de uma ordem política cosmopolita poderá, então, ser concebido como o domínio legal diferenciado da lei dos Estados nacionais e, também, da lei interestatal, ou seja, a lei internacional. A cidadania cosmopolita será, portanto, aquela que irá assegurar direitos e liberdades a serem reconhecidos, não somente pelo Estado nacional, mas que perpassará diversas ordens jurídicas. Será uma cidadania que se define não somente por um Estado, mas através de diferentes Estados”. BARRETTO, Vicente de Paulo. Globalização, direito cosmopolítico e direitos humanos. In: *Direito, Estado e democracia*. Entre a (in)efetividade e o imaginário social. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 4. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2006, p. 419-420.

Não se está defendendo, como já referido anteriormente, o desaparecimento da identidade nacional, da capacidade de o Estado-nação produzir, de diversas maneiras, pertença e alteridade. Como sujeitos históricos, os homens têm uma relação concreta com o mundo, o qual não pode ser acessado como abstração. Afinal, vive-se em uma cidade, bairro, país, etc. Assim, da mesma forma que a cidadania nacional se caracteriza como uma vinculação privilegiada com o Estado, em termos de reconhecimento e de participação política, uma nova modalidade de cidadania, para além do Estado-nação, deve construir espaços novos de participação política, nova compreensão de pertencimento, e reconhecer a igual dignidade de todos os homens – independentemente de qualquer adjetivo –, capaz de obrigar todos os Estados a respeitarem os direitos humanos não apenas como um projeto jurídico nacional, mas essencialmente em razão de serem direitos que reciprocamente se devem os homens em função de sua humanidade compartilhada.¹⁸⁹ Em outras palavras, é preciso valorizar o local de produção de identidade nacional, religiosa, cultural, etc., não como espaço corporativo e excludente, mas como um local inserido no mundo, como um local que ganha sentido somente na globalidade de outros locais que se assemelham a ele e que tornam a realidade possível porque identifica a humanidade comum desse fenômeno em cada experiência histórica particular.¹⁹⁰

Destaca-se, então, que a concepção de cidadania nacional, por mais que cumpra um papel fundamental para a constituição do *Self*, precisa ser refletida e complementada por uma perspectiva universalizável de preocupações e de respostas não-autoritárias em âmbito global. A cidadania pós-nacional ou qualquer outro nome que se preferir, é o ainda-não ou o não-ainda como diria Falk,¹⁹¹ um

¹⁸⁹ GARCÍA, Eusébio Fernández. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Dykinson, 2001. “Si queremos tomar en serio los derechos fundamentales, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía-nacional y conectarlos con la condición de ciudadanía-cosmopolita, pero hemos de valorar también la existencia de outro tipo de derechos y deberes derivados de la pertenencia a comunidades nacionales. Em ningún caso los derechos ‘nacionales’ tendran prioridad sobre los derechos cosmopolitas”, p. 110.

¹⁹⁰ APPIAH, K. Anthony. Ciudadanos del mundo. In: GIBNEY, Matthew J. (Org.). *La globalización de los derechos humanos*. Barcelona: Crítica, 2004.

¹⁹¹ FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluida. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. Pouco otimista na formação de uma cidadania planetária, uma vez que o modelo westphaliano continua dominando o acesso dos indivíduos ao reconhecimento dos direitos e das identidades, Falk a trata como uma possibilidade apenas no futuro, no não-ainda. Acredita que somente a transformação material e espiritual baseada na unidade e na igualdade da família humana poderá

projeto em andamento, uma idéia a ser elaborada e a ser construída pelas diferenças que se reúnem e que se identificam na convergência das necessidades contextuais, particulares, que caracterizam a humanidade do homem em seu diverso acontecer. Trata-se, portanto, de uma cidadania em nome da humanidade, uma cidadania preocupada em promover um diálogo que aproxime lugares, pessoas, costumes, Estados, religiões, etc., estabelecendo reciprocidades e a proteção das diferenças que não afrontem a igual dignidade que reside em cada ser humano em sua universalidade.¹⁹²

Na sociedade global, o homem parece um tanto desenganchado. Quanto mais o mundo se abre como possibilidade, mais o homem se fecha em torno de si e de forma mais desesperadora manifesta sede por identidade, por pertença e por individualização. Grupos, partidos políticos, movimentos sociais, etc., todos são afetados por uma crise de identidade e de eficiência que questiona sobre o futuro da própria política dentro da nação e exige um repensar sobre as formas tradicionais de pacto social, pois, definitivamente, os dilemas do contrato social se colocam de forma nova na sociedade contemporânea. No horizonte de uma sociedade que se globaliza, novas condições políticas, sociais, econômicas, culturais, etc., passam a fazer parte do contexto em que se constituem e se desenvolvem os indivíduos.¹⁹³ As relações do homem com o mundo, suas expectativas, suas frustrações, sua realização, poderão, desde já, transcender o local, o regional e até mesmo o nacional.

O mundo, como diria Milton Santos,¹⁹⁴ “se instala nos lugares”, ficando mais perto de cada um, independentemente de onde se esteja. Mas não se trata de uma integração homem–mundo tranqüila e imediata, pois, como já se disse, elabora-se de modo contraditório, criativo e destrutivo ao mesmo tempo. As

produzir uma consciência comum, necessária para enfrentar temas que desafiem a humanidade como um todo e que poderão constituir novos padrões de lealdade, participação e responsabilidade.

¹⁹² ARAUJO, José Antonio Estévez. Ciudadanía cosmopolita versus globalización neoliberal. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

¹⁹³ BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; EVANS, Peter. ¿El eclipse del Estado? Reflexiones sobre la estatalidad en la época de la globalización. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001.

¹⁹⁴ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

referências habituais que constituem o indivíduo, como a língua, o dialeto, a religião, a cultura, a tradição, etc., são complementadas por um conjunto de símbolos, valores e ideais de alcance global, como a língua inglesa, o pop-rock, a música internacional, o cinema americano, o turismo, a Internet, etc. Nesse contexto, segundo Octavio Ianni, no qual os indivíduos são alocados em grupos (étnicos, religiosos, nacionais, de trabalhadores, etc.) isolados, como multidões de solitários, acessando, em razão da mídia global, as mesmas informações e perdendo a sua própria individualidade, parecem ser precárias as possibilidades de a sociedade global produzir uma autoconsciência como condição necessária para a afirmação de uma cidadania em escala também global.¹⁹⁵

Apesar do quadro de dificuldades, muitas delas pouco dimensionadas e outras tantas desconhecidas, o cidadão tenderá a perder muito se não puder participar dos acontecimentos que constituem a sociedade global e que impactam direta ou indiretamente toda e qualquer localidade do planeta. Isso implica uma necessária democratização das instituições supranacionais, a criação de novos fóruns de debate e o reconhecimento de uma cidadania qualificada não em termos nacionais, religiosos, étnicos ou sustentada em qualquer outro mecanismo segregador, mas uma cidadania que, observando as novas interações que são impingidas aos indivíduos e suas coletividades, possibilite a formação de uma autoconsciência pela participação democrática na sociedade global.¹⁹⁶ Em outras palavras,

quando a sociedade se torna global, ele (o indivíduo) nada ganha ao refugiar-se no eu, em si, identidade, mesmidade. Ao contrário, adquire outras possibilidades de realizar-se, emancipar-se, precisamente no âmbito da sociedade, da trama das relações sociais. O mesmo contexto no qual o indivíduo se constitui é o contexto no qual ele se forma e transforma. E se a sociedade é global, além de nacional, pode-se imaginar que aí ele adquire outra figura: transfigura.¹⁹⁷

¹⁹⁵ IANNI, Octavio. *A sociedade global*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Odete Maria de. A era da globalização e a emergente cidadania mundial. In: DAL RI JUNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Orgs.). *Cidadania e nacionalidade*. Ijuí: Unijuí, 2002.

¹⁹⁷ IANNI, Octavio. *A sociedade global*, p. 123. Milton Santos refere que "agora estamos descobrindo o sentido de nossa presença no planeta, pode-se dizer que uma história universal verdadeiramente humana está finalmente começando. A mesma materialidade, atualmente utilizada para construir um mundo de confuso e perverso, pode vir a ser uma condição da construção de um mundo mais humano. Basta que se complementem as suas grandes mutações ora em questão: a mutação tecnológica e a mutação filosófica da espécie humana". SANTOS, Milton. *Por uma outra*

Estar cada vez mais interconectado com o mundo e ter consciência disso não significa que a humanidade se encontra reunida em uma única aldeia. Diferenças muito grandes existem no interior das nações e na relação entre elas, de modo que a identidade não se constitui facilmente mesmo que mais aproximadas estejam as pessoas e as culturas, senão que esse processo, muitas vezes, até acirra suas marcas distintivas. Um indivíduo que se abre para o mundo tende a se deparar com o estranho e com o diferente de forma bem mais intensa que se acostumou na cercania nacionalista. Esse contato com o outro poderá produzir entendimentos e diálogos que se baseiam mais na prevalência do homem enquanto tal, seja pela peculiar diferença que o caracteriza ou pela identidade que o aproxima enquanto humano, do que nas identidades que escondem o homem por detrás do cidadão nacional (francês, alemão, brasileiro), da religião, da raça, da cor, do gênero, etc. Uma aproximação dessa ordem é indispensável para a superação da imagem do outro como estrangeiro, como estranho, eis que uma sociedade fundada no reconhecimento recíproco dos direitos humanos não é limitada pela idéia de pátria, raça, religião, sexo, idade, etc., mas inaugura uma perspectiva de diálogo em que nada é tido como estrangeiro, em que as múltiplas cidadanias não insistam em seus próprios direitos.¹⁹⁸

Um cidadão do mundo pode ser, como refere Anthony K. Appiah,¹⁹⁹ um cidadão que se reconhece nas diferenças do outro, que descobre bem mais identidades com o diferente do que poderia imaginar sua herança nacional, religiosa, cultural, etc., e que faz da diferença não uma característica para segregar, mas uma forma particular de manifestação da vida humana que parte de uma concordância em torno de um projeto de dignidade que transcende a identidade nacional da cidadania.²⁰⁰ Ao reinventar-se fora da nacionalidade, o cidadão expõe-se para o novo, constrói novas referências, identifica pontos de convergência com o

globalização. Do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 174.

¹⁹⁸ BARATTA, Alessandro. El Estado-mestizo y la ciudadanía plural. Consideraciones sobre una teoría mundana de la alianza. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

¹⁹⁹ APPIAH, K. Anthony. Ciudadanos del mundo. In: GIBNEY, Matthew J. (Org.). *La globalización de los derechos humanos*. Barcelona: Crítica, 2004.

²⁰⁰ GORSKI, Héctor C. Silveira. La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

outro não-nacional, radicaliza particularidades, mas, sobretudo, é obrigado a questionar e responder como humano, como homem em contato com o mundo de possibilidades, como humanidade em sua totalidade. Assim, os reclamos de uma cidadania que se constitui para além dos vínculos particulares não podem representar uma liberação moral do sujeito, uma abertura para o mundo que acaba com toda espécie de preocupação com o coletivo e com o outro, que não aceita renúncias e que faz prevalecer a idéia de se viver exclusivamente para si.

Preocupado com os rumos de uma sociedade pós-moralista, Gilles Lipovetsky²⁰¹ refere que os nacionalismos atuais não passam de elemento de identificação cultural, desprendidos que são de qualquer responsabilidade moral superior e notadamente engajados com a realização individualista e responsável tão-somente perante a comunidade. É nessa direção que o autor francês acusa as ondas de responsabilidade e de cidadania sem fronteiras, humanitária, planetária, ecológica, de representarem respostas individualistas que não exigem nenhuma espécie de auto-renúncia, de sacrifício em nome da humanidade, postura que é tão cara e necessária para a idéia de dever moral. Por essa razão, continua o autor, a cidadania – sob pena de se esvaziar de sentido ético e político – não poderá ser, ao mesmo tempo, uma conquista que liberta e reconhece igualdades e diferenças, mas que isola o homem em uma individualidade despreocupada, descompromissada e, sobretudo, indiferente com as exigências morais que presenciam o convívio com o outro diferente. Com efeito, tem razão Warat ao referir que o cuidado com o outro deve ser o limite e o conteúdo da cidadania, capaz de impugnar o poder que maltrata e de ser a forma solidária de encontrar-se, “autônomo, frente à lei, de exigir o cuidado público da vida”.²⁰²

Uma resistência humanista centrada na cidadania tende para a defesa de uma democracia que exigirá uma posição cada vez mais pós-nacional dos

²⁰¹ LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*. O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005.

²⁰² WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias. In: *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. v. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 411. Para o jurista argentino, “o direito ao direito da cidadania adquire uma importância maior devido à intensa quantidade de atos que, em nome de uma idéia distorcida de cidadania, exercitam o preconceito contra o estrangeiro, condenam as diferenças e impõem a exclusão social de um outro vivido como ameaça. Por isso, é muito importante ecologizar o conceito de cidadania, romper com a estereotipação de sua concepção liberal, moderna”, p. 415.

cidadãos, capaz de mediar democraticamente as tradições locais com os projetos de vida diversos e de participar de instâncias políticas que tratem de temas complexos que afetem indistintamente o local, o regional e o global. Nesse sentido, segundo José Maria Gómez, a construção de uma cidadania desterritorializada e global sugere a elaboração de um “projeto de democracia cosmopolita, sustentado tanto nas garantias institucionais e normativas que assegurem representação e participação de caráter regional e global, quanto em ações deliberativas e em rede, que se expandam e adensem uma esfera pública sobre as mais variadas questões relevantes”.²⁰³

Se os problemas do mundo já não são solucionáveis pela perspectiva nacionalista, assim também o paradigma nacionalista de cidadania demonstra-se frágil para apresentar respostas a esses mesmos problemas. Como alerta José Luis Bolzan de Moraes, “não basta mais sermos cidadãos da própria comunidade política. Há cidadanias múltiplas e diversas que se exercem em locais, sob formas e conteúdos variados”.²⁰⁴ Nenhum tema que afete a humanidade como um todo pode ser estranho à participação política das múltiplas identidades que constituem o mapa de pertencas na sociedade contemporânea. Enfim, uma cidadania que se basta na nacionalidade é, para os tempos atuais, uma cidadania que reduz o homem, que impede acessos, que radicaliza a diferença como desigualdade, que evita a hospitalidade, que isola e que impossibilita os enfrentamentos e os diálogos necessários para a tomada de decisões em torno de interesses comuns.

²⁰³ GÓMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 138. Como explica Renato Ortiz, o “debate sobre a cidadania, realizado em termos tradicionais, se esgotou. É necessário ampliá-lo e percebermos o mundo como uma sociedade civil mundial. Um espaço ‘transglóssico’ (diriam os lingüistas) no qual se cruzam diferentes intenções políticas e ideológicas. Espaço que não fosse determinado apenas pelas forças do mercado global e pelo interesse hegemônico das transnacionais. Espaço que se abre, neste século que se inaugura, para uma discussão sobre o cidadão mundial, seus direitos, utopias e aspirações”. ORTIZ, Renato. *Mundialização, cultura e política*. In: IANNI, Octávio; et al. (Orgs.). *Desafios da globalização*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 271.

²⁰⁴ MORAIS, José Luis Bolzan de. *As crises do Estado e da constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 99. Ver ainda, na mesma direção e do mesmo autor, *Fragmentos para um discurso concretista e uma prática dos direitos humanos*. In: *Em busca dos direitos perdidos*. Uma discussão à luz do Estado democrático de direito. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 3. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2003 e *Direitos humanos “globais (universais)”! De todos, em todos os lugares*. In: PIOVESAN, Flávia (Org.). *Direitos humanos, globalização econômica e integração regional*. Desafios do direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2002.

2.2 Os direitos humanos como limite à soberania estatal: por uma cultura político-jurídica global de responsabilidades comuns

O cenário contemporâneo, com certeza, não é muito favorável à autonomia e à soberania dos Estados nacionais, talvez nem mesmo, como sugerem alguns, à sua sobrevivência enquanto espaço privilegiado de definição do direito e da política.²⁰⁵ Diferentemente da era moderna, alicerçada em territórios definidos, na idéia de ordem e de estabilidade – a idéia de que o passado se repetirá no futuro –, o que se apresenta na complexidade contemporânea é um tempo de desassossegos, de extrema turbulência, de incertezas e de novos desafios.²⁰⁶ As certezas parecem ter dado lugar aos ceticismos; a segurança ao risco; a racionalidade ao caos. Local e global confundem-se e a concepção de tempo e de espaço é redefinida pela revolução tecnológica e pela velocidade com que os mercados, a cultura, o marketing e as instituições de diferente natureza se transnacionalizam, realidade que faz brotar um novo tipo de sociedade, pela qual, segundo Renato Ortiz, “o mundo chegou até nós, penetrou nosso cotidiano”.²⁰⁷

Nesse novo panorama social, o processo de produção de mercadorias e as redes de mercados tornam o capital financeiro um agente especulador sem nacionalidade e sem muito controle estatal.²⁰⁸ A reestruturação capitalista, caracterizada pela internacionalização dos mercados, pela desregulamentação da economia, pela dizimação dos monopólios públicos, do mesmo modo que amplia a capacidade produtiva e acirra a competitividade, altera, no plano social, a dimensão

²⁰⁵ Tudo indica, como afirma Guéhenno, que a nação não representa mais o quadro natural da segurança e da estabilidade, situação de precariedade que sugere, segundo o autor francês, uma crise ou mesmo a morte da política tal como projetada na modernidade. Para Guéhenno, “longe demais para poder gerenciar os problemas da nossa vida cotidiana, a nação continua introspectiva demais para enfrentar os problemas globais que nos impactam. Quer se trate das funções tradicionais de soberania, como defesa ou justiça, quer das competências econômicas, a nação tem cada vez mais um aspecto tolhido, mal adaptado à integração crescente do mundo”. GUÉHENNO, Jean-Marie. *O fim da democracia*. Um ensaio profundo e visionário sobre o próximo milênio. Tradução de Howard Maurice Johnson e Amaury Temporal. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 24.

²⁰⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

²⁰⁷ ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 8.

²⁰⁸ Sobre a incapacidade de regulação autônoma dos Estados nacionais no campo econômico, ver OHMAE, Kenichi. *O fim do Estado-nação: a ascensão das economias regionais*. Rio de Janeiro: Campus, 1996; OHMAE, Kenichi. *O mundo sem fronteiras*. São Paulo: Makron Books, 1991.

estrutural dos padrões de trabalho e motiva propostas, ainda em pauta, de desmantelamento das políticas nacionais de emprego e de seguridade social.²⁰⁹ Na medida em que as opções comunistas amplamente interventivas sucumbem, em que o Estado-providência entra em crise,²¹⁰ em que o mercado mundial exige ambientes seguros e confiáveis para realizar os seus negócios, é evidente que os Estados-nação perdem uma parte de seu protagonismo e ficam reféns de um conjunto de políticas econômicas fixadas externamente, impostas pelo mercado como necessárias para viabilizar a inserção estatal no cenário mundial, exigências que corroem boa parte da autonomia interna dos países na definição de suas políticas econômicas.²¹¹ Definitivamente, o Estado não é mais uma figura política acima da sociedade, mas apenas uma das instituições que a organiza, sofrendo, portanto, limitações externas e internas de todas as ordens em sua competência. Sua capacidade de mediador entre os interesses público e particular também já não é plena e sua interferência nem sempre obrigatória,²¹² fragilidade que diminui sensivelmente a potencialidade dos países para responderem isoladamente aos assuntos nacionais, situação que se apresenta amplamente agravada no caso dos países mais pobres.

É evidente também, apesar de paradoxal, que, ao mesmo tempo em que as fronteiras nacionais são significativamente fragilizadas, a ponto de se falar no fim dos territórios como reivindicação de monopólio e de exclusividade,²¹³ são

²⁰⁹ Ver, nessa direção, DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social*. Pobreza, emprego, Estado e o futuro do capitalismo. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

²¹⁰ A respeito da crise do Estado de bem estar social, consultar ROSANVALLON, Pierre. *A crise do Estado-providência*. Tradução de Joel Pimentel Ulhôa. Goiânia: Editora da UFG; Brasília: UnB, 1997; GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Las transformaciones del Estado contemporâneo*. Madrid: Alianza, 1996.

²¹¹ FARIA, José Eduardo; KUNTZ, Rolf. *Qual o futuro dos direitos?* São Paulo: Max Limonad, 2002.

²¹² GUÉHENNO, Jean-Marie. *O futuro da liberdade*. A democracia no mundo globalizado. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. Entendimento contrário é defendido por Milton Santos, para quem o “Estado continua forte e a prova disso é que nem as empresas transnacionais e nem as instituições supranacionais dispõem de força normativa para imporem, sozinhas, dentro de cada território, sua vontade política ou econômica”. SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 77.

²¹³ BADIE, Bertrand. *O fim dos territórios*. Ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade social do respeito. Lisboa: Piaget, 1995. Consultar também, RANDLE, Patrício H. *Soberania global*. Adonde lleva el mundialismo. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999. No sentido contrário, ver HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

também mais protegidas e, não raras vezes, alimentadoras de xenofobias, novos nacionalismos e reivindicações identitárias bem específicas. Na mesma direção, com a facilidade de aproximação entre indivíduos, profissões, grupos de interesse, etc., operadas física e virtualmente, redes de cooperação se formaram, seja no campo cultural, econômico, científico, esportivo, empresarial, etc., ou simplesmente para garantirem práticas ilícitas em âmbito mundial, como no caso do terrorismo, narcotráfico, etc. Surge, ainda, como resultado desse processo de aproximações e de afastamentos, um direito distinto e independente dos ordenamentos jurídicos nacionais e, às vezes, até internacionais,²¹⁴ fruto da integração econômica e da formação de blocos regionais, da “proliferação dos foros de negociação descentralizados estabelecidos pelos grandes grupos empresariais”²¹⁵ ou ainda por outros atores jurídicos mundiais. Para agravar o quadro dos desafios estatais, irrompem, por todos os lados, problemas que ultrapassam a racionalidade nacional e que afetam, direta ou indiretamente, os países indistintamente, como no caso dos problemas ambientais, da paz e da guerra, dos direitos humanos, do terrorismo, da relação entre diferentes culturas, das crises fiscais, etc.

Esse processo de transformação significa que ninguém pode evadir-se dos efeitos da globalização, pelos quais todos somos atingidos, em menor ou maior grau, mediante um conjunto de acontecimentos que afetam indistinta e dialeticamente a âmbito local e global.²¹⁶ Nada é tão longe que não possa mais

²¹⁴ Teubner, por exemplo, fala de um ordenamento jurídico mundial, que se constitui pela sociedade civil internacional, um direito mundial que ultrapassa as fronteiras dos Estados-nação e que se diferencia do clássico direito internacional, formando um ordenamento relativamente autônomo em relação aos Estados e de uma natureza jurídica particularmente nova (*sui generis*). Como exemplos desse fenômeno, o autor cita: ordenamentos jurídicos dos grupos empresariais multinacionais; a velha *lex mercatoria*; regras na área da padronização técnica; um discurso de direitos humanos em dimensão global, dirigido inclusive contra os Estados; a proteção ambiental que tem reconhecido exigências globais; normas esportivas de cunho mundial, etc. TEUBNER, Gunther. A bukowina global sobre a emergência de um pluralismo jurídico transnacional. In: *Impulso*. Piracicaba. n. 14. 2003, p. 9-31.

²¹⁵ FARIA, José Eduardo (Org.). *Direito e globalização econômica*. São Paulo: Malheiros, 1996, p. 11.

²¹⁶ A literatura que trata da globalização parece que ainda não construiu uma base comum de compreensões. Vários são os enfoques e as conclusões a respeito desse processo. No entanto, apesar desse mosaico de análises, é razoável afirmar que a globalização não é única, mas opera variados encontros em escala mundial entre localidades distintas, de modo que eventos particulares são ligados ao mundo por uma dialética global-local. Por isso, preferimos falar de globalizações no plural, como processo que ocupa diferentes espaços e racionalidades. Cumpre registrar ainda que, para efeito de acordo semântico, não serão distinguidos os termos globalização e mundialização, tampouco serão vinculados a enfoques exclusivamente econômicos. Nesse sentido, ver HÖFFE, Otfried. *A Democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins

interessar ao local e nem tão localizado que não possa influenciar outros lugares. Essa relação de presença e de ausência, de entrelaçamento entre eventos locais e realidades distantes, ao mesmo tempo em que fragiliza os espaços locais perante os eventos de alcance global, parece reforçar, em algumas situações, a sua importância na afirmação da identidade²¹⁷ e dos compromissos locais.

Nesse contexto, portanto, os Estados se apresentam duplamente desafiados: já não são mais capazes de garantir, de forma autônoma e soberana, a prevalência dos projetos nacionais ou comunitários de emancipação sobre a ordem internacional dos acontecimentos econômicos, políticos, culturais, religiosos, etc.; e, por outro lado, sua soberania não é suficiente para enfrentar de maneira mais apropriada os problemas que afetam a humanidade como um todo e, especialmente, para fomentar uma cultura político-jurídica transnacional de direitos humanos, defendida mais objetivamente a partir do segundo pós-guerra mundial. Vive-se um período de transição em que o modelo westfaliano de relações internacionais se vê questionado interna e externamente, pois sofre com a pressão do localismo das demandas comunitárias e com a emergência de instituições transnacionais que ultrapassam o âmbito dos Estados nacionais e transformam a soberania em poder compartilhado.²¹⁸ Em outras palavras, como diria Giacomo Maramao, a atual globalização promove uma redução do Leviatã, uma constante diminuição de suas prerrogativas soberanas.²¹⁹

Mas os limites à soberania estatal não refletem apenas um ajustamento à globalização econômica e tampouco se caracterizam como um processo recente. Há uma questão de natureza substancialmente jurídica a ser considerada e que propõe uma indagação acerca da legitimidade do poder com base numa agenda humanista de limites legais, representada pela defesa dos

Fontes, 2005; BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999; GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991; IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

²¹⁷ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 2, 5. ed. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

²¹⁸ GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

²¹⁹ MARRAMAO, Giacomo. *Passaggio a Occidente*. Filosofia e globalizzazione. Turin: Bollati Boringhieri, 2003.

direitos humanos em escala mundial. Na verdade, já faz algum tempo que não tem sentido falar em soberania, nos termos sugeridos por Jean Bodin,²²⁰ como um poder absoluto, ilimitado, sem responsabilidade e sem duração, capaz de alimentar ações e decisões sem preocupar-se com as condições formais ou materiais de legitimidade ou de validade.²²¹ Destaca Ferrajoli²²² que, com o advento do Estado liberal e com a formação do Estado de direito, a soberania interna foi substancialmente limitada pela lei. O Estado liberal já não tem mais a faculdade de fazer o que quer com o poder, e os cidadãos deixam de ser súditos para figurarem na condição de sujeitos de direitos, os quais não podem ser sonegados pela ação estatal. O direito passa a representar o limite para a interferência na vida dos indivíduos e o limite para toda a política estatal interna, isto é, o poder do Estado encontra no direito um limite não-negociável para a sua organização e ação político-jurídica.

Com as constituições do século XX, que reconheceram expressamente um conjunto de direitos fundamentais, os limites da soberania ficaram ainda mais rigorosos, pois foi estabelecida, para além de fórmulas e procedimentos, uma substancialidade que deverá ser respeitada por todos os poderes do Estado que pretendem ser qualificados como legítimos. Nesse sentido, a soberania não consegue guardar uma boa sintonia com as querelas e as realidades multiculturais, marcadas quase sempre por reservas legais e pela exigência de medidas políticas e jurídicas específicas – quando não pela cobrança de um Estado-nação próprio –, assim como também tem dificuldade para ajustar níveis de autonomia territorial infra-estatal para aqueles sujeitos aos quais as constituições democráticas garantiram um certo âmbito de autogoverno, como é o caso de Quebec no Canadá e da Catalunha na Espanha.²²³

²²⁰ BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. Tradução de Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1992.

²²¹ Segundo Celso Mello, a idéia de uma soberania absoluta jamais existiu fora da cabeça dos juristas, e mesmo Bodin defendia a limitação da soberania pelo direito natural e pelo direito das gentes. MELLO, Celso de Albuquerque. A soberania através da história. In: MELLO, Celso de Albuquerque (Org.). *Anuário direito e globalização*. A soberania. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

²²² FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

²²³ Nessa direção, ROCA, Javier Garcia. *Estatallidat versus soberania*. In: CALVO, Alberto Pérez (Org.). *Estado, nación y soberanía*. Madrid: Secretaria General del Senado, 2000.

Paradoxalmente, nesse mesmo período de conformação do Estado liberal, mas mais especificamente entre os séculos XIX e XX, a dimensão externa da soberania atingiu o seu ápice e orientou o desenvolvimento de Estados-nação politicamente auto-suficientes, voltados para a expansão comercial a qualquer custo e livres de todo tipo de limite ou freio jurídico no plano de suas relações com outros países. As mesmas condições que proporcionaram o surgimento dos Estados liberais – ancorados no direito e desprovidos de qualquer vínculo jusnaturalista ou teológico – permitiram também a laicização do poder político e o acirramento da soberania nacional e popular, capaz de agrupar interesses sob o argumento de uma mesma identidade nacional.

Com efeito, o Estado nacional passa a representar os interesses soberanos de uma nação, a qual não se submete, na relação com outros Estados, a nenhum limite que não seja estabelecido por ele mesmo, ou, como diria Hobbes, “cada Estado (o soberano e não os homens) tem a absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar mais favorável a seus interesses”.²²⁴ Isso significa que, em suas relações externas, o Estado é senhor de si mesmo, não se submetendo a nenhuma diretiva que seja construída fora de seu protagonismo político. Na direção oposta da soberania interna, que se limita enormemente pelo respeito ao direito, a soberania externa, nesse período, se absolutiza, nega a legitimidade de um direito internacional e alimenta uma cultura expansionista sem limites.²²⁵ Não é de se surpreender, então, que o direito internacional, como limitador da soberania, assim como sugerido por Grotius,²²⁶ tenha sido compreendido, em certo período, como resultado de um ambiente anárquico. Uma vez que o soberano nasceu pelo contrato, em um certo território e em uma dada sociedade, “o político só faz sentido através do Estado que dele deriva”.²²⁷ Atores internacionais são, pois, considerados

²²⁴ HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 2000. Ver p. 141-271.

²²⁵ FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

²²⁶ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004. Grotius sugere uma separação entre direito e soberania. Segundo ele, o poder soberano não pode atuar contrariamente aos direitos naturais e divinos, uma vez que esses são superiores ao poder estatal e indispensáveis para evitar a proliferação de guerras injustas. Grotius defendia que um pouco de soberania era importante para se constituírem os Estados contra a guerra civil, mas sabia também que uma soberania sem limites era a condição para os Estados digladiarem-se entre si.

²²⁷ BADIE, Bertrand. *Um mundo sem soberania*. Os Estados entre o artifício e a responsabilidade. Lisboa: Piaget, 2000, p. 28.

como inócuos e típicos de um vazio que dominava as sociedades pré-contratuais.²²⁸

Mas com os dois conflitos mundiais do século XX, o paradigma da soberania externa quase sem limites começa a encontrar uma resistência mais rigorosa, especialmente contra as suas vertentes mais radicais. As duas grandes guerras provocaram uma reflexão existencial na humanidade, capaz de questionar sobre a legitimidade da ação nacional e sobre os conteúdos inegociáveis para o estabelecimento da paz, momento que culminou com a criação da ONU e com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Apesar de os direitos humanos como direitos universais não terem sido uma invenção desse tempo, uma vez que figuravam nas declarações oitocentistas de matriz jusnaturalista e no iluminismo kantiano, sem dúvida que o reconhecimento formal, universal e expresso de tais direitos no pós-segunda guerra inaugurou uma nova etapa para as relações internacionais e para a afirmação de limites substanciais às soberanias nacionais, as quais, para não serem acusadas de arbitrárias e injustas, precisam pautar sua ação externa pelo imperativo da paz e pela proteção dos direitos humanos. Ou seja, inobstante as fragilidades institucionais e os ceticismos desse novo momento, os direitos humanos passam a representar um limite material para a ação política estatal, uma subordinação direta da autodeterminação dos Estados a uma pauta de reciprocidades e obrigações mútuas que deve orientar suas relações externas e internas.²²⁹

A crise que afeta os Estados nacionais²³⁰ e que é caracterizada, entre outros aspectos, pela perda de autonomia para definir políticas sociais e econômicas, pela redução da imperatividade do direito estatal (que passa a conviver com formas alternativas de normatividade), pelo aparecimento de problemas de alcance global que transcendem as possibilidades de resposta estatal tradicional, pela reorganização dos espaços e tempos econômicos

²²⁸ Nesse sentido, ver FLEINER-GERSTER, Thomas. *Teoria geral do Estado*. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²²⁹ FERRAJOLI, Luigi. La conquista de América y la doctrina de la soberania exterior de los Estados. In: RESTA, Eligio; BERGALLI, Roberto (Compiladores). *Soberanía: un principio que se derrumba*. Barcelona: Paidós, 1996.

²³⁰ Para uma leitura das crises que afetam o Estado-nação, sugere-se MORAIS, José Luis Bolzan de (Org.). *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

desterritorializados e carentes de um centro, pela exigência de regras universais sobre direitos humanos e pelo terrorismo que inaugura uma espécie de violência pós-moderna, é uma crise que não poderá ser enfrentada, em toda a sua extensão, por ações estatais isoladas.²³¹

A sociedade precisa produzir respostas políticas e jurídicas que ultrapassem o encerramento político promovido pela soberania, que colabora para visões sectárias de fundo territorial, religioso, lingüístico, etc. e impede contrapor à globalização dos problemas uma globalização da democracia e dos direitos humanos. Limites à soberania são necessários para evitar o domínio e o monopólio de certos países nas decisões econômicas, culturais, ambientais e políticas que afetam a humanidade como um todo e que podem aumentar o grau de distanciamento material que separam as nações pobres das nações ricas,²³² bem como fomentar novos fundamentalismos étnicos e religiosos, rumo a uma espécie de esquecimento humanitário politicamente institucionalizado. Assim, destaca Edoardo Greblo,²³³ a consolidação de uma cultura global de direitos humanos permite que a soberania, colocada na base da concepção democrática do Estado de direito, seja transmutada da seara dos Estados nacionais para o âmbito de uma proposta estatal mundial, permitindo uma expansão espacial da democracia ao âmbito mundial.

Na mesma velocidade e intensidade que a sociedade global produz novos níveis e instâncias da vida política, econômica e cultural, produzem-se também novas expectativas, novas demandas, novos riscos e, sobretudo, novas dificuldades para o reconhecimento e a efetivação dos direitos humanos. Uma sociedade globalizada é constituída de desafios igualmente globais que reclamam

²³¹ GALLI, Carlo. *Spazi politici*. L'età moderna e l'età globale. Bolonia: Il Mulino, 2001.

²³² Henry Shue sugere, inclusive, a necessidade de se estabelecer limites externos aos meios que utilizam os Estados para obterem seus fins econômicos domésticos, limites que devem ser vinculantes para os soberanos particulares, independentemente de tais soberanos reconhecê-los ou não. Segundo ele a acumulação financeira deve respeitar limites para não ofender direitos morais da humanidade, seguindo a mesma direção utilizada na definição de princípios que avaliam as guerras justas. O que não se pode admitir, de acordo com o autor, é a adoção de práticas comerciais ilimitadas que prejudiquem nações e cidadãos estrangeiros e que afetem negativamente a humanidade como um todo. SHUE, Henry. La erosión de la soberanía. Introducción de principios. In: McKIM, Robert; McMAHAN, Jeff (Compiladores). *La moral del nacionalismo*. v. I. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 211-237.

²³³ GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

medidas, estratégias e um pensar da mesma dimensão. Se é verdade que a maioria das questões sociais são tratadas no âmbito interno de cada país, não é menos verdadeiro que um conjunto de novos desafios contemporâneos somente serão bem conduzidos se forem debatidos e enfrentados pela ação transnacional e solidária, pela adoção de um direito com autoridade para além dos Estados nacionais, elaborado em espaços transnacionais de participação política²³⁴ e com vigor no interior dos Estados, mas com validade independente do reconhecimento das soberanias nacionais.

Mesmo que inexista um sentimento comunitário global, uma comunidade global no sentido estrito, não resta dúvida de que pode ser identificado um conjunto de elementos que são admitidos como legítimos em praticamente todos os cantos do planeta, não obstante sejam efetivados de forma diferente no contexto interno de cada um dos países. Assim, por exemplo, os imperativos da igualdade e da liberdade são reconhecidos globalmente, embora não sejam aplicados de forma também global. O mesmo pode se dizer da defesa de bens jurídicos, como a vida, a propriedade, a honra e o corpo. Ou seja, apesar de os Estados nacionais serem identificados como agentes importantes na implementação dos direitos humanos em cada país, de acordo com as suas necessidades específicas, é forçoso reconhecer que um certo esgotamento tomou conta da capacidade desses Estado atenderem às demandas de ordem global. De acordo com Otfried Höffe, “a progressiva globalização cria uma necessidade de atuação que os Estados individualmente não conseguem superar por si mesmos”.²³⁵

Por mais que os direitos humanos mantenham uma relação indissociável com o Estado e suas formas democráticas, não se pode resumir os direitos humanos a uma perspectiva estatista e submetê-los ao fechamento dos interesses nacionais muitas vezes travestidos pela pseudodefesa da soberania. Numa sociedade cada vez mais globalizada, produtora de novas formas de

²³⁴ HELD, David. *Democracy and the global order*. From the modern state to cosmopolitan governance; CABO, Antonio del e PISARELLO, Geraldo (Editores). *Constitucionalismo, mundialización y crisis del concepto de soberanía*. Algunos efectos en América y en Europa. Alicante: Universidad de Alicante, 2000.

²³⁵ HÖFFE, Otfried. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003, p. 309.

regulação jurídica e de novos ambientes de complexidade, os direitos humanos devem apresentar uma potencialidade bem maior do que os direitos constitucionais nacionais (fundamentais) já apresentam; devem exercer um protagonismo e uma prevalência sobre as soberanias nacionais, servindo de referência jurídico-moral para as relações internacionais, independentemente dos critérios nacionais de validade.

Neste sentido, as soberanias nacionais não podem ser utilizadas como recurso inibidor de responsabilidades, como argumento para promover interesses nacionais a todo custo, como uma forma de *bargaining resource*²³⁶ para a consecução dos próprios propósitos. Uma sociedade que aproxima e que afasta culturas, que uniformiza práticas econômicas, que produz riscos e sofre catástrofes de dimensões transnacionais, mas, sobretudo, que questiona sobre os lugares do homem no mundo, que desafia as formas tradicionais de produção da identidade, que evidencia uma certa crise de pertencimento, não pode ficar refém de estruturas jurídicas e políticas que, no lugar de produzirem legitimidade pela formação de espaços públicos e instituições transnacionais, obstaculizam a definição de uma cultura de co-responsabilidade em torno da defesa dos direitos humanos e da democracia em escala mundial. De fato, a razão de Estado não pode ser mais forte que o direito da humanidade, sob pena de uma visão míope da soberania ser a causa de uma paralisia brutal a afetar a universalidade dos direitos humanos.

A soberania sem limites, ao mesmo tempo em que permitiu a formação autônoma dos Estados-nação, dificultou aproximações e a definição de diálogos supranacionais baseados em interesses comuns.²³⁷ Na verdade, as vozes desesperadas das disputas militares e culturais do passado – que visavam à demarcação compulsória e pelas armas de determinados territórios – fizeram eco ao sofrimento advindo dos campos de concentração da Segunda Grande Guerra, ao que se somam, na atualidade, os refugiados dos conflitos contemporâneos e os

²³⁶ KEOHANE, Robert. Hobbes dilemma and institutional change in world politics: sovereignty in international society. In: Holmes, H. H; Sorensen, G. *Whose world order: uneven globalization and the end of col war*. Westview: Boulder Co., 1995, p. 165-186.

²³⁷ Talvez a guerra tenha sido o único tema, ao menos na teoria, que provocou uma certa aproximação e limitação recíproca das soberanias externas, preocupadas em estabelecer padrões para a definição do que sejam conflitos bélicos justos. Isso não significa que inexistiram guerras injustas, sustentadas em interpretações arbitrárias do direito de guerra e em interesses nacionais pouco preocupados com o direito dos povos estrangeiros.

retirantes que tentam fugir da fome que assola o território soberano ao qual pertencem. Curiosamente, os medos do passado e do presente se confundem. Tanto antes quanto agora os Estados Soberanos nunca foram instrumentos de segurança para todos os seus cidadãos, especialmente para as minorias, bem como também nunca foram totalmente imunes às ações externas.²³⁸

Contra o encerramento das soberanias em si mesmas, são apresentadas, com diferentes enfoques, alternativas políticas e jurídicas voltadas para a afirmação de instituições supranacionais, para o reconhecimento de uma sociedade civil mundial, uma cidadania mundial, um direito e até mesmo um governo cosmopolita,²³⁹ especialmente para a consolidação dos direitos humanos como conteúdo substancial a ser necessariamente observado por todos os Estados, independentemente de sua anuência soberana e sob pena de sanções de ordem externa. Esse tipo de projeto para o mundo, como se sabe, remonta a Kant e está longe de ter produzido todos os seus frutos e de ter antecipado todos os seus desafios. As dificuldades para a implantação de ações universais são inúmeras em qualquer campo, sendo a soberania uma das principais categorias a ser ajustada na conformação de um novo cenário de legitimidade para a política e para o direito, que pretenda ter uma abrangência mundial sem ser imperialista.

No intuito de construir uma ordem mundial pacífica, Kant, em seu clássico texto *A paz perpétua*,²⁴⁰ inaugurou uma perspectiva cosmopolita que ganha cada vez mais importância no momento em que as condições culturais, políticas, econômicas, etc., aproximam os homens e as suas instituições pela formação de redes de âmbito mundial que, a um só tempo, melhoram a vida de muitas pessoas, mas que aumentam os riscos indesejados das catástrofes

²³⁸ KRASNER, Stephen D. *Soberanía, hipocresía organizada*. Traducción de Ignacio Hierro. Barcelona: Paidós, 2001. Segundo Stephen, “el tema de los derechos humanos, lo mismo que los derechos de las minorias y la tolerância religiosa, ilustra que la soberania Westfaliana se há caracterizado siempre por la hipocresía organizada. (...) El tema de los derechos humanos no es sino el ultimo ejemplo de una tensión ya antigua entre autonomia e intentos internacionales por regular las relaciones entre gobernantes e gobernados”, p. 181-182.

²³⁹ A esse respeito é indispensável a leitura de HELD, David. *Democracy and the global order*. From the modern state to cosmopolitan governance. Cambridge: Polity Press, 1995.

²⁴⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. Merece destaque o trabalho desenvolvido por NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004; ROHDEN, Valério (Coordenador). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, 1997; ARAMAYO, Roberto R.; et al. (Editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Tecnos, 1996.

ambientais, dos conflitos étnicos, do terrorismo, das desigualdades e de outras exclusões que são invariavelmente albergadas pela soberania nacional e em nome do direito de autodeterminação ou do interesse local.

Kant afirmava que a adoção da forma constitucional republicana por cada um dos Estados do planeta representava um avanço em direção do ideal de paz perpétua, mas considerava que essa medida isolada era insuficiente. É necessário, segundo ele, que os Estados superem entre si o estado de guerra em que vivem nas suas relações recíprocas, possibilitando uma ordem jurídica internacional que fomente a paz. Cabe ao direito internacional o papel de estabelecer uma ordem semelhante àquela fundada pelo contrato originário entre indivíduos, eliminando a guerra como meio de negociação das questões controvertidas envolvendo diferentes povos. Assim, o autor propôs, para a ordem internacional, uma Federação de Estados livres²⁴¹ que comportaria uma pluralidade de poderes institucionalizados, preservando a soberania de cada Estado em relação aos demais. Apesar de Kant não postular uma ordem supranacional mais coercitiva, que limitasse de modo mais agressivo a soberania dos Estados, fica evidente que sua proposta se refere à expansão de alguma estrutura legal internacional, justificada na fragilidade dos Estados em resolver o problema da guerra e no dever moral de todos os homens serem tratados com hospitalidade, independentemente da nacionalidade.²⁴²

Jürgen Habermas, por sua vez, bem mais amplamente do que propunha Kant, defende que é preciso fomentar um cosmopolitismo que supere a ortodoxia do direito internacional clássico, sustentador de uma incondicional idéia

²⁴¹ Trata-se de um projeto moderno de direito cosmopolita, diferentemente das tentativas antigas não-ocidentais que, caracterizadas pelas perspectivas holista e espiritual, buscavam harmonizar as diferenças hierarquizadas para garantir uma vida tranqüila do homem com ele mesmo ou do homem em relação à comunidade política. Para ver mais sobre o projeto de direito cosmopolita antigo, recomenda-se a leitura de ABDELHAMID, Hassan. *Les projets du droit cosmopolitique. Histoire et perspectives*. In: PALLARD, Henri; TZITZIS, Stamatios (Org.). *La mondialisation et la question des droits fondamentaux*. Canadá: Les Presses de l'Université Laval, 2003.

²⁴² Para Kant, todos os homens possuem a capacidade de associarem-se entre si, e a terra, sua superfície esférica sem fronteiras, é o limite para o exercício da liberdade humana externa. Em sua aventura livre, o homem tenderá a conhecer novas culturas, ultrapassar fronteiras e encontrar-se com novos povos, de modo que, segundo Kant, precisamos reconhecer: "primero, que la superficie de la tierra será distribuida entre los territorios repúblicas individuales; segundo, que son necesarias condiciones de derecho que regulen transacciones intra-así como las interrepublicanas y, finalmente, que entre estas condiciones se encuentran aquellas correspondientes a los derechos de hospitalidad y permanencia temporária". BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 35.

de soberania, capaz de constituir instituições e decisões que transcendam os limites da nacionalidade para se poder intervir em nome de um projeto mundial de direitos humanos. Segundo ele, um projeto cosmopolita de direito necessita vincular os Estados e os governos particulares, exigindo e garantindo um comportamento recíproco da comunidade internacional sob pena de sanções, pois, segundo o autor alemão, “só assim o sistema de Estados soberanos em constante atitude de auto-afirmação, instável e baseado em ameaças mútuas poderá transformar-se em uma federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação dos membros entre si e controlem a observância dessas regras”.²⁴³

Para que essa auto-regulação seja possível, Habermas identifica a necessidade de se satisfazer quatro requisitos: a existência de um aparelho político capaz de agir e por meio do qual se possa tomar decisões cogentes; a existência de uma coletividade de cidadãos que participem dos processos políticos; a existência de uma identidade coletiva capaz de autodeterminar-se e a existência de um contexto econômico e social em que a administração democrática produza serviços de organização e de direcionamento com eficácia legitimadora. Destaca ainda que o “ente político precisa estar suficientemente integrado do ponto de vista político e cultural e suficientemente autônomo, do ponto de vista espacial, social, econômico e militar”.²⁴⁴

Referindo-se especificamente às Nações Unidas, Habermas destaca que, no contexto de fragmentações contemporâneas, o bom-tom de suas políticas depende da superação das tensões sociais e dos desequilíbrios econômicos internacionais, situação que somente poderá ser resolvida pela afirmação de um consenso em torno da normatividade dos direitos humanos, pelo reconhecimento de uma consciência histórica partilhada por todos em relação à não-simultaneidade das sociedades, fatores que exigem a coexistência pacífica e o entendimento comum em torno de um projeto de paz. Os direitos humanos, apesar de serem

²⁴³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 201. Na mesma direção, HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

²⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. Eurocentrismo, Europa dos mercados ou Europa dos cidadãos (do mundo) In: *Tempo brasileiro*. n. 138, jul.-set., 1999, p. 36-37. No mesmo sentido, HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 115-204.

morais em sua conceituação, eis que são fundamentados por argumentos morais de validade universal, apresentam desde sua origem uma natureza jurídica, diz Habermas, que deve ser reconhecida para além dos Estados nacionais. Para que os direitos humanos não funcionem como mecanismo fundamentalista, como defesa de uma determinada cultura contra outras, o autor apregoa a necessidade de se superar os níveis tradicionais de soberania e transformar a condição natural entre os Estados em uma cosmopolita condição jurídica entre eles. Nessa nova conformação, o direito, e mais especificamente os direitos humanos, representarão uma possibilidade para o estabelecimento de consensos democráticos em torno de uma agenda comum de direitos para a humanidade. Por isso, continua o autor frankfurtiano, “uma juridificação abrangente das relações internacionais não é possível sem o estabelecimento de procedimentos de solução de conflitos. E a institucionalização desses procedimentos irá proteger o tratamento jurídico das violações de direitos humanos contra um obscurecimento moral do direito e impedir uma discriminação moral completa dos inimigos”.²⁴⁵

Diferentemente de Kant, que considera o homem como ser moral a quem se deve a titularidade dos direitos humanos como membro da sociedade mundial, Rawls desenvolve a sua visão de justiça internacional a partir das unidades definidas por ele como “povos”. A sociedade dos povos de Rawls²⁴⁶ considera como atores os povos liberais e os povos decentes nos mesmos termos como são considerados pelas sociedades nacionais os seus cidadãos. Refere que os povos liberais se caracterizam por um governo constitucional razoavelmente justo, por afinidades comuns e por uma natureza moral, enquanto os povos decentes seriam aqueles que, embora não-liberais, cumprem certas condições específicas de direito e de justiça. Para o filósofo, os povos, distintamente dos Estados tradicionalmente concebidos, carecem da soberania como poder de autonomia perante o próprio povo e como direito de exercer a guerra em nome de interesses estatais. A soberania e a autonomia estatal somente são aceitáveis dentro de um Direito dos Povos razoável, “com o qual concordariam juntamente com outros povos em circunstâncias adequadas. Como povos justos ou decentes,

²⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *A era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 47.

²⁴⁶ RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

as razões para a sua conduta estão de acordo com os princípios correspondentes”.²⁴⁷ Os Estados, por sua vez, seriam movidos por interesses particulares, por razões de Estado que geralmente não guardam relação alguma com o “razoável” do ponto de vista dos princípios de justiça.²⁴⁸

Em sua formulação do Direito dos Povos, os direitos humanos cumprem uma função substancial de legitimidade, e, segundo Rawls, são considerados como uma classe especial, pois “restringem as razões justificadoras da guerra e põem limites à autonomia interna de um regime. (...) Eles estabelecem um padrão necessário, mas não suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais”.²⁴⁹ Os direitos humanos definem o limite jurídico e político a ser respeitado por um Estado que tenciona participar da comunidade internacional; e, ainda, seriam o conteúdo de um direito a ser utilizado como referência universal para se reconhecer a justiça das ordens jurídica e política dos Estados nacionais. Segundo Rawls, os direitos humanos²⁵⁰ desempenham três importantes papéis: “1. Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica (§§ 8-9). 2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar. 3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos”.²⁵¹

Mas o Direito dos Povos, tal como propõe Rawls, não significa a uniformização das práticas sociais ditadas pelo liberalismo, pois tal direito

²⁴⁷ RAWLS, John. *O direito dos povos*, p. 35-36. O autor assim define os princípios de justiça entre povos livres e democráticos: “1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos. 2. Os povos devem observar tratados e compromissos. 3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam. 4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção. 5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa. 6. Os povos devem honrar os direitos humanos. 7. Os povos devem observar certas condições especificadas na conduta da guerra. 8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condição desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente”, p. 48.

²⁴⁸ Quanto a essa separação entre “povos” e Estados, tendo a concordar com Benhabib quando alega que Rawls parece não ter conseguido apresentar uma clara distinção analítica entre as duas categorias, pois as características que ele destaca como sendo definidoras dos “povos” são também aquelas que tradicionalmente se atribuem aos Estados modernos.

²⁴⁹ RAWLS, John. *O direito dos povos*, p. 104.

²⁵⁰ É importante lembrar que Rawls entende por direitos humanos como o conjunto de direitos que um cidadão possui em um regime democrático constitucional liberal, isto é, direitos reconhecidos constitucionalmente e aceitos pela sociedade dos povos politicamente justa.

²⁵¹ RAWLS, John. *O direito dos povos*, p. 104-105.

reconhece que existem povos hierárquicos decentes que devem ser tolerados e aceitos pelos liberais como povos de boa reputação. A objetividade do Direito dos Povos está associada à necessidade de reciprocidade entre povos, pois apenas eles poderiam ser concebidos como totalmente comprometidos com o respeito a outros povos em termos igualitários. Não se exige que as sociedades abandonem ou modifiquem suas instituições, mas que elas se coloquem na condição de igualdade em relação àquilo que podem cobrar e oferecer das outras sociedades. Nessa conformação, o pluralismo razoável, como destaca Rawls, é o resultado de uma cultura de instituições livres, na qual a pluralidade é a garantia para que as diferenças afirmem livremente as suas identidades. Enfim, os direitos humanos estabelecem o limite do razoável para o entendimento entre as culturas e as nações, de modo que a tolerância e a reciprocidade exercem papel relevante na configuração de uma comunidade dos povos razoavelmente justa.²⁵² Assim, é importante reafirmar que os direitos humanos são intrínsecos ao Direito dos Povos e têm um efeito moral que independe do seu reconhecimento ou não em um determinado local, em uma sociedade de povos bem ordenada. “Isto é, sua força política (moral) estende-se a todas as sociedades e eles são obrigatórios para todos os povos e sociedades, inclusive os Estados fora da lei”.²⁵³

Para enfrentar o conjunto de problemas que assola a humanidade como um todo, refere Höffe que dois modelos básicos são conhecidos pela humanidade, ambos, entretanto, de notória carga utópica. Um primeiro assenta-se na idéia de supremacia do direito e da democracia sobre a violência e o arbítrio da economia e do poder privado, reconhecida em todos os tempos e lugares, e implementada por poderes públicos instituídos e organizados democraticamente. Höffe chama essa proposta de “imperativo universal do Direito e do Estado, e

²⁵² RAWLS, John. *O direito dos povos*, p. 159 e seg. Aqui parece que o autor resvala para o comunitarismo e para o relativismo histórico, pois não trata dos direitos humanos como direitos do homem universalmente considerado, mencionando que a aceitação de um direito dos povos está referenciada no interesse recíproco que os povos possuem na coexistência pacífica e justa com outros povos. Basta notar, por ora, que seu direito dos povos aplica-se somente para a sociedade dos povos bem ordenada, considerados livres e iguais, sem que se possa estabelecer uma idéia transcendental de justiça que valha independentemente desta perspectiva contextual.

²⁵³ RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 105.

imperativo igualmente universal da democracia”.²⁵⁴ Uma outra visão para o futuro aposta na economia e nas suas leis da oferta e da procura, reconhecendo na concorrência virtude maior que na política para tratar dos desafios da sociedade global. Nesse caso a economia estabeleceria os objetivos a serem perquiridos pela ação política. Lembrando que não se deve subestimar a capacidade de atuação e a autoridade da política, Höffe aduz que a comunidade global precisa ser criativa e, em muitos casos, colocar em ação seu poder organizacional. Segundo ele, já que em escala nacional o referencial jurídico é utilizado para organizar a vida coletiva, neste mesmo sentido deverá ser elaborada uma base jurídica também em nível mundial.

Na esteira nitidamente kantiana, Höffe entende que as posturas agressivas e nacionalistas pouco poderão contribuir para fazer avançar a democracia e os direitos humanos em escala mundial, notadamente no contexto cada vez mais complexo e global da sociedade contemporânea. Para ele, a única instância legítima e com possibilidades de produzir um futuro coerente é o “Estado nacional esclarecido”, caracterizado, em primeiro lugar, pela abertura para ordenamentos políticos supranacionais; em segundo lugar, pela abertura para a república mundial, para a ordem global do mundo, e, por fim, pela abertura que se dá em direção da justiça a ser garantida para as gerações futuras.²⁵⁵ Como resposta aos desafios e riscos da globalização, incapazes de serem atendidos pelo Estado individualmente, Höffe destaca como indispensável, apesar de insuficiente, a criação de uma democracia mundial ou república mundial,²⁵⁶ não para assumir a tarefa dos Estados, mas para configurar um Estado secundário, um Estado com funções subsidiárias.²⁵⁷

²⁵⁴ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 20.

²⁵⁵ HÖFFE, Otfried. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

²⁵⁶ HÖFFE, Otfried. Visão república mundial: democracia na era da globalização. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 223. Ver ainda, no mesmo sentido, HÖFFE, Otfried. *O que é justiça*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 115-130.

²⁵⁷ Esse princípio da subsidiariedade tem, de acordo com Höffe, dois aspectos: “por um lado, é mister construir uma república mundial, não de cima para baixo, mas democraticamente e de baixo para cima: a partir dos cidadãos e dos estados individuais e, tão logo há uma pluralidade de Estados, torna-se necessário construir a república mundial a partir de uniões continentais (européias, africanas, etc.). Não se trata de um Estado mundial central, mas de um Estado mundial

É importante notar, segundo Höffe, que os Estados nacionais ocupam uma posição privilegiada para solucionar um conjunto de inúmeros problemas, razão pela qual não pode ser subestimada a sua importância na sociedade global. Além do mais, o padrão de desenvolvimento e de democracia alcançado por determinados países não pode ser colocado em risco por uma república global que produza uma inconseqüente anulação desses países. Assim, a república mundial representa apenas um complemento para os Estados nacionais, ocupando uma posição auxiliar e subsidiária. O autor alemão chama a atenção para o fato de que a sociedade caminha para a construção dessa república mundial, destacando que não podem ser esquecidos os avanços que a sociedade global produziu nos últimos anos, especialmente ao estabelecer uma rigorosa rede de cooperação nas áreas da economia, ciência, cultura e, com menos intensidade, no campo político e ecológico.

A república mundial, entretanto, não é apresentada por Höffe como uma instituição capaz de livrar a comunidade global de todos os seus males. É, nas palavras do autor, uma “utopia do ainda-não, um ideal, para cuja realização a humanidade se obriga em termos de moralidade jurídica e em direção ao qual, felizmente, ela já está a caminho”.²⁵⁸ Uma república mundial decorre de uma moralidade jurídica que obriga os Estados mutuamente a submeterem-se a um padrão mínimo de sociabilidade, obrigando-os reciprocamente a respeitarem as decisões democráticas e os direitos humanos que se apresentam como condição necessária para o desenvolvimento dos Estados em suas particularidades e dos indivíduos isolados ou coletivamente considerados. Segundo Höffe, a defesa de uma república mundial com legitimidade universal para tratar dos direitos humanos não significa negar as diferenças de cada cultura ou mesmo o direito de os Estados definirem sua própria história. Antes, significa dar um sentido para a diferença por meio de um mínimo ético que deve pautar as relações mundiais entre os cidadãos

federativo: uma república mundial. Estados que se comprometem com os direitos humanos e a soberania popular dispõem de uma legitimidade da qual carece a maioria dos concorrentes, inclusive as organizações internacionais governamentais e não-governamentais. Por essa razão, os Estados não são obrigados a dissolver-se, muito pelo contrário, eles têm um direito à continuidade. O mesmo vale para as uniões continentais que se sujeitam ao princípios da democracia e direitos humanos”. HÖFFE, Otfried. *Visão república mundial: democracia na era da globalização*, p. 214.

²⁵⁸ HÖFFE, Otfried. *Visão república mundial: democracia na era da globalização*. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 218.

e os Estados na sociedade global. Nesse tocante, aduz Höffe, a justificação democrática da república mundial deverá se dar tanto perante os Estados quanto perante os indivíduos. “Em consequência dessa estratégia, todo o poder do Estado mundial parte da dupla população de cidadãos: da comunhão entre todos os homens e todos os Estados”.²⁵⁹

No contexto de desafios globais, nitidamente redutor das potencialidades políticas do Estado-nação, as alternativas democráticas cosmopolitas são importantes recursos para se pensar e incrementar um novo quadro para a dimensão política das relações internacionais contemporâneas. Esse novo momento exige que seja superada a idéia de uma soberania clássica, a ser substituída por um critério/princípio jurídico de responsabilidade entre as comunidades, isto é, por um critério que “não será o reflexo da vontade de um Estado nacional soberano, nem muito menos de um Estado mundial, mas sim de um sistema jurídico que deite suas raízes e os seus limites em função daqueles direitos comuns a todo ser humano, direitos esses que se expressam juridicamente nos direitos humanos, patamar moral legitimador das soberanias e parâmetro jurídico universal determinante de responsabilidades, a serem estabelecidas através dos diferentes Estados nacionais”.²⁶⁰ Uma ordem política com pretensões universais não pode se identificar com a racionalidade e os valores exclusivos de uma determinada nação, devendo sim estar pautada em um conjunto de princípios que considere os direitos humanos como o limite moral mínimo para o diálogo entre as diversas nações e culturas. Assim, um projeto cosmopolita encontra nos direitos humanos a sua formulação jurídica e o seu núcleo substancial de reciprocidade, capaz de comprometer mutuamente as nações a um regime universal de garantias e de obrigações.

²⁵⁹ HÖFFE, Otfried. *Visão república mundial: democracia na era da globalização*, p. 223.

²⁶⁰ BARRETTO, Vicente de Paulo. *Globalização, direito cosmopolítico e direitos humanos*. In: *Direito, Estado e democracia*. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 4. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2006, p. 418. Segundo o autor, “a idéia de ‘comunidade de responsabilidade’ (BADIE, 1999) remete-nos para um novo quadro das relações internacionais, no qual a ação política deixa de refletir somente a vontade soberana do Estado nacional, pois irá expressar, também, políticas públicas que tenham por objetivo o atendimento das necessidades das comunidades particulares. O papel do direito será o de estabelecer de forma intercultural, mais do que por instrumentos interestatais, tipos de responsabilidades coletivas e particulares, a serem garantidas pelos Estados. Abrem-se, dessa forma, possibilidades para a construção de uma nova ordem política, não identificada com o governo mundial, mas que supere as limitações do sistema político e da ordem jurídica do Estado soberano”, p. 417-418.

A globalização não pode ser aceita como um fenômeno capaz de gerir múltiplas realidades condicionadas apenas pelo mercado e de conduzir um reinado do lucro que represente um retrocesso para a democracia e para o direito. A humanidade, ao longo de sua evolução política, tem organizado as suas relações por meio da adoção de uma coletividade de Estado e de direito, com o intuito de estabelecer regras comuns de convivência fundamentais para dissolver o arbítrio e a violência privada. Nessa forma de convivência deve imperar, sempre e em todos os lugares, o direito e a justiça, para o que são criados os poderes públicos também condicionados a tais imperativos. Esse fenômeno universal de organização da sociabilidade em torno do direito e da justiça, segundo Höffe, além de representar uma categoria moral-jurídica, uma conquista de ordem moral que fora universalizada pela modernidade, se caracteriza como um “imperativo universal do direito e um imperativo universal da democracia”.²⁶¹ Esse imperativo não deve se restringir apenas às coletividades singulares, mas afetar também as relações globais.

Desse modo, se entre os indivíduos e os grupos deve imperar o direito, e se o direito deve ser elaborado de modo democrático, isso também deverá valer para a relação entre as nações, pois não se pode esquecer que o “projeto político da modernidade, o Estado constitucional, representa uma conquista de ordem moral. Por essa razão, ele não pode ser sacrificado no altar dos mercados financeiros e econômicos globais”.²⁶² A moral jurídica, nesse sentido, consubstancia-se na mutualidade universal de obrigações mínimas para a preservação e o estímulo das virtudes dos Estados e dos homens, como um contraponto ético necessário para conduzir as relações da comunidade global em direção a um projeto humanitário comum.

Uma cultura de responsabilidades comuns, uma ética para além das nações e das soberanias, representa uma reação às singularidades do mundo moderno que parece erodir-se aos poucos diante das novas tendências globais, uma reação centrada em bens, valores e interesses humanos universais capazes

²⁶¹ HÖFFE, Otfried. Visão república mundial: democracia na era da globalização. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 209.

²⁶² HÖFFE, Otfried. Visão república mundial: democracia na era da globalização, p. 211.

de obrigar o homem a respeitar e a responsabilizar-se pela preservação da vida, do planeta e do homem, independentemente de sua nacionalidade, etnia, religião, etc. No instante em que o mundo se constitui como um mosaico de problemas, que os Estados não protagonizam quase nada isoladamente, que aumentam os níveis de interdependência global em praticamente todos os campos de sociabilidade, que os objetivos da humanidade caminham para uma convergência cada vez mais indivisível, comunidades separadas e isoladas, soberanas a todo custo, diminuem as possibilidades de diálogo, restringem o poder da ação política em escala global e impedem que a responsabilidade se dê em razão de temas que interessam à humanidade do homem como tal. Para Bertran Badie, os problemas e objetivos da humanidade são cada vez mais os problemas de cada indivíduo, de cada nação, de modo que, todos afetados, indivíduos, culturas, países, religiões, etc., os objetivos comuns da humanidade, “racional e eticamente, (...) exigem um tratamento global no qual o princípio de responsabilidade se substitui ao de soberania: cada Estado é responsável pela sobrevivência do planeta, pelo seu desenvolvimento e pelos valores construídos como universais”.²⁶³

O respeito aos direitos humanos não é apenas uma ação de natureza moral, embora seja esta sua feição principal, mas constitui, nessa quadra histórica, uma necessidade que, decorrente de sua moralidade inerente, está diretamente atrelada às condições objetivas de sobrevivência da espécie humana como um todo. Nenhuma fronteira é suficientemente forte para afastar os problemas que afetam a humanidade indistintamente, assim como nenhuma soberania, por mais potente que seja, poderá afastar todos os riscos e todos os males que a sociedade global tem potencializado nos últimos tempos. Por isso, ainda segundo Badie, “promover os direitos humanos em todo o mundo é ao mesmo tempo uma obrigação moral e a convicção reflectida de que a ofensa que lhes é feita num lugar do mundo reage sobre algures que ultrapassa as fronteiras da soberania”.²⁶⁴

²⁶³ BADIE, Bertrand. *Um mundo sem soberania*. Os Estados entre o artifício e a responsabilidade. Lisboa: Piaget, 2000, p. 17.

²⁶⁴ BADIE, Bertrand. *Um mundo sem soberania*, p. 176.

Os direitos humanos, nessa direção, configuram-se como tradução de um sistema ético²⁶⁵ e jurídico transnacional de co-responsabilidades para além das soberanias, preocupado com o reconhecimento dos problemas humanos enquanto tais, assim como o estabelecimento de uma cultura política, jurídica e institucional de comprometimento com o humano.²⁶⁶ Sem uma ética transnacional, a globalização dos mercados e o avanço tecnológico não se colocarão a serviço do desenvolvimento dos povos e das nações, mas alimentarão as diferenças que separam os países ricos dos pobres, e a diversidade entre as culturas será incapaz de promover diálogos cosmopolitas, que se estabeleçam para além do encerramento solipsista de cada cultura ou dos interesses nacionais protegidos pela soberania.²⁶⁷

Reconhecer-se no outro é condição para responsabilizar-se com ele e com o mundo. Aceitar tratar dos problemas da humanidade como sendo seus próprios problemas e ter a consciência de que inexitem regiões, religiões, culturas, economias totalmente imunes aos efeitos da civilização contemporânea significa a possibilidade de reinventar lugares de responsabilidade e de liberdade, e, além disso, ampliá-los para fora da clausura nem sempre elogiável das soberanias e das fronteiras nacionais.

Os riscos e os medos do presente, projetados de modo ameaçador para o devir, exigem, especialmente na civilização tecnológica, dirá Hans Jonas,²⁶⁸

²⁶⁵ Eusébio García afirma que “si hay una teoría ética que puede profesar como ética globalizada su más firme candidata sería la teoría de los derechos humanos, puesto que los valores que los fundamentan tienen vocación de universalidad y los derechos reconocidos son universalizables a cada uno de los seres humanos”. GARCÍA, Eusébio Fernández. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Dykinson, 2001, p. 91.

²⁶⁶ Ver, nesse sentido, JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso. *Globalización ilustrada*. Ciudadanía, derechos humanos y constitucionalismo. Madrid: Dykinson, 2003; PUREZA, José Manuel. *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?* Madrid: Trotta, 2002.

²⁶⁷ CORTINA, Adela. Una ética transnacional de corresponsabilidad. In: SERRANO, Vicente (Editor). *Ética y globalización*. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Ao tratar do direito constitucional sob um viés altruísta, capaz de contestar o princípio da soberania e os interesses da razão de Estado como único fundamento da legitimidade política e da liberdade, Carducci também defende a necessidade de se construir responsabilidades para além das formas políticas nacionais tradicionais. Nesse sentido, ver CARDUCCI, Michele. *Por um direito constitucional altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

²⁶⁸ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Puc-Rio, 2006. Ver, ainda, CRUZ, Manuel. Responsabilidad en tiempos de globalización. In: SERRANO, Vicente (Editor). *Ética y globalización*. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

uma ética para o futuro baseada na responsabilidade, capaz de orientar para a preservação da espécie humana e do mundo em sua presença, de pautar deveres que impliquem num tempo vindouro, enfim, de responsabilizar-se com o futuro mesmo que isso signifique, desde já, estabelecer renúncias, responsabilidades para todos e a negação dos egoísmos nacionais e individuais que separam fortes e fracos, possuidores daqueles que continuam aspirando a possuir. Os desafios que afetam a humanidade devem aconselhar e ensinar o homem a agir, a assumir as obrigações em prol de seu próprio futuro. Mas essa missão de responsabilidade restará prejudicada se a racionalidade técnica, que toma conta do mundo em tons cada vez mais fortes, somar-se às racionalidades política e jurídica, que guarnecem os interesses nem sempre responsáveis dos Estados soberanos. Da mesma forma que a ética tradicional não consegue orientar o mundo inaugurado pela técnica, também as soberanias nacionais serão incapazes de produzir uma realidade de reciprocidades baseada na universalidade dos direitos humanos, uma vez que nem sempre as convergências necessárias ao respeito a tais direitos são alcançadas pelo jogo político e econômico das relações internacionais tradicionais.

A identificação dos direitos humanos com o Estado-nação, referida anteriormente, foi um processo historicamente importante para a fundação do projeto político moderno, especialmente por abrir caminho para a constitucionalização dos direitos fundamentais. Entretanto, a cultura positivista dos direitos humanos, tal como a projetou a modernidade, restringiu a política dos direitos humanos aos estreitos limites das políticas do Estado-nação. Esse protagonismo sofre uma brutal degradação e perda de significado no seio na sociedade contemporânea, notadamente em razão de que as novas racionalidades econômicas, políticas, culturais, militares, etc., produzem graus de exclusão social e de risco não controláveis nacionalmente e sugerem o compartilhamento de novas competências (nos campos político, econômico, cultural, etc.) de modo compatível com a permanência de uma soberania de tipo subsidiária, “inclusiva”²⁶⁹ e limitada pelo respeito aos direitos humanos.²⁷⁰

²⁶⁹ BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

²⁷⁰ DELMAS-MARTY, Mireille. *Três desafios para um direito mundial*. Tradução e posfácio de Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003. A autora refere que, “se é verdade que a mundialização conduz a uma redução progressiva da competência exclusiva dos Estados em prol

A ordem mundial emergente suscita novas formas de consciência espaço-tempo e constitui-se pela interdependência cada vez mais contundente entre os sujeitos clássicos do direito internacional (principalmente os Estados isolados) e os novos atores que povoam o universo dos acontecimentos políticos, econômicos, culturais, etc., em escala mundial, entre os quais podem ser citados os novos blocos regionais, as empresas transnacionais, as organizações não-governamentais com alcance praticamente mundial, os organismos internacionais, enfim, o embrionário aparecimento de uma sociedade internacional contemporânea.²⁷¹

Em vez de se propor o enfrentamento dessa espécie de um novo pluralismo²⁷² pela defesa de um perigoso fechamento em torno de si mesmo, das nações, etnias, religiões, países, no sentido de reforçar os laços identitários e as políticas locais isolacionistas, parece mais sensato, de acordo com André-Jean Arnaud, que o futuro seja construído com a ampliação das formas democráticas, seja pela institucionalização de espaços supranacionais de decisão política, seja pela valorização de mecanismos de governança mundial²⁷³ que, de modo interativo, dinâmico e projetivo, possibilitem a gestão dos negócios públicos locais, regionais e mundiais, pela participação e decisão das instituições públicas, do setor privado e da sociedade civil conjuntamente.

Nesse contexto de engajamento global da sociedade civil, prossegue Arnaud, a cidadania, como produto da globalização “por baixo”, diferentemente da globalização “por cima”, que a toma apenas como *status*, aparece reinventada como uma reivindicação que não se preocupa com as fronteiras estatais, mas resulta de uma “reivindicação política do respeito da vida”, uma ação democrática

das competências compartilhadas, o papel do direito seria o de edificar princípios de organização dos povos para organizar o compartilhamento de competências de modo compatível com a soberania”, p. 171.

²⁷¹ Merece destaque sobre o tema a obra de BEDIN, Gilmar. *Sociedade internacional e o século XXI*. Em busca da construção de uma ordem mundial justa e solidária. Ijuí: Unijuí, 2001.

²⁷² ARNAUD, André-Jean. *O direito entre modernidade e globalização*. Lições de filosofia do direito e do Estado. Tradução de Patrice Charles Guillaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

²⁷³ ARNAUD, André-Jean. *Governar sem fronteiras*. Entre globalização e pós-globalização. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007. Ver ainda, do mesmo autor, *La gouvernance globale, une alternative au droit international?* In: *Revista de Direito Internacional e Econômico*. n. 9, out./nov./dez. de 2004 e ROSENAU, James. *A cidadania em uma ordem mundial de mutação*. In: ROSENAU, James; CZEMPIELL, Ernest-Otto (Orgs.). *Governança mundial sem governo*. Ordem e transformação na política mundial. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 2000.

em escala mundial que visa “o respeito à integridade física e intelectual, com o reconhecimento e a atribuição conseqüente dos meios econômicos e das condições sociais e políticas próprias a assegurá-la, assim como a manutenção da cultura, do equilíbrio ecológico e da paz”.²⁷⁴

Isso significa que as soberanias precisam ajustar sua participação no jogo de forças mundial, atendendo a critérios formais de exercício do poder, a ser manifesto de forma cada vez mais compartilhado e, sobretudo, observando o rigor de uma normativa mundial de direitos humanos que substancializa, interna e externamente, a validade dos atos de soberania. Por isso, manter a soberania identificada com a promoção do auto-interesse, sem ampliar as suas perspectivas fundantes, significa, além de reproduzir as já conhecidas formas de distinções excludentes, fragilizar a potencialidade emancipatória dos direitos humanos e impedir que se forme uma cultura ética para além dos espaços de produção da vida estatal e jurídica tradicionais. É necessário então, como lembra Ulrich Beck, “refletir sobre formas que possibilitem redistribuir os direitos de soberania, até agora fixados no delimitado espaço do nacional, em três direções que transponham o âmbito dos Estados individuais territorialmente definidos: para dentro, na sociedade; para baixo, no plano local; e para fora, nas novas redes de decisão e nos pontos nodais das arenas políticas transnacionais”.²⁷⁵

Nesse quadro de complexidades, é paradoxal ter que reconhecer que os Estados, presos às suas soberanias territorialmente definidas e erodidos em sua capacidade política, são, ainda hoje, os únicos agentes institucionais capazes de, em seus países, darem respostas materiais efetivas sobre os direitos humanos, ao mesmo tempo em que são isoladamente inabilitados de tomar medidas substanciais por si mesmos. Assim, parece que os direitos humanos precisam passar por um processo de atualização instrumental, que instale as condições de possibilidade para fazer aflorar, sem muitas delongas, uma materialidade necessária à concreção dos valores morais, que são a base de sua universalidade. Caso a positivação dos direitos humanos pelos Estados nacionais bastasse para a

²⁷⁴ ARNAUD, André-Jean. *Governar sem fronteiras*. Entre globalização e pós-globalização. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007, p. 249.

²⁷⁵ BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2003, p. 206.

sua automática proteção e efetivação, boa parte da expectativa histórica a seu respeito estaria resolvida. Uma vez que não existe uma eficiência prática dos direitos humanos decorrente de sua positivação, o problema de sua materialidade histórica permanece pendente, seja em nível interno ou externo de cada soberania.²⁷⁶ Justamente em função da impossibilidade de se delimitar espacialmente aquilo que não pode ser delimitado, em função mesmo de sua natureza fundante, como é o caso da base moral dos direitos humanos, não pode haver restrições institucionais para se pensar e praticar os direitos humanos quando as violações que se pretende evitar não são exclusivas de um determinado país ou cultura.²⁷⁷

Não tem sentido limitar o alcance material e institucional dos direitos humanos quando não existe limite ou condição para a moralidade que conforma as exigências recíprocas entre os homens, devidas mutuamente apenas em razão de sua humanidade. Pensar novas instituições ou conceitos sem considerar a moralidade que permite tratar os direitos humanos como direitos universais é pensar a partir de verdades pouco arejadas pelo “humano”, pensar que têm dominado, desde a Paz de Westfália, as relações internacionais que povoaram de sentido excludente o conceito de soberania e que tem sido tão caro à universalidade de qualquer projeto humanista.²⁷⁸

Como diz Edoardo Greblo,²⁷⁹ a universalização dos direitos humanos impede a manifestação de modalidades particulares de autocompreensão ético-políticas que se diferenciam, enquanto tais, de outras tradições e orientações de

²⁷⁶ FERRAJOLI, Luigi. Más allá de la soberanía y la ciudadanía: Un constitucionalismo global. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001; SHUE, Henry. La erosión de la soberanía. Introducción de principios. In: MACKIM, Robert; MCMAHAN, Jeff (Compiladores). *La moral de nacionalismo*. v. I. Barcelona: Gedisa, 2003.

²⁷⁷ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

²⁷⁸ Mireille Delmas-Marty chama a atenção para o fato de que a internacionalização do direito pode representar uma ilusão a respeito da formação de um direito comum, podendo, ao contrário, ser um fenômeno de fortalecimento dos países desenvolvidos. Sugere ela que, “em vez de travar um debate de retaguarda, para preservar ciosamente as concepções tradicionais de um direito estritamente nacional e estatal, a via daquilo a que se poderia chamar uma utopia realista consiste em apoiar-se sobre as transformações em curso para reinventar o direito comum. ‘Comum’, no sentido mais forte que consagra (...) esse ‘irredutível humano’ em cujo nome os quase cento e oitenta Estados presentes à Conferência de Viena reafirmaram, em 1993, a universalidade dos direitos do homem proclamados em 1948 por menos de sessenta Estados”. DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 210.

²⁷⁹ GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

valores presentes em uma dada forma de vida, ao mesmo tempo em que representa uma base mais ampla de legitimação para a equiparação e tutela jurídica de todos os homens.

O fortalecimento da comunidade internacional e o reconhecimento de uma agenda comum de valores humanos – cada vez mais presente nos tratados internacionais desde o segundo pós-guerra –, apesar de conviverem com a resistência dos Estados e de apresentarem significativas limitações em sua eficiência institucional,²⁸⁰ tendem a qualificar a soberania ao condicionarem a legitimidade de sua intervenção à assunção de um conjunto de procedimentos e de direitos válidos universalmente. Nesse sentido, a soberania começa a perder sua faceta arbitrária e estabelece uma relação de dependência substancial com o conjunto de normas válidas que defendem os direitos humanos, mesmo que a validade e a obrigatoriedade decorrentes de tais normas independam da anuência particular de cada Estado soberano.²⁸¹

Normas desse tipo não podem ser derogadas ou modificadas em nome de interesses nacionais, de razões de Estado ou de prerrogativas da soberania estatal. Sua reciprocidade decorre da exigência mútua que se devem todos os homens no trato moral de sua humanidade, que não é abstrata, mas que é manifestada nas experiências historicamente diversas, as quais, para os direitos humanos, não podem ser pautadas por aviltamentos e diferenciações excludentes, sob pena de a própria humanidade, como sentido para o humano, ser descaracterizada pela possibilidade do “tudo”, inclusive pelos interesses de uma

²⁸⁰ Um estudo sobre a internacionalização dos direitos humanos, suas virtudes e limitações, pode ser encontrado em SALCEDO, Juan Antonio Carrillo. *Soberania de los Estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*. Madrid: Tecnos, 1995; PUREZA, José Manuel. Direito internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004 e CANÇADO TRINDADE, José Augusto. *A proteção internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1991.

²⁸¹ ANDRADE, José H. Fischel de; NOGUEIRA, Maria Beatriz B. Deslocados internos e a lógica coletiva nas relações internacionais. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. “No caso da proteção internacional dos direitos humanos, as obrigações consagradas em seus instrumentos jurídicos tornaram-se tão fundamentais no meio internacional que, além de terem alcançado um efetivo nível de ‘regionalização’ e ‘universalização’, algumas disposições são consideradas normas imperativas (*Jus cogens*) do direito internacional, não podendo ser voluntariamente derogadas pelos Estados. Nesse sentido o concito de soberania deve ser interpretado, do ponto de vista jurídico, de modo a acomodar as novas responsabilidades advindas do comprometimento com instrumentos de proteção dos direitos humanos”, p. 536.

soberania nacional. Dito de outra forma, a reciprocidade desses direitos decorre da universalidade (não-homogeneizadora) que não se dobra a tradições históricas pelo simples argumento da repetição no tempo, que evita nacionalismos e todo tipo de laço identitário excludente, que permite diálogos comuns e que visa a proteção de um patrimônio comum de valores que merece a proteção pelo fato de interessar à humanidade como um todo.²⁸²

É verdade que descrita dessa forma, a universalidade dos direitos humanos tem um longo curso a caminhar para se tornar uma realidade política e jurídica em escala mundial. Seria ingenuidade exagerada confundir a defesa dessa idéia – ou qualquer outra que apresente uma perspectiva utópica – com a realidade dada. Os desafios para a teoria e para a prática dos direitos humanos são imensos e merecem muitos cuidados.

Por certo que uma sociedade que pretenda sustentar-se, em todos os lugares, no direito e na justiça, deverá fundamentar os direitos humanos em uma agenda de inquietações universais, voltada menos para as categorias jurídicas que definem e classificam os cidadãos de uma nação no âmbito interno de sua soberania, e mais dedicada em justificar conceitos e instituições que reconheçam a humanidade do homem enquanto tal como fonte legitimadora dos direitos humanos, independentemente das condições culturais ou nacionais de pertença.²⁸³ Soberania, cidadania e território, elementos que pontuam os limites de atuação do Estado moderno, precisam representar, pois, num projeto global de reconhecimento mútuo e de responsabilidade dos Estados, em especial no sentido de afirmar ações

²⁸² BARRETTO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. Consultar também BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

²⁸³ Ao direito internacional tradicional poderiam ser dirigidas todas as críticas que, guardadas as especificidades dos objetos, se aplicam às teorias dogmáticas do direito nacional. Percebe-se que a grande maioria dos estudos de direito internacional continuam a tratar dos temas técnicos da área de modo totalmente desconectado da realidade social, cultural e econômica que constroem o universo de possibilidades do ambiente mundial. A presente crítica não se dirige contra a positivação de direitos, entendida como necessária e útil para a afirmação internacional dos direitos humanos, mas pretende sugerir que os limites da fundamentação positivista, no contexto de Estados nacionais que se fragilizam, é precária e insuficiente para o estabelecimento de um projeto de direitos humanos que almeje superar os limites, muitos deles criados pelo próprio idealismo estatal, que impedem a universalização de sua validade jurídica.

concretas que impulsionem à universalização dos direitos humanos e evitem a exclusão do outro e a violência intolerante, tão presentes no mundo atual.²⁸⁴

²⁸⁴ Apesar das incertezas e das fragilidades atuais da cultura internacional dos direitos humanos, não há como projetar o “progresso moral” das instituições democráticas sem fomentar, para o futuro, a criação de novas formas de participação e vinculação jurídicas do homem com o mundo. É nesse viés que se advoga, a partir de diferentes ângulos, temas, como cidadania pós-nacional, direito cosmopolita, o fim dos territórios, limitações externas e internas à soberania nacional, universalidade material dos direitos humanos, direito intercultural, entre outros assuntos voltados à conformação global da sociabilidade contemporânea. A respeito desses assuntos, sugere-se: FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002; GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bologna: Il Mulino, 2004; HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000 e HELD, David. *Democracy and the global order*. From the modern state to cosmopolitan governance. Cambridge: Polity Press, 1995.

3 OS DIREITOS HUMANOS COMO MÍNIMO ÉTICO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL

O presente capítulo está dividido em três partes. No primeiro item, estudam-se os problemas da diversidade cultural e das demandas identitárias no mundo globalizado. Na segunda parte, a universalidade dos direitos humanos e a questão da multiculturalidade são abordadas a partir da contraposição das teses liberais e comunitaristas. No item final, destaca-se a insuficiência das teses liberais e comunitaristas para tratarem, de modo exclusivo, o problema da universalidade dos direitos humanos em uma sociedade multicultural, defendendo-se, no lugar delas, a idéia de que os direitos humanos devem ser reconhecidos como um mínimo ético para o diálogo intercultural.

3.1 Diversidade cultural e identidade no mundo globalizado: um novo cenário para a pertença

A globalização pode não ser um fenômeno revolucionário da sociedade contemporânea, mas é especialmente desafiadora das formas tradicionais de produzir pertença e identidade.²⁸⁵ O expansivo crescimento das

²⁸⁵ Não é objetivo desse tópico realizar um estudo analítico sobre a definição e as características da identidade cultural, mesmo porque o próprio conceito de identidade, em razão de sua complexidade, não é ainda um conceito que possa ser definitivamente colocado à prova. A identidade cultural não será tratada neste trabalho como algo desde sempre dado, como um conceito a ser descoberto, mas sim como processo, como invenção dialética e dinâmica, como uma posição específica do homem no mundo elaborada pela conjugação de diversos fatores sociais particulares, capazes de reproduzir as condições de existência de uma “especificidade coletiva”, que passa a ser portadora de necessidades. Nesse sentido, a identidade sempre se refere à cultura. Por outro lado, a identidade é sempre marcada pela diferença; sua conformação é relacional, pois ela somente pode ser percebida como tal quando relacionada ou comparada com outras culturas que não ela mesma.

trocas comerciais, o impulso significativo da indústria cultural e as inovações tecnológicas cada vez mais contundentes têm propiciado uma expansão cultural que ultrapassa as fronteiras nacionais e inaugura um novo padrão para a cultura,²⁸⁶ inspirado na tendência universalista da modernidade (já presente nos Estados-nação) e capaz de assumir uma postura mundializadora.²⁸⁷

Esse novo padrão cultural, no entanto, não sufoca os modelos culturais particulares, mas remodela suas formas de estar no mundo, adaptando-as ao tempo da globalização. Nesse sentido, segundo Renato Ortiz,²⁸⁸ a

Por isso, para efeitos do presente trabalho, não importa a cultura da qual se esteja falando, pois sempre outras serão a base de sua diferença. São as zonas de igualdade e diferença existentes entre as culturas que interessam para o debate entre o pluralismo cultural e a universalidade dos direitos humanos, eis que constituem, nessa perspectiva, os motes de reivindicação e das disputas culturais. Nessa direção, consultar WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Igualdade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁸⁶ Apesar do conceito de cultura assumir inúmeras conformações, o presente trabalho adota uma definição ampla do termo, que considera como cultura todo o conjunto de saberes, representações, símbolos, costumes e formas de vida compartilhadas (elaboradas comunitariamente) por uma coletividade de indivíduos e que a difere de outros grupos, reproduzindo uma concepção particular de sociabilidade. Seriam todos os comportamentos, costumes, imagens, regras e saberes que possibilitam definir os laços de lealdade e de pertença para com o outro semelhante, capaz de estabelecer as diferenciações com outros não-integrantes de um mesmo grupo. Pode-se dizer que as primeiras manifestações desse conceito de cultura, associando-as a modalidades de identidade particular, estão relacionadas com o aparecimento de uma reação à idéia de civilização, como parte de um conflito entre tradição e modernidade, que surge no século XVIII. A crítica pré-marxista ao capitalismo primitivo considerava a civilização como um conceito abstrato, alienado, fragmentado, dependente da perspectiva material burguesa. A idéia de cultura surge como uma noção “holística, orgânica, sensível, autotélica, recordável”; como defesa da diversidade de formas de vida específicas e não como narrativa unilateral e universal da humanidade. Ver, nessa direção, EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005; ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 1. Uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 (especialmente a parte I do primeiro capítulo) e SUSTAETA, Pablo Navarro. Más allá de la cultura: la necesaria recuperación de un concepto actualizado de civilización. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005. Eagleton refere que, “como idéia, a cultura começa a ser importante em quatro pontos de crise histórica: quando se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem uma mudança radical profunda, a cultura no sentido das artes e do bem viver não será mais nem mesmo possível; quando fornece os termos nos quais um grupo ou povo busca sua emancipação política; e quando uma potência imperialista é forçada a chegar a um acordo com o modo de vida daqueles que subjuga. Entre esses, foram provavelmente os dois últimos pontos que colocaram mais decisivamente a idéia na agenda do século XX”, p. 41-42.

²⁸⁷ ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2000. Merece destaque também, WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: Edusc, 2003; WOLTON, Dominique. *La otra mundialización*. Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Gedisa, 2004.

²⁸⁸ Cabe registrar que Renato Ortiz emprega o termo globalização apenas para referir-se aos processos de natureza econômica e tecnológica, enquanto que a expressão mundialização é reservada para o âmbito específico da cultura.

mundialização da cultura representa uma reação aos efeitos perversos da globalização, uma vez que, ao contrário desta, sustenta-se em um paradigma flexível que evita a homogeneidade e a assimilação, bem como permite articular uma reação racional pela valorização de um modelo cultural que se contrapõe de modo sólido às forças raivosas do mercado global. Segundo o autor, a identificação dos espaços culturais como locais privilegiados e como exclusivo caracterizador de uma dada cultura está cada vez mais fragilizada pelo processo de desterritorialização produzido pela diluição das fronteiras. Esse processo promove a deslocalização das relações sociais e faz com que o entorno físico perca sua força enraizadora, que passa a ser desempenhada por novos contornos. Torna-se cada vez mais difícil definir os limites de cada povo e de cada cultura e aqueles entendimentos lastreados em conceitos como “os de fora” e “os de dentro”, estrangeiro e nacional, tendem a ser substancialmente relativizados.

Apesar de fomentar uma relação em que o local e o global se interpenetram na (re)elaboração dos espaços, da política e das instituições modernas, não se pode, por isso, segundo Ulrich Beck,²⁸⁹ imaginar que a globalização produza apenas fragmentação, pois novas conexões são indispensáveis para a configuração das relações globais. Do mesmo modo, não se desenvolvem com a globalização apenas centralização e concentração, uma vez que a descentralização e a valorização dos espaços locais têm ampliado a sua influência na definição de suas prioridades internas. Assim, o fechamento dos Estados em torno de si mesmos é, para a globalização, uma realidade tão intensa e necessária quanto a sua capacidade de abrir-se às relações exteriores, mesmo que isso não ocorra de uma forma amplamente satisfatória do ponto de vista dos avanços sociais.

Pode-se afirmar, portanto, que a sociabilidade contemporânea engendrada pela globalização produz contradições em todas as esferas sociais. Não é somente a economia que apresenta sua face globalizadora. Ocorre, também, uma globalização das “biografias”,²⁹⁰ uma reinvenção do global e do local que afeta

²⁸⁹ BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

²⁹⁰ BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Segundo o autor, “o local é redescoberto, porém não (...) em sua antiga estrutura, que o encapsula e aparta do mundo, e sim como ponto nodal da rede global. Aqueles que melhor entenderem as condições que é preciso criar para viabilizar essas redes

diretamente a individualidade de cada um. Família, casamento, cinema, etc., que durante muito tempo foram pensados dentro de pequenos mundos especializados, voltados para a especificidade de cada cultura, são influenciados de modo significativo pelas formas vindas de fora, por um modo global de convivência. As pessoas não estão totalmente presas a um local. Seja por necessidade (guerra, fome, trabalho, etc.) ou por opção, é possível que as pessoas constituam sua vida a partir de vários lugares (basta notar que a Internet, o telefone, o avião, etc. representam meios cotidianos de superação do tempo e do espaço e a possibilidade de transnacionalizar a vida individual). O que se percebe, de acordo com Ulrich Beck, é um processo de conexão entre culturas, pessoas e locais que tem modificado o cotidiano dos indivíduos. Por isso, continua o autor, “em todos os lugares, a idéia de que se vive num lugar isolado e separado de todo o resto vai se tornando claramente fictícia”.²⁹¹

Desse modo, tanto o local como o nacional, assolados pela mundialização, não conseguem mais ser compreendidos como representações autônomas e isoladas. Por outro lado, para poder existir, a mundialização da cultura precisa manifestar-se como um evento das relações cotidianas, o que não se dá sem que ocorra uma certa ação localizante. Em decorrência desse fato, a mundialização “rearticula as relações de força dos ‘lugares’ nos quais se enraíza”.²⁹² Ela se instala e se revela por meio do cotidiano. Os espaços

e torná-las interessantes para as pessoas que lá vivem decerto ganharão a corrida. (...) Não há possibilidade de retorno às idealizações das comunidades isoladas e homogêneas, fechadas para o exterior. A exigência de abertura da localidade para o mundo não é uma fantasia, é uma realidade global que, no entanto, tampouco deve ser idealizada”. BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2003, p. 184-185.

²⁹¹ BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.139.

²⁹² ORTIZ, Renato. Mundialização, cultura e política. In: IANNI, Octávio; et al. (Orgs.). *Desafios da globalização*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 269. Nas palavras do autor: “O local não está necessariamente em contradição com o global, pelo contrário, encontram-se interligados. O pensamento dualista tem dificuldade em operar com categorias que os consideram simultaneamente, mas torna-se difícil decifrar nossa atualidade, se nos encerrarmos dentro de nossos limites dicotômicos. Creio que é tempo de entender que a globalização se realiza através da diferenciação. A idéia de modernidade-mundo nos ajuda neste sentido. Enquanto modernidade, ela significa descentramento, individuação, diferenciação; mas o fato de ser mundo aponta para o extravasamento das fronteiras. O *pattern* da civilização mundial envolve padronização e segmentação, global e local, manifestando um processo cultural complexo e abrangente. Ele produz diferenças no interior de um mesmo patamar de cultura. Talvez fosse o caso de abandonarmos definitivamente a noção de homogeneização, fartamente utilizada nas discussões sobre a sociedade de massa. A idéia de nivelamento cultural parece ser mais adequada. Ela nos permite apreender o processo de convergência dos hábitos culturais, mas preservando as diferenças entre os diversos

particulares funcionam como locais de reprodução de uma cultura que está em todos os lugares e que é capaz de entoar uma ação mundializadora pela replicabilidade de hábitos, produtos, conceitos, símbolos, etc., no cotidiano de famílias, empresas, escolas, religiões, Estados, etc., espalhados pelo mundo. Nessa circunstância de entrecruzamento entre o local e o mundial, os Estados-nação sofrem uma redução em seu papel de protagonistas na conformação das identidades individuais, uma vez que, para além dos tradicionais vínculos do cidadão nacional com o território e a nação, multiplicam-se os referenciais identitários que amparam o surgimento de forças locais em busca de reconhecimento para as suas demandas particulares, atreladas não mais à idéia primordial de nacionalidade, mas a reivindicações de cunho cultural, político, de gênero, entre outras.

A importância do papel da cultura, de certas práticas e costumes sociais locais na definição da identidade, entretanto, não representa necessariamente uma contradição em relação ao processo de generalização e unificação das instituições, dos símbolos e dos modos de vida perpetrados pela globalização, mas, paradoxalmente, parece apontar para a ocorrência de uma resposta reativa do particular às indiferenças alimentadas pelos mecanismos de padronização que afetam mundialmente quase todos os espaços de produção da vida social.²⁹³ Os novos reclamos por identidade e diferença, segundo Giacomo Marramao, refletem uma reação aos efeitos de uma globalização que uniformiza mas não universaliza, que comprime mas não unifica,²⁹⁴ “una mutua implicazione di

níveis de vida. A padronização não é neste caso negada, mas se vincula apenas a alguns segmentos sociais. Um mundo nivelado não é um mundo homogêneo. Seja do ponto de vista interno de cada país, ou da perspectiva global, que os envolve a todos. Contrapor globalização à fragmentação é um falso problema”. ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*, p.181.

²⁹³ Pode-se dizer que a globalização pontua diferentes e paradoxais respostas para o problema da identidade. Mais precisamente, a “homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidades”. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Igualdade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 21.

²⁹⁴ MARRAMAIO, Giacomo. *Il mondo e l'occidente oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007. Nas palavras do professor italiano: “Dico soltanto che la pulsione all'invenzione di un'identità comunitaria riconoscibile e caratterizzata *per differentiam* rispetto a tutte le altre – con la conseguente frantumazione della società globale in una pluralità di ‘sfere pubbliche diasporiche’ - rappresenta un fenomeno reattivo: un meccanismo di difesa-risposte a questa globalizzazione”, p. 11.

‘omogeneizzazione’ ed ‘eterogeneizzazione’. Un’inclusione della ‘località’ della diferença nella stessa composição organica del globale”.²⁹⁵ Refletem, na posição de Zygmunt Bauman,²⁹⁶ uma defesa-resposta contra um fenômeno que tende a desenraizar os vínculos identitários, tornando-os efêmeros, provisórios, sem continuidade, promovendo, por conta disso, o fortalecimento ou mesmo o retorno da idéia de comunidade e de suas formas de lealdade e de pertença para com os semelhantes, uma maneira encontrada para se conquistar mais segurança e igualdade num mosaico de indistinções que parece desfavorecer as aproximações humanas mais duradouras.²⁹⁷ Como resultado disso, “lo plural, en vez de reducirse como parecía lógico esperar a partir de la unificación capitalista, se intensifica al máximo, al menos en el plano de las representaciones simbólicas y su circulación”.²⁹⁸

Nessa mesma trilha de argumentos, Stuart Hall²⁹⁹ destaca que a sociedade da modernidade tardia processa mudanças constantes, rápidas e provisórias, as quais têm contribuído para o descentramento, deslocamento e fragmentação das identidades modernas. Não apenas as localizações sociais tradicionais (família, gênero, religião, nacionalidade, raça) são enfraquecidas, mas o próprio “sentido de si” estável, menciona Hall, perde sua referenciabilidade nesse contexto. Assim, a identidade totalmente “unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.³⁰⁰ Em vez disso, prossegue o autor, os sujeitos se deparam com uma multiplicidade de sistemas de significação e de representação cultural ao mesmo tempo, com cada um dos quais se é possível identificar ao menos

²⁹⁵ MARRAMAO, Giacomo. *Passaggio a Occidente*. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 40.

²⁹⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

²⁹⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

²⁹⁸ BRÜNNER, José Joaquín. *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

²⁹⁹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

³⁰⁰ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13. Ao comentar sobre os efeitos que a globalização provoca nas identidades culturais, o autor afirma que “as identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural do ‘pós-moderno global’. As identidades nacionais e outras identidades ‘locais’ ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização. As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando o seu lugar”, p. 69.

temporariamente. O processo de fragmentação das identidades produz, então, uma espécie de subjetividade flexível, decorrente da vivência entrelaçada de diferentes culturas dentro de um mesmo indivíduo que, na composição de sua vida, transita por uma diversidade de grupos sociais com práticas diferenciadas e até divergentes.³⁰¹

O efeito da globalização sobre a identidade cultural, porém, não é unívoco. Global e local não se excluem, mas pontuam uma relação dialética na transformação das identidades. Por um lado, as identidades nacionais são enfraquecidas pela convivência com interesses de natureza global – especialmente de natureza econômico-financeira – e, paradoxalmente, por outro, vêem reforçada sua tarefa simbólica de produzir pertença, resultado de uma reação às indeterminações e aos esvaziamentos provocados pela globalização. Do mesmo modo, em vez de as diferenças desaparecerem no meio da homogeneidade cultural perpetrada pela globalização, que influencia a um só tempo todas as realidades particulares do planeta, novas formas identitárias passam a conviver com as identidades nacionais em declínio, ou até mesmo assumem o seu lugar. Assim, no curso do processo de globalização, local e global se interpenetram, fazendo com que novas identidades surjam, outras se fortaleçam, algumas enfraqueçam e outras se hibridizem.³⁰²

Em decorrência da fragilização das formas tradicionais de se estabelecer vínculos comuns de lealdade, resultado de um mundo em mudanças contínuas, de transitoriedade permanente, os sujeitos tendem a ser seduzidos pelo discurso bastante tentador de retorno à “comunidade”, uma forma de buscar segurança num contexto de incertezas.³⁰³ A comunidade é requisitada como um abrigo contra as incertezas globais, como uma condição de possibilidade para que os projetos de vida possam ganhar sentido no entendimento compartilhado. Os reclamos por identidade aparecem, então, como uma resposta à insegurança, como uma tentativa de se estabelecer lealdades entre semelhantes numa

³⁰¹ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

³⁰² Sobre hibridismo cultural, consultar BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

³⁰³ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

sociedade de sujeitos desenraizados, na qual os laços comunitários tradicionais são cada vez menos perenes.

Ocorre, no entanto, que nem mesmo a comunidade tem conseguido desempenhar habilmente esse papel (quando não o dificulta ainda mais), pois a forma como o mundo estimula a realização de projetos seguros de vida, sempre como um desafio individualizado, parece não ser a receita mais adequada para alcançar tais objetivos, o que tende a aumentar ainda mais a insegurança. Além disso, a estratégia de fechamento das comunidades em torno de si mesmas tem acirrado a guerra do “nós” contra o “eles”, proliferando inúmeros ambientes forjadores de identidade cultural que, paradoxalmente, tendem a potencializar as diferenças culturais e aumentar os reclamos por diversidade; no mesmo instante em que a comunidade defende a homogeneidade cultural e proíbe o ingresso de qualquer coisa que lhe seja estranha, alimentando, com isso, os medos e as incertezas que inicialmente pretendia combater. Quanto maior a insegurança sentida pelos sujeitos de uma comunidade, menores são as chances de se estabelecer uma abertura para o diálogo com os outros diferentes e mais forte serão as medidas de segregação e divisão, restando prejudicada a conformação de uma comunidade “tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos”.³⁰⁴ Dito de forma diferente, “para realizar o projeto comunitário, é preciso apelar às mesmíssimas (e desimpedidas) escolhas individuais cuja possibilidade havia sido negada. Não se pode ser comunitário *bona fide* sem acender uma vela para o diabo: sem admitir numa ocasião a liberdade da escolha individual que se nega em outra”.³⁰⁵

Nenhum projeto que se elabore na sociedade contemporânea, comenta Bauman, consegue contar com a garantia de perenidade. Tudo se apresenta fugaz e efêmero. As afiliações sociais que tradicionalmente eram consideradas como determinantes da identidade, como o Estado, a família, a

³⁰⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 134.

³⁰⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

religião, a raça, o gênero, se revelam cada vez mais frágeis e, no seu lugar, novas formas de convívio social são projetadas como fontes de pertencimento que possibilitam a elaboração da identidade. É como se as identidades tradicionais, prossegue Bauman, mais sólidas e perenes, não funcionassem nesse mundo de realidades líquidas; como se tivessem desaparecidos os grandes relatos unificadores, diria Jean-François Lyotard,³⁰⁶ eclodindo em seu lugar uma “sociedade transparente”³⁰⁷ na qual as etnias, culturas, gênero, raças e comunidades apenas pudessem manifestar sua existência pela diferença de suas identidades.

Justamente quando a identidade perde as balizas sociais que a faziam parecer um fenômeno natural, o sentimento de pertença a algum lugar ou determinada cultura se torna ainda mais importante para aqueles que buscam uma vinculação com o “nós” a quem se pode solicitar um acesso de pertença. Em outras palavras, a identidade se torna um problema a ser considerado quando ela mesma entra em crise, quando a estabilidade de suas premissas começa a ser erodida pela dúvida e pelo questionamento, quando as identidades tradicionais se reorganizam, se fundem entre si, ou quando são desafiadas por novas modalidades identitárias, sustentadas em projetos específicos e em demandas particulares que fazem colidir os interesses e os valores das diferentes manifestações culturais que coabitam um mesmo cenário social.³⁰⁸ Nem mesmo a identidade nacional, que fora hierarquicamente preponderante sobre qualquer outra manifestação de identidade na modernidade e que sempre conseguiu unificar em torno de si as demais aspirações identitárias, consegue manter, neste momento, sua capacidade original de gerar pertencimento, especialmente por causa do enfraquecimento dos Estados nacionais provocado pela globalização, que desafia intensivamente a continuidade da compulsória e imaginada identificação celebrada entre Estado e nação.³⁰⁹

³⁰⁶ LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.

³⁰⁷ VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.

³⁰⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

³⁰⁹ A identificação do Estado com a nação – como destacado no segundo capítulo – resultou de um processo histórico nada amistoso. A necessidade de se afirmar uma autoridade político-econômica e uma burocracia centralizada, necessária ao fomento do capitalismo nacionalista, fez brotar uma identidade nacional como resultado da conjugação de medidas impostas aos indivíduos residentes

É interessante notar, nessa senda, que esse mesmo processo de valorização da cultura como um nível dominante da vida social, como um conceito que particulariza, que situa uma posição formal e substancial de alguém ou de um grupo no mundo, é percebido também na fase pré-moderna, em que pese por outras razões. Tanto a ordem pré-moderna quanto a contemporânea dependem de espaços não-centralizadores para a definição de sua sociabilidade. Era a diferença que dava sentido à tribo, da mesma forma que a diferença reclamada pelos pós-modernos é tida como uma característica importante para dar sentido à vida humana. É como se a modernidade, nesse entremeio histórico, surgisse como uma espécie de catalisador das diferenças e como uma fonte de racionalidade em que a cultura tinha outro lugar e uma nova conformação: “Significava nossa ligação sentimental a um lugar, nostalgia pela tradição, preferência pela tribo, reverência pela hierarquia. A diferença era, em grande medida, uma doutrina reacionária que negava a igualdade à qual todos os homens e mulheres tinham direito”.³¹⁰

Numa sociedade em que as novas tecnologias de informação conectam todas as partes do mundo em uma rede de comunicações interativas, a visualização das outras culturas pode se dar em qualquer tempo e em qualquer lugar. O tempo da sociedade global já não é mais fator impeditivo para se fomentar aproximações, pois o perto e o distante não são tão referenciáveis como antes, afetando a própria concepção de espaço. O esvaziamento do tempo esvazia o espaço, afirma Anthony Giddens.³¹¹ A distância e a demora são, na sociedade

em um mesmo território. Idioma e território, por exemplo, que representavam lealdades de baixa intensidade antes da modernidade e que pouco significavam para a identidade dos povos pré-modernos, mais habituados às relações hierarquizadas, foram instrumentos importantes na delimitação de uma cultura nacionalista. Ver, nesse sentido, ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2005; GEARY, Patrick J. *O mito das nações*. A invenção do nacionalismo. Tradução de Fabio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005; GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Alianza: Madrid, 1988; HABERMAS, Jürgen. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: *Revista Novos Estudos Cebrap*. n. 52. São Paulo, 1998, p. 102; BREUILLY, John. *Nacionalismo y Estado*. Traducción de José Pomares. Barcelona: Pomares-Corredor, 1990; TIVEY, Leonard. *El Estado nación*. Tradução de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1987 e HOBBSAWM, Eric, J. Identidade. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

³¹⁰ EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005, p. 48-49.

³¹¹ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991. Segundo o autor, “o ‘esvaziamento do tempo’ é em grande parte a pré-condição para o ‘esvaziamento do espaço’ e tem assim prioridade causal sobre ele. (...) O desenvolvimento de ‘espaço vazio’ pode ser compreendido em termos da separação entre *espaço* e *lugar*. É importante

global, reduzidas a breves variações de instantaneidade. A velocidade e a qualidade dos meios de comunicação conectam o mundo numa teia virtual de acontecimentos que se propagam em tempo real, promovendo a desterritorialização das realidades culturais e o divórcio dos sujeitos do seu contexto imediato.³¹² Dito de maneira diferente, nas exatas palavras de Giddens, “a globalização diz respeito à interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais ‘à distância’ com contextualidades locais. Devemos captar a difusão global da modernidade em termos de uma relação continuada entre o distanciamento e a mutabilidade crônica das circunstâncias e compromissos locais”.³¹³

As conseqüências dessa dialética global-local são especialmente visíveis no campo da cultura. Verifica-se facilmente o aumento do número de símbolos, imagens e representações que, não necessariamente numa ordem de continuidade, conformam o mapa das novas formas identitárias, cenário que, conseqüentemente, colabora para o reaparecimento do pluralismo cultural – sob a forma de fundamentalismos religiosos, nacionalismos culturais, comunas territoriais

ênfatisar a distinção entre estas duas noções, pois elas são freqüentemente usadas mais ou menos como sinônimos. ‘Lugar’ é melhor conceitualizado por meio da idéia de localidade, que se refere ao cenário físico da atividade social como situado geograficamente. Nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela ‘presença’ – por atividades localizadas. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros ‘ausentes’, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a ‘forma visível’ do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza”, p. 26-27.

³¹² GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Para Giddens, “quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. Certamente existem também influências padronizadoras – particularmente na forma da criação da mercadoria, pois a produção e a distribuição capitalistas são componentes centrais das instituições da modernidade. No entanto, por causa da “abertura” da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de “autoridades”, a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto-identidade e da atividade diária. O planejamento de vida reflexivamente organizado, que normalmente pressupõe a consideração de riscos filtrados pelo contato com o conhecimento especializado, torna-se uma característica central da estruturação da auto-identidade”, p. 12-13.

³¹³ GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*, p. 27.

– e para a afirmação das identidades locais contra a uniformização patrocinada pela globalização.³¹⁴

Nessa rede de interconexões entre global e local, o gueto e a periferia das grandes cidades, por exemplo, podem ser vistos para além de seus marcos. Assim também os conflitos armados, as tragédias ambientais, os eventos políticos, artísticos e esportivos são apresentados numa velocidade que aproxima realidades e evidencia uma multiplicidade de visões de mundo. Culturas tribais, rituais exóticos, costumes desconhecidos e uma série de manifestações humanas particulares, quase sempre reservadas aos limites da própria coletividade, ganham, com isso, uma certa visibilidade mundial e começam a passar por um processo de avaliação pelo outro diferente. Do mesmo modo que a cultura de massa, lastreada na produção de consumo da indústria cultural, encontra-se por quase todos os cantos do globo, também as identidades culturais periféricas começam a influenciar e até mesmo modificar o imaginário social global pela defesa de suas diferenças frente à homogeneização.³¹⁵

Ao ser exposta em escala mundial, a cultura de uma comunidade choca-se com as múltiplas diferenças que caracterizam outras culturas e que

³¹⁴ WOLTON, Dominique. *La outra mundialización*. Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Gedisa, 2004. O autor refere que, “en todos os casos, estos conflictos basados en una identidad cultural-refugio y cada vez más numerosos no se limitan a ilustrar el fracaso de la problemática de la identidad sino que, por el contrario, la requieren. La identidad remite no solamente a la cultura y a la comunicación, remite también al funcionamiento de las sociedades individualistas de masas y a la necesidad de administrar identidad y pluralismo en el marco de las relaciones internacionales”, p. 94. Consultar também CID, Margarita Baraño. Escalas, des/reanclajes y transnacionalismo. Complejidades de la relación global-local. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005 e CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 2, 5. ed. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2006. Refere Castells que os fundamentalismos religiosos, nacionalismos culturais, comunas territoriais e outras formas de diversidades culturais são, na maioria das vezes, reações defensivas. Ou seja, “representam formas de reação a três ameaças fundamentais, detectadas em todas as sociedades, pela maior parte da humanidade neste fim de milênio: à globalização, que dissolve a autonomia das instituições, organizações e sistemas de comunicação nos locais onde vivem as pessoas; à formação de redes e à flexibilidade, que tornam praticamente indistintas as fronteiras de participação e de envolvimento, individualizam as relações sociais de produção e provocam a instabilidade estrutural do trabalho, do tempo e do espaço; e à crise da família patriarcal, ocorrida nas bases da transformação dos mecanismos de criação de segurança, socialização, sexualidade e, conseqüentemente, de personalidades. Quando o mundo se torna grande demais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho compatível com o que podem conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo à sua memória histórica. Quando o sustentáculo patriarcal da personalidade desmorona, as pessoas passam a reafirmar o valor transcendental da família e da comunidade como sendo a vontade de Deus”, p. 84-85.

³¹⁵ WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: Edusc, 2003.

formam o entorno de sua própria condição individual. A identidade cultural, especialmente na sua roupagem moderna, se constitui sempre pela diferença e estranhamento de seu entorno. Não há, portanto, identidade que prescindida da diferença para se formar.³¹⁶ Ao serem apresentadas para o mundo como particularidades, outras identidades ecoam como demarcação de sua própria particularidade, como apontamento das diferenças que envolvem cada experiência singular. A rivalidade entre as culturas, nesse sentido, é sintomática do aumento de suas interconexões no mundo globalizado, já que não podem concorrer entre si culturas que não se relacionam, que não expõem suas diferenças umas às outras como condição de possibilidade da própria diversidade cultural manifestada nas diferenças em conflito.

É verdade que, como anota Serge Latouche,³¹⁷ a técnica ocidental e a transnacionalização das comunicações impuseram uma padronização nas formas de produção do imaginário social. Por outro lado, não se pode esquecer que são essas mesmas condições que permitem a profusão, em escala mundial, de reações ao modelo ocidental de cultura e às suas formas de homogeneização. Ao processo simbólico de invasão do mundo pela cultura ocidental, é contraposta uma resposta reativa utilizando-se dos mecanismos contemporâneos de divulgação midiática, obviamente que em outra escala. Assim, por exemplo, da mesma forma que o cinema americano dissemina, em escala mundial, um determinado conceito de sociedade, os grupos étnicos árabes valem-se da rede mundial de computadores e da televisão para apresentarem ao mundo as suas concepções e os seus objetivos de vida.

As aproximações permitidas pelo tempo global aumentam a possibilidade de as culturas se entrecruzarem com maior periodicidade, de concorrerem pelos mesmos espaços, de refutarem-se mutuamente como forma de estabelecer sua retórica de exclusão e inclusão a partir da afirmação de sua identidade. A diversidade cultural será sempre do tamanho da tensão entre as aberturas e os fechamentos que o mundo garantir para as falas advindas das

³¹⁶ GROSSBERG, Lawrence. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

³¹⁷ LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo*. Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. Tradução de Celso Mauro Paciornik. Petrópolis: Vozes, 1996.

diferentes culturas ou manifestações culturais.³¹⁸ Nessa direção, a luta pela sobrevivência e pela afirmação de traços culturais particulares, fruto de uma reação contra a homogeneização da cultura, contribui para a formação de um cenário de exigências multiculturais, no qual as diferenças irreduzíveis de cada cultura exigem o reconhecimento, político e jurídico, por parte das comunidades onde estão inseridas.³¹⁹ A liberação das diversidades, portanto, nos termos sugeridos por Gianni Vattimo, é um ato por meio do qual elas adquirem palavra, realizam sua presença e se põem em movimento para poderem ser reconhecidas e respeitadas.³²⁰

Entendida como a coexistência de diferentes culturas em um mesmo período da história, a diversidade cultural obviamente que não é um fenômeno novo. Pode-se dizer, com tranquilidade, que a riqueza cultural do passado era consideravelmente superior à atualmente notada. A proximidade entre elas e a sua visibilidade é que eram diferentes. Suas portas eram mais cerradas e o seu isolamento impedia os confrontamentos com as realidades vindas de fora, com as diferenças que demarcavam a identidade como atributo de uma particular experiência de vida. Refugiadas em si mesmas, as culturas não ganhavam o mundo e, por isso, não expunham suas diferenças, circunstância indispensável para afirmar os contornos de sua diversidade, mas também para marcar os traços de sua vulnerabilidade perante o diferente. Um fator determinante para a explosão das demandas culturais refere-se à convivência relacional intensa que as culturas adquirem com a globalização.³²¹ O contato mais contundente, a visibilidade ampliada e a aproximação, cada vez mais incisiva, obrigam a cada cultura realizar um pensar interno e externo, seja em relação às próprias práticas culturais – que podem sofrer a concorrência de formas mais atrativas advindas de novos

³¹⁸ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

³¹⁹ BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica. Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad. In: BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Comps.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998. Assim, as “identidades locais que se inventan y reinventan a manera de estrategias de manipulación, buscando unirse en ‘comunidades de iguales’ con fines de negociación y disputa por el reconocimiento social”, p. 23.

³²⁰ VATTIMO, Gianni. Posmoderno. ¿Una sociedad transparente? In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

³²¹ FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad cultural y proceso global*. Traducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

ambientes –, seja em relação às outras culturas, em razão das diferenças que as colocam em disputa por igual reconhecimento. A cultura, pois, se transforma em uma espécie de fórmula de observação das possíveis diferenças e distinções, bem como numa ferramenta codificada em função das concretas vivências que pretende facilitar.³²²

A posição de Samuel Huntington³²³ sobre a diversidade cultural constitui-se especialmente emblemática e um tanto profética. Para ele, o surgimento de um choque de civilizações é a consequência inevitável do incremento da multiculturalidade. Comenta o autor que, após a guerra fria, as distinções primordiais entre as pessoas são mais de ordem cultural do que ideológica, política ou econômica. Especialmente em razão da explosão populacional dos países muçulmanos e do crescimento econômico da Ásia Oriental, Huntington entende que se intensificaram os conflitos intercivilizacionais, notadamente nos temas de proliferação nuclear, imigração, direitos humanos e democracia. Para ele, a política mundial é cada vez mais influenciada pelas marés culturais e civilizacionais, fenômeno que institui a inevitabilidade de um mundo multipolar e multicultural, que aponta para a impossibilidade de um império global e para o aparecimento de potências em todas as civilizações do planeta. Defende que o Ocidente está em declínio e ameaçado por outras civilizações, as quais quanto mais se modernizam mais se apegam às suas próprias especificidades culturais. Alega que os grandes conflitos do futuro ocorrerão entre grupos e civilizações distintas. Por essas razões, adverte Huntington, “a segurança do mundo requer a aceitação da multiculturalidade global”.³²⁴ Uma vez que em todas as culturas existem disposições universais, afirma que, “em vez de se promover os aspectos supostamente universais de uma civilização, os requisitos para a coexistência cultural exigem uma busca do que é comum à maioria das civilizações.

³²² BLANCO, José María García. Nación y cultura en la sociedad mundial. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.

³²³ HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

³²⁴ HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p. 405.

Num mundo multicivilizacional, o caminho construtivo reside em renunciar ao universalismo, aceitar a diversidade e buscar os aspectos em comum”.³²⁵

Não parece que a posição de Huntington tenha a sustentabilidade que ele acredita ter. Primeiro, porque sua premissa inicial de divisão do mundo em sete civilizações padece de elementos mais esclarecedores, uma vez que separa, inclusive, países que apresentam um padrão muito próximo de sociabilidade cultural. Ou seja, não tem sentido separar, por exemplo, em civilizações distintas, a Europa da América Latina. Segundo – e aí se concorda com Alain Touraine³²⁶ –, porque, ao contrário do que sustenta Huntington, as guerras religiosas caracterizam-se mais como eventos dos séculos passados (séculos XVI e XVII) do que da sociedade contemporânea. Terceiro, porque nada indica, ao menos até agora, que os conflitos do futuro serão exclusivamente entre nações e grupos de civilização diferentes. Basta ver que um número expressivo de conflitos continua nascendo no interior de uma mesma civilização, como, por exemplo, nas disputas étnicas dos mundos árabe e africano. A fusão entre islamismo radical e Islã como uma força capaz reunir todo o mundo islâmico contra o Ocidente configura-se num quarto equívoco do autor. Ora, como bem lembra Álvaro de Vasconcelos,³²⁷ as iniciativas da sociedade islâmica para abandonar o cenário de precariedades terceiro-mundistas e inserir-se na economia ocidental³²⁸ são indicativos que

³²⁵ HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p. 408. Segundo o autor, “se os seres humanos irão algum dia desenvolver uma civilização universal, ela surgirá gradualmente através da exploração e da expansão desses aspectos em comum”.

³²⁶ TOURAINE, Alain. *Um novo paradigma*. Para compreender o mundo de hoje. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.

³²⁷ VASCONCELOS, Álvaro. Os erros de Huntington. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001. Analisar também, da mesma obra, o artigo de NUNES, Ivan. Huntington tinha razão? p. 157-170.

³²⁸ Apesar de ver “um toque de verdade” na tese de Huntington – o que, pelo argumento seguinte, parece ser contraditório –, Philippe Nemo admite que a sobrevivência da população mundial não pode ser garantida sem uma modernização que signifique uma certa ocidentalização. Segundo ele, o direito e o mercado são invenções ocidentais que afetam a humanidade como um todo, e, por isso, todas as comunidades humanas terão de praticá-los se não quiserem aceitar uma posição de inferioridade estrutural. Essa predominância do mercado e do direito em todo o mundo não é entendida pelo autor como uma cultura de supremacia, uma vez que a humanidade já recebeu contribuições importantes de todos os lugares e em todos os tempos. O que importa notar, aponta Nemo, é que, ao menos no campo do mercado, a “humanidade caminha, hoje, para uma história unificada”. O autor acredita que as identidades culturais que marcam as diferentes civilizações jamais serão superadas e que devemos deixar de pensar na possibilidade de construir uma sociedade plenamente integrada. No lugar disso, sugere que o Ocidente faça uma União Ocidental nos moldes de um sistema confederativo, não para ensejar unanimidades ideológicas, mas capaz de produzir consensos sobre regras constitucionais. Uma união dessa natureza, segundo o autor,

contrariam Huntington. Um outro descuido do autor, também lembrado por Vasconcelos, trata da inexpressiva importância dada ao componente político como fator de integração e crise entre as diferentes culturas.

Longe de querer desdobrar todas as complicações que estão ligadas à tese de Huntington, é importante perceber que não há como fugir da tensão existente – de diferentes maneiras e intensidades – no contexto de diversidade cultural, entre as demandas por igualdade e por diferença que repicam por todos os cantos do mundo. Pode-se dizer, então, que as diferenças e as igualdades se provocam mutuamente por reconhecimento no espaço local, mas também no espaço global.³²⁹ Essa radicalização do local e do regional é, em parte, responsável por uma nova maneira de se construir as identidades étnicas, as relações com o território, com a cultura e com a religião. Os fundamentalismos de toda ordem, nesse cenário, refletem uma nova forma de a sociedade global enfrentar suas diferenças, bem como indica as divergências sobre um pacto mínimo no que tange à igualdade. Essas disputas por reconhecimento têm configurado um quadro de dissonância sensível entre os projetos particulares de vida de cada comunidade e as propostas humanitárias baseadas em responsabilidades comuns. As demandas multiculturais, pois, ao reclamarem um tratamento especial para a particularidade de cada cultura, como forma de reproduzir suas diferenças e afirmar sua identidade de grupo, postulam mais medidas compensatórias que igualitárias. A forma de tratar institucionalmente essas muitas diferenças que concorrem entre si é o ponto crucial da tensão entre a universalidade dos direitos humanos e o particularismo cultural.

O conflito cultural é uma realidade definitivamente incontestável. Habermas tem razão ao afirmar que o isolamento total das instituições frente às influências externas já não é mais algo defensável, e mesmo nas sociedades ainda fortemente marcadas pelas tradições o pluralismo cosmopolita tem desabrochado

congregaria ocidentais em torno de uma identidade com bases objetivas e duradouras, e com isso promover, com serenidade e clareza, relações com outras civilizações. NEMO, Philippe. *O que é Ocidente?* Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³²⁹ TUCCI, Antonio. Ripensare l'identità nell'epoca della globalizzazione. Il contributo delle discipline sociali e antropologiche. In: *Sociologia del diritto*. Milano, v. 31. n. 1. p. 101-115, 2004; HOLTON, Robert. Globalization's cultural consequences. In: *The annals of the American Academy of Political and Social Science*. New Delhi. n. 570, jul. 2000, p. 140-152.

de modo substancial.³³⁰ Por isso, os direitos humanos, na qualidade de universais, tendem a enfrentar uma resistência cada vez maior, pois as reivindicações que marcam a sociedade multicultural exigem o respeito às diferenças nem sempre dialogáveis entre si, e que requerem, cada uma delas, postulados e garantias de direitos específicos, muitos deles inclusive contraditórios à idéia de universalidade.

Quanto maior for a disputa entre as culturas, maior serão os desafios para se promover uma relação de complementaridade e de diálogo entre elas. Por isso uma sociedade multicultural – na qual inúmeras culturas postulem reconhecimento e tratamento particular –, terá que engendrar encontros e diálogos que obriguem mutuamente os indivíduos a participarem de um projeto comum de responsabilidades. Mas será possível que a reivindicação por reconhecimento das diferenças justifica toda e qualquer diferença? Mesmo aquelas que sonegam os direitos individuais e que reproduzem desigualdades aviltantes? É óbvio que, se toda diferença for válida por princípio, lembra Benjamin Arditi,³³¹ então nada pode ser excluído ou proibido, tornando o conflito entre as culturas uma questão insolúvel. Mas quais os limites da diferença numa sociedade em que ela tem sido reclamada como marca distintiva da identidade, como atributo para reencontrar-se no mundo, como dirão os pós-modernos? Essa é a verdadeira saga dos direitos humanos na sociedade contemporânea: produzir, num mosaico de diferenças, inclusive concorrentes, uma cultura de respeito e de responsabilidades comuns para a humanidade, sem sonegar os traços próprios das identidades culturais que manifestam a humanidade particular presente em cada projeto histórico individual ou coletivo. Essa preocupação de conciliar, nos limites possíveis, a universalidade dos direitos humanos com as diferenças culturais será o objeto dos próximos itens desse trabalho.

³³⁰ HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

³³¹ ARDITI, Benjamin. El reverso de la diferencia. In: ARDITI, Benjamin (Editor). *El reverso da diferencia*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

3.2 Multiculturalismo e universalidade dos direitos humanos: sobre o debate entre liberais e comunitaristas

O termo multiculturalismo não é compreendido de modo único. Bikhu Parekh³³² e Ricardo Zapata-Barrero,³³³ cada qual à sua medida, alertam para o fato de que a expressão pode significar tanto a existência de duas ou mais culturas dentro de um determinado território, quanto o processo político de reivindicação de direitos para cada uma das formas de manifestação cultural. A coexistência de diferentes culturas em uma mesma sociedade é entendida por Javier de Lucas³³⁴ como multiculturalidade, como fato social que, em razão da inevitável pluralidade, deve ser considerado como existente independentemente de ser avaliado positiva ou negativamente, enquanto o termo multiculturalismo é reservado para designar as reivindicações políticas e as normas que tratam de reconhecer institucionalmente esta mesma multiculturalidade.

Joaquín Abellán,³³⁵ por sua vez, explica que é possível se falar em dois tipos de multiculturalismo. O primeiro exige o reconhecimento igualitário entre as diferentes culturas e sustenta que as discriminações contra as diferenças culturais devem ser eliminadas, defendendo, ao mesmo tempo, que, para funcionar de modo adequado, uma sociedade precisa estabelecer uma cultura política compartilhada. Nesse tipo é valorizado o pluralismo cultural e o direito individual de todos poderem participar livremente de sua cultura. O segundo tipo, mais apegado ao relativismo cultural, propõe o reconhecimento e a proteção dos diferentes grupos culturais, como sujeitos próprios de direito coletivo. Reclama a manutenção das entidades culturais como realidades que possuem direito em si mesmas, pela importância determinante que têm na definição da identidade de seus integrantes.

³³² PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

³³³ ZAPATA-BARRERO, Ricard. La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 37, 2003.

³³⁴ DE LUCAS, Javier. La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos. In: DE LUCAS, Javier (Editor). *La multiculturalidad*. Madrid: Consejo General de Poder Judicial, 1991.

³³⁵ ABELLÁN, Joaquín. Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno. In: O'FARREL, Pablo Badillo (Coord.). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*. Reflexiones para un mundo plural. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

O pluralismo e a diversidade cultural não são, no sentido de existirem como realidades sociais, acontecimentos recentes. Antes pelo contrário, as múltiplas diferenças culturais sempre foram maiores e mais protegidas enquanto se mantiveram isoladas (que o digam os índios da América espanhola antes da colonização). As tendências imperialistas históricas e as ações afirmativas de um determinado modelo de vida baseado na ciência e na religião é que fizeram o “invólucro” que protegia cada cultura das interferências externas ruir, sendo que, a partir desses fenômenos, elas passaram a coexistir com outras culturas em relações de predominância e exclusão. É bem verdade, também, que nem sempre a dominação política significou a imediata submissão do povo dominado à cultura do povo dominante. Exemplos disso vêm da Antiguidade, época em que o Império Romano não impunha a aceitação da religião ou da língua oficiais de Roma aos povos conquistados; ou mesmo da Idade Média, quando os povos islâmicos, embora predominantes, não infligiam sua cultura às minorias judias e cristãs no Oriente Médio.³³⁶ Foi durante a Idade Moderna que a necessidade de constituir um ideal popular comum para cada Estado-nação fez com que culturas particulares inteiras fossem suprimidas.³³⁷

O processo de formação da cidadania nacional no Estado westfaliano significou, como já anotamos, a relativização do multiculturalismo enquanto manifestação de fato, já que a construção histórica do conceito de nação importou na eleição de um elo cultural próprio, desvinculado das crenças e tradições de cada comunidade menor em particular, conquanto baseado no pertencimento do sujeito ao grupo maior de pessoas que se estendia pelo território convencional do Estado. O critério de identificação de todos os nacionais passou a ser, então, antes da língua (que na maioria dos países da Europa Ocidental não tem mesmo qualquer uniformidade), das crenças religiosas (pois dessa mesma época data a ruína do catolicismo enquanto critério de produção de identidade coletiva) ou mesmo da cor da pele, a cidadania nacional, aqui entendida apenas como a sujeição do indivíduo

³³⁶ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

³³⁷ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2005; GEARY, Patrick J. *O mito das nações*. A invenção do nacionalismo. Tradução de Fabio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005.

à ordem jurídica de determinado Estado, e não como possibilidade de participação do indivíduo na política de governo desse mesmo Estado.³³⁸

O efeito histórico-prático da identificação do indivíduo com a cultura comum da nação foi o da anulação das particularidades pessoais e de cada grupo menor de pessoas em favor da constituição de uma nova forma de identidade. A cidadania nacional, nestes termos, significou a extensão do conceito de pertencimento histórico do sujeito a uma determinada comunidade para os limites do território do Estado. E isto se fez, no mínimo, por uma reestruturação do espaço público comum a cada uma dessas comunidades, que passou a conter caracteres de identificação do sentimento nacional, assim como o pertencimento a uma ordem jurídica comum.

Para Alain Touraine,³³⁹ a figura da nação pode ser compreendida tanto a par quanto em separado da figura do Estado. No primeiro caso, o Estado seria o braço de poder da nação, embora esta tenha sido criada e mantida por aquele; seria a manifestação objetiva de uma gama de valores defendida historicamente pelo povo, expressa de sobremaneira na constituição do país. O Estado não sobreviveria sem a nação, que é item de produção de identidade muito maior do que a obediência a uma autoridade comum. No segundo caso, o Estado seria o agente político de uma sociedade definida étnica, religiosa, cultural e territorialmente, tido em apartado da nação, mas reportando-se a esta enquanto construção operada a partir da base da comunidade nacional. Essa última concepção de Estado é, precisamente, o fundo de justificação das reivindicações de autonomia política observadas nos países multicomunitários, como o Canadá ou a Espanha. De qualquer forma, a nação não existiria se não houvesse alguma forma de produção de identidade cultural entre seus membros, supondo inclusive alguma capacidade de decisão política, que seria tanto maior quanto mais se respeitasse o princípio da soberania popular.

³³⁸ BREUILLY, John. *Nacionalismo y Estado*. Traducción de José Pomares. Barcelona: Pomares-Corredor, 1990.

³³⁹ TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephairaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 237.

Segundo Gerd Baumann,³⁴⁰ a idéia de nação difere da idéia de qualquer outro tipo de grupo étnico pelo fato de ter como destino a formação de uma comunidade política organizada sobre a base de um Estado próprio. Seria, como refere o autor, uma “superetnia”, um grupo étnico mais elevado, tendo inclusive um caráter “pós-étnico”, pois relegaria ao passado as diferenças culturais suplantadas durante o processo de formação da identidade nacional. Neste contexto, as minorias seriam o produto da ineficiência no processo de formação de uma cultura nacional homogênea, uma exclusão do grupo puro dos nacionais identificáveis pela designação gentílica – como “os” franceses ou “os” italianos. A idéia de nação impescindiria do caráter de identidade coletiva para firmar-se, não admitindo a concorrência de qualquer outra forma positiva de formação de identidade, como o regionalismo cultural ou outros itens de diferenciação interpessoal, especialmente o gênero ou a cor da pele, sob pena de seu completo desvirtuamento. Para o autor, um Estado-nação que admitisse a multiculturalidade seria uma contradição em termos, já que a idéia de nação exclui a de qualquer outra manifestação cultural que venha tomar o seu lugar. Para o mesmo Baumann, a noção de nacionalismo é metafísica, por mais que seus efeitos sejam racionalmente manipuláveis: seria a fé na legitimidade do poder, e não um pretenso acordo coletivo no tocante à submissão a uma determinada autoridade, o sustentáculo das grandes dinastias européias.

O certo é que a diversidade cultural foi sujeita a um processo longo e regular de dominação pela assimilação, o que Javier de Lucas inclusive chamou de “complexo de Shylock”, ao referir-se ao personagem shakespeariano que foi obrigado a renegar seu credo judaico em favor da aceitação dos ideais cristãos, amplamente mencionados no *Mercador de Veneza*. Durante a maior parte dos séculos XIX e XX os nacionalismos ainda continuaram mostrando seu vigor na Europa Ocidental, tanto quanto na Europa Oriental, especialmente nos países do bloco comunista, que adotavam a tese marxista da identificação do povo com o proletariado para o sucesso das revoluções que exigiam a derrocada da burguesia.

³⁴⁰ BAUMANN, Gerard. *El enigma multicultural*. Traducción de Óssés Tórron. Barcelona: 2001, p. 44-46 e 54.

Para Bhikhu Parekh,³⁴¹ as sociedades multiculturais modernas se diferenciam das sociedades multiculturais pré-modernas em quatro aspectos. Primeiro, porque nas sociedades pré-modernas as comunidades minoritárias mantinham-se reclusas nos exatos limites definidos pelos grupos dominantes, aceitando uma posição de subordinação. Nas sociedades modernas – melhor seria se se dissesse “contemporâneas” –, a aproximação entre as culturas, resultado da dinâmica do processo de globalização, é praticamente inevitável, e graças aos ideários democráticos e liberais, mesmo as comunidades culturais ditas inferiores passaram a exigir igual direito de reconhecimento e participação. A segunda distinção mencionada pelo autor é tributada ao melhor entendimento que as sociedades modernas possuem em relação aos males que o dogmatismo moral pode provocar. Para o autor, a importância da cultura na formação do sujeito foi assimilada pela sociedade, que passou a respeitar as diferenças culturais e considerar a cultura como uma categoria política relevante. Como terceiro aspecto é apresentada a nova conformação mundial no campo econômico, cultural e tecnológico, que tem ampliado o contato entre todas as partes do mundo e acabado por completo com o isolamento das culturas. Por fim, o autor refere como uma característica marcante das sociedades multiculturais contemporâneas as transformações que têm afetado o Estado-nação culturalmente homogeneizador. O Estado moderno centraliza e determina todos os vínculos identitários, reconhecendo como sujeitos de direitos apenas aqueles que se submetem a um mesmo território e um corpo de leis e de instituições. Por certo que, com o advento da globalização, esses laços se fragilizaram e novas formas de pertença surgiram, não sem deixar um sentimento de desorientação e de incertezas a respeito de como tratar a diversidade que alcança a todos.³⁴²

Ainda segundo Parekh,³⁴³ o multiculturalismo, enquanto processo de reivindicação identitária, iniciou por volta dos anos de 1960, quando foi reconhecido pela mídia mundial o movimento popular norte-americano denominado “Panteras Negras”. Esse movimento exigia o reconhecimento da situação peculiar das

³⁴¹ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

³⁴² PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*.

³⁴³ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*.

minorias de afro-descendentes nos Estados Unidos da América, dado que a formação da população desse país, embora tendo envolvido a emigração em massa de contingentes oriundos de diversas partes do globo, nunca abandonou a necessidade de respeito a um sentimento maior de “americanismo”, largamente reproduzido pelos meios de ensino e comunicação. O movimento apoiou-se nos próprios instrumentos político-democráticos desse Estado, que possibilitam a livre manifestação do pensamento, para exigir o respeito à condição de diferença dos cidadãos dessa etnia que, em sua maioria, não contavam, como acontecia então com a elite europeizada, com instrumentos de acesso equânime a serviços públicos mais avançados, como as universidades. O movimento dos “Panteras Negras” logo foi seguido por outros de equivalente poder de captação, não menos conhecidos mundialmente, como o feminismo ou o movimento homossexual. Os movimentos multiculturalistas aumentaram com a queda do muro de Berlim, evento após o qual todas as sociedades do bloco comunista passaram a conviver com reclamações por respeito às diferenças, especialmente étnicas – e a questão da Bósnia talvez seja o mais sensível desses casos.

O que todos esses movimentos tinham em comum era a necessidade de reconhecimento da validade de suas diferenças culturais. Não desejavam – salvo em casos bem pontuais – que as especificidades de sua própria cultura suplantassem definitivamente o ideal nacional já estabelecido, ou mesmo que seus membros fossem considerados apartados do cenário cultural do Estado-nação. Apenas desejavam ser reconhecidos dentro da nação à qual pertenciam, como portadores de características particulares que os diferenciavam da população ainda adstrita à idéia de cidadania nacional. De fato, quando o Estado identifica todos os indivíduos sob o pálio da cidadania nacional, ignora as diferenças políticas, sociais e econômicas que afetam a manifestação de sua vida material. A igualdade jurídico-política dos cidadãos impede ao Estado considerar os cidadãos de forma especial, como portadores de características diferenciadas, nem piores, nem melhores – ou pior, faz até mesmo esquecer que tais diferenças existem. Essa “nivelção por baixo”, fundada na ausência de políticas efetivas de promoção de um espaço público de aceitação e convivência entre as particularidades, faz com que se percam potencialidades individuais e coletivas, agindo justamente em

desfavor da necessidade de preservação daquilo que é capaz de produzir a identidade e o sentimento de pertença.³⁴⁴

Na esteira das reivindicações populares, por respeito ao direito à diferença, vários países se proclamaram defensores do direito à multiculturalidade. Esse caminho enveredou para o reconhecimento internacional da livre manifestação cultural como direito de todos os homens, por meio da Declaração Universal da Unesco sobre a diversidade cultural, de 2002. Contudo, alguns países, por mais faticamente multiculturais que sejam, continuam, ainda hoje, a não reconhecer direitos para as coletividades culturais resguardarem seus marcos identitários específicos.³⁴⁵ Isso pode ser explicado por alguns fatores. Um primeiro é relacionado ao fato de que inexistente consenso sobre o que seja, em última instância, uma “cultura” a ser protegida. Em verdade, o termo pode abranger várias significações, indo desde aqueles elementos que caracterizam a especificidade de um indivíduo em relação ao outro, quanto aos critérios de união de determinadas pessoas em círculos maiores. Nesse sentido, defender o multiculturalismo até as últimas conseqüências seria possibilitar a desagregação da população nacional em diversas tribos menores, o que, do ponto de vista de uma política centralizadora, inviabilizaria o papel do Estado na promoção dos direitos básicos de cidadania que são reservados indistintamente a todos os nacionais. Essa, aliás, é uma segunda explicação para o não-reconhecimento do multiculturalismo enquanto manifestação válida na busca pelo direito às diferenças: ao admitir-se a possibilidade de desunião do grupo nacional em grupos culturais menores, estar-se-ia abrindo caminho para a derrocada final da governabilidade do Estado-nação.³⁴⁶

Fora dos limites do território de cada país, no espaço dominado pelo transnacionalismo econômico, a questão do multiculturalismo também não é pacífica. Isto porque a dinâmica do consumo no planeta exige uma população desideologizada, desculturalizada e descaracterizada, sob pena de os produtos e serviços das empresas transnacionais não conseguirem adentrar em determinados

³⁴⁴ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

³⁴⁵ Seria o caso, por exemplo, da França e da Grã-Bretanha, países que sofreram e ainda sofrem com processos bem acentuados de imigração e diversificação, mas que, mesmo assim, não se preocupam em defender os anseios por reconhecimento que partem de suas minorias.

³⁴⁶ LA FUENTE, Oscar Pérez de. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Una aproximación iusfilosófica. Madrid: Dykinson, 2005.

países, a despeito de sua viabilidade econômica, por afrontarem caracteres de identificação de culturas locais. O que se segue daí, quando não a ignorância completa das diferenças havidas entre as diversas culturas do espaço mundial, são tentativas precárias de adaptação das diferentes tendências ao respectivo ambiente de consumo, como a comercialização, na Índia, por uma tradicional rede de *fast foods*, de hambúrgueres que não utilizam carne bovina ou, ainda, o lançamento, por uma grande empresa de entretenimento familiar, de filmes que exaltam a cultura popular dos países árabes.³⁴⁷

Uma barreira ainda maior à aceitação do multiculturalismo enquanto fato e processo de reivindicação é representada pelo modelo europeu de educação institucionalizada, o qual ainda transmite a imagem do modo de vida ocidental como cultura historicamente privilegiada. De fato, a valorização de itens constitutivos do historicismo local e a aceitação da diversidade cultural ainda são assuntos alheios ao currículo da maioria das escolas e universidades, embora grupos bem organizados de pressão tenham tentado, e por vezes conseguido, reformular a estrutura de trabalho de muitos institutos de educação para fazer valer nesse cenário sua própria luta histórica por reconhecimento – como é o caso, mencionado por Andrea Semprini, da inclusão nos currículos de vários cursos superiores de disciplinas como “*Black studies*” ou “*Women studies*”.³⁴⁸ Essa barreira impede que a formação cultural do indivíduo seja abrangente o suficiente

³⁴⁷ LA FUENTE, Oscar Pérez de. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, p. 81.

³⁴⁸ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999, p. 48. Ver, nesse sentido, KINCHELOE, Joe L.; STEINBERG, Shirley R. *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro, 2000. Um passo importante no processo de reestruturação da educação institucionalizada passa pela ampliação do acesso dos membros das minorias aos serviços de ensino superior. Semprini menciona, neste contexto, a política da ação afirmativa, concebida em meados da década de 1970, que tem por objetivo a destinação de vagas nos cursos superiores regulares aos representantes das etnias minoritárias, em proporção à sua expressão dentro da população nacional, mediante a concessão de incentivos financeiros. Essa política, com o tempo, tem se mostrado demasiadamente simplista em contraponto à patente complexidade do problema: na medida em que força o acesso de estudantes sem a qualificação necessária para a aprovação pelas instâncias ordinárias de seleção, cria vias de discriminação por parte daqueles que vêem estes novos membros do ensino superior como “produtos da proteção legal”. Ao final, a ação afirmativa não consegue aumentar o nível de diplomados entre as minorias, e acaba por limitar o acesso aos cursos superiores de estudantes dotados de potencial que não se incluem entre as faixas de atendimento da reserva legal de vagas. Mesmo no insucesso desta e de outras medidas de afirmação, é necessário que se compreenda, ao invés de perpetuar irracionalmente políticas de produção de conhecimento empedernidas, que a aceitação do multiculturalismo parte primeiro do indivíduo, num processo de reconhecimento “de baixo para cima” (*down-up*), e que o ideal da convivência racionalizada entre as diferentes culturas só será alcançado se as vias formais de reprodução de cada cultura, nas escolas e universidades, fomentarem a aceitação e o respeito do próximo enquanto sujeito portador de diferenças.

para que este lide com o “lado de fora” do local onde vive, e aceite a manifestação cultural do outro como item igualmente válido para a produção de identidade.

Para Semprini,³⁴⁹ o multiculturalismo revela os paradoxos da contemporaneidade, especialmente ao exigir que seus postulados de universalidade, de igualdade e de justiça sejam estendidos para todas as formas de manifestação cultural. A democracia moderna, calcada na idéia de sujeitos universais e na negação das identidades particulares, é desafiada pelo multiculturalismo na medida em que suas reivindicações têm em vista direitos que parecem dificilmente universalizáveis. Do ponto de vista do direito à diferença, conclamado pelo multiculturalismo, os ideais humanos universais seriam uma nova tentativa de homogeneização, tal como já verificado anteriormente com o processo de nacionalização do ente cultural. O conflito, então, se estabelece entre a necessidade de preservação das culturas dos diferentes povos e o dever de observância aos direitos do homem indistintamente entre esses grupos de indivíduos, enveredando, muitas vezes, para a relativização.

No caso do multiculturalismo relativista, argumenta-se que as diferentes culturas devem aplicar os ditames universais “à sua maneira”, como se existissem “lacunas morais” entre as normas fundamentais dos direitos humanos já ratificadas pelos Estados-nação, que devessem ser preenchidas pelos caracteres informadores próprios de cada cultura. Eusebio Fernández García³⁵⁰ assinala que o relativismo é um mecanismo de defesa de sociedades orientais, como a chinesa, a hindu ou as africanas, que têm diferenças fundamentais em relação à civilização ocidental, entre elas um maior respeito à família, à tribo ou à etnia do indivíduo na formação de sua identidade – como no caso da China, da Índia ou dos países árabes. O mesmo García aponta que o relativismo cultural inspira intranqüilidade, já que sua justificação pormenorizada pode ameaçar, no futuro, culturas que hoje têm vocação para a universalidade.³⁵¹ O dilema do relativismo se configura quando as

³⁴⁹ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

³⁵⁰ GARCÍA, Eusebio Fernández. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madri: Dykinson, 2001.

³⁵¹ Uma consequência disso pode ser notada, já nos dias atuais, onde se fala do fechamento das fronteiras européias para os cidadãos do exterior, piamente demonstrada após o implemento do Acordo de Schengen. Neste sentido, ver PIAS, José Machado. Uma Europa aberta ao multiculturalismo? Atitudes dos jovens europeus perante os imigrantes. In: *Revista USP*, n. 1,

identidades culturais entram em conflito com ideais democráticos, como a liberdade, a igualdade e a sexualidade, ante os quais não se pode manter uma neutralidade moral ou se alegar “questões de preferência”.

Francesca Rigotti afirma que o relativismo parte da idéia de que se cada resposta para determinar a conformação de uma cultura é válida, então cada cultura deve ficar em seu espaço próprio, a fim de evitar desavenças com as demais. Todos os valores utilizados como parâmetro para a união de uma dada comunidade ficariam em um mesmo plano, possibilitando um juízo particular de cada cultura sobre ela mesma, sem que houvessem interferências objetivas externas para fins de determinar a veracidade ou a falsidade – ou a justiça ou a injustiça – de cada prática cultural. Isto significa uma prepotência com os membros portadores de maior diferença dentro de cada grupo, ou, nas palavras da própria autora, “peccato che quelli a cui tocca essere bolliti e mangiati, o circoncisi/e, velate, mutilate ecc. non siano molto contenti/contente”.³⁵² Afinal, ao mesmo tempo em que o relativismo defenderia formas válidas de manifestação de diferenças relacionadas à questão étnica ou sexual, poderia justificar barbáries intoleráveis, como o neonazismo europeu ou o neoconservadorismo anti-terrorista norte-americano.³⁵³

mar./mai. 1989. São Paulo: USP, 1989, p. 34-43. Salienta esse autor que, “embora esse acordo estabeleça a livre circulação de pessoas e mercadorias entre os países comunitários (com exceção de Inglaterra, Dinamarca e Irlanda), os imigrantes não ‘comunitários’ continuam a ser olhados como uma ameaça à segurança européia (...)”, p. 35-36. Prossegue ele dizendo que “a distintos níveis de discursividade, os imigrantes são muitas vezes olhados como uma ‘ameaça’ aos países de acolhimento – por pressionarem o mercado de trabalho, por serem portadores de uma cultura diferente, pelos níveis de pobreza que os caracterizam; enfim, por se pensar que constituem uma ‘fonte de problemas’. Esses níveis de discursividade acabam por se revelar, nalguns casos, como novas modalidades de racismo. (...) As políticas de imigração não deixam de estar motivadas por uma espécie de princípio de ‘egoísmo nacional’. Determinados tipos de nacionalismo (...) valorizam os aspectos mais homogêneos de uma nação, aspectos referenciados a uma mesma língua, descendência e cultura. As minorias étnicas são vistas, nesta ideologia, como poluidoras dessa homogeneidade cultural. Como tal, ou são eliminadas ou coercitivamente assimiladas ou, ainda, toleradamente discriminadas – ao serem vistas como *resident aliens*”, p. 36.

³⁵² RIGOTTI, Francesca. Le basi filosofiche del multiculturalismo. In: GALLI, Carlo (Org.). *Multiculturalismo*. Ideologie e sfide. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 34.

³⁵³ No mesmo sentido, ver AZURMENDI, Mikel. *Todos somos nosotros*. Etnicidad y multiculturalismo. Madrid: Taurus, 2003. “Cultura sería un enorme producto humano o cajón de alpargatas, botijos, instrumentos, leyes, pensamientos, moneda, caza y pesca, instituciones, asesinatos, vuelos con y sin motor, violaciones, valores y, en general, todo lo humanamente realizado; así, por ejemplo, lo que hacen y dicen ETA y Batasuna sería cultura y merecería su respeto. ¿Podrían decidirnos esos antropólogos por qué ante los nuevos ‘desafíos y demandas’ de la década de los años treinta las ‘respuestas culturales’ nazis no merecen respeto alguno? Recuérdese el perverso eslogan que el relativismo ha proporcionado al Gobierno vasco: ‘todas las

Danilo Martuccelli³⁵⁴ refere que, com o multiculturalismo, a idéia de igualdade universal, que desconsiderava as diferenças, foi substituída pela concepção de equidade, caracterizada pelo reconhecimento das especificidades culturais dos indivíduos e dos grupos e pela possibilidade de um tratamento diferenciado para os membros dessas mesmas coletividades. Do mesmo modo, continua o autor, com o multiculturalismo surge, da fusão entre liberdade negativa e liberdade positiva, a idéia de diferença como um direito individual de identidade, de autenticidade, de pertença a um grupo. A noção de equidade enquanto sustentáculo do multiculturalismo é recuperada por José Martínez de Pisón, que a relaciona com as idéias de Rawls acerca do pluralismo razoável e da tolerância. Para Pisón, a tolerância é uma virtude política fundamental na sociedade liberal, pois possibilita a coexistência das diferentes tendências culturais de forma racional. Nas palavras desse autor, “en la medida en que existen diferentes doctrinas razonables, se impone la tolerancia como *modus vivendi* entre ellas y se convierte en ilícito el empleo del poder para político para reprimir doctrinas que no son irrazonables”.³⁵⁵

Mas, num cenário de diferenças em conflito, a possibilidade de se estabelecer projetos de sociabilidade consensuais não é uma tarefa tão simples, e a tolerância nem sempre aparece como a melhor conselheira para as diferentes culturas. Por certo que a pluralidade cultural é uma realidade e uma virtude das sociedades democráticas que devem ser estimuladas. Por outro lado, o facilitado encontro das diferenças na sociedade global expôs, também, divergências e irritações que não favorecem o diálogo intercultural e que, não raras vezes, demarcam com agressividade o nível das oposições e afastamentos.³⁵⁶ Por isso, pode-se dizer que as demandas por reconhecimento das identidades culturais desafiam duplamente os direitos humanos, pois, ao mesmo tempo em que são

opiniones, todos los proyectos, todas las personas’. Como si las opiniones y proyectos que empujan a asesinar, perseguir y odiar al diferente debieran ser tolerados; o como si quienes inventan y defienden esos proyectos asesinos debieran ser tratados como el resto de la ciudadanía que cumple la ley y acepta el pluralismo”, p. 122.

³⁵⁴ MARTUCCELLI, Danilo. As contradições políticas do multiculturalismo. In: *Revista Brasileira de Educação*. n. 2, mai./jun./ago. de 1996. Ver ainda: SILVÉRIO, Válder Roberto. O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora. In: *Cultura Vozes*. n. 1, janeiro/fevereiro de 2000.

³⁵⁵ PISÓN, José Martínez de. *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 87.

³⁵⁶ Consultar OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós: México, 1999.

requisitados para garantir o direito de cada cultura particular manifestar sua concreta historicidade e desenvolver seus laços identitários, os direitos humanos, por outro lado, são considerados como exigências recíprocas de abrangência universalista, que não condicionam seus fundamentos e sua validade a nenhuma experiência cultural específica. Assim, o fato de diferentes culturas postularem o mesmo direito de exercerem, num mesmo país, as suas diferenças, exige dos direitos humanos uma espécie de mediação entre a igualdade e a diferença que sua universalidade comporta.³⁵⁷

A adequação entre as reivindicações culturais específicas e a universalidade dos direitos humanos tem recebido uma atenção especial por parte das teorias dedicadas ao assunto, seja para apontar a fragilidade da aproximação entre comunidade e universalidade, seja para afirmar a preponderância do indivíduo sobre a cultura, ou, ainda, para tratar do tema pelo viés da complementaridade entre a universalidade dos direitos humanos e a diversidade cultural. Assim, o debate sobre os direitos das minorias étnicas,³⁵⁸ sobre a proteção das identidades culturais, sobre o papel da cultura e sua relação com a política, tem suscitado um conjunto de posições teóricas bem distintas no que tange ao problema da universalidade dos direitos humanos no seio de uma sociedade multicultural. Pelo fato de não se apresentarem totalmente uniformes ou excludentes entre si, pode-se afirmar que as divergências e as proximidades entre as teses pontuam o cenário com três tendências em dialética elaboração: comunitarista, liberal e/ou modelos liberais de terceira via.³⁵⁹

Apesar da polêmica entre comunitaristas e liberais assumir traços enfáticos mais recentemente, lembra Roberto Gargarrella³⁶⁰ que as críticas de

³⁵⁷ ALCALÁ, J. Alberto del Real. Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005; TORRE, Giuseppe Dalla. La multiculturalità come dato di fatto e come programma etico-politico. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralistica. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.

³⁵⁸ Uma vez que o presente trabalho não tem a intenção de estudar especificamente cada um dos tipos de reivindicação minoritária, as expressões minorias étnicas, minorias culturais, minorias nacionais ou minorias religiosas serão todas tomadas no mesmo sentido, querendo significar coletividades minoritárias que reclamam o reconhecimento de suas diferenças mediante políticas e legislações específicas de proteção de sua identidade cultural.

³⁵⁹ VITALE, Ermanno. *Liberalismo e multiculturalismo*. Una sfida per il pensiero democratico. Roma-Bari: Laterza, 2000.

³⁶⁰ GARGARRELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.

Hegel e Kant já continham os elementos centrais desse debate. Basta lembrar que Hegel se opunha às obrigações universais de Kant à prioridade dos laços comunitários, sustentando, no lugar do sujeito autônomo iluminista, que a satisfatória realização do ser humano deriva da plena integração dos indivíduos em comunidade. Mais remotas ainda são as defesas da prevalência da comunidade perante o indivíduo, do todo em relação à parte, que sempre povoaram as preocupações organicistas desde Aristóteles.³⁶¹

O enfrentamento dos problemas culturais pela postura liberal não produziu uma teoria hermética a respeito do tema. São encontradas posições liberais mais abertas, outras mais cerradas, mas todas conduzem sua análise a partir de pressupostos que podem ser agrupados em único formato de abordagem.

Sustentam os liberais que uma sociedade marcada por diferentes valores e por individualidades em conflito será mais bem ordenada quando todas as concepções de bem forem igualmente consideradas e quando nenhuma delas se sobrepor às demais. Uma sociedade, refere Rawls³⁶² – depois de sofrer críticas comunitaristas ao conceito de pessoa abstrata e do véu da ignorância –, diferentemente de uma comunidade ou associação (que tem uma estrutura fechada e é auto-suficiente, como é o caso da vida religiosa), não apresenta fins e objetivos pré-determinados no que tange à eleição material de uma determinada concepção de bem, senão que compartilha de um objetivo comum no que se refere à definição de uma justiça política que consiga promover a cooperação social entre todos os cidadãos, inclusive de gerações diferentes, pela adoção de procedimentos e de instituições justas e pela valorização de todos os cidadãos como pessoas iguais e livres. O que interessa, então, para Rawls, não é a definição *a priori* do que seja um bem, mas sim “crear el marco normativo necesario para el desarrollo de la libertad”.³⁶³

Uma característica determinante do entendimento liberal é o papel de centralidade atribuído ao indivíduo na formação da sociedade. A qualidade da

³⁶¹ ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1966.

³⁶² RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

³⁶³ ALTABLE, Maria Pilar González. Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien). In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995, p.117-136.

peessoa, de sua autonomia, é anterior a qualquer fim. O homem é prévio a todo tipo de experiência histórica, não dependendo sua moralidade de vinculações de cunho social, político ou religioso.³⁶⁴ O homem tem sua dignidade amparada na sua natureza moral, na humanidade que lhe é inerente. Os vínculos identitários que possa estabelecer ao longo de sua vida não são determinantes e são contingentes para a definição do que o homem é enquanto sujeito moral que deve ser protegido. O ser humano é um ser moral dotado de sentimento de justiça e capaz de estabelecer seus projetos de vida de modo autônomo, uma vez que pode atuar de acordo com princípios universais, com os quais os homens estariam de acordo como seres racionais, livres e iguais. Em outras palavras, o homem pode racionalmente fazer julgamentos morais que não decorrem de uma pauta específica de valores, mas de princípios universais que são reconhecidos para além de conceitos históricos, econômicos, culturais, religiosos, etc.³⁶⁵

Isso não quer dizer que o liberalismo se oponha à pluralidade de formas de vida. Antes pelo contrário, reconhece que todos os homens, livres e iguais, devem conduzir seus projetos de vida levando em conta as suas inclinações e respeitando o mesmo direito para todos os outros homens. Os direitos, nesse sentido, servem para garantir a todos os homens o exercício de sua liberdade, de sua autonomia. São direitos do indivíduo como tal, que não podem ser afastados ou mitigados para preservar ou proteger a especificidade de uma cultura ou religião, por exemplo. Os direitos são essenciais aos indivíduos como seres humanos, não importando os vínculos que ele possa ter, e estão sustentados em sua autonomia moral. Os indivíduos possuem esses direitos, qualquer que seja a situação social, política ou religiosa em que conduzam sua existência. “Son universales en cuanto a su origen e idealmente universales en cuanto a su aplicación”.³⁶⁶

³⁶⁴ LA FUENTE, Oscar Pérez de. *La polémica liberal comunitarista*. Paisajes después de la batalla. Cuadernos “Bartolomé de las Casas” 35. Madrid: Dykinson, 2005.

³⁶⁵ BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello, 1995.

³⁶⁶ BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*, p. 82. “La noción de los derechos individuales sirve de expresión para el carácter sagrado del individuo. La fuerza del planteamiento según el cual los individuos tienen algunos derechos inalienables no depende de la existencia y funcionamiento de ciertas instituciones y prácticas; depende más bien de la idea del carácter sagrado de los individuos. La defensa liberal de los derechos, tanto la clásica, como la contemporánea, le exige a las instituciones del Estado y al gobierno que cumplan con determinados criterios para poder exigir la obediencia ciudadana y reivindicar su propia legitimidad. Los argumentos en favor de los derechos permiten imponer grandes exigencias al Estado y al gobierno,

Quando o liberalismo estabelece uma prioridade do justo sobre as concepções de bem, é inevitável que tenha que reconhecer também a neutralidade do Estado sobre as concepções de bem de seus cidadãos. A esfera pública, nesse caso, não pode se imiscuir nas deliberações privadas dos indivíduos. O Estado deve assegurar a todos os cidadãos iguais oportunidades para promover as concepções de bem livremente formuladas, desde que, segundo Rawls, estejam de acordo com os princípios de justiça. Da mesma forma, o Estado deve abster-se de estimular uma determinada concepção de bem em detrimento de outras, sendo desaconselhável reconhecer condições específicas para que um tipo de noção de bem se realize de forma mais favorável.³⁶⁷ Por isso, o Estado não deve interferir demasiadamente na vida de seus cidadãos, senão para garantir os meios necessários para que cada um possa realizar de forma satisfatória seus projetos pessoais de vida.

Assim, a tradição liberal pensa em garantir que as diferentes concepções de bem de uma sociedade, presentes na pluralidade dos indivíduos, não se sobreponham umas às outras, mas que possam, também, conviver a partir de princípios de justiça que, em condições ideais de elaboração, seriam aceitos por todos os sujeitos livres, racionais e iguais, notadamente em razão das vantagens que todos teriam na realização de seus projetos pessoais de vida. Nesse cenário, tanto o Estado quanto as coletividades desempenhariam uma função secundária,³⁶⁸ instrumental, fornecendo os meios para que os indivíduos pudessem perquirir a sua concepção de vida satisfatória.³⁶⁹

Naturalmente, nenhum laço ou vínculo indentitário pode exercer um papel de protagonista na definição do bem de cada indivíduo, a ponto de exigir dele

pero el atractivo último de apelar a los derechos radica en que los individuos son seres libres y morales”.

³⁶⁷ É interessante notar que Rawls, apesar de continuar priorizando o justo sobre a noção de bem, renega a neutralidade procedimental, a neutralidade de efeitos e influências e a neutralidade de conseqüências sobre concepções de bens não razoáveis, inclusive rechaçando o termo neutralidade em razão de certas conotações. RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

³⁶⁸ OLSEN, Teresa Cristina Tschepokaitis. Uma introdução ao debate acerca da fundamentação dos direitos humanos: liberalismo versus comunitarismo. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9. n. 24, jan./jun. 2004, p. 112-136.

³⁶⁹ Conforme OLSEN, Teresa Cristina Tschepokaitis. Uma introdução ao debate acerca da fundamentação dos direitos humanos: liberalismo versus comunitarismo. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9, n. 24, jan./jun. 2004, p. 112-136.

um respeito incondicional e o reconhecimento para além dos seus direitos individuais. Não cabem nas leituras liberais, notadamente nas mais fechadas, as demandas das minorias culturais exigindo a titularidade coletiva de direitos. Não é a cultura em si mesma que deve ser protegida, mas os direitos que todos os seres humanos possuem de se vincularem livremente a uma cultura ou de abandoná-la. Ao proteger o indivíduo moralmente considerado, o liberalismo propõe uma agenda universal de valores que se opõe a qualquer tipo de ataque organicista, seja estatal ou comunitário. Nesse sentido, o liberalismo se coloca de forma antagônica às pretensões particularistas que povoam as exigências da versão comunitarista do multiculturalismo.³⁷⁰

Não obstante a peculiaridade de cada autor comunitarista, pode-se afirmar que convergem todos eles na direção de uma crítica ao liberalismo, a ponto desta crítica ser ela mesma o fio convergente dessa corrente teórica.³⁷¹ Reprovam a tese liberal que sustenta a noção de sociedade como um agrupamento de indivíduos, cada qual com sua concepção de vida boa, que são movidos por interesses e objetivos individuais e que possuem direitos que se sobrepõem e têm prioridade total frente a qualquer tipo de demanda comunitária.³⁷² Para os comunitaristas – e isso está bem caracterizado em Taylor –, defender a tese liberal é olvidar que os laços de pertença com a comunidade é que dão sentido à vida do indivíduo, uma vez que é pela relação dialogal, realizada na comunidade com os outros semelhantes, que a identidade cultural é forjada e que os vínculos de lealdade para com o grupo se tornam compreensíveis e indispensáveis para a reciprocidade, para a manutenção da própria comunidade e, conseqüentemente, para a consciência de si enquanto sujeito dependente de cultura.³⁷³ A história de cada indivíduo não ocorre no vazio, mas adquire importância nas relações que

³⁷⁰ RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

³⁷¹ LA FUENTE, Oscar Pérez de. *La polémica liberal comunitarista*. Paisajes después de la batalla. Cuadernos “Bartolomé de las Casas” 35. Madrid: Dykinson, 2005.

³⁷² RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural.

³⁷³ SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998; PINILLA, Julio Seoane. Comunitarismo. Multiculturalismo. Un comentario. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 20, 1997, p. 377-390.

mantém dentro da comunidade, que representam para ele a possibilidade de exercer sua individualidade num universo de narrações que compartilha concepções comuns sobre a vida.³⁷⁴

Nesse sentido, Charles Taylor³⁷⁵ refere que o homem precisa da comunidade para se realizar, para encontrar uma pertença que se constitui pela relação com os outros-importantes. A identidade depende das relações dialógicas com os demais membros da coletividade; não existe “eu” que possa ser elaborado fora da comunidade.³⁷⁶ Somente pelo diálogo que mantém nela, o indivíduo consegue abastecer-se de elementos compreensivos necessários para exercer plenamente a sua existência. Arte, linguagem, gestos, amor, e todos os outros modos de expressão que permitem ao homem viver sua individualidade, somente são alcançados por ele quando inserido numa dada comunidade.³⁷⁷

Ao contrapor um liberalismo defensor de uma política de igual dignidade, baseada no reconhecimento das capacidades universais e na negação da diferença, a um liberalismo que defende o direito de reconhecimento das diversas culturas, Taylor se posiciona favoravelmente a este último, por considerar que cada cultura tem um valor em si mesma que não pode ser trasladado para outras culturas, e que as especificidades de cada uma delas são fontes de produção de identidades. A igualdade é abstrata, mas o pluralismo e a diversidade fazem parte de um mundo de possibilidades reais. Portanto, segundo Taylor, é fundamental que se proteja a comunidade, que se reconheça a diversidade e o valor de todas as culturas, pois o não-reconhecimento das realidades culturais

³⁷⁴ ÁLVAREZ, Silvina. *La racionalidad de la moral*. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

³⁷⁵ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

³⁷⁶ TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997. “Só sou um *self* em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha autodefinição; de outro, em relação aos que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de autocompreensão – e, como é natural, essas classes podem sobrepor-se. Só existe um *self* no âmbito do que denomino ‘redes de interlocução’”, p. 55.

³⁷⁷ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

específicas enseja danos significativos na formação das identidades individuais e é a principal razão das disputas multiculturais contemporâneas.³⁷⁸

Com efeito, os comunitaristas discordam do conceito de pessoa elaborado pelo liberalismo igualitário, pois alegam que, na definição do sujeito abstrato de direitos, não são consideradas as condições sociais nas quais estes mesmo sujeito exerce sua capacidade de autodeterminação que o caracteriza enquanto sujeito moderno.³⁷⁹ O sujeito moral dos liberais seria artificial, desconectado da realidade social. Da mesma forma, não aceitam a tese liberal que reconhece o indivíduo enquanto tal, independentemente do vínculo cultural, religioso, ou outra ligação de pertença, como sujeito capaz de questionar e de definir, por si só, os fins de sua relação com o mundo, a ponto de, inclusive, avaliar a possibilidade de continuar ou não a pertencer a uma determinada comunidade. Para os liberais, denunciam os comunitaristas, os bens da comunidade não apresentam nenhum papel constitutivo, não promovem uma identidade social que estimule os laços de lealdade e solidariedade entre os participantes de uma mesma coletividade. A comunidade, em termos liberais, não passaria de um sistema de produção e distribuição de benefícios mútuos entre cidadãos que não se interessam uns pelos outros, um ambiente de convívio de individualidades que

³⁷⁸ SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. Estado laico y sociedad multicultural. In: *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*. Madrid: Consejo General de Poder Judicial, 2007; MALDONADO, Daniel Bonilla. *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad de los Andes, 2006.

³⁷⁹ Conforme a compreensão de Miguel Alfonso Ruiz, “por comunitarismo ha de entenderse la reformulación de la moral como un conjunto de pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad concreta y determinada, que sólo tienen sentido dentro de ella, pues son aquellas pautas las que establecen el propio punto de vista moral, sitúan constitutivamente y motivan a los individuos dentro de un contexto moral determinado y configuran a los deberes hacia la respectiva comunidad como prioritarios sobre cualquiera otros deberes y derechos. Los rasgos básicos del comunitarismo, así, resultan ser dos: el primero, relativo – por así decirlo – a las actitudes, el principio aristotélico de la prioridad del todo sobre las partes, esto es, de la ciudad sobre sus habitantes, del que Hegel hizo aplicación en el sometimiento del individuo al Estado frente a la subordinación mecánica del Estado a los derechos e intereses de los individuos propia del iusnaturalismo racionalista; y, el segundo, relativo a las creencias, la presuposición de que las comunidades humanas son diversas y están sometidas a pautas culturales específicas y, por tanto, a criterios morales particulares que obligan sólo dentro de su seno”. MIGUEL, Alfonso Ruiz. Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 12, 1992, p. 95-114.

resguarda os direitos dos indivíduos das interferências e dos interesses da comunidade.³⁸⁰

Contra essa prevalência do indivíduo sobre os fins da comunidade, Michael Sandel,³⁸¹ pontualmente em oposição ao conceito de pessoa de Rawls, comenta que os valores de uma comunidade não são eleitos isoladamente pelo indivíduo, mas são descobertos, reconhecidos durante o processo de pertencimento que se desenvolve em um grupo social. A identidade é anterior à escolha dos fins, dirá Sandel. É a comunidade que tem prioridade sobre o indivíduo, pois é somente nela e a partir de suas valorações que o homem pode ter uma identidade; tão-somente por ela o homem é capaz de compreender que os seus valores são decorrentes das relações comunitárias e que a proteção de ditos valores é, também, a proteção de sua identidade pessoal.³⁸²

Apesar do próprio MacIntyre afirmar que se distancia do comunitarismo,³⁸³ sob o argumento de que não está oferecendo um remédio para os males da sociedade como um todo, é evidente que nas suas críticas ao liberalismo está manifesta a importância da comunidade na definição das pautas morais. Para MacIntyre, o liberalismo não compreendeu a importância que a comunidade tem na vida moral do indivíduo. Refere o autor que, ao eliminar a idéia de que o homem tem um fim próprio, inerente à sua natureza e que deve cumpri-lo, a modernidade acabou com todo o edifício moral clássico de matiz aristotélica. Somente inserido no contexto social, cultural e histórico, o homem se define, cumpre seu papel, seu *telos*. Ser homem é cumprir com determinados papéis, cada

³⁸⁰ SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

³⁸¹ SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

³⁸² SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

³⁸³ Nesse sentido, ver a obra de DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. El diálogo entre las diferentes tradiciones. Madrid: Dykinson, 2001. Segundo Díaz, as diferenças entre o liberalismo e as teses de MacIntyre podem ser descritas da seguinte forma: "uno mantiene unos principios internos a la tradición y el otro unos principios universales y neutrales; uno explica la acción desde las intenciones, el otro desde las causas; uno defiende una concepción teleológica de la racionalidad, el otro una concepción instrumental; uno cree que el individuo depende los contextos, el otro cree que es autónomo; uno se preocupa de la ética particular, el otro de la ética universal; uno concibe la justicia basada en las personas, en valores materiales, el otro defiende una justicia formal y procedimental; uno afirma la prioridad de la bondad, el otro la prioridad de lo justo; uno se preocupa por una ética de las virtudes el otro por una ética de las normas", p. 200.

qual com propósito específico. Por isso, a pertença a uma comunidade é requisito indispensável para toda a idéia de bem, uma vez que as virtudes se encontram vinculadas às atividades humanas cooperativas, estabelecidas socialmente mediante a realização dos bens que lhe são inerentes. Os juízos morais são juízos fáticos, pois as regras de moralidade somente fazem sentido em razão da específica maneira como o homem vive sua própria história; os dados de uma vida, as particularidades morais engendradas pela família, bairro, cidade, tribo, país, etc., produzem o ponto de partida para a descoberta da identidade moral. É importante notar, porém, segundo Ignacio Sánchez-Cámara, que MacIntyre não está preocupado em impor o comunitarismo ao Estado, como tampouco apostar em um tipo de modelo comunitário, senão que recuperá-lo nas instâncias coletivas menores, como na universidade, na igreja e em outras “aldeias”.³⁸⁴

O homem não pode eleger um bem se não tiver identidade e não pode ter identidade sem pertencer a uma comunidade; logo, não pode eleger uma noção de bem fora da comunidade.³⁸⁵ Desse modo, não é possível conhecimento e avaliação ética fora dos próprios marcos de moralidade de cada comunidade.³⁸⁶ A fonte exclusiva de moralidade são as tradições e os hábitos sociais aos quais está vinculado o sujeito, restando prejudicada a formação de conceitos universais de justiça e de moral. Não há como fugir das particularidades de cada experiência e refugiar-se nas concepções universalistas presentes na idéia de dignidade moral do homem como tal. Por isso, afirma MacIntyre, nenhuma teoria foi capaz de fundamentar os direitos humanos racionalmente, pois tais direitos não passam de ficções que fracassam ao submetê-los a um critério moral objetivo e impessoal. Uma vez que a incomensurabilidade moral é fruto de um contexto histórico particular e não de uma moralidade universal, acreditar nos direitos humanos como

³⁸⁴ SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

³⁸⁵ DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. El diálogo entre las diferentes tradiciones. Madrid: Dykinson, 2001.

³⁸⁶ MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. Liberalismo, comunitarismo, realismo: en busca de la tercera vía. In: *Sapientia*. Buenos Aires. v. 56. n. 210, p. 549-564.

direitos da pessoa enquanto tal, como diziam os filósofos do século XVIII, é o “mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios”.³⁸⁷

Também não é aceita pelos comunitaristas a tese liberal de que o Estado deve agir de forma neutra diante das diferentes concepções de bem existentes em uma dada comunidade, garantido igual tratamento para todas elas e evitando a sobreposição de uma concepção específica de bem. Aduzem que é um equívoco defender a neutralidade do Estado, pois não é possível se escapar de todos os efeitos do condicionamento ao qual está submetido. É uma ilusão liberal que tenta negar o que não pode ser negado: todas as organizações políticas estão sempre referenciadas por um conjunto de valores.³⁸⁸ Os pontos de partida liberal, diz MacIntyre, “não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais”.³⁸⁹ Além do mais, essa pretendida neutralidade impede que se estabeleçam laços de solidariedade entre os membros de uma mesma coletividade, bem como mingua a possibilidade de se definir um bem comum a ser alcançado. A falta de um projeto compartilhado e a liberação moral dos indivíduos tornam o liberalismo uma tendência moralmente anêmica. Por isso, apregoam os comunitaristas que, em vez de se manter afastado, o Estado deve auxiliar os indivíduos a se identificarem com determinadas formas de vida comum,³⁹⁰ deve ser ativista e reconhecer direitos para as culturas coletivamente consideradas, como forma de garantir a sobrevivência das condições de possibilidade para o reconhecimento que se dá em razão direta com os vínculos de pertença mantidos com uma dada comunidade.

Apesar de o próprio Michael Walzer situar sua posição teórica no liberalismo, ele considera que o liberalismo precisa de uma periódica correção comunitarista.³⁹¹ Preocupado em elaborar uma teoria de justiça distributiva, o autor,

³⁸⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 127.

³⁸⁸ SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

³⁸⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 371.

³⁹⁰ RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

³⁹¹ Em razão de seus últimos escritos, que consideram uma moralidade universal mínima nas diversas experiências particulares e que tentam discutir o liberalismo a partir de uma visão histórico-cultural bastante apreciada pelos comunitaristas, alguns autores, como Ermano Vitale (VITALE,

tendo como cenário a comunidade política, parte da noção de que a existência de diferentes bens em uma comunidade exige a conformação de distintas esferas de justiça, cada qual com seus princípios de distribuição, os quais são devidamente orientados de acordo com os bens que lhe são afeitos.³⁹² Bens distintos são tratados por esferas distintas, respeitadas as particulares de cada comunidade e os princípios próprios de distribuição para cada tipo de bem. Tais diferenças resultam das inúmeras maneiras de se compreender os bens sociais, decorrência inerente à diversidade histórica e cultural. Com isso, o autor quer dizer que “os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural”.³⁹³

O valor dos bens decorre da comunidade, é um atributo que se desenvolve nas relações compartilhadas que diferem de grupo para grupo e de época para época. “Os significados sociais são históricos em caráter; portanto, as distribuições, e as distribuições justas e injustas, mudam com o tempo”.³⁹⁴ Cada cultura tem o seu entendimento sobre os bens sociais. Os homens produzem cultura e atribuem sentido compartilhado para as coisas, para os bens que valorizam. Desse modo, se faz justiça quando são respeitadas as criações de cada particularidade, pois a justiça, antes de ser um conceito que valha universalmente, deve ser encontrada nas distintas experiências e locais que constituem o modo de vida compartilhado. Não existe, portanto, um conceito unívoco de justiça.

Por isso, não existe uma distribuição absolutamente justa dos bens. Dependerá sempre, sua justiça ou injustiça, dos significados atribuídos aos bens a

Ermanno. *Liberalismo e multiculturalismo*. Una sfida per il pensiero democratico. Roma-Bari: Laterza, 2000), por exemplo, deixam de enquadrar Walzer entre os pensadores comunitaristas e passam a situá-lo no campo dos liberais culturalistas. A nosso ver, apesar de não se rigorosamente possível estabelecer um rótulo para qualquer dos autores estudados, uma vez que não apresentam uma direção comum bem definida, parece que Walzer pretende chegar à universalidade mantendo como ponto de partida de sua análise as particularidades e as diversidades de cada cultura. Isto é, se existe uma universalidade, a mesma somente pode ser encontrada nas particularidades; ou melhor, a universalidade é apenas possível em razão das particularidades.

³⁹² WALZER, Michael. *Esferas de justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁹³ WALZER, Michael. *Esferas de justiça*, p. 5.

³⁹⁴ WALZER, Michael. *Esferas de justiça*, p. 9.

que se refere. Os critérios de justiça estão condicionados pela realidade social, pelos significados sociais elaborados para cada bem. Por essa razão, pode-se concluir que a diferença entre os homens não é necessariamente injusta em si mesma, mas, ao contrário, é natural. O que deve ser evitado não são as diferenças, mas o exercício do domínio, de um homem sobre outro, pela apropriação de um dado bem social. Destarte, a injustiça se caracteriza pela possibilidade de um bem social ser utilizado como instrumento para dominar. Portanto, defende Walzer, em vez da igualdade simples, de matiz distributiva, é preferível uma igualdade complexa, que supõe uma diversidade de critérios de distribuição, os quais refletem a diversidade de bens sociais existentes e a diversidade de compreensões particulares a seu respeito.

Gisele Cittadino³⁹⁵ destaca que Walzer utiliza o termo pluralismo “para descrever a diversidade de identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas que estão presentes em qualquer sociedade moderna”. Ao fazer isso, o autor se compromete com o particularismo histórico e social, conferindo uma preponderância da comunidade sobre o indivíduo. Valoriza a diferença e deposita nos entendimentos compartilhados pela comunidade a elaboração de pautas morais densas. Mas Walzer, inobstante seu particularismo, refere que é possível identificar uma moralidade mínima, tênue, que é compartilhada por todas as pessoas independentemente de seus vínculos culturais e históricos. Essa moralidade, porém, é diferente daquela gerada pelos laços comunitários, pela história comum, e se caracteriza como uma moralidade de grande intensidade, densa. Mas, apesar dessa tentativa de universalização de uma moral compartilhada, Cittadino anota que Walzer não consegue escapar da particularidade das moralidades densas, uma vez que sua proposta de moralidade mínima não se configura independente, mas aparece como a justaposição de elementos comuns das moralidades particulares de cada comunidade. Dito de

³⁹⁵ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva*. Elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004. De acordo com Cittadino, “segundo Walzer, a imparcialidade requerida para a formulação de uma concepção partilhada por todos é incompatível com o fato de que mesmo quando refletimos ou criticamos as nossas normas, apenas podemos fazê-lo a partir de argumentos que são parte da nossa experiência e, portanto, integram a forma de vida na qual estamos inseridos. Com efeito, a concepção de pluralismo na visão comunitária de Walzer – o reconhecimento da diversidade de mundos plurais conformadores das identidades sociais – está vinculada a uma metodologia particularista incompatível com a idéia de imparcialidade, necessária para a definição de um ponto de vista moral compartilhado por todos”, p. 89-90.

maneira diferente, é pelo respeito às particularidades que se trilha um caminho mais seguro até a universalidade.

Ao tratar especificamente da questão multicultural, ao comentar o clássico texto de Taylor, parece que Walzer, apesar de não se afastar de todo da tese central do comunitarismo e de expressamente concordar com o autor comentado, acena para a possibilidade de uma escolha liberal não ser necessariamente contrária à proteção das particularidades culturais. O autor cita que existem, no argumento do próprio Taylor, duas tendências universalistas que orientam as democracias liberais para distintas direções políticas. Entre os dois tipos de liberalismo apresentados por Taylor, o primeiro tipo (Liberalismo 1) está comprometido com a defesa dos direitos individuais de forma neutra, sem proteger ou beneficiar nenhum projeto cultural ou religioso. O outro tipo de liberalismo, denominado por Walzer de Liberalismo 2, “permite um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou com um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões – desde que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhum estejam protegidos”.³⁹⁶ Para Walzer, o multiculturalismo pode conviver com o liberalismo de um Estado neutro que, entretanto, reconheça a igualdade das diferentes culturas. Por isso ele manifesta sua preferência pelo liberalismo de tipo 1, desde que escolhido de dentro do liberalismo de tipo 2. Ou seja, a escolha não é dirigida por um compromisso com um Estado neutro e protetor dos direitos individuais, mas é “governada pela condição social e pelas escolhas de vida actuais destes homens e mulheres”.³⁹⁷

Não obstante as diferenças entre os seus pensadores, alguns mais radicais e outros mais abertos, pode-se dizer que a concepção comunitarista apóia-se na relevância da historicidade de cada comunidade, defendendo que a construção da identidade do indivíduo e seu reconhecimento ocorrem a partir dos valores consensuados pelos membros dessa coletividade. Sustenta que os seres humanos não são uma massa homogênea que a universalidade liberal pode manejar. Diferentes hábitos, práticas sociais e valores constituem as peculiaridades

³⁹⁶ WALZER, Michael. Comentário ao ensaio de Taylor. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

³⁹⁷ WALZER, Michael. Comentário ao ensaio de Taylor, p.121.

de cada cultura, cada uma delas igualmente importante na definição da identidade humana. Em razão disso, entendem que as particularidades de cada cultura e de cada comunidade devem ser protegidas e estimuladas por legislações específicas, mesmo que isso implique fragilizar os direitos individuais e negar a idéia de justiça universal baseada na autonomia moral do homem como tal.³⁹⁸

A constatação da multiplicidade de tradições culturais serve de base para a crítica relativista da impossibilidade de uma formulação universal de direitos. Amparados em um ponto de vista antropológico, que considera a pluralidade cultural como um fato inegável da existência humana, postulam que, para além das diferenças, deve-se fazer um esforço para encontrar o ponto de convergência em que todas as culturas se conectam, o ponto de interculturalidade que é o único capaz de ser considerado como universal. Dito de maneira mais específica, para os comunitaristas a universalidade homogeneíza, acaba com as diferenças tão importantes que dão significado à vida de cada membro da comunidade; ela desconsidera os elementos reais de solidariedade e sustenta-se em uma idéia abstrata de sujeito que não existe em nenhum lugar.³⁹⁹

Os comunitaristas defendem que não é possível uma fundamentação universal dos direitos humanos, razão pela qual, não sendo possível identificar laços de aproximação entre os direitos universais e as culturas específicas, não haveria necessidade de reconhecê-los. Aponta-se a diversidade de moralidades e de sistemas jurídicos como um argumento presente nos contextos nacionais contra o universalismo. Cada cultura tem sua forma de compor sua sociabilidade, seus marcos existenciais, suas diferenças, sua moralidade específica, que deve ser protegida pelo direito. O indivíduo adquire sentido na comunidade, ele precisa dela para ser o que é, para exercer seus papéis, para realizar-se como humano.⁴⁰⁰

³⁹⁸ LA FUENTE, Oscar Pérez de. *La polémica liberal comunitarista*. Paisajes después de la batalla. Cuadernos "Bartolomé de las Casas" 35. Madrid: Dykinson, 2005; ÁLVAREZ, Silvina. *La racionalidad de la moral*. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

³⁹⁹ SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

⁴⁰⁰ LÓPEZ, Eduardo Riveira. Las paradojas del comunitarismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995. p. 95-115.

Assim, de modo geral, o comunitarismo apregoa a prioridade da comunidade em relação aos interesses e prioridades dos indivíduos, defende os bens da comunidade contra uma justiça universal e reclama a proteção estatal da cultura como uma forma de vida e concepção de bem, mesmo que isso limite a autonomia pessoal e o consenso, ambos substituídos por uma legitimidade proporcionada pela tradição de uma cultura.⁴⁰¹ Enfim, as teses comunitaristas⁴⁰² defendem que tendências liberais são precárias para tratarem da diversidade cultural, para debaterem com propriedade o direito das minorias étnicas em uma sociedade multicultural. Como se disse, no lugar do indivíduo colocam a comunidade, a cultura, o grupo, como titular de direitos.⁴⁰³

Will Kymlicka,⁴⁰⁴ por sua vez, defende uma construção compartilhada entre as posturas liberais e comunitaristas, argumentando que a cultura é um espaço legítimo de produção de identidade que deve ser protegido pelo direito estatal, mas cujos limites não podem suplantar a afirmação individual do sujeito enquanto ente portador de liberdade. Parte do pressuposto de que as sociedades liberais do Ocidente não são suficientemente respeitadas no que tange à preservação dos direitos de auto-organização e representatividade das minorias, embora sejam as que mais proporcionem aos indivíduos oportunidades de vida livre e plena. Defende, portanto, a manutenção das liberdades individuais e a promoção dos direitos coletivos das minorias, de forma harmônica e coordenada.

⁴⁰¹ “Lo que comparten todos los comunitaristas es la afirmación que las comunidades constituyen el ‘yo’ y proporcionan los recursos para que el ‘yo’ construya su identidad narrativa. La tesis comunitarista es que el individuo es construido por la comunidad, que su identidad es limitada por la narrativa de esas comunidades y que no podemos identificar al individuo independientemente de los roles dados comunitariamente. Un ‘yo’ separado de su comunidad sería inidentificable. Un ‘yo’ separado de sus roles sería tan transparente que desaparecería. El ‘yo’ sólo encuentra su identidad a través de los miembros de la comunidad (la familia, el vecindario, la ciudad, etc.)”. DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. El diálogo entre las diferentes tradiciones, p. 29.

⁴⁰² Ver, a respeito, PEDREIRA, Elena Beltrán. Diversidad y deberes cívicos: liberalismo, ciudadanía y multiculturalismo. In: DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis. *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

⁴⁰³ OLSEN, Teresa Cristina Tschepokaitis. Uma introdução ao debate acerca da fundamentação dos direitos humanos: liberalismo *versus* comunitarismo. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9, n. 24, jan./jun. 2004, p. 112-136. De acordo com a autora, “a manifesta ansiedade de reconhecimento das pertenças culturais de cada um parece chocar com a perspectiva mais comumente associada ao liberalismo e que defende a existência de um sistema de direitos e deveres iguais para todos os cidadãos, independentemente das comunidades culturais a que possam pertencer”, p.172.

⁴⁰⁴ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

Para ele, o conjunto de opções de vida de cada indivíduo seria condicionado pela cultura, esta enquanto berço do desenvolvimento individual consciente, uma base para a dedução das escolhas culturais do sujeito. A cultura teria o poder de moldar o indivíduo, influenciando fundamentalmente o exercício de sua autonomia pessoal, mas sem servir de alavanca a um determinismo social mecanizado, nem de barreira à expressão prática de modos de vida e à demonstração de potencialidades.⁴⁰⁵ Na teoria de Kymlicka, o nacionalismo coexistiria naturalmente com o liberalismo, sendo inclusive fundamental para o funcionamento das instituições democráticas liberais, mas sem ser agressivo o suficiente para impingir identidade nacional àqueles que não querem compartilhar desse pertencimento. O nacionalismo liberal de Kymlicka não teria vinculação com civismos ou etnicismos homogeneizantes, servindo apenas como base para a difusão de uma língua e de uma cultura nacional comuns, mas de forma inclusiva, aberta a acessões, possibilitando ao sujeito contextualizado decidir por seu próprio caminho por meio de escolhas livres.⁴⁰⁶

O Estado, neste contexto, não poderia ficar alheio à manifestação das diferenças, em posição neutra, como se elas não existissem ou como se a vida concreta dos indivíduos não dependesse diretamente de seu reconhecimento. Deveria ele, por esta ótica, realizar uma série de necessárias escolhas culturais, visando justamente manter o campo de diálogo entre as diversas fontes identitárias num espaço público de manifestação comum. Kymlicka disserta que as minorias não podem ser compreendidas de forma genérica, como se representassem um grupo sólido e padronizado de alternativas à comunidade majoritária. Para ele há diferentes tipos de minorias, que podem ser classificados conforme seja mais ou menos eficiente o fator de coesão de cada grupo. Por esta ótica, grupos de refugiados ou de imigrantes seriam minorias mais frágeis do que nações

⁴⁰⁵ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996. Ver, neste sentido, LA FUENTE, Oscar Pérez de. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Una aproximación iusfilosófica. Madrid: Dykinson, 2005 e SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

⁴⁰⁶ Ver, para tanto, KYMLICKA, Will. *Estados, naciones y culturas*. Traducido y adptado por Juan Jesús Mora. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004. Como diz o próprio: "Los sujetos adoptan sus decisiones tomando como referencia las prácticas sociales que les rodean y basándose en sus creencias sobre el valor de esas prácticas. Y tener una creencia sobre el valor de una práctica es, en primera instancia, una cuestión atinente a la comprensión de los significados atribuidos a la misma por nuestra cultura", p. 65.

minoritárias – como os quebequenses canadenses ou os aborígenes australianos – e, justamente por isso, demandariam políticas estatais mais precisas no tocante à preservação de seus interesses históricos.⁴⁰⁷

O intento de Kymlicka para projetar o discurso das diferentes formas de produção de identidade seria forçar a liberalização das culturas ortodoxas, pressupondo que as que hoje são consideradas mais abertas à compreensão das diferenças foram, outrora, tão iliberais quanto aquelas. Visa com isso, a readequação da representatividade das diferentes culturas num espaço comum, ficando o liberalismo como parâmetro maior da aceitabilidade ou não de práticas iliberais das diferentes culturas comunitárias.⁴⁰⁸ Haveria de se exigir das minorias que aceitassem valores universais mínimos, entre os quais o direito de um indivíduo abandonar a comunidade de origem e o de resistir a determinadas práticas culturais, ficando o direito de a comunidade se utilizar de instrumentos para manter sua coesão interna sujeito ao exercício do direito individual à autodeterminação. Neste sentido, qualquer normatividade cultural que extirpasse a autonomia do indivíduo não deveria ser tolerada, sob pena de desrespeito à figura do homem enquanto ente universalmente considerado. As diferentes culturas deveriam aceitar concorrentemente as influências umas das outras, mesmo a fim de possibilitar o exercício da liberdade cultural pelo indivíduo isoladamente considerado, mas sem abandonar aquilo que as constituem enquanto manifestações coletivas capazes de sustentar sentimentos de pertença.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Ver, também, PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Istmo, 2000 e MALDONADO, Daniel Bonilla. *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad de los Andes, 2006.

⁴⁰⁸ Nas palavras do autor: “una minoría tradicional que gobierna de manera iliberal actúa injustamente, y los liberales tienen el derecho, y la responsabilidad, de manifestar su disconformidad ante esta injusticia. Por tanto, los reformistas liberales de estas culturas deberían intentar promover sus valores liberales, mediante las razones o el ejemplo, y los liberales ajenos a ellas deberían prestar su apoyo a todas las iniciativas del grupo encaminadas a liberalizar su cultura. Puesto que las formas más perdurables de liberalización son las que resultan de las reformas internas, el objetivo principal de los liberales ajenos a el grupo debería ser el prestar este tipo de ayuda”. KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996, p. 231-232.

⁴⁰⁹ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural. Consultar ainda, COLOZZI, Ivo. Ciudadanía y bien común en la sociedad multiétnica y multicultural. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

Os direitos humanos teriam grande importância nessa teoria, pois seu manejo seria de especial interesse na criação de condições objetivas de diálogo intercultural e no fortalecimento da autonomia pessoal. O liberalismo cultural seria um marco de referência nesse ponto, porém não absoluto, já que o paradigma individualista de direitos humanos sustentado por seus defensores, apesar de importante, não conseguiria cumprir sozinho o papel de produzir uma expressiva justiça etnocultural. Segundo Kymlicka, a compreensão tradicional-liberalista dos direitos humanos não é capaz de reconhecer de forma justa a representatividade das minorias, pois se prende ainda à defesa de interesses eminentemente individuais, enquanto que o mundo contemporâneo lida com reclamos cada vez mais pujantes no tocante ao reconhecimento de práticas culturais particulares.⁴¹⁰ Para ele, os direitos humanos puramente individuais representam uma tentativa de europeização, na medida em que desconsideram a patente diversidade cultural da contemporaneidade em prol da massificação de um ideal histórico ocidental, contra o qual se manifestam concretamente diversas ondas de comunitarismo.⁴¹¹

Seria necessária, assim, uma nova compreensão de direitos humanos, capaz de mesclar os direitos individuais tradicionais com direitos culturais coletivos, no intuito de proteger os indivíduos dentro e fora de seus grupos culturais, segundo uma gama de “direitos diferenciados em função dos grupos”.⁴¹² Os direitos das minorias de Kymlicka seriam divididos em três classes: a primeira

⁴¹⁰ Kymlicka considera que os direitos humanos concebidos no pós-guerra, eminentemente individuais, poderiam proteger coletivamente as diferentes manifestações culturais apenas de forma indireta. Ver, nesse sentido, KYMLICKA, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003. Nas palavras do autor: “según muchos comentaristas, los derechos humanos son, de forma paradigmática, derechos individuales, como corresponde al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que las sociedades europeas están más interesadas en los derechos ‘grupales’ o ‘colectivos’, como corresponde a sus tradiciones comunales. Creo que esta forma de enmarcar el debate es engañosa y lo es por lo siguiente: en el seno de la tradición occidental es característico que los derechos individuales hayan sido defendidos precisamente sobre la base de que permitían varias actividades de tipo grupal”, p. 101.

⁴¹¹ KYMLICKA, Will. *La política vernácula*.

⁴¹² KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996, p. 46. Nas palavras do autor: “resulta legítimo y, de hecho, ineludible, complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías. En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decidir, un ‘estatus especial’ para las culturas minoritarias”, p. 19.

seria a dos “direitos de autogoverno”,⁴¹³ de que desfrutariam as minorias étnicas dentro de seus espaços territoriais; a segunda seria a dos “direitos poliétnicos”,⁴¹⁴ comuns das diferentes culturas, os quais, embora aparentemente neutros, poderiam esconder discriminações indesejáveis, pelo que seria necessária uma readequação em face das exigências particulares de cada comunidade; e a terceira seria a dos “direitos especiais de representação”,⁴¹⁵ como o estabelecimento de cotas étnicas no Poder Legislativo, que viriam melhor expressar a representação das etnias minoritárias nas políticas de governo de cada país. Kymlicka também considera que os direitos especiais dos grupos podem se apresentar ora como “proteções externas” e ora como “restrições internas”.⁴¹⁶ Naquele caso seriam orientados a defender uma cultura das tendências homogeneizantes provenientes de outra, e neste utilizados como meio de relativização das liberdades individuais de seus membros, como pressuposto da manutenção da identidade cultural e da coesão da comunidade.⁴¹⁷

Kymlicka acredita que o reconhecimento dos direitos coletivos das minorias não representa uma limitação ou a retirada da importância dos direitos humanos individuais. Antes disso, estes seriam reforçados por aqueles no momento em que passassem a ser compreendidos como via fundamental de diálogo entre os integrantes de cada comunidade. Não deveria, para ele, haver uma

⁴¹³ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural, p. 47.

⁴¹⁴ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural, p. 52.

⁴¹⁵ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural, p. 47.

⁴¹⁶ KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural, p. 58.

⁴¹⁷ Ver, também, PORRAS, Javier Dorado. Los derechos como garantía y como límite al multiculturalismo. In. RUIZ, Ramón Ruiz; et. al. (Editores). Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo. Madri: Dykinson, 2005, p. 65-85. Para esse autor, “en esta diferenciación es donde aparece el rasgo irreductible del liberalismo en su tratamiento del multiculturalismo. Según Kymlicka, una teoría liberal de los derechos de las minorías sólo puede considerar como legítimas las ‘protecciones externas’, mientras que las ‘restricciones internas’ deben ser claramente rechazadas. Los liberales ‘cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y revisar las autoridades y las prácticas tradicionales’. En el caso de las ‘protecciones externas’, los ‘derechos diferenciados en función del grupo’ actúan *‘supplementing individual rights’* (complementando a los derechos individuales), ya que la libertad individual sólo cobra sentido plenamente dentro de un determinado contexto social. Para Kymlicka, y estoy, al menos en parte, de acuerdo con él, nuestra libertad individual ‘está intimamente vinculada con la pertenencia a estas culturas’ ya que ‘la libertad implica elegir entre diversas opciones, y nuestra cultura societal no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros’. De esta forma, las ‘culturas societales’ proporcionan ‘a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica’”, p. 79-80.

separação saliente entre os direitos humanos individuais e coletivos, pois ambos se suportariam em relações de coordenação e complementaridade, convivendo de forma afinada. Ao final, tanto os direitos humanos individuais quanto os direitos humanos coletivos das minorias seriam necessários para a tessitura de uma idéia de dignidade humana objetiva, fundamental para a tomada de consciência sobre o significado da existência.⁴¹⁸

Assim como Kymlicka, Joseph Raz é defensor do multiculturalismo liberal ou do liberalismo culturalista. Sustenta que o liberalismo não é simplesmente uma moral política válida, mas sim aquela que melhor representa a noção do que é bom para todas as pessoas, ainda que por aproximação, já que considera não haver valor universal que sustente ante as fugazes, porém recorrentes e muito profundas, modificações do mundo contemporâneo. Para ele, a cultura é o espaço de produção da consciência individual, onde se estabelecem os parâmetros fundamentais do exercício da inventividade e da autonomia. Viver em comunidades culturais, assim, seria necessário tanto para facilitar o implemento das relações sociais e políticas quanto para produzir a identidade individual de forma legítima.⁴¹⁹

Raz considera que o multiculturalismo enquanto fenômeno social é ligado ao processo contínuo de aberturas político-econômicas da contemporaneidade, o qual é inclusive sustentado pelo liberalismo histórico. No entanto, por mais que este modelo político se fie às idéias de tolerância e não-discriminação, seu enfoque burocratizado da singularidade, que impõe o anonimato e a neutralidade ante as diferenças, não é suficiente para pôr as minorias e as maiorias em pé de igualdade no espaço público de discussão de políticas comuns. O estabelecimento de espaços próprios para a manifestação de cada cultura seria uma necessidade, até porque seria injusto – ou, para ser mais fiel às idéias do autor, iliberal – exigir que uma cultura seja suplantada por outra por ser considerada “menos importante”. Deveria haver entre elas uma tolerância mínima,

⁴¹⁸ Nesse sentido, ver SEOANE, José Antonio. *La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos*. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998, p. 187-225.

⁴¹⁹ RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*. Traducción de Maria Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2001.

fortalecida pelo “direito de saída”⁴²⁰ do indivíduo de sua comunidade cultural em caso de não-pactuação com determinadas práticas ofensivas.

Para Raz, o multiculturalismo só é viável enquanto instrumento ético de proteção das diferenças, e não como política de preservação de práticas culturais “fossilizadas”,⁴²¹ que contrariam diretamente os valores mínimos tidos como universais. Nesses casos, tais culturas deveriam ser suplantadas por práticas liberais mais comprometidas com as garantias de liberdade individuais. De mais a mais, a convivência das diferentes manifestações comunais no espaço multicultural importa em um processo contínuo de agregação e assimilação, o qual só será saudável e aceitável enquanto não for imposto pela maioria privilegiada nem desrespeitar os integrantes dos grupos culturais menos expressivos. O que se deveria disseminar, ao final, segundo o autor, seria uma cultura política comum, que possibilitasse a todos o mesmo acesso às esferas de produção e reprodução do poder, sem falar em um limite ético mínimo para as manifestações culturais, a fim de erradicar práticas ofensivas à noção de dignidade humana universalmente considerada.

Um debate que não é comumente associado à polêmica entre liberalismo e comunitarismo, mas que trata diretamente do problema das pautas identitárias, é travado entre Axel Honneth e Nancy Fraser.⁴²² Para o filósofo alemão, o reconhecimento é uma categoria moral fundamental, suprema, sendo o problema da distribuição apenas uma derivação. O ideal socialista da redistribuição é considerado como uma decorrência, como uma subespécie da luta por reconhecimento. Segundo Honneth,⁴²³ o reconhecimento está sustentado na natureza ética dos sujeitos, que pretendem afirmar seus direitos mediante a supressão dos particularismos e posições unilaterais que subsistem na relação das diferenças. Nos conflitos multiculturais, as lutas por reconhecimento se caracterizam como um aspecto fundamental da coexistência positiva das diferenças. Honneth entende que a lei, por ser constituída de maneira universalista

⁴²⁰ RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*, p. 196.

⁴²¹ RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*, p. 197.

⁴²² O debate entre eles é o objeto da obra coletiva FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.

⁴²³ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

sob condições modernas, tutela os direitos de forma igualitária, desvinculando o reconhecimento jurídico de qualquer espécie de *status* social. Assim, o reconhecimento dos direitos decorre de uma operação de entendimento puramente cognitiva, que atribui ao outro a imputabilidade moral que o torna autônomo em suas particularidades, porém igual aos demais na perspectiva da universalidade da lei.⁴²⁴

O reconhecimento jurídico cumpre um papel importante na formação do auto-respeito na pessoa, consubstanciado pela possibilidade de se referir a si mesmo de modo positivo, como sujeito de direitos e como participante dos acordos discursivos de uma coletividade. Ao poder se realizar, expor suas propriedades e particularidades concretas, a pessoa individualizada é reconhecida socialmente pelas suas contribuições ao outro e à coletividade. Uma vez que é impossível se definir um modelo universal para avaliar o valor das características e propriedades de cada sujeito, pois isso depende dos fatores histórico-sociais, cada um dos grupos sociais acaba por definir e interpretar suas formas de vida e suas realizações como importantes para o grupo. Por certo que numa realidade multicultural, tomada de valores plurais em concorrência, os conflitos de natureza cultural conduzem ao fortalecimento das opções centradas no grupo e, conseqüentemente, fomentam a importância das variadas formas de percepção sobre o mundo. Nesse cenário, para Honneth, o reconhecimento, mais do que tolerar, valoriza a autenticidade da pessoa, ao mesmo tempo em que complementa o viés jurídico do reconhecimento com a consciência da diferença, mas não da desigualdade, importantes na definição de uma agenda de simpatia e solidariedade. Por isso, a degradação da estima social, a violação da autonomia e a privação de direitos são compreendidas pelo autor como provocações para agir politicamente em favor do reconhecimento. Mais do que isso, funcionam como mecanismos de autocompreensão negativa, que destroem a identidade e, por conta disso, eliminam as diferenças.⁴²⁵

Nancy Fraser manifesta preocupação com as lutas por reconhecimento que tomam o formato de um comunitarismo que “simplifica e reifica

⁴²⁴ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁴²⁵ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

drasticamente as identidades de grupo”,⁴²⁶ fomentando o separatismo, a intolerância, o chauvinismo e autoritarismo. Segundo a filósofa norte-americana, é necessário revisitar o conceito de reconhecimento e forjar uma concepção não-identitária, que desestimule o isolamento e promova a interação entre as diferenças. Para isso, é preciso desencorajar o falso reconhecimento desenvolvido pela depreciação da identidade do “eu” exercida pela cultura dominante. Os integrantes das coletividades necessitam rejeitar as imagens construídas “desde cima” e projetar publicamente suas próprias representações.

Além disso, uma nova política de reconhecimento deve levar em conta – o que, segundo Fraser, não é feito pelas políticas de reconhecimento baseadas apenas na identidade – que o falso reconhecimento não se constitui como um mal cultural independente, isolado, mas que decorre e está diretamente associado ao problema da má distribuição. Na opinião de Fraser, o reconhecimento é uma questão de *estatuto social*, pois o que requer reconhecimento em uma sociedade globalizada não é a identidade cultural, de grupo, mas o “estatuto individual de seus membros como parceiros de pleno direito na interação social”.⁴²⁷ Desse modo, o problema da falta de reconhecimento não é um problema específico do grupo, mas representa a necessidade de se superar as relações de subordinação em uma comunidade, garantindo a todos a possibilidade de participarem da vida social em situação de paridade. Ademias, ainda segundo Fraser, ao se recusar as políticas de falso reconhecimento, pode-se estabelecer a paridade de participação como critério normativo, capaz de submeter todos as pautas de reconhecimento a processos democráticos de justificação pública. Assim, “evita o monologismo autoritário da política de autenticidade e valoriza a interação transcultural por oposição ao separatismo e ao enclausuramento do grupo. Por conseguinte, longe de encorajar o

⁴²⁶ FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 63, outubro de 2002, p.14.

⁴²⁷ FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação, p.15. De acordo com a autora, “segundo o modelo de estatuto, o falso reconhecimento constitui uma grave violação da justiça. Sempre que ocorra e qualquer que seja a forma que tome, é necessário reivindicar o reconhecimento. Mas devemos notar o que isto significa em termos precisos: tal reivindicação não visa a valorização da identidade do grupo, mas a superação da subordinação, procurando instituir a parte subordinada como membro pleno na vida social, capaz de interagir paritariamente com os outros. Isto é, visa *desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a fomentam*”, p.16.

comunitarismo repressivo, o modelo de estatuto combate-o frontalmente".⁴²⁸ Pode-se dizer, enfim, que as pessoas que sofrem das injustiças culturais e das injustiças econômicas precisam tanto do reconhecimento como da redistribuição.⁴²⁹

As respostas liberais, segundo Javier de Lucas,⁴³⁰ são deficitárias para enfrentar os desafios do multiculturalismo, pois reduzem a perspectiva identitária ao indivíduo e desconsideram que os grupos também possam pleitear esse reconhecimento. As perspectivas liberais atêm-se apenas aos direitos de primeira geração, tomando como secundários os direitos culturais. Por fim, prossegue Javier, a estratégia liberal da tolerância é um recurso antiquado nas sociedades em que tais direitos já se encontram devidamente reconhecidos constitucionalmente. Sustenta que os conflitos multiculturais são conflitos de identidade e de reconhecimento e, portanto, conflitos de inclusão que a ideologia liberal não sabe tratar. A resolução de tais problemas, de acordo com Javier, se encontra na revisão do conceito de cidadania ou de pertença a um grupo, expediente que atualmente não pode mais ser atendido pelo recurso apenas à nacionalidade.

Se o mal do liberalismo é desconsiderar as peculiaridades históricas de cada comunidade no reconhecimento de direitos específicos, alimentando uma cultura individualista de baixa integração entre seus integrantes e eliminando as condições materiais de desenvolvimento da identidade de cada indivíduo, os perigos das alternativas comunitaristas para a universalidade dos direitos humanos também não devem ser desconsiderados. As comunidades encerradas em si mesmas tendem para o isolamento, para a afirmação de políticas de exclusão do diferente e para a formação de reclamos sustentados em práticas xenofóbicas, em nome de uma coesão social construída por relações de poder – político e militar – que se configuram em uma espécie de ditadura comunitarista.⁴³¹ Se a comunidade

⁴²⁸ FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação, p.16. Ver, também, da mesma autora, Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

⁴²⁹ FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista.

⁴³⁰ DE LUCAS, Javier. Multiculturalismo y cultura de paz. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001.

⁴³¹ Nessa direção, TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephairaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999. Ver, também, LAPORTA, Francisco

permite o acesso do homem ao mundo de significações, como alegam os comunitaristas, não é menos verdadeiro que é a humanidade comum do homem, sua marca intercultural, que faz da comunidade um âmbito de manifestação das particularidades e das diferenças, que também marcam a idéia de universalidade da humanidade.

Ao que parece, o problema da universalidade dos direitos humanos na sociedade multicultural tem sido enfrentado por liberais e comunitaristas, cada um a seu modo, sem que se tenha explorado todas as possibilidades de não-contradição entre particularismo, pluralismo, diversidade e universalidade.⁴³² De fato, a premissa básica dos direitos humanos, referenciada desde os jusnaturalistas, defende que eles se constituem enquanto idéias-força, ou seja, se fortalecem quando são violados, não perdendo suas características mesmo quando negados com base em atos culturais. Assim, a construção de uma teoria justificadora que fundamente e situe os direitos humanos diante de sistemas e práticas morais diversas, supõe a superação da dicotomia universalidade/diferença, universalismo/particularismo, na busca de valores compartilhados, de valores e de direitos humanos que situam sua validade na humanidade do homem como tal, independentemente de qualquer tipo de vínculo de pertença.⁴³³

3.3 Os direitos humanos como mínimo ético para o diálogo intercultural

A universalidade dos direitos humanos, numa sociedade multicultural, será sempre questionada pelas diferenças que constituem a humanidade presente em todas as experiências históricas. Ao perguntar pelo outro como “humano”, a universalidade dos direitos humanos preocupa-se em atender ao que é comum na humanidade do indivíduo como tal. Entretanto, a particularidade de cada cultura sempre reivindicará, por meio das diferenças, aquilo que também constitui uma

J. Comunitarismo e nacionalismo. In: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995, p. 53-68.

⁴³² MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

⁴³³ ZACCARIA, Giuseppe. Tolerancia y política de reconocimiento. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

parte do homem representada em sua singularidade. Assim, toda a disputa entre universalidade e particularidade pode ser lida, também, como uma relação dialética entre igualdade e diferença que constitui, a um só tempo, a aventura humana em sua singularidade e universalidade.⁴³⁴

Ao posicionar os sujeitos como pertencentes de uma mesma identidade, estabelecendo as bases de pertença para com o seu semelhante, a relação da cultura com o direito tende a ser inevitavelmente uma relação que demanda reconhecimento por sua diferença em relação às outras culturas, na intenção de satisfazer suas necessidades internas e de reproduzir seu modelo de identidade e, portanto, de diferença em relação aos outros. Com isso, todo o reclamo por identidade é, nesse caso, um reclamo por constituir os limites jurídicos que resguardam esta mesma diferença da interferência dos outros não-semelhantes, a qual requer uma proteção especial. Nessas circunstâncias, querer não participar de uma comunidade, ou querer participar dela na condição de diferente – na verdade, é sempre na condição de diferente –, são interesses que poderão colidir e, por conseqüência, produzir soluções inevitavelmente excludentes e discriminatórias, as quais são inconcebíveis pela universalidade dos direitos humanos.⁴³⁵

A tarefa dos direitos humanos, nesse cenário, é a de estabelecer os exatos limites da igualdade e da diferença entre os indivíduos e entre as culturas, sem, contudo, negar os aspectos comuns que os identificam na qualidade de sujeitos particulares. Numa sociedade multicultural, esse desafio configura-se ainda maior, pois, enquanto as múltiplas identidades culturais existentes em um país postulam o direito de manifestarem sua especificidade nas mesmas condições, os direitos humanos como universais devem tutelar apenas as diferenças que não sufocam sua missão de garantir a todos os homens enquanto tais, e não como integrantes dessa ou daquela cultura, os direitos necessários ao exercício de sua liberdade e autonomia. Eis então a questão: É possível sustentar a legitimidade de toda e qualquer cultura sem esvaziar a virtude universalista dos direitos humanos? Ou, em outras palavras, é possível defender a universalidade dos direitos humanos

⁴³⁴ GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

⁴³⁵ SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos. (Los “derechos especiales” de las minorías). In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

sem atacar toda a espécie de relativismo que nega a possibilidade de fundamentar tais direitos na humanidade comum de cada homem? Enfim, até que ponto universalidade e particularismo não se opõem?

De fato, a cultura, assim como as demais condições materiais e ideológicas da vida, situa o homem no mundo e lhe conforma uma experiência histórica específica. Por meio de seus laços de pertença, adquire uma forma de ver o mundo, de se posicionar, de valorar e de reproduzir seus entendimentos. Na relação com os outros, o homem percebe-se diferente por muitas razões, mas a cultura (nacional, religiosa, étnica, etc.) é, sem dúvida, o elemento determinante para a definição de seu estranhamento com o outro não-integrante da mesma comunidade cultural. Sua identidade é, nas palavras de Charles Taylor,⁴³⁶ dialogicamente construída no seio da comunidade pelas relações intersubjetivas que o homem mantém com os outros. Isto é, a “natureza da cultura, sendo modo determinado de ser, que por origem compete a qualquer realidade, é determinada, define a dimensão humana em sua unicidade, na diversidade das culturas. (...) Essa é a natureza humana: um ser cultural e intercultural”.⁴³⁷

É claro, então, que uma sociedade que tiver em seu seio uma variedade significativa de culturas distintas produzirá, também, um número maior de representações, símbolos, imagens e discursos que demarcam as posições e os limites identitários entre si. Nesse contexto, é normal que, ao demandarem igual proteção para as suas diferenças, as culturas divirjam umas das outras e queiram tratamento específico e reconhecimento especial para o seu paradigma representacional.

Apesar de a cultura forjar socialmente identidade geradora de semelhanças com os de dentro e de diferenças com os de fora, condição indispensável para que a própria individualidade humana se manifeste; isso não significa que os laços culturais, religiosos, nacionais, possam conduzir uma moralidade e serem, por si sós, suficientes para orientarem ou avaliarem uma ação “boa” que proteja o homem enquanto tal, independentemente da condição temporal

⁴³⁶ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

⁴³⁷ SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 244.

ou espacial. Para além das imagens, representações e símbolos que projetam a individualidade na história e posicionam o homem em um dado lugar, existe uma dimensão de humanidade que, independentemente de qualquer contexto, não poderá ser esquecida ou mesmo sonogada sem que o homem sonogue também a si mesmo. Dito de outra maneira, pode-se sustentar que igualdades e diferenças duelam dialeticamente na conformação do que seja o “humano”. Somos, então, em razão mesmo de nossa humanidade, iguais e diferentes.

Ocorre que nenhuma cultura ou tradição específica pode colonizar o entendimento sobre o “bom”, relativizando as outras realidades culturais e estabelecendo seu próprio império de valores. Assim, a cultura, enquanto objeto de tutela pelo direito, merece proteção porque é elemento da rica e diversa manifestação da humanidade comum do homem. Ou seja, o potencial de avaliação dos direitos humanos não se põe contrário à cultura em si mesma – o que, além de ridículo, seria inócuo –, mas tem o dever de questionar todas as formas de exercício que porventura, sejam denegatórias da própria condição humana enquanto tal. Nesses termos, colocar o problema da universalidade em contraposição ao particularismo não passa de uma falsa dicotomia. A diversidade cultural não é necessariamente contrária à idéia de universalidade dos direitos humanos, como tampouco o é a possibilidade particular de uma cultura reivindicar reconhecimento com base nesses mesmos direitos.⁴³⁸ A questão, portanto, é estabelecer os limites da igualdade compartilhada por todas as culturas, bem como não cancelar as diferenças que contrariem um acordo comum de valores que atualmente conforma a base comum dos direitos humanos.

Acontece que as culturas não compartilham de uma historicidade única e, por isso, como não poderia ser de outro modo, elegem novos e diferentes valores aos pretendidos direitos humanos. Apresentam visões de mundo diferentes e manejam a individualidade de cada sujeito de modo bastante distinto do que fazem e aceitam outras culturas. Assim, para que a universalidade dos direitos humanos não seja homogeneizadora e, ao mesmo tempo, supere o relativismo

⁴³⁸ Esse é, por exemplo, o posicionamento de HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002; de MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. *Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad*. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998 e de FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

absoluto sem cair na armadilha de negar a riqueza da diversidade, precisa identificar as particularidades de cada cultura e separá-las daquilo que pode ser tomado como universal, para que possa, desse modo, chegar aos direitos humanos em sua conformação realmente moral, aos direitos humanos como reciprocidade a ser reconhecida independentemente da cultura, mas decorrente da própria condição do homem como um fim em si mesmo; que possa, enfim, defender a sua universalidade em termos interculturais.⁴³⁹

Lembra Otfried Höffe que a tolerância recíproca das diferenças, antes de representar uma janela aberta para o relativismo de todas as ordens, tem seu fundamento na liberdade e na dignidade de cada pessoa. Uma vez que, sem reconhecimento recíproco não é possível uma convivência com igualdade de direitos entre pessoas auto-responsáveis, “a tolerância constitui uma condição fundamental da justiça da convivência humana em liberdade; e enquanto condição de justiça, um direito que não se pode negar a ninguém”.⁴⁴⁰ Ao lado da dimensão ético-política, a tolerância permite o diálogo entre as diferenças, capaz de alcançar mais facilmente a verdade desafiada pela intolerância e pelo saber dogmatizado. Não se trata, porém, de uma tolerância que relativiza tudo e transforma a diferença em uma forma de indiferença e de “in-comunicação”,⁴⁴¹ que confunde diferenças com desigualdades, mas de uma tolerância que respeita mutuamente as diferenças e que funciona como uma espécie de encontro e de responsabilidade com o outro, capaz de produzir entendimentos compartilhados pela identificação de traços comuns nas diversas identidades. Afinal, o homem precisa do outro para perceber-se como igual e como diferente, pois sem alteridade não lhe é possível a consciência de si.

A universalidade defendida por Höffe é uma universalidade moderada, que refuta a universalidade uniforme ao reconhecer uma espécie de generalidade limitada pelas condições que permitem o não-desaparecimento do particular. No contexto propriamente jurídico, esse processo, segundo o autor, se desenvolve pela formalização bastante aberta dos direitos humanos, que não impede que

⁴³⁹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

⁴⁴⁰ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*, p. 138.

⁴⁴¹ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

diferentes condições de vida e de projetos sociais se realizem.⁴⁴² Uma vez que está assentada exclusivamente em fatores da natureza humana universal, a concepção intercultural de direitos humanos permite o reconhecimento material de aspectos de uma determinada época e cultura. Não que a cultura ou determinado momento histórico sejam os próprios fundamentos dos direitos, mas apenas as variantes que definem a materialidade dos princípios formais pelos quais se expressam os direitos humanos e que estão abertos a essa definição. Pode-se dizer ainda mais: “dado que sin su ‘materialización’ tampoco logran una definición concreta, llegan incluso a provocar ellos mismos esta ‘materialización’ la cual será entonces dependiente de la cultura y del contexto”.⁴⁴³

Os direitos humanos não funcionam como fórmulas para definir modelos concretos de sociabilidade legítima. Pelo contrário, muitas formas sociais distintas são possíveis, cada qual com sua história, sem que nenhuma ofensa seja dirigida a tais direitos. Assim, como bem aponta Heiner Bielefeldt, não “podemos confundir a universalidade dos direitos humanos com a uniformidade de uma cultura única e universal, análise caricatural que ocasionalmente ocorreu”.⁴⁴⁴ A experiência histórica de cada cultura é interpretada criticamente pelos direitos humanos, que agem reformadoramente “à luz da liberdade, da igualdade e da solidariedade”.⁴⁴⁵

É um equívoco, alerta Höffe, imaginar que se possam reduzir os direitos humanos à experiência cultural e política do Ocidente, à sua historicidade e, por conta disso, negar o seu fundamento intercultural. Inúmeros exemplos históricos de aproximação do Ocidente com outras culturas indicam que muitos valores que estão na base da universalidade dos direitos humanos já figuram presentes em outros tempos e em outras culturas. No entanto, pode-se dizer que, em relação a ele mesmo, em relação ao seu passado, o Ocidente evoluiu. Se as condições modernas ocidentais auxiliaram na formação da idéia de universalização dos direitos humanos, isso de modo algum reduz ou nega a importância de

⁴⁴² HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*.

⁴⁴³ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*, p. 143.

⁴⁴⁴ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 207.

⁴⁴⁵ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*, p. 207.

experiências culturais da Antiguidade e das realidades não-ocidentais contemporâneas no que tange à defesa e ao cultivo dos direitos humanos.

Ao refutar as tradicionais críticas que são lançadas contra a universalidade de tais direitos, Amartya Sen refere que, “na verdade, é possível afirmar que há mais inter-relações e mais influências culturais mútuas no mundo do que normalmente reconhecem aqueles que se alarmam com a perspectiva da subversão cultural. Os que receiam pelas culturas diferentes freqüentemente vêem nelas grande fragilidade e tendem a subestimar nosso poder de aprender coisas de outros lugares sem sermos assoberbados pela experiência”.⁴⁴⁶ Para o autor, os direitos humanos devem ser compreendidos como “um sistema de raciocínio ético e como a base de reivindicações políticas”,⁴⁴⁷ e não como uma virtude social de um determinado sistema político ou de uma cultura específica.

Inseridos em uma cultura, os homens particularizam suas compreensões, compartilham sentidos e valoram de uma forma específica. Como coletividade, uma comunidade cultural aproxima os de dentro e determina zonas de separação com os de fora. Tem razão Axel Honneth⁴⁴⁸ quando afirma que a consciência de identidade depende das experiências de reconhecimento que recebemos dos outros e que tais experiências dependem dos contextos culturais. Nesse sentido, não há como negar a importância da cultura na formação do sujeito. O problema, no entanto, se instala quando a cultura adquire um *status* sacrossanto, acima dos direitos da pessoa como tal, quando potencializa e protege as características da coletividade mesmo quando isso implica desrespeito à dignidade de alguns de seus integrantes. Devemos, nessas circunstâncias, proteger as culturas como “entidades morais” de valor incondicional, mesmo quando elas impedem a autonomia e agredem a existência física e psíquica de integrantes? Devemos tolerar uma cultura que os próprios membros da coletividade não toleram mais?

⁴⁴⁶ SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 278.

⁴⁴⁷ SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*, p. 264.

⁴⁴⁸ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

Apesar de os direitos humanos, no entender de Höffe, expressarem-se por meio de princípios abertos, a definição conceitual desses princípios, que se dá materialmente em razão de cada particularidade histórica, não pode ensejar interpretações contrárias aos princípios gerais de direitos humanos. Os direitos do homem como tal cobram o respeito recíproco entre as culturas, as quais não poderão negociar a validade e a abrangência de ditos direitos em favor de interesses comunitários. Assim como a razão de Estado não pode negar ao seu cidadão os direitos humanos, também as razões de ordem cultural, religiosa e étnica não poderão se sobrepor aos direitos que são devidos ao homem em função de sua humanidade. O direito de que cada cultura tenha legitimidade de construir suas definições e seus entendimentos a respeito de como conduzir sua identidade não está em desacordo com a idéia de universalidade que perpassa todas as culturas. O que não pode ser tolerado são as demandas de natureza cultural que conduzem a uma espécie de pertença compulsória do homem a uma determinada cultura, que tendem ao aniquilamento dos atributos universais de humanidade e a sua submissão quase que total ao ambiente da comunidade.⁴⁴⁹ Isso vale tanto para as relações que ocorrem no interior de cada uma delas, como para os enfrentamentos entre culturas diferentes.

Entendidas como condição de exercício da própria individualidade humana, as demandas por identidade cultural certamente não são contrárias aos direitos humanos, até porque funcionam como mecanismo de oposição à homogeneização. Mas seria um exagero reconhecer, como o faz Charles Taylor,⁴⁵⁰ a mesma dignidade para os grupos culturais que aquela atribuída às pessoas em razão de sua autonomia moral. Seria também descabido, pela leitura universal dos direitos humanos, sustentar uma cidadania diferenciada por grupos culturais, como

⁴⁴⁹ É claro que as comunidades tribais totalmente isoladas, como no caso das aldeias indígenas situadas na Amazônia, precisam se manter afastadas das outras culturas se quiserem manter a originalidade de seus traços culturais. Mas mesmo tais comunidades devem ser tratadas a partir dos direitos humanos. Não se trata de homogeneizá-las, mas de perceber que há homem atrás do índio e que ele, por sua condição universal de homem no mundo, tem o direito de exercer sua cultura nas mesmas condições que as outras culturas vêm fazendo durante séculos. Em outras palavras, a luta de Francisco de Vitória, por exemplo, era para reconhecer a igualdade dos indígenas perante Deus e, com isso, frear a colonização bárbara que afetava esses povos de maneira genocida. Isto é, são as condições de igualdade que colocam o problema da diferença em pauta. São os direitos iguais de os homens exercerem sua humanidade pela cultura que fazem do índio alguém que merece respeito mesmo em sua diferença.

⁴⁵⁰ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

reclama Will Kymlicka,⁴⁵¹ ou concordar com Michael Walzer⁴⁵² quando ele defende que os assuntos internos de uma coletividade não podem sofrer nenhuma espécie de juízo por parte dos integrantes de outra coletividade, devendo os de fora reconhecer sempre a legitimidade ética dos outros grupos.

Ora, por mais importantes que se configurem, não se pode equiparar as reivindicações das minorias culturais com aquelas que visam proteger incondicionalmente as pessoas enquanto sujeitos morais.⁴⁵³ As culturas não apresentam uma moralidade *a priori* que lhes dê direito ao reconhecimento, mesmo porque a qualificação cultural não é uma condição de atribuição para os direitos humanos, para os quais não interessa a coloração cultural. No limite das reciprocidades individuais, podem aparecer todas as diferenças que nossa existência particular ou coletiva elaborar. Mas não pode ser a posição cultural um argumento favorável ou desfavorável para a definição do “humano” que os direitos humanos visam proteger. A identidade primária que identifica a todos como humanos é mais fundamental que qualquer outra identidade particular que porventura assumimos ao longo de nossas vidas.⁴⁵⁴ Assim, tem razão Heiner

⁴⁵¹ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996. Para resguardar a continuidade das minorias étnicas ou nacionais, o autor defende políticas de restrição interna para proteger o grupo das divergências entre os membros da mesma comunidade. Assim, poderiam ser restringidas as liberdades civis e políticas básicas em respeito às tradições, à autenticidade e à integridade da cultura. Obrigar os participantes de uma cultura a não abandonar certos costumes seria considerado, então, como uma forma de solidariedade para com o grupo.

⁴⁵² WALZER, Michael. *Esferas de justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁴⁵³ Nesse sentido, ver MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

⁴⁵⁴ KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003. Refere o autor que “só há uma solução do problema dos direitos humanos, se se procura o ser humano do direito humano na esfera pré-cultural. O ser humano como tal constitui a fórmula de atribuição do direito humano; ela corta o caminho de qualquer qualificação cultural como condição de atribuição. O ser humano como tal, isto é, o ser humano natural, o ser humano nu, o ser humano da doutrina da classificação biológica, o *homo sapiens*. Esse se encontra de um lado, e a subjetividade relativa aos direitos humanos encontra-se no outro lado; e a ninguém é permitido intrometer-se e regulamentar a atribuição de direito por meio de imagens culturalmente coloridas do ser humano como tal ou mais evoluído. Justamente nisso mostra-se o caráter insuperavelmente revolucionário da concepção de direito humano: no fato de erigir uma ordem normativa de pura interpessoalidade que tem prioridade sobre todas as ordens jurídicas estatais, todos os círculos culturais históricos e todas as interpretações morais, religiosas ou metafísicas do ser humano e da conduta humana; tal ordem normativa possui um caráter obrigatório incondicional para todas as formações sociais históricas e auto-interpretações culturais. Portanto, só mediante a estrita consideração da natureza do ser humano se chega ao cerne do conceito de direitos humanos”, p. 93-94.

Bielefeldt, ao afirmar que, “no contexto do pensamento relativo aos direitos humanos, a identidade cultural de uma pessoa ou de um grupo somente pode tornar-se indiretamente objeto de garantias jurídicas”.⁴⁵⁵

O fato de a identidade cultural ser manifestada na necessária vinculação histórica do homem com um grupo, família, Estado ou outra agremiação, como humanidade que se revela na semelhança com o outro particular, não significa que possa ser aceita como moral toda e qualquer demanda por identidade cultural, como se uma dada tradição cultural pudesse construir sua validade e obrigatoriedade pela simples continuidade de seus ritos. Como bem destaca Garzón Valdés,⁴⁵⁶ as culturas, desapegadas dos seres humanos que as efetivamente constituem, não passam de abstrações sem qualquer importância do ponto de vista moral. Adquirem interesse na medida em que são expressões de seres humanos individuais.⁴⁵⁷ Destarte, a prioridade é do indivíduo enquanto agente moral, de modo que a cultura não poderá sobrelevar demandas de reconhecimento que estejam em desacordo com a moralidade que caracteriza o homem independentemente de qualquer vínculo particular com uma dada cultura.

Nessa esteira de argumentos, Luis Núñez Ladevèze também defende que os direitos humanos universais fundamentam seu reconhecimento positivo na preponderância da identidade pessoal sobre todas as classes de identidades comunitárias, característica de universalidade que não depende de nenhuma instituição ou valoração de um grupo específico. Em palavras distintas, pode-se afirmar, a partir de Ladevèze, que as comunidades não possuem supremacia sobre o reconhecimento devido aos indivíduos considerados fora ou dentro da coletividade, isto é, “las políticas de reconocimiento y las aspiraciones a la

⁴⁵⁵ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 210.

⁴⁵⁶ VALDÉS, Ernesto Garzón. El problema ético de las minorías étnicas. In: OLIVÉ, León (Compilador). *Ética y diversidad cultural*. 2. ed. México: FEC; UNAM, 2004.

⁴⁵⁷ Nesse sentido, as demandas por identidade cultural são consideradas como um direito individual e não um direito coletivo. Ver, nessa direção, HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002; MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998 e FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

autodeterminación no forman parte de los derechos humanos universales aunque estén, directa o indirectamente, orgánicamente vinculados a ellos”.⁴⁵⁸

A universalidade dos direitos humanos não tolera toda nem qualquer forma de particularidade cultural.⁴⁵⁹ Garantir o mesmo tratamento para as diferentes culturas e demandas identitárias, independentemente da substancialidade normativa e ética de cada uma delas, importa em defender de modo ilimitado a diferença e o particularismo, e mais, acabar com o papel crítico e propositivo dos direitos humanos. Se todo particularismo é considerado igualmente moral, se cada sociedade produz sua concepção válida de moral crítica, conceitos como violência, liberdade e solidariedade perdem toda a sua força referencial para uma análise universal desses temas. A universalidade dos direitos humanos, não custa lembrar, é de direito e não de fato e, portanto, suas exigências permanecem intactas mesmo quando na prática as comunidades particulares não os cumprem.⁴⁶⁰

Por isso, se os direitos humanos não puderem ser apresentados como um conjunto de exigências recíprocas que se devem os homens e os Estados, independentemente de sua posição geográfica, econômica, política e também cultural, discursos e práticas ditatoriais, preconceitos de todas as ordens, costumes ofensivos à dignidade humana e outras ações aviltantes serão sempre legitimados pelas moralidades dominantes, moralidades locais, reproduzindo-se as realidades que os direitos humanos visam enfrentar. Afinal, como destaca Encarnación Fernández, a renúncia da universalidade “en el terreno de los principios opera siempre en detrimento de los más débiles, de los peor situados que son los que

⁴⁵⁸ LADEVÉZE, Luis Núñez. *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*. Cuadernos y debates 164. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 109. Para o autor, então, “en ningún supuesto, pues, la pretensión de reconocimiento o de autodeterminación de una etnia o una comunidad, basada en la uniformidad cultural o lingüística, puede legitimar el uso de la coacción, la violencia apolítica, la amenaza física contra las personas ni la complacencia más o menos disimulada con esa actuación, a menos que lo que esté en juego sea la supervivencia de las personas dentro del grupo que aspira al reconocimiento o a la autodeterminación, en cuyo caso se trata de un caso de legítima defensa de las personas cuyos derechos humanos fundamentales se ven amenazados o agredidos por su pertenencia al grupo, pero no de un derecho humano del grupo, de la etnia o de la comunidad en cuanto tal”, p. 109.

⁴⁵⁹ Ver, nessa senda, RUIZ-GALVEZ, Maria Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 41, 1999 e, da mesma autora, *Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración?* In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. IX, 1997.

⁴⁶⁰ CAMPS, Victoria. La universalidad y sus enemigos. In: GINER, S.; SCARTEZZINI, R. (Editores). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

más necesitan la protección y la legitimación para reivindicar la igualdad que proporciona la idea de derechos universales”.⁴⁶¹ Basta notar que são fartos os exemplos das culturas dominantes que, no Ocidente e fora dele, foram responsáveis pela extirpação de povos minoritários, pela imposição de costumes violentos às mulheres, pela extinção de ritos e de idiomas, pela utilização da força e de um discurso próprio de moralidade.

A questão não é, como se disse, reconhecer e aceitar as diferenças culturais que traduzem as formas particulares de se produzir pertença digna no mundo. Tomada nesses termos, a diversidade se constitui como fonte de inventividade e de renovadas riquezas autênticas que merece proteção. O problema reside em práticas culturais que aviltam, que impõem um comportamento indesejado para uma parcela dessa mesma cultura, funcionando como mecanismo de poder e de autoridade hierárquica. Aliás, é importante mencionar que a própria Declaração Universal da Unesco sobre a diversidade cultural procura limitar substancialmente as experiências de diversidade quando textualmente menciona que “ninguém pode invocar a diversidade cultural para fragilizar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”.⁴⁶²

As lutas em prol das diferenças não podem ocorrer isolando-as cada vez mais do encontro com as igualdades e peculiaridades que marcam o outro da mesma ou diferente cultura. Nesse diálogo, não são as marcas que afastam que deveriam importar, mas são os pontos que convergem para uma humanidade comum, centrada na reciprocidade de exigências, que deverão compor a agenda de responsabilidades de todos. Ao desistirem de procurar o indivíduo como sujeito moral, os comunitaristas aumentaram o abismo entre as diferenças que, ao exigirem reconhecimento específico, cumprem quase exclusivamente com o papel de construir a identidade do sujeito como membro de uma determinada coletividade. Não há, nas condições comunitaristas, espaço para a dignidade humana, mas apenas para uma dignidade da cultura, apresentada, então, como

⁴⁶¹ FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003, p. 29.

⁴⁶² Artigo 4º da Declaração Universal da Unesco sobre a diversidade cultural. Da mesma forma, o art. 27 do Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos estabelece que “nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, não se negará às pessoas que pertençam a ditas minorias o direito que lhes corresponde, em comum com os demais membros de seu grupo, a ter sua própria vida cultural, a professar e praticar sua própria religião e empregar seu próprio idioma”.

pré-condição da própria individualidade. Abusando da metáfora, é como se víssemos mais índio no homem que homem no índio; que judeu nos dissesse algo bem mais significativo que homem. Todos conhecemos o legado e os riscos das uniformizações que sufocaram a autonômica moral do sujeito em prol da cultura, religião, nacionalidade, raça, etc.

Mas o problema das diferenças também não foi plenamente respondido pelos liberais radicais ou mesmo pelo culturalismo liberal. Se no comunitarismo o perigo é caracterizado pelo potencial isolamento das culturas entre si, nas tendências liberais a falta de solidariedade entre os indivíduos e a universalidade abstrata são apontadas como fragilidades substanciais para a condução satisfatória dos projetos de vida coletivos e para a proteção das minorias. Certamente que os direitos de um indivíduo necessitam de condições objetivas de efetivação, entre as quais o fator econômico se encontra em posição de destaque. Por isso, a dignidade e a liberdade dos indivíduos não serão automaticamente garantidas sem que exista um favorável cenário material para tanto, não bastando uma posição de neutralidade e de não-intervenção por parte do Estado ou dos outros cidadãos. Ao retratarem o sujeito em uma condição de pura idealidade, as posições liberais correm o risco de reproduzir uma universalidade homogeneizadora, que desconsidera as diferenças importantes que constituem o homem em sua humanidade, seus vínculos sociais e sua existência material; que deixa de lado, segundo Juan Carlos Arroyo,⁴⁶³ a dimensão supraindividual do ser humano, esquecendo-se que o próprio processo de individualização se perfaz por meio da socialização com outros sujeitos.

As diferenças interferem na tomada de decisão a respeito da forma de vida que pareça mais valiosa ao homem. Não que isso tenha de obrigá-lo a seguir uma direção cultural específica ou que o Estado tenha que estimular ou proibir determinadas diferenças culturais. Ao homem dever ser garantido o direito de sair, cultivar ou permanecer em um determinado ambiente cultural.⁴⁶⁴ A cultura lhe

⁴⁶³ ARROYO, Juan Carlos Velasco. Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto. In: *Revista de Estudios Políticos*. Madrid: Nueva Época. n. 109, Julio-Septiembre de 2000. Consultar também DULCE, María José Fariñas. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Dykinson, 1997.

⁴⁶⁴ Nesse sentido: DE LUCAS, Javier. *El desafío de las fronteras*. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid: Tamas de Hoy, 1994; DULCE, María José Fariñas. *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dykinson, 2004.

importa na medida em que permite o exercício particular, identitário, de sua individualidade. Portanto, a diferença tem um valor de individualização que permite considerar o homem em sua relação histórica com a vida.⁴⁶⁵ Mas essa característica não pode ser mais importante que o homem, a ponto de receber tratamento específico mesmo contra ele, como também não pode ser esquecida se não quiser alcançar a humanidade do homem de modo incompleto. Como se disse anteriormente, justamente pelo fato de o homem ser igual e diferente ao mesmo tempo, de ser sujeito social e de manter relações intersubjetivas, os direitos humanos precisam mediar o limite entre tal igualdade e diferença que comporta seu projeto de universalidade.

De fato, não é censurável que os particularismos se oponham à imposição uniformizadora de determinados critérios culturais e normativos.⁴⁶⁶ As culturas, como se disse, dão sentido à vida, facilitam as relações sociais e estabelecem os horizontes de nossas possibilidades. Nessa perspectiva, a multiculturalidade cumpre um papel importante na conformação da vida de sujeitos individuais e na definição concreta de seu bem-estar.⁴⁶⁷ Os indivíduos têm na cultura um horizonte de sentido para a condução de seus projetos de vida, os quais podem sofrer alterações e modificarem o foco a partir do contato com outras culturas. Não há, então, uma ligação incondicional do indivíduo com uma cultura até a sua morte. Como uma forma não-exclusiva de se estar no mundo, uma dada cultura não pode aprisionar seus integrantes, proibir que se retirem da comunidade nem obstruir a liberdade de poderem construir sua história particular a partir de novos conceitos culturais.

⁴⁶⁵ A diferença é considerada por María Dulce como um valor jurídico-político que serve para identificar os seres humanos em seus diferentes contextos culturais e como contraposição às uniformizações levadas a cabo pela idéia de universalidade abstrata. DULCE, María José Fariñas. *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dykinson, 2004.

⁴⁶⁶ CAMPS, Victoria. El derecho a la diferencia. In: OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. O direito à diferença não é o direito a qualquer diferença. Segundo Victoria Camps, a universalidade da humanidade como ideal e como proteção do indivíduo têm sido os dois principais pilares da ética. Por isso, comenta ela, "las diferencias, tanto individuales como grupales, han de ser salvadas y defendidas de intromisiones y alienaciones, siempre y cuando, al mismo tiempo, se preserven y queden garantizados los contenidos básicos de la justicia, la dignidad o la humanidad. Respecto a éstos no caben ni son aceptables los relativismos. Las opresiones, marginaciones, torturas, discriminaciones históricamente denunciadas no deben repetirse ni reproducirse. No hay, porque no debe haberlas, diferentes justicias", p. 93.

⁴⁶⁷ PORRAS, Javier Dorado. Los derechos como garantía y como límite al multiculturalismo. In: RUIZ, Ruiz Ramón, et al. (Editores.) *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

Mas as culturas são múltiplas e muitas vezes divergentes entre si e não será possível conduzir a vida a partir dos valores sugeridos por uma delas sem que, em certa medida, não se esteja contrariando os valores de uma outra. Não se trata, porém, de escolher dentre elas uma cultura que seja melhor do que a outra, ou ainda partir de uma posição de superioridade de minha cultura em relação às outras. Por outro lado, ainda que todas as culturas sejam importantes e que devam ser igualmente respeitadas entre si, uma cultura de direitos humanos que pretenda ser universal não pode aceitar como adequadas aquelas culturas que, ao estabelecerem suas pautas indentityárias, desconsiderarem a dignidade humana e a liberdade de seus integrantes. A reivindicação por identidade não pode chegar ao ponto de depreciar ou de negar o outro, de olvidar a moralidade dos direitos humanos que são tidos como essenciais e próprios da condição humana universal. O pluralismo cultural, por isso, insiste Demetrio Velasco,⁴⁶⁸ tem que ter alguns limites. As culturas devem ser respaldadas, como sugere Joseph Raz,⁴⁶⁹ tão-somente na medida em que é possível neutralizar suas características opressivas. As diferenças não podem ameaçar a universalidade, do mesmo modo que a universalidade não pode uniformizar e negar as diferenças que possibilitam pensar a substancialidade da igualdade presente na particularidade da experiência humana concreta.

As diferenças construídas socialmente não são capazes de produzir sentido comum, transcultural, em um ambiente caracterizado por um relativismo valorativo absoluto. Um multiculturalismo de justaposição tende a favorecer os guetos e os afastamentos, pois posiciona cada comunidade como uma realidade moral auto-suficiente. Infiltradas de verdades ensimesmadas, as culturas se transformam em fortalezas sitiadas que reclamam lealdades diárias por parte dos

⁴⁶⁸ VELASCO CRIADO, Demetrio. *Pensamiento político contemporáneo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997. Para Velasco, "lo pluralismo cultural (...) tiene que tener entonces algunos límites, concebidos en relación a la necesidad con menos contradicciones lógicas, y sobre todo con mejores consecuencias prácticas que el relativismo cultural. Estos límites deberían ser el respeto al principio básico de la libertad de elección, de pertenecer a tu propio grupo o de abandonarlo, la practica de la libertad de expresión y crítica de todos los miembros respecto a su grupo cultural, y una tolerancia especial con los 'outsiders' de cada grupo", p. 149.

⁴⁶⁹ RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*. Traducción de María Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2001.

habitantes de sua comunidade e um trato nada amistoso com os de fora.⁴⁷⁰ Assim considerado, anota Zygmunt Bauman,⁴⁷¹ o multiculturalismo se transforma em um “multicomunitarismo” que não permite encontros seguros com o diferente e alimenta rivalidades pela negação constante do que lhe é estranho. Se cada comunidade compartilhar um tipo de moral crítica válida, as diversas comunidades dificilmente encontrarão pontos de apoio para o diálogo. Tem razão Wolfgang Kersting, ao afirmar que, “se não há princípios morais de validade universal, que comprometam de igual maneira cada pessoa, independentemente de suas situação de vida, então é claro que também não se podem encontrar regras normativas para organizar a interação dessas diferentes esferas culturais”.⁴⁷² Dito com outras palavras, se o relativismo ético é uma verdade, fica impossibilitada a moral como uma forma de entendimento transcultural.

Apesar da efetivação dos direitos humanos e mesmo sua definição material estarem diretamente vinculadas à realidade histórica de uma comunidade, isso não quer dizer que o fundamento desses direitos possa ser encontrado na história dessa mesma comunidade. Os direitos humanos não podem ser explicados e fundamentados em si mesmos, mas na universalidade que constitui o homem como tal. Assim como não se pode fundamentar o direito positivo em si mesmo, mas sim em interesses e valores de várias ordens, os direitos humanos pretendem retratar o que é universalmente indispensável ao homem, independentemente de sua identidade cultural. Antes de ter uma identidade cultural que lhe dá uma perspectiva de estar no mundo, uma identidade e uma pertença, o homem é refém de sua própria posição humana, que é universal, pressuposto para a afirmação de seus sentidos individuais e de grupo.⁴⁷³

Se a teoria dos direitos humanos cultivar e defender sectarismos e relativismos de qualquer ordem, os problemas do mundo não passarão de problemas de Estado ou de uma cultura, problemas objetivados na percepção pura

⁴⁷⁰ BETRÁN, Raúl Susín. Revisando tópicos. Diagnóstico y propuesta de tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales. In: PISON, José Martínez de; ORAA, José María Aguirre (Coords.). *Pluralismo y tolerancia*. La sociedad liberal en la encrucijada. La Rioja: Perla, 2004.

⁴⁷¹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

⁴⁷² KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003, p. 162.

⁴⁷³ FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

e simples das necessidades básicas e circunstanciais de cada grupo isolado. Numa sociedade multicultural, permeada por diferentes identidades, os direitos humanos devem ser o referencial comum para um diálogo intercultural, capaz de aproximar as diferenças e de reconhecê-las em sua perspectiva histórica. Como se disse, não se trata de uma universalização uniformizadora, mas sim de uma universalidade moderada, que poderá mediar as diferenças e servir de ponto de partida ético para uma cultura de tolerância e de emancipação que reconheça as identidades sem ofuscar e negar aquilo que é reclamado pela condição humana universal, por todos os povos e por todas as culturas.

Essa estratégia pelos direitos humanos é condição, inclusive, para a manutenção das próprias diferenças identitárias, pois caso contrário a relativização de tudo e de qualquer valor poderá permitir o avanço de uma cultura particular sobre a outra. A prática nazista de igualização ou de indiferenciação humana, proposta de modo uniforme nos campos de concentração, por exemplo, retrata o perigo que pode representar o domínio de uma percepção histórica, o perigo que está demarcado em um relativismo uniformizador. Negar a diferença pode ser tão desastroso para a democracia como negar a universalidade da condição humana. A universalidade dos direitos humanos, nesse caso, antes de ser obstáculo, é condição para o desenvolvimento, reconhecimento e tolerância das identidades e das culturas que respeitam as outras culturas e que garantem para os seus integrantes o direito de exercerem sua individualidade autonomamente. O que se percebe, inclusive, é que a universalidade dos direitos humanos permite que sejam reconhecidas muitas culturas que seriam negadas se não existissem determinados direitos específicos que protegem certas diferenças. Assim, ao reconhecer a humanidade comum de todos os homens, as diferenças e os particularismos adquirem sentido pelo recurso aos direitos humanos, que identifica aquelas condições que não podem ser pluralizadas e tampouco legitimadas pelo argumento historicista.⁴⁷⁴

Na visão de Boaventura de Sousa Santos, a universalidade dos direitos humanos precisa ser substituída por um fundamento universalista, sob pena de operar apenas em um localismo globalizado e viabilizar uma forma de

⁴⁷⁴ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

globalização hegemônica. Segundo o pensador português, na esteira de Samuel Huntington, entendidos em sua universalidade abstrata, os direitos humanos podem servir como arma do Ocidente contra o restante do planeta. Para que se possa construir um projeto cosmopolita para os direitos humanos, o autor sugere, em primeiro lugar, que a oposição entre relativismo e universalismo cultural seja substituída pelo diálogo intercultural. Uma segunda premissa do projeto cosmopolita de direitos humanos, defendido pelo autor português, destaca que todas as “culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Por isso é importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas”.⁴⁷⁵ A terceira premissa destaca que nenhuma cultura apresenta uma resposta completa e acabada sobre a concepção de dignidade humana, para o que o diálogo intercultural poderá auxiliar na percepção de tais precariedades. A quarta premissa, decorrente da anterior, afirma que as diferentes culturas possuem diferentes versões sobre a dignidade humana. A última premissa apresentada por Boaventura sustenta que todas as culturas distribuem os grupos sociais a partir de dois princípios competitivos designativos de hierarquia, quais sejam, o princípio da igualdade e o princípio da diferença. Segundo o autor, “estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes”.⁴⁷⁶

Jürgen Habermas, em resposta ao comunitarismo de Charles Taylor, e atribulado em estabelecer as condições para a elaboração de novos consensos em uma sociedade multicultural, alerta para a necessidade de se afastar a concepção dos direitos do homem da idéia metafísica de indivíduo ou daquela que identifica o sujeito como portador de direitos inatos. Segundo o autor, para que uma sociedade multicultural sobreviva é necessário que seus cidadãos compartilhem de uma identidade política comum, fundada em princípios constitucionais de cunho

⁴⁷⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. O mesmo texto pode ser encontrado em BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

⁴⁷⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos, p. 443.

político e não em orientações éticas decorrentes de uma determinada forma cultural de vida predominante em um país. O Estado não tem compromisso com a reprodução cultural de uma sociedade, mas tão-somente com sua reprodução política. Assim, por carecer de uma finalidade cultural específica, o Estado deve garantir o máximo de liberdade e autonomia igual para todos os seus cidadãos, de modo que cada um deles conduza a sua vida em manifesto acordo com suas preferências culturais. A adoção de princípios e procedimentos que assegurem a convivência em igualdade de direitos para todas as pessoas e diferentes grupos culturais torna-se condição necessária para que sejam reconhecidas as diversas formas de manifestação cultural existentes em uma sociedade. Mas as formas culturais que afetam a ordem política liberal, impedindo as conversações democráticas e tencionando transformar hábitos culturais e códigos morais em obrigatórios para todos os cidadãos, não são toleradas, pois limitam seriamente a capacidade de opções dos indivíduos. Nesse sentido, o direito ao desenvolvimento da própria cultura não é, para Habermas, um direito absoluto.⁴⁷⁷

Pode-se defender, então, na esteira de Habermas, que, se a concatenação entre Estado de direito e democracia for tomada a sério, “ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. (...) Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização da sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a identidade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conforma a sua

⁴⁷⁷ Para Habermas, são os indivíduos, e não as culturas, os titulares do direito a uma identidade. São eles que podem reclamar por condições iguais de acesso à identidade cultural. Nas palavras do autor: “o direito à igualdade de respeito que cada um pode reivindicar também nos contextos vitais formadores da própria identidade nada tem a ver com a suposta excelência de sua cultura de origem, ou seja, com um desempenho que ocasione um agrado generalizado. (...) Em tal medida, a coexistência eqüitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas de vida culturais não pode ser assegurada por um tipo de direitos coletivos que necessariamente estaria além dos limites de uma teoria do direito talhada para atender a pessoas individuais. Mesmo que se acatassem tais direitos coletivos no Estado democrático de direito, eles seriam não apenas desnecessários, mas também questionáveis do ponto de vista normativo. Pois a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies. O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode ser transportado às culturas”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 250.

identidade”.⁴⁷⁸ Com efeito, segundo o autor frankfurtiano, nem particularismo, nem universalismo podem dar conta de uma realidade na qual múltiplas culturas lutam por reconhecimento. De acordo com Habermas, “uma vez que também sujeitos de direitos só são individualizados pela via da coletivização – e nisso o autor concorda com Taylor –, a integração do indivíduo só pode ser simultaneamente garantida através do acesso livre àquelas relações interpessoais e àquelas tradições culturais em que lhe é facultado manter a sua identidade. Sem essa dose de comunitarismo, o individualismo, compreendido adequadamente, permanecerá incompleto”.⁴⁷⁹ Sugere o autor, com isso, que não há escolha para as diversas culturas da sociedade global, senão pela construção do entendimento intercultural e a realização de novos consensos.

Segundo Raimundo Panikkar,⁴⁸⁰ todas as culturas possuem o mesmo valor e nenhuma delas pode se arrogar no direito de falar em nome da humanidade e de resolver os seus problemas. O autor apresenta três razões, as quais, segundo ele, atestam que o conceito de direitos humanos não é universal: primeira, porque nenhum conceito é, em si mesmo, universal, valendo apenas no âmbito em que foi formulado; segunda, porque nem mesmo na cultura ocidental há um consenso sobre os pressupostos da dita universalidade e, terceiro, porque, da perspectiva intercultural, os problemas em questão parecem ser apenas ocidentais. Mas isso não significa que os direitos humanos tenham que ser renegados e deixados de ser colocados em prática. Para se chegar nessa etapa de universalização dos direitos, sem negar a peculiaridade de cada experiência cultural, Panikkar sugere o diálogo intercultural, um diálogo dialógico,⁴⁸¹ como uma forma de encontrar, nas diferentes

⁴⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política, p. 235. Ver, ainda, do mesmo autor, *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. “Ontem como hoje, a universalização dos direitos é o motor de uma determinação progressiva do sistema de direitos, sistema que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, mas não sem um tratamento rigidamente igualitário (e monitorado pelos próprios cidadãos) dos contextos de vida de cada um, os quais originam a sua própria identidade individual”. p. 237-238. Ver, a respeito do tema, ELÓSEGUI, María. La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales. In: *Revista de Estudios Políticos*. Madrid: Nueva Época. n. 109, julio-septiembre de 2000.

⁴⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

⁴⁸⁰ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

⁴⁸¹ PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el dialogo intercultural*. Traducción y presentación de J. R. Lopes de La Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990. “El modo de manejar un conflicto pluralista, no es a través de cada una de las partes en conflicto tratando de convencer a la otra, ni tampoco por

culturas, os conceitos e categorias que cumprem uma necessidade funcional equivalente no que tange ao respeito à dignidade humana.⁴⁸² Uma crítica intercultural permite avaliar os problemas humanos a partir de diferentes leituras culturais, de diferentes compreensões elaboradas, cada uma delas, por sua vez, a partir de contextos sociais particulares. Assim, mesmo posicionando-se favoravelmente ao relativismo cultural, uma vez que defende incondicionalmente a validade de todas as manifestações, Panikkar acredita que, pelo diálogo intercultural,⁴⁸³ seja possível identificar um campo comum de coexistência entre as culturas.

A alternativa da interculturalidade também é proposta por Christoph Eberhard.⁴⁸⁴ Esse autor menciona que a posição universalista sobre os direitos humanos tende a impedir os compartilhamentos necessários à produção de consensos em torno de um futuro comum, bem como dificulta o contato entre os diferentes povos do mundo, enfraquecendo a própria universalidade que pretendia construir. Da mesma forma, o relativismo cultural enfatiza demasiadamente as diferenças, impedindo qualquer compreensão e diálogo a partir do outro. Para contrapor o relativismo à universalidade abstrata, o autor sugere a adoção de um “pluralismo saudável”, baseado em um “diálogo mútuo que permite que

medio del procedimiento dialéctico solo, sino a través del *diálogo dialógico*. Uno nos lleva a una apertura mutua al otro, compartiendo en un carisma común, la dificultad, la sospecha, la guía, la inspiración, la luz, el ideal, o cualquier valor superior, que las dos partes reconozcan y que ninguna controle. El diálogo dialógico es tanto arte, como conocimiento, supone *téchne* y praxis tanto como gnosis y teoría y la dificultad que conlleva es reactivarlo, especialmente cuando una de las partes rehúsa entrar en tal tipo de reacción”, p. 51.

⁴⁸² Panikkar vale-se da seguinte alegoria para explicar a importância dos direitos humanos para a relação entre as diferentes culturas: “os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para os seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for este o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? A última opção favoreceria um pluralismo saudável”. PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 210.

⁴⁸³ PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el dialogo intercultural*. Traducción y presentación de J. R. Lopes de la Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

⁴⁸⁴ EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural. Uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

descubramos respectivamente aos outros e a nós mesmos, e que descubramos o passado e o presente de ambos, construindo juntos um futuro comum”.⁴⁸⁵ Um diálogo intercultural sobre os direitos humanos, portanto, não pode ser interpretado como uma postura totalmente relativista, ou como negativa da universalidade ou da importância dos direitos humanos. Segundo o autor, “a questão não é desconstruir a abordagem ocidental refutando sua universalidade, mas sim enriquecê-la por meio de perspectivas culturais diferentes, com vistas a avançar progressivamente rumo a uma práxis intercultural dos direitos humanos e abrir novos horizontes para uma boa vida para todas as pessoas”.⁴⁸⁶

De um modo geral, as teses interculturalistas apresentam-se como uma terceira via ao debate entre liberalismo e comunitarismo, ambos acusados de não apresentarem respostas satisfatórias ao problema do multiculturalismo.⁴⁸⁷ Referem tais teses que a universalidade abstrata, tipicamente liberal, não dá conta de resolver os problemas culturais específicos, da identidade que se constrói localmente pelo diálogo entre os semelhantes, e que, por outro lado, os comunitaristas, ao fecharem-se para culturas diferentes, promovem um isolamento perigoso e a formação de fundamentalismos. No lugar da universalidade abstrata e das comunidades isoladas, a interculturalidade acena, segundo seus defensores, para um tipo de sociedade emergente, “em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam sua mútua compreensão e valorização”.⁴⁸⁸ Nesse caso, o “prefixo ‘inter’ expressa, antes de tudo, uma interação positiva que concretamente se expressa numa busca de suprimir as barreiras entre os povos, as comunidades étnicas e os grupos humanos, quaisquer que sejam seus traços identitários. Supõe-se, assim, que a

⁴⁸⁵ EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural, p.167.

⁴⁸⁶ EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural, p.161.

⁴⁸⁷ Essa posição está bem clara na obra de SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004; ARPINI, Adriana. Acerca de las condiciones de posibilidad para la integración y el diálogo entre culturas diversas. Un aporte al debate sobre la interculturalidad. In: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (Orgs.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

⁴⁸⁸ ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano. Problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 327-328.

busca de instâncias dialogais esteja focada na aceitação mútua e na colaboração entre culturas que se entrecruzam”.⁴⁸⁹

Para Edgar Montiel, o diálogo entre as culturas permite a formação de novos horizontes e predispõe o homem a olhar e a escutar os outros, alterando suas concepções sobre o mundo, o que é condição indispensável para a coexistência pacífica. Mas um diálogo desse tipo não impede, segundo o autor, que sejam mantidos os vínculos com a própria cultura, com sua tradição e seus valores. É preciso entender, de acordo com Montiel, que, da mesma forma que os antepassados “se adaptaram às circunstâncias do mundo que os rodeava, nós também deveremos abrir-nos às culturas de hoje. Somente através de um intercâmbio fluido teremos a possibilidade de encontrar novas soluções para nossas diferenças culturais”.⁴⁹⁰ O encontro com as outras culturas tende a contribuir para a formação de projetos que se enriquecem mutuamente, bem como permite conhecer as virtudes presentes no outro e encontrar as semelhanças que permitem a definição de uma pauta comum de preocupações que será a base para as conversações.⁴⁹¹

Por isso, o diálogo intercultural é antes uma exigência ética do que geopolítica, pois sua agenda de preocupações está centrada na semelhança das demandas que perpassam todas as culturas, e não nas postulações setoriais de uma dada cultura em particular. Como uma reivindicação ética, o diálogo entre as culturas, anota acertadamente August Arazo, “comporta también la exclusión de todo fanatismo y autocomplacencia. (...) Se trata, en definitiva, de hacer posible una comunicación libre y sincera que conduzca a una acción solidaria y creativa. Solamente sobre tal base los derechos humanos pueden adquirir su sentido

⁴⁸⁹ ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano, p. 327-328.

⁴⁹⁰ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p.43.

⁴⁹¹ JULIANO, Dolores. Universal/particular. Un falso dilema. In: BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Comp.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998, p. 35-36. “La opción intercultural implica una modificación de nuestras conceptualizaciones dogmáticas, donde aceptemos que no nos movemos con verdades definitivas. Debemos aprender que nuestras soluciones pueden ser modificadas, porque nosotros estamos en movimiento, creciendo y aprendiendo y ellos (los portadores de especificidades culturales diferentes) también están en proceso de cambio y en reconstrucciones dinámicas de sus patrones culturales. Esto da la oportunidad de enriquecimiento mutuo”, p. 36-37.

pleno”.⁴⁹² Assim, a interculturalidade deve ser entendida como uma alternativa para a coexistência das diferentes culturas, porque permite o reconhecimento do direito à diferença sem corroborar as práticas políticas assimilacionistas e de segregação e sem promover a perda dos elementos constituidores de cada cultura, permitindo que a união das semelhanças que brotam do diálogo entre as culturas e a formação de novos consensos contribuam para o surgimento de um novo modelo.⁴⁹³

O diálogo intercultural visa identificar, nas diferentes culturas, os traços de humanidade que dizem respeito à existência digna do homem, independentemente da cultura, nação, religião ou outro vínculo. Assim, por exemplo, são considerados valores universais a dignidade humana, a identidade, a liberdade de ser e de estar, a inviolabilidade do corpo, o bem-estar humano, entre outros. Isso, como já se disse, não implica a promoção de uma homogeneização das práticas culturais num universalismo abstrato que nega a diferença, mas a compreensão dos atributos humanos comuns que perpassam todas as existências individuais e que devem ser reconhecidos reciprocamente como necessários à convivência pacífica. A humanidade comum do homem não quer dizer que todas as culturas e sujeitos particulares estejam fadados a uma história comum, com conceitos, práticas, hábitos e mesmo valores uniformes. Por óbvio que isso não teria sentido e a realidade bem demonstra isso. É sabido que existem características morais que dão o tom da humanidade comum presente em cada ser humano, as quais se manifestam de diferentes maneiras nas comunidades culturais particulares, que produzem, cada uma a seu modo, suas regras e seus conceitos. O homem, para além dos traços da espécie, também apresenta elementos comuns no que tange à sua dependência formativa da cultura e no que se refere a sua individualidade reflexiva.⁴⁹⁴ É essa humanidade comum, então, presente em cada um de nós e em cada manifestação cultural específica, que deve fomentar o diálogo entre as culturas e promover o reconhecimento intercultural de um conjunto

⁴⁹² ARAZO, August Monzon I. Derechos humanos y diálogo intercultural. In: BALLLESTEROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Concepto, fundamentos, sujetos. Madrid: Editorial Tecnos, 1992, p. 133.

⁴⁹³ CORELLA, Ángeles Solanes. Una respuesta al rechazo racista de la inmigración: La interculturalidad. In: *Anuario de filosofía del derecho*. Madrid: Nueva Época. Tomo XV, 1998.

⁴⁹⁴ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

de obrigações recíprocas que se devem os homens para poderem coexistir dignamente.⁴⁹⁵

Assim considerado, o diálogo entre culturas distintas funciona como um recurso de integração dos valores universais na diversidade cultural, como uma forma de complementaridade entre particularismo e fundamentação moral da justiça intercultural,⁴⁹⁶ pois apresenta razões bem objetivas para que seja respeitado mutuamente um conjunto de valores morais universais, que são indispensáveis para garantir a convivência da diferença sem atropelos à dignidade de cada sujeito. Somos universalmente humanos como somos universalmente situados em uma cultura particular. Não somos totalmente diferentes, mas somos diferentes na medida em que exercemos de forma específica nossa humanidade, nossa identidade, nossos laços de pertença com o outro culturalmente diferente e humanamente igual.⁴⁹⁷ Assim, se a humanidade compartilha valores comuns e convive com identidades particulares, devemos, segundo Bhikhu Parekh, reconhecer que temos obrigações “tanto hacia su humanidad compartida como hacia sus diferencias culturales”.⁴⁹⁸

Certamente que, para mediar a relação de complementaridade entre igualdade e diferença presente nas sociedades multiculturais e evitar os riscos do relativismo ou da universalidade homogeneizadora, a alternativa mais sensata para tratar dos direitos humanos é promover um encontro das divergentes culturas numa proposta de interculturalidade, capaz de estimular os diálogos necessários para detectar os elementos comuns e separá-los daqueles que provocam afastamento.⁴⁹⁹ É claro que um debate desse tipo exige esforços múltiplos.

⁴⁹⁵ BARRETTO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Derechos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

⁴⁹⁶ APEL, Karl-Otto. O problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso. In: *ETHICA-Cadernos Acadêmicos*. v. 7. Rio de Janeiro, 2000, p. 9-34.

⁴⁹⁷ ESQUIROL, Joseph M. *Uno mismo y los otros*. De las experiencias existenciales a la interculturalidad. Barcelona: Herder, 2005.

⁴⁹⁸ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000, p. 192. Para o autor, “los valores morales universales son aquellos que tenemos buenas razones para creer dignos de compromiso y el apoyo de todos los seres humanos. Es en este sentido en el que son universalmente válidos e o vinculantes. Los valores morales están pensados para seres como nosotros y pretendemos regular nuestras vidas de acuerdo con ellos”, p. 197.

⁴⁹⁹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

Movimentos de aprendizagem e aproximação entre as culturas na área da política, do direito, da filosofia, da literatura, da economia, etc., precisam ser realizados se pretendermos estabelecer uma base comum de conversação.

Mas quando a aceitação igual das diferenças gera conflito e divergências? O que fazer quando duas culturas, iguais que são em importância para os interculturalistas e multiculturalistas, forem ambas seguidas pelos seus integrantes e gerarem, uma contra a outra, desrespeito? Como realizar um diálogo quando, por exemplo, para participar da vida de outra comunidade, uma pessoa tenha que abandonar parcialmente os seus hábitos culturais ou, o que é pior, tenha que se submeter a procedimentos que são aviltantes à dignidade humana do ponto de vista de sua cultura? Será que o diálogo intercultural é possível sem alguns acordos comunicacionais prévios, sem a definição de uma agenda comum de preocupações?

Nesse diálogo entre culturas, não se pode deixar de lembrar que cada uma delas e que cada tradição têm sua relevância histórica no que tange aos direitos humanos. Interessa, entretanto, para se estabelecer as bases ideais do diálogo, que as culturas interpelem-se mutuamente e realizem uma autocrítica sincera de sua participação no processo de promoção dos direitos humanos. A saída pela interculturalidade não pode permitir qualquer negociação nem tolerar qualquer diferença. Não pode negar-se a fazer críticas às culturas violentas e tampouco pode deixar de sustentar projetos que, sem negar a diversidade, se assentem em valores morais universais, compartilhados pelas diferentes culturas. Nesse mosaico de diferenças culturais, o diálogo intercultural deve proteger e respeitar um padrão mínimo de moralidade jurídica que a sociedade contemporânea já conquistou e que está presente nos direitos humanos como exigências reciprocamente exigíveis entre os homens.⁵⁰⁰

É preciso se estabelecer uma equalização das diferenças que decorrem do fato de o homem pertencer a uma comunidade, e garantir, desse

⁵⁰⁰ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000. Para Javier de Lucas, são muitas as dificuldades enfrentadas pelo direito para realizar uma tarefa intercultural. Porém, apesar de algumas reservas, o autor aceita que os direitos humanos definem os limites para o pluralismo. DE LUCAS, Javier. ¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 31, 1994.

modo, a sua capacidade de estar no mundo como igual e diferente ao mesmo tempo. Se o diálogo intercultural, como pretende equivocadamente Panikkar,⁵⁰¹ considerar igualmente legitimadas todas as formas culturais, as próprias bases morais/universais do diálogo estarão inviabilizadas, haja vista que os encontros culturais não impedirão o relativismo de valores e, por conseguinte, a realização de diálogos válidos também entre aquelas culturas que não respeitam a dignidade humana de seus integrantes.

Karl-Otto Apel lembra com propriedade que, ao definir o que é correto para todos como uma síntese substancial de tradições de valor, o comunitarismo impede uma base neutra acerca da justiça intercultural, não lhe restando alternativa que não o relativismo cultural e axiológico.⁵⁰² Por isso, ainda segundo Apel, o relativismo comunitarista não permite que sejam encontradas soluções justas a partir de uma atividade discursiva que pressuponha o consenso de todos os envolvidos, eis que inviabiliza os pontos de convergência necessários para se promover um diálogo para além de uma determinada cultura. Pode-se dizer, então, que a análise comunitarista é incompleta, uma vez que não contempla “as condições transcendentais de possibilidade da validade intersubjetiva do discurso filosófico sobre compreensões do mundo dependentes de uma cultura. Ela não reflete, por exemplo, sobre o fato de que a base dos direitos humanos, que são indiscutíveis e independentes de qualquer cultura, repousa sobre condições morais de possibilidade do discurso sobre essa questão”.⁵⁰³

Segundo Apel, a compreensão intercultural é possível a partir de processos ideais de comunicação entre as culturas diversas, pelos quais, em condições iguais de participação, todos os interessados podem sugerir temas e discutir livremente sobre os assuntos de seu interesse, procedimento que garante validade somente para aquelas normas que resultarem do consenso discursivo entre os envolvidos. É apenas uma norma para a ação, que reconhece a igualdade entre os todos os cidadãos e que protege o direito de todos participarem dos temas

⁵⁰¹ PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el dialogo intercultural*. Traducción y presentación de J. R. Lopes de La Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

⁵⁰² APEL, Karl-Otto. O problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso. In: *ETHICA-Cadernos Acadêmicos*. v. 7. Rio de Janeiro, 2000, p. 9-34.

⁵⁰³ APEL, Karl-Otto. O problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso, p. 32-33.

que lhes são afetos. Assim, pode-se dizer que um conjunto de valores seria reconhecido por todas as culturas, se, em condições ideais de discurso, todas elas pudessem participar da definição do que são direitos humanos válidos, independentemente de uma perspectiva cultural.⁵⁰⁴

As culturas são dinâmicas. Nascem, se desenvolvem e, não raras vezes, desaparecem. Influenciam pessoas, definem uma estrutura de sociabilidade e constroem sentidos. Mas a cultura não existe em si mesma, refere Parekh⁵⁰⁵. Depende de seus vínculos com a economia, com a política, com a religião e de outras ligações. Por mais que as culturas exerçam importância nos indivíduos, nunca eliminam a autonomia de seus integrantes e a sua capacidade crítica, mesmo em relação à própria cultura, a ponto de inclusive superá-la, de afastar-se dela. Afinal, as culturas ganham voz pela fala de seus integrantes, considerados como livremente participantes de uma coletividade. Assim, se o diálogo é possível apenas pela inter-relação entre culturas diferentes, logo é inevitável que pessoas de diferentes culturas se conheçam, critiquem-se mutuamente, aprendam umas com as outras e exponham suas considerações sobre si e sobre o que lhe é estranho. É isso que tem ocorrido na música, na arte, na literatura, na pesquisa, no meio acadêmico e em outros ambientes.

Logicamente que cada sujeito carrega consigo sua carga cultural, aquilo que lhe dá uma identidade e uma posição compreensiva do mundo. Mas são os indivíduos ou grupos de indivíduos que interagem e dialogam com outros indivíduos e grupos de indivíduos de diferentes culturas. As culturas em si mesmas não se deslocam sem os indivíduos ao pretenderem esse diálogo. As diferenças são percebidas e incitam o debate quando pessoas, em grupo ou individualmente, se relacionam, quando um imigrante entra em contato direto com a cultura alienígena, quando os ritos religiosos diferentes fazem parte de uma nova rotina, quando alguém é obrigado a vestir-se com trajes com marcas identitárias específicas, etc. Por isso, os direitos humanos, longe de negarem a importância do pluralismo cultural, permitem o encontro entre as diferenças ao garantir que os

⁵⁰⁴ Essa também é a posição de BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.

⁵⁰⁵ PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

indivíduos portadores dessas mesmas diferenças possam exercer sua liberdade e autonomia.⁵⁰⁶ Não haverá encontro algum e tampouco diálogo entre duas pessoas que, em razão de sua cultura, sejam mantidas isoladas uma da outra, sejam subordinadas ao silêncio dentro de sua própria cultura.

Se precisamos aceitar, como afirmam os comunitaristas e interculturalistas radicais, a igualdade absoluta entre todas as culturas, significa, então, que devemos, por exemplo, tolerar a cultura política ocidental que sustenta a divisão territorial, a cidadania nacional, a soberania nacional e outros atributos da sociedade política moderna que institucionalizaram a diferença⁵⁰⁷ e o afastamento que dificulta o diálogo. Nesse cenário, então, sustentar um diálogo intercultural sem que as culturas e os países se revisem, que façam uma crítica interna de sua importância na promoção dos direitos humanos, é a mesma coisa que deixar tudo como está. Dito de maneira diferente, se todas as culturas e nações devem ser avaliadas, como igualmente legítimas, nenhuma força política ou jurídica, e tampouco o diálogo intercultural, poderão apresentar razões para convencer uma cultura a participar do diálogo com outras culturas, ou, em caso de participar, a promover alterações internas. Isto é, se minha posição é de legitimidade *a priori*, tenho motivos suficientes para permanecer da forma como me encontro.

Hannah Arendt pontuou com propriedade que retirar o direito de o homem pertencer a uma comunidade é o mesmo que expulsá-lo da humanidade, é torná-lo um igual sem sentido, um homem sem individualidade. Ou seja, o “paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado”.⁵⁰⁸ É preciso não esquecer, no entanto, que foi a possibilidade de discriminar a diferença, de institucionalizá-la, de marcá-la

⁵⁰⁶ GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

⁵⁰⁷ AZURMENDI, Mikel. *Todos somos nosotros*. Etnicidad y multiculturalismo. Madrid: Taurus, 2003.

⁵⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 335-336.

literalmente em seus corpos, que estabeleceu as bases da perseguição nazista contra o outro diferente. A diferença denunciada como vício, como maldade, é que retirou dos judeus e outros inimigos a sua qualidade de humanos. A desumanização, tanto pela diferença excludente quanto pela universalidade homogeneizadora, é o berço da proliferação de etnicismos, racismos e fundamentalismos de outras ordens, motivo pelo qual a sonegação das diferenças que colocam o homem no mundo em igualdade de condições com os demais, poderá ser tão grave quanto o não-reconhecimento da humanidade comum presente no homem, independentemente de seus vínculos identitários.

A capacidade de as culturas responderem sozinhas a seus problemas sociais e a suas pautas identitárias é cada vez mais precária no contexto de uma sociedade global, pois, como já destacamos, as demandas e os problemas de um país, de uma cultura, na maioria das vezes, não se limitam geograficamente ao seu território e às estratégias internas de suas políticas.⁵⁰⁹ Jogados no mundo globalizado, sem fronteiras, os Estados, as empresas, os indivíduos e os grupos de um modo geral, redefinem sua potencialidade de gerar pertença na medida em que se reforça o sentimento de ser único, de ser distinto dos outros, na medida em que a sociedade global é, ao menos simbolicamente, uma sociedade sem local, sem identidade específica, situação que faz reacender essa carga de identidade e de particularidade que coloca o homem em contato com o mundo. Assim, defender os direitos humanos como ponto de partida para o estabelecimento de diálogos interculturais é condição necessária para se apostar em sua capacidade emancipatória em uma sociedade cada vez mais diversificada e mais fragmentada no que tange à produção dos sentidos de pertença.⁵¹⁰

Os direitos humanos, segundo Höffe, estão predestinados à interculturalidade, pois sua exigência não está condicionada a nenhum atributo de natureza religiosa, racial, lingüística, de gênero, de nacionalidade, entre outras, mas sustenta-se exclusivamente em razões humanas universais que,

⁵⁰⁹ MARRAMAO, Giacomo. *Il Mondo e l'occidente oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007; BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

⁵¹⁰ CARRACEDO, José Rubio. Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja. In: O'FARREL, Pablo Badillo (Coord.). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*. Reflexiones para un mundo plural. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

independentemente da sociedade ou da época, garantem a qualquer pessoa certos direitos somente pelo fato de ser pessoa. Esses direitos, portanto, além de possuírem um potencial jurídico, na qualidade de direitos fundamentais, configuram-se como uma exigência moral que permite uma postura crítica em relação às culturas que não respeitam tais direitos, sem contar que indicam o reconhecimento de outros tipos de direitos fundamentais para a comunidade internacional.⁵¹¹

O apelo à diversidade cultural não pode sufocar a universalidade dos direitos, baseada em interesses da humanidade como um todo.⁵¹² A diferença deve ser reconhecida quando a universalidade for homogeneizadora, quando gerar impactos mais negativos à identidade que o exercido pela própria diferença.⁵¹³ A diferença deve ser posta contra uniformizações expropriadoras, bem como os direitos humanos devem ser tomados como recursos contra as diferenças excludentes. Assim, Javier de Lucas acredita que “tomar los derechos humanos en serio exige reconocer que el primero deber que nos impone la universalidad de esos derechos es la inclusión del otro, cada vez más visible como tal otro y cada vez más próximo a nosotros, más presentes entre nosotros”.⁵¹⁴ Nesse sentido, a compreensão dos direitos humanos como direitos interculturais se apresenta como condição para o diálogo também intercultural e, mais especificamente, para uma prática intercultural efetiva dos direitos humanos.

⁵¹¹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

⁵¹² Para Abdullahi A. An-Na'im, “se os direitos humanos devem ser verdadeiramente universais, o seu conteúdo normativo, bem como os mecanismos de implementação, devem refletir um consenso que emerge das experiências reais de todas as sociedades humanas e, ao mesmo tempo, aceitar a diversidade e especificidade dessas experiências. Isto é, deve ser estabelecida a universalidade dos direitos humanos como premissa em relação a particularidades culturais e contextuais, em vez de se ignorar a existência ou significância dessas condições específicas”. AN-NA'IM, Abdullahi A. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 447.

⁵¹³ Para Caldera, “trata-se de reivindicar para a ética, para a História e para a política o direito de todos para a sua própria *práxis*, confrontados no seu mundo próprio, com suas virtudes e defeitos, grandezas e brutalidade, convergências e diferenças. Trata-se de reivindicar o direito à identidade e à diferença. Trata-se, também, da ação legítima de negar, como válido, um conceito de universalidade que se fundamenta na homogeneidade e na padronização. Reivindica-se, em troca, um conceito de universalidade, enriquecido pela pluralidade de expressões culturais, que se forjaram ao longo do tempo a partir de sua própria ética e de sua própria *práxis*. Somente assim será possível dignificar a presença do homem na História e prolongar seu fecundo labor criativo”. CALDERA, Alejandro Serrano. A ética entre a mundialização e a identidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 369.

⁵¹⁴ DE LUCAS, Javier. *Blade Runner*. El derecho, guardián de la diferencia. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003, p. 59.

Para que não sejam atropeladas as marcas identitárias da caminhada histórica de cada cultura, a atuação política de uma sociedade global deverá se pautar por preocupações universais que digam respeito à totalidade dos diferentes povos, independentemente de sua situação histórica. Apenas uma resposta intercultural que reconheça e lute pela afirmação dos elementos indispensáveis à vida do homem como homem será capaz de compreender como universais aqueles direitos que dizem respeito à própria coexistência moral do sujeito em comunidade, de modo que os direitos do homem possam ser tomados como condição para se fazer, ao mesmo tempo, uma defesa do pluralismo e da igualdade, sem correr o risco de se igualizar indistintamente e de ficar refém de um essencialismo particularista.⁵¹⁵

O fundamento dos direitos humanos passa, necessariamente, por uma exigência moral mínima que atenda ao homem em sua dimensão universal, mas que reconheça, também, a peculiaridade de cada ser humano na recíproca exigência de sua existência singular. Deve constituir-se, pois, como horizonte de sentido para as decisões político-jurídicas preocupadas em proteger um mínimo de igualdade, bem como garantir que as virtudes da diferença possam cumprir o papel de construção de identidade na sociedade global, sem, entretanto, afrontar a reciprocidade moral mínima exigida dessas mesmas diferenças. É necessário que a gramática social, comprometida com os direitos humanos, resista aos encantados argumentos da diferença e da igualdade desprovidas de eticidade e tomadas de assalto por relativismos de toda ordem. Afinal, como aponta com propriedade Michael Ignatieff, “los derechos humanos non son universales por ser um mandato cultural, sino como um discurso de atribución de poder moral. Su función no es la definir el contenido de la cultura, sino la de liberar a todos los agentes para que puedan definir este contenido sin restricciones”.⁵¹⁶

⁵¹⁵ FERNÁNDEZ, Encarnación. ¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural? In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003. Segundo o autor, as condições para conciliar diversidade e universalidade são as seguintes: “No incurrir en el asimilacionismo, que supone un rechazo de la pluralidad cultural, pero tampoco en el error opuesto, en el relativismo, que excluye la universalidad de los derechos. El reconocimiento de las diversas identidades personales y colectivas, manteniendo al mismo tiempo la prioridad de la persona y de sus derechos. Y establecer las condiciones institucionales (políticas y jurídicas) que posibiliten el entre las personas pertenecientes a las distintas culturas”, p. 410.

⁵¹⁶ IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Traducción de Francisco Beltrán Adell. Barcelona: Paidós, 2003, p. 93.

Independentemente de como as comunidades nacional e internacional encararem o problema do multiculturalismo, é imperioso reconhecer que as suas bases marcam substancialmente o debate sobre a definição identitária, construindo uma nova realidade teórica e prática que tem afetado a temática dos direitos humanos, especialmente em sua dimensão universal. Ao se tratar do multiculturalismo, portanto, está se tratando também da existência ou não de projetos éticos que podem conduzir a humanidade para uma cultura de paz e de respeito igualitário. Por isso, ciente de que a globalização impõe novas formas internas e externas de construir a sociabilidade (a economia, a técnica, a religiosidade, etc.), é importante que as diferenças e as identidades que produzem esse universo de aproximações e afastamentos, centralização e descentralização, fragmentação e concentração, sejam tratadas pela via dos direitos humanos, capaz de garantir um diálogo intercultural que aproxime as diferentes identidades num projeto recíproco de convivência.⁵¹⁷

Apesar de a globalização sustentar uma radical evidência do processo de diferenciação entre as culturas, caracterizado, apesar de não unicamente, pela defesa peculiar das ordens culturais, econômicas e políticas internas de cada nação, ela também necessita reconhecer uma moral jurídica de abrangência igualmente global, importante que é para garantir minimamente os espaços de troca, de diálogo, de interação política e de incremento comercial entre os Estados e, especialmente, para servir como um contraponto capaz de denunciar e combater os efeitos negativos da globalização. Segundo Höffe, a moral jurídica tem importância fundamental nas dimensões em que a globalização desenvolve a sua atuação. Refere o autor que existe uma tendência global de que determinada forma de civilização se estenda rapidamente para todas as regiões do mundo. Esta tendência, entretanto, não se desenvolverá naqueles cenários no qual se cultiva uma cultura única, uma religião única, uma ideologia política única, enfim, onde se vive um modelo de comunidade fechada em torno de dogmas sociais que

⁵¹⁷ CAMPOS, Raúl Alcalá. Globalización, modernización. Ética y diálogo intercultural. In: OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

dominam, de forma exclusiva, as dimensões da vida social em seus diferentes níveis (econômico, cultural, político, etc.).⁵¹⁸

Inobstante a globalização apontar para a identificação de um conjunto de elementos comuns, presentes em diferentes lugares, isso não significa a configuração de uma nova e plena civilização homogênea. Pelo contrário, o que se percebe é que perdura e se radicaliza uma diversa gama de costumes, religiões e línguas, ao lado das diferenças que existem no direito positivo e na cultura política de cada país. Porém, apesar dessas diferenças, prossegue Höffe, é possível se notar que a sociedade global tem caminhado no sentido de considerar importante em nível mundial um conjunto mínimo de cinco fatores: “o complexo das ciências naturais, medicina e técnica; a administração racional; a tríade formada por democracia, direitos humanos e divisão dos poderes; certos intentos em direção de um Estado Social; e sobretudo, também, uma rede global de meios e de cultura medial”.⁵¹⁹ Mais do que uma tendência, configura-se vantajoso para todos construir a sociabilidade por intermédio do direito e da democracia. Höffe destaca que possui importância global a possibilidade de se exigir das sociedades, mesmo que distintas, o cumprimento de obrigações comuns; vale dizer, de sujeitá-las a um conjunto de obrigações jurídicas que dão uma nova dimensão à comunidade mundial, pois, ao lado das demais interações (política, econômica, ecológica, etc.), passa-se a privilegiar também, ao menos como propósito, uma coexistência jurídica, um universo jurídico transnacional em diversas matérias.

De fato, é preciso superar o multiculturalismo de justaposição, que inevitavelmente leva a construção de isolamento, de guetos étnicos que tendem a proliferar rivalidades.⁵²⁰ Numa sociedade em que as diferenças são cada vez mais

⁵¹⁸ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000; HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁵¹⁹ HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, p.62.

⁵²⁰ JULIANO, Dolores. Universal/particular. Un falso dilema. In: BAYARDO, Rubens.; LACARRIEU, Mónica (Comp.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998. “Não existe sociedade multicultural possível sem o recurso a um princípio universalista que permite a comunicação entre indivíduos e grupos social e culturalmente diferentes. Mas também não há sociedade multicultural possível se esse princípio universalista comandar uma concepção da organização social e da vida pessoal que seja julgada normal e superiora aos outros. O apelo à livre construção da vida pessoal é o único princípio universalista que não impõe nenhuma forma de organização social e de práticas culturais. Não se reduz ao *lasser-fair* ou à pura tolerância, primeiro,

aparentes e desafiadoras do consenso, não é de bom alvitre que as janelas de cada cultura se fechem e impeçam olhares de fora para dentro e de dentro para fora. Não devem ser tomadas como moralmente aceitáveis as alternativas comunitaristas que sufocam a autonomia e a liberdade do indivíduo na condução da vida segundo suas escolhas críticas, como também não são desejáveis as soluções liberais que aniquilam o indivíduo ao universalizá-lo abstratamente, ao retirá-lo do mundo real das influências e trocas culturais. Nesse sentido, o papel dos direitos humanos é permitir que todos os homens, em igualdade de condições, acessem o mundo com liberdade e dignidade, independentemente dos vínculos culturais que possuam. Sua missão, então, é promover um diálogo intercultural que fortaleça, em escala global, as demandas comuns do homem e as instituições democráticas para resolvê-las, facultando uma conversação na qual todos os interessados, culturas e indivíduos, possam, em igualdade de condições, manifestar as suas preocupações e as suas diferenças, na busca de respostas para os problemas que são interculturais.⁵²¹

porque impõe o respeito da liberdade de cada um e, por isso, a recusa da exclusão; em seguida, porque exige que toda referência a uma identidade cultural se legitime pelo recurso à liberdade e à igualdade de todos os indivíduos e não por um apelo a uma ordem social, a uma tradição ou às exigências da ordem pública". TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephairaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 200.

⁵²¹ THIEBAUT, Carlos. Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 31, 1994.

CONCLUSÃO

As perspectivas tradicionais dos direitos humanos limitaram seu alcance ao território de um Estado e ao estabelecido no seu respectivo ordenamento jurídico. Assim entendidos, os direitos humanos reduziram-se a uma agenda de preocupações nacionais importantes, mas sem potencialidade para questionar sobre o humano que reside no núcleo central de fundamentação desses direitos. Isso fez com que fosse desconsiderada a função político-pragmática da moralidade jurídica dos direitos humanos, que permite tecer uma concepção mais abrangente de tais direitos. É que a idéia de moralidade jurídica dá aos direitos humanos, no dizer de Otfried Höffe, um sentido mais amplo, que possibilita seu aproveitamento como uma fonte de reconhecimento ético do homem a partir de sua própria humanidade. Além disso, ela permite considerar os direitos humanos como um vínculo de comunicação do homem para consigo e para com o restante da humanidade, o que permite a afirmação de uma ética universal e de padrões comuns a serem exigidos mutuamente entre os indivíduos.

Num mosaico de diferenças culturais, econômicas, políticas e religiosas cada vez mais evidentes, os direitos humanos precisam reafirmar sua vocação universal e reconhecer no homem como tal, independentemente de vínculos de pertença e identidade, o fundamento e a razão motivadora de sua ação político-jurídica, capaz de proteger o homem onde quer que ele esteja.

A humanidade comum do homem não decorre exclusivamente de seus laços comunitários. Sua posição no mundo não pode se dar, por óbvio, fora da história e das contingências políticas e territoriais que localizam o homem em algum lugar, em alguma tradição. Afinal, nascemos em um país, moramos em uma cidade, vivemos mais intensamente em um bairro, somos educados em uma

determinada cultura. Mas todos esses atributos que nos particularizam (como nacionais, como cristãos, etc.) e que nos permitem fazer leituras individualizadas do mundo, somente são possíveis em razão da natureza moral inerente à humanidade do homem, que permite a consciência de si e a consciência de poder viver livremente coexistindo com a liberdade dos outros.

A universalidade dos direitos humanos não nega a importância da comunidade, da historicidade, da cultura e das formas variadas de manifestação cultural para a afirmação das identidades particulares e do sentimento de pertença. Reconhece, por outro lado, que a humanidade do homem como tal, revelada nas diversas formas de viver suas experiências histórica, religiosa e cultural, sustenta uma presença moral que não está condicionada a nenhuma exigência histórico-social, senão que diz respeito à sua condição de humano. Desse modo, os direitos humanos representam um progresso moral da humanidade como um todo, pois estabelecem um conjunto de direitos que se devem os homens reciprocamente para proteger a sua condição humana universal.

Com isso, sua fundamentação universal implica em negar a continuidade histórica que arranca a legitimidade de suas práticas de repetição linear e sincrônica de sua autoridade. Uma dada história não é necessariamente legítima pelo fato de reproduzir uma certa sociabilidade por longo prazo. Nesse sentido, os direitos humanos permitem uma avaliação moral e jurídica de qualquer sociedade, cultura, religião ou indivíduo, pelo viés das obrigações mutuamente devidas entre os homens para se garantir uma coexistência digna. Com isso, o fato de uma dada organização política, cultural ou religiosa não estar respeitando os direitos humanos na prática, não significa que ela possa arrecadar da mera continuidade histórica uma definição sobre aquilo que considera ser bom e que lhes sugere uma orientação ao justo.

Por isso, todo o fundamento dos direitos humanos que se pautar em uma agenda relativista, necessariamente terá que repudiar a natureza universal de tais direitos. Nesse sentido, a redução dos direitos humanos a uma perspectiva de reconhecimento exclusivamente nacionalista implica na sonegação de muitos temas que caracterizam a luta por esses mesmos direitos na contemporaneidade.

A luta humana pela autonomia e pelo reconhecimento não pode ser aprisionada pelos estreitos limites do procedimentalismo jurídico e pelo hermetismo dos dogmas positivistas. A virtude da constitucionalização dos direitos fundamentais não resume ou afasta a potencialidade de se construir utopias firmadas sobre a busca da dignidade do ser humano, as quais ultrapassam o terreno meramente jurídico e ganham sentido na existência moral do homem. A procura responsável pelo direito à dignidade de cada homem é uma procura que exige, simbolicamente, a conquista de muitos espaços públicos de reconhecimento e uma ação que ultrapasse, a um só tempo, as rigorosas fronteiras jurídicas firmadas pelo paradigma nacionalista de pertença e pelos comunitarismos que isolam e impedem a formação de diálogos entre as diferentes culturas.

É importante que os direitos humanos ganhem espaço cada vez maior nas constituições contemporâneas. Um Estado que reconheça juridicamente os direitos do homem é, realmente, um Estado privilegiado. Contudo, é também importante que esse fato não esgote o que sua faceta não legalista pode produzir. Esse mesmo Estado, que reveste de positividade os direitos humanos, precisa reconhecer que tais direitos devem ser estendidos para todas as pessoas em razão de sua própria condição humana (ao mesmo tempo universal e particular), não podendo ser sonogados às minorias étnicas ou aos estrangeiros.

Em uma sociedade que se caracteriza pelo aparecimento de problemas transnacionais, o paradigma nacional-positivista se revela precário para proteger ou justificar o direito dos cidadãos, mormente porque os problemas da sociedade internacional ultrapassam a racionalidade dos conceitos modernos de tempo e de espaço, bem como promovem um declínio do Estado-nação (notadamente nos países periféricos, mais carentes de políticas efetivas de direitos humanos) no que tange a sua capacidade de, isoladamente, responder aos problemas complexos decorrentes da globalização.

Com efeito, a cidadania, pensada em termos nacionais, funciona como fator de exclusão, de negação do outro-distante, de afastamentos que tencionam, ainda mais, as diferenças que motivam os fundamentalismos de todas as ordens, como, por exemplo, o fechamento dos territórios que cria as condições brutais para o trânsito de pessoas entre países subdesenvolvidos e as potências do primeiro mundo. Nessa direção, a cidadania nacional fomenta a separação entre os

“de dentro” e os “de fora”, serve como referência de acesso e de rejeição, bem como ajuda a definir os limites para o pertencimento exclusivo e para a sonegação de direitos.

Os desafios globais que a sociedade contemporânea precisa enfrentar exigem uma cidadania que promova novos acessos, que reconheça a moralidade do homem como sujeito livre para o mundo (não caracterizado por adjetivações religiosas, jurídicas e étnicas), e que consiga superar a arbitrariedade das fronteiras territoriais e a soberania a todo custo, elementos da política westfaliana que corroboram para uma concepção excludente, de substituição, entre os de dentro e os de fora, entre amigos e inimigos. A soberania dos Estados-nação, a pretexto de proteger os cidadãos submetidos à ordem jurídica nacional, não pode inibir o desenvolvimento de potencialidades individuais, as quais, ao se tornarem objeto de reconhecimento pelo outro, tem o condão de fomentar os valores humanos de solidariedade, colaborando para a compreensão do homem enquanto ser moral dotado de autonomia e dignidade.

Ademais, a soberania dos Estados-nação não consegue acompanhar, sozinha, a amplitude do processo de globalização. As relações mundializadas fomentam a ocorrência de fatos sociais complexos que não podem ser combatidos pelos métodos tradicionais delegados pelo positivismo jurídico e pela idéia de proteção incondicional dos territórios. Daí a necessidade de complementação da soberania estatal historicamente instituída por outros instrumentos que possibilitem, de forma tão ou mais eficaz, a constituição de uma cidadania supranacional e de um espaço público de discussão e proteção dos direitos humanos de forma igualmente globalizada. É necessário, nestes termos, criar soluções pela via definitiva do diálogo, o que só será possível quando o indivíduo tomar consciência das necessidades e aspirações do próximo enquanto ser dotado dos mesmos direitos e possibilidades.

Uma boa contribuição para o respeito supranacional dos direitos humanos vem do ideal kantiano das Federações de Estados, ainda que concebido de uma forma mais pragmática. Afinal, além de financiar a diplomacia, promovendo a paz e a cooperação econômica entre os diferentes Estados, tais entidades supranacionais possibilitam o aperfeiçoamento das condições políticas ou mesmo materiais de cada nação, no que diz respeito à resolução de problemas que são

comuns a todas elas. De forma geral, essas instituições possibilitam o reconhecimento e a aceitação de uma gama de valores próprios, fomentando a assunção de responsabilidades comuns entre os países participantes.

O que não é possível, de nenhuma maneira, é que os direitos humanos sejam relegados ao segundo plano pelos governos e autoridades sob o pretexto de colidirem com questões políticas de cada Estado. Admitir este tipo de pensamento é cumplicizar com o argumento historicista e se aliar ao relativismo valorativo, é aceitar a normalidade de acontecimento históricos violentos, como, por exemplo, a suposta “guerra contra o terror” promovida pelos Estados Unidos da América, como retaliação pelos ataques aéreos de 11 de setembro de 2001, que mantém até hoje encarcerados, sem qualquer direito à defesa e mesmo ao conhecimento pormenorizado de cada acusação, centenas de cidadãos de origem muçulmana na base militar de Guantánamo; as tentativas de perpetuação do poder pela supressão física das oposições políticas, como a que foi verificada na primeira metade da década de 1970 em Uganda; a escravização de populações inteiras de nativos indefesos, como a que foi levada a cabo pelos revoltosos de Serra Leoa na década de 1990; e, por fim, as ditaduras militares latino-americanas instaladas a partir da década de 1960, cujos efeitos nefastos de várias ordens são observados, ainda hoje, no cenário político dos respectivos países – entre os quais o Brasil.

Ao se falar de uma cidadania para além do Estado nacional, está se defendendo uma cidadania que é condição para que o homem participe das decisões políticas na mesma intensidade em que afloram os temas que afetam a globalidade das nações. Uma vez que o homem, as empresas, a cultura, etc., fazem parte de um cenário mundial de novas configurações - nem sempre claras e seguras, mas sem dúvida novas - em que a fronteira é uma unidade cada vez mais porosa, e, justamente por isso, mais protegida, é preciso elevar a potencialidade de nossa noção tradicional de cidadania pelo reconhecimento de novas formas de participação política supranacional, capazes de enfrentar e de deliberar sobre temas que afetam indistintamente os indivíduos e os Estados-nação e para os quais a dicotomia cidadão/estrangeiro não apresenta nenhum sentido.

Em uma sociedade de muitos acessos, de culturas reclamando intensamente por reconhecimento, a aproximação proporcionada pela dialética de relações entre global e local, ao mesmo tempo em que permite identificar os

elementos comuns que estão presentes nas diferentes culturas, expõe também as diferenças que requerem cada uma um tratamento específico. A multiculturalidade ganha o mundo como uma forma de as inúmeras culturas requererem, a um só tempo, a legitimidade de suas experiências históricas. E isso, sim, gera o temor das investidas homogeneizantes, as quais, em um primeiro momento, podem funcionar como meios de proteção e defesa de cada cultura em face de possíveis “invasões externas”.

As vias de aproximação próprias da contemporaneidade dão visibilidade às diferenças, as quais não se criam automaticamente com os limites territoriais, mas surgem com as convenções sociais originadas da percepção do homem enquanto ser dotado de particularidades. Afinal, como diria Clifford Geertz, “la extrajería (*foreignness*) no comienza en los márgenes de los ríos, sino en los de la piel”.⁵²² A convivência é que traz a percepção da diferença, e, junto com ela, a valorização das igualdades e diferenças, num complexo processo de retroalimentação que nunca chega ao fim. Enquanto sujeito jogado no mundo, o homem é igual e diferente, é um projetar-se subjetivo que se relaciona consigo mesmo e com os outros. É de sua natureza a percepção das diferenças na comparação entre si e o próximo, e as características que o diferenciam ou aproximam daqueles que o cercam. A consciência individual é lida com a necessidade de se firmar justamente a partir do contato com o outro, com a convivência em grupo. Não há vida que não em comunidade, e não há comunidade onde o indivíduo não aspire encontrar seu lugar a partir da constatação de sua presença, da consolidação de sua individualidade.

É necessário que se defenda a possibilidade de o homem identificar em si e naqueles que o cercam as características básicas da existência comum e das diferenças que identificam cada um de forma própria. Lutar contra isso é lutar contra a necessidade biológica do indivíduo de reconhecer seu espaço no mundo a partir da convivência dialógica com o outro. Defender o reconhecimento à diferença entre cada povo e cada cultura, nestes termos, é defender o encontro do homem com ele mesmo, a busca do indivíduo por seu lugar no mundo. Proteger a manifestação de cada cultura em particular é possibilitar o surgimento de condições

⁵²² GEERTZ, Clifford. Los usos de la diversidad. Pensamiento Contemporáneo 44. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996, p. 77.

objetivas para o fortalecimento tanto das individualidades quanto da consciência e das políticas de grupo, fomentando, inclusive, a superação de obstáculos e o afloramento de potencialidades, tanto individuais quanto coletivas.

Por isso, do mesmo modo que é importante que se defendam as diferenças, é indispensável que se proteja aquilo que é universal no homem, já que é justamente esta universalidade que permite o aparecimento e o reconhecimento das tais diferenças e, portanto, das suas identidades. Nesse sentido, a universalidade dos direitos humanos representa uma referência ética para se discutir a questão dialética entre particularidade e igualdade em uma sociedade multicultural, evitando, desse modo, universalismos e relativismos autoritários, bem como promovendo o debate intercultural que se faz necessário em uma sociedade cada vez mais global e também mais local.

Defender o exercício absoluto e atemporal do direito à diferença, como expressão da particularidade de uma cultura, é ignorar o fato de que os próprios reclamos por diferença também se manifestam, em tempos diferentes e de formas diferentes. Por vezes o que pontua a diferença de uma cultura são práticas e costumes sociais violentos, que são incapazes de diálogo, que se fundam justamente na possibilidade de reproduzirem autoridade sem questionamento e resistência. Comunidades fechadas em si mesmas, impedem o contato com o outro-diferente, valorizam as diferenças advindas da cultura e sufocam à livre construção da vida pessoal de cada um de seus integrantes.

Portanto, os direitos humanos não podem tolerar todo o tipo de diferença cultural, como se a diversidade de culturas fosse, em si mesma, abalizadora das condições ideais para uma vida digna. Se cada cultura tiver sua base moral e sua carta de exigências legitimada pela repetição dos eventos históricos que lhe conformam, nenhum diálogo intercultural será realmente possível, uma vez que inexistiram os pontos de convergência necessários para a afirmação de uma agenda comum de valores a serem exigidos independentemente dos atributos culturais de cada particularidade. O diálogo intercultural, desse modo, não pode se operar no vazio, sem limites e sem referências, sob pena de se legitimar experiências históricas autoritárias e projetos sem compromissos com a igualdade e com a diferença que constituem a manifestação humana em sua universalidade e em suas particularidades. Se o reconhecimento da diferença é

condição indispensável para se estabelecer o debate democrático, é também fundamental, para se construir espaços legítimos de diálogo, que tais diferenças tenham também igual capacidade de projetar-se, de produzirem identidades e de promoverem a pertença de seus sujeitos.

Na medida em que as sociedades se tornam cada vez mais heterogêneas em sua composição religiosa, étnica, cultural, o fomento do comunitarismo, como forma de acirramento dos atributos locais, tende a ampliar as modalidades de diferenciação sonegadora de direitos iguais àqueles que não se moldarem ao padrão comunitário. Antes das religiões, dos costumes ou da língua, itens que potencializam a dinâmica nefasta de choques culturais, os direitos humanos têm maior poder e legitimidade no tocante à receptividade entre os diferentes grupos de indivíduos, ainda mais quando apoiados em uma gama de valores morais compartilhados universalmente. O desafio dos direitos humanos está situado justamente neste terreno, qual seja, o de construir, numa sociedade multicultural, um debate capaz de promover uma aproximação e um discurso intercultural que respeite as diferenças, sem, contudo, negar aquilo que constitui o homem em sua universalidade, em sua necessária condição comum para a própria formação das identidades e da percepção de pertença.

Os direitos humanos são aqueles direitos que tratam do reconhecimento mútuo de determinadas obrigações que se apresentam como indispensáveis para garantir a vida do homem universalmente considerado. Em razão de sua universalidade, não podem ser relativizados em nome de particularismos culturais reconhecidos como manifestação peculiar de toda e qualquer forma de produzir autoridade. Constituem-se, antes, como patrimônio comum da humanidade, como imperativos categóricos jurídicos que possuem validade enquanto tal e não como instrumentos que se vinculam a satisfação de determinadas tendências culturais.

Por isso, os direitos humanos consistem em uma referência importante para orientar o debate sobre a questão do pluralismo e da igualdade no contexto de uma sociedade multicultural, paradoxalmente concentrada e fragmentada, evitando-se, assim, universalizações uniformes ou particularismos provenientes de qualquer experiência histórica. Vistos assim, terão o condão de superar a discussão travada entre os culturalistas contemporâneos, adstritos tanto

às teses comunitaristas quanto às liberais, e de estabelecerem um mínimo ético para as disputas e os diálogos interculturais.

O estágio atual da teoria e da prática dos direitos humanos é resultado de uma lenta e recente caminhada da humanidade, a qual, por certo, não produzirá, a seu termo, o fim da história ou mesmo o fim das contingências sociais. Assim como as demais expectativas institucionais da sociedade, a história material dos direitos humanos representa a própria capacidade de as comunidades aprimorarem a sua cultura política e os seus processos de distribuição de bens indispensáveis a uma vida humana digna. Por isso, é importante se estabelecer, agora, para os direitos humanos, um tempo de refundação daquilo que a modernidade tornou desencantado. Uma vez que, como diria Warat⁵²³, o jogo de aparências de sentidos, construído pela racionalidade moderna, eclipsou a liberdade, a democracia e os direitos humanos, é indispensável que se pense metajuridicamente, que se pense para além do estabelecido, que se pense o não pensado. Repensar e reinventar significa, nesse sentido, ultrapassar os limites estreitos do positivismo legalista para se construir um paradigma efetivo de validade para essa categoria especial que são os direitos humanos. Sua positividade deve residir em seu conteúdo, na sua capacidade de gerar reciprocidades e mutualidades entre as nações, na direção de um reconhecimento universal.

É necessário que os direitos humanos surjam como resultado de uma efetiva tomada de consciência acerca do ente humano e de sua dimensão universal. Devem ser entendidos como o único meio capaz de sugerir validamente os limites do diálogo entre a igualdade e a diferença em uma sociedade multicultural, pois têm o condão de promover a aproximação entre as culturas, o reconhecimento do outro e a produção de respostas interculturais para uma sociedade cada vez mais afetada por problemas de ordem global. Enfim, os direitos humanos dever funcionar como mediador entre as igualdades e as diferenças, como limite ético para o reconhecimento das particularidades e para a afirmação

⁵²³ WARAT, Luis Alberto. Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. In: Seminário de educação para os direitos humanos – MEC, 2003, Brasília. *Anais Eletrônicos...* Brasília: MEC, 2003. Disponível em <<http://www.mec.org.br>>. Acesso em 01 de março de 2004. Ver, ainda, do mesmo autor: Direito e Direitos Humanos. In: OLIVEIRA Jr. José Alcebiades de (Org). *O novo em direito e política*. Livraria do Advogado: Porto Alegre, 1999.

das igualdades que não homogeneízem e não sufoquem a humanidade presente na experiência de cada homem isoladamente considerado.

REFERÊNCIAS

ABDELHAMID, Hassan. Les projets du droit cosmopolitique. Histoire et perspectives. In: PALLARD, Henri; TZITZIS, Stamatios (Orgs.). *La mondialisation et la question des droits fondamentaux*. Canadá: Les Presses de l'Université Laval, 2003.

ABELLÁN, Joaquín. Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno. In: O'FARREL, Pablo Badillo (Coord.). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*. Reflexiones para un mundo plural. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

ALCALÁ, J. Alberto del Real. Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

ALTABLE, Maria Pilar González. Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien). In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995, p.117-136.

ÁLVAREZ, Silvina. *La racionalidad de la moral*. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

AMUCHASTEGUI, Jesús González. ¿Son los derechos humanos universales? In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. n. XV. Madrid: Nueva Época, 1998. p. 49-110.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2005.

ANDRADE, José H. Fischel de; NOGUEIRA, Maria Beatriz B. Deslocados internos e a lógica coletiva nas relações internacionais. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

AN-NA'IM, Abdullahi A. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

AÑÓN, José García. Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992.

APEL, Karl-Otto. O problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso. In: *ETHICA-Cadernos Acadêmicos*. v. 7. Rio de Janeiro, 2000, p 9-34.

APPIAH, K. Anthony. Ciudadanos del mundo. In: GIBNEY, Matthew J. (Org.). *La globalización de los derechos humanos*. Barcelona: Crítica, 2004.

ARAMAYO, Roberto R.; et al. (Editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Tecnos, 1996.

ARAUJO, José Antonio Estévez. Ciudadanía cosmopolita versus globalización neoliberal. In: GORSKI, Hector C. Silveira (Org.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

ARAZO, August Monzon I. Derechos humanos y diálogo intercultural. In: BALLESTEROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Concepto, fundamentos, sujetos. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1966.

ARDITI, Benjamin. El reverso de la diferencia. In: ARDITI, Benjamin (Editor). *El reverso da diferencia*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARNAUD, André-Jean. *Governar sem fronteiras*. Entre globalização e pós-globalização. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007.

ARNAUD, André-Jean. La gouvernance globale. Une alternative au droit international? In: *Revista de Direito Internacional e Econômico*. n. 9, out./nov./dez. de 2004.

ARNAUD, André-Jean. *O Direito entre modernidade e globalização*. Lições de filosofia do direito e do Estado. Tradução de Patrice Charles Wuillaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

ARPINI, Adriana. Acerca de las condiciones de posibilidad para la integración y el diálogo entre culturas diversas. Un aporte al debate sobre la interculturalidad. In: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (Orgs.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

ARROYO, Juan Carlos Velasco. Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto. In: *Revista de Estudios Políticos*. Madrid: Nueva Época. n. 109, Julio-Septiembre de 2000.

ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano. Problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

AZURMENDI, Mikel. *Todos somos nosotros*. Etnicidad y multiculturalismo. Madrid: Taurus, 2003.

BADIE, Bertrand. *O fim dos territórios*. Ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade social do respeito. Lisboa: Piaget, 1995.

BADIE, Bertrand. *Um mundo sem soberania*. Os Estados entre o artifício e a responsabilidade. Lisboa: Piaget, 2000.

BARATTA, Alessandro. El Estado-mestizo y la ciudadanía plural. Consideraciones sobre una teoría mundana de la alianza. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Direitos humanos e sociedades multiculturais. In: *Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – Mestrado e Doutorado*, 2003.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Ética e direitos humanos: aporias preliminares. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.). *Legitimação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Globalização, direito cosmopolítico e direitos humanos. In: *Direito, Estado e Democracia*. Entre a (in)efetividade e o imaginário social. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 4. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2006.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos. In: *Crítica à dogmática*. Dos bancos acadêmicos à prática dos tribunais. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 3. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2005.

BARRY, Brian. Derechos humanos, individualismo y escepticismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 11, 1992, p. 219-231.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização*. As conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMANN, Gerd. *El enigma multicultural*. Traducción de Óssés Tórron. Barcelona: 2001.

BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica. Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad. In: BAYARDO, Rubens.; LACARRIEU, Mónica (Comps.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998.

BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2003.

BECK, Ulrich. *O que é globalização? Equívocos do globalismo, repostas à globalização*. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BEDIN, Gilmar. *Sociedade internacional e o século XXI*. Em busca da construção de uma ordem mundial justa e solidária. Ijuí: Unijuí, 2001.

BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporânea*. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006.

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. Igualdad y diversidad en la era global. Buenos Aires: Katz, 2006.

BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.

BETRÁN, Raúl Susín. Revisando tópicos. Diagnóstico y propuesta de tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales. In: PISON, José Martínez de; ORAA, José María Aguirre (Coords.). *Pluralismo y tolerancia*. La sociedad liberal en la encrucijada. La Rioja: Perla, 2004.

BEUCHOT, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2005.

BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello, 1995.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BLANCO, José María García. Nación y cultura en la sociedad mundial. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília: UnB, 1984.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Traducción de Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1992.

BREUILLY, John. *Nacionalismo y Estado*. Traducción de José Pomares. Barcelona: Pomares-Corredor, 1990.

BRÜNNER, José Joaquín. *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

BULYGIN, Eugenio. Sobre el status ontológico de los derechos humanos. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1997.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Traducción de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

CABO, Antonio Del; PISARELLO, Geraldo (Editores). *Constitucionalismo, mundialización y crisis del concepto de soberanía*. Algunos efectos en América y en Europa. Alicante (ES): Universidad de Alicante, 2000.

CALDERA, Alejandro Serrano. A ética entre a mundialização e a identidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003,

CAMINAL, Miquel. *El federalismo pluralista*. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional. Barcelona: Paidós, 2002.

CAMPOS, Germán J. Bidart. *Teoría general de los derechos humanos*. 1ª. reimpresión. Buenos Aires: Astrea, 2006.

CAMPOS, Raúl Alcalá. Globalización, modernización. Ética y diálogo intercultural. In: OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CAMPS, Victoria. El derecho a la diferencia. In: OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CAMPS, Victoria. La universalidad y sus enemigos. In: GINER, S.; SCARTEZZINI, R. (Editores). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alinaza Editorial, 1996.

CANÇADO TRINDADE, José Augusto. *A proteção internacional dos direitos humanos*: São Paulo: Saraiva, 1991.

CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006.

CARBONELL, Miguel. Los derechos en la era de la globalización. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2003, p. 325-347.

CARDUCCI, Michele. *Por um direito constitucional altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

CARRACEDO, José Rubio et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trota, 2000.

CARRACEDO, José Rubio. ¿Derechos humanos o derechos liberales? In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 12, 1992, p. 95-114.

CARRACEDO, José Rubio. Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja. In: O'FARREL, Pablo Badillo (Coord.). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*. Reflexiones para un mundo plural. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

CARVALHAIS, Isabel Estrada. *Os desafios da cidadania pós-nacional*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 2, 5. ed. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.

CID, Margarita Baraño. Escalas, des/reanclajes y transnacionalismo. Complejidades de la relación global-local. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva*. Elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

COLOZZI, Ivo. Ciudadanía y bien común en la sociedad multiétnica y multicultural. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

CORELLA, Ángeles Solanes. Una repuesta al rechazo racista de la inmigración: la interculturalidad. In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. n. XV. Madrid: Nueva Época, 1998, p. 123-136.

CORTINA, Adela. Una ética transnacional de corresponsabilidad. In: SERRANO, Vicente (Editor). *Ética y globalización*. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo*. Tradução de Maria Juliana Gamboni Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CRUZ, Manuel (Comp.). *Tolerancia o barbárie*. Serie CLA.DE.MA Filosofía. 1. ed. Barcelona: Gedisa, 1998.

CRUZ, Manuel. Responsabilidad en tiempos de globalización. In: SERRANO, Vicente (Editor). *Ética y globalización*. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

CULLETON, Alfredo. O problema da universalidade dos direitos humanos. Como e por que buscar um princípio fundador para os direitos humanos? In: VIOLA, Sólón; et al. (Orgs.). *Direitos humanos*. Alternativas de justiça social na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DAL RI JUNIOR, Arno. Evolução histórica e fundamentos políticos-jurídicos da cidadania. In: DAL RI JUNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Orgs.). *Cidadania e nacionalidade*. Ijuí: Unijuí, 2002.

DE LUCAS, Javier. ¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 31, 1994.

DE LUCAS, Javier. Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992.

DE LUCAS, Javier. *Blade Runner*. El derecho, guardián de la diferencia. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.

DE LUCAS, Javier. *El desafío de las fronteras*. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid: Tamas de Hoy, 1994.

DE LUCAS, Javier. El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo. In: DE LUCAS, Javier. et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

DE LUCAS, Javier. La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos. In: DE LUCAS, Javier (Editor). *La multiculturalidad*. Madrid: Consejo General de Poder Judicial, 1991.

DE LUCAS, Javier. Multiculturalismo y cultura de paz. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001.

DE LUCAS, Javier. Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos. (A propósito de la polémica sobre los derechos morales). In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 10, 1991, p. 307-318.

DELMAS-MARTY, Mireille. O Direito é universalizável? In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Piaget, 1999.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Três desafios para um direito mundial*. Tradução e posfácio de Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003.

DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis. *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair Macintyre*. El diálogo entre las diferentes tradiciones. Madrid: Editorial Drykinson, 2001.

DÍAZ-OTERO, Eduardo.; Olivas, Enrique. Los viejos conceptos y las nuevas realidades en la integración de los derechos humanos. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 15-16, 1994, p. 675- 693.

DIECKHOFF, Alain. *A nação em todos os seus estados*. As identidades nacionais em movimento. Lisboa: Piaget, 2000.

DONALD, James. El ciudadano y el hombre de mundo. In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

DULCE, María José Fariñas. Ciudadanía “universal” versus ciudadanía “fragmentada”. In: LUCAS, Javier de. et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

DULCE, María José Fariñas. *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dykinson, 2004.

DULCE, María José Fariñas. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”*. Madrid: Dykinson, 1997.

DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social*. Pobreza, emprego, Estado e o futuro do capitalismo. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural. Uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 1. Uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELÓSEGUI, María. La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales. In: *Revista de estudios políticos*. Madrid: Nueva época. n. 109, Julio-Septiembre de 2000.

ENGELHARD, Philippe. *L’homme mondial*. Paris: Arléa, 1996.

ESQUIROL, Joseph M. *Uno mismo y los otros*. De las experiencias existenciales a la interculturalidad. Barcelona: Herder, 2005.

ESTRADA, Isabel. De Westefália ao projecto pós-nacional. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001.

EVANS, Peter. ¿El eclipse del Estado? Reflexiones sobre la estatalidad en la época de la globalización. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001.

FALK, Richard. *Globalização predatória*. Uma crítica. Tradução de Rogério Alves. Lisboa: Piaget, 2001

FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluida. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

FARIA, José Eduardo (Org.). *Direito e globalização econômica*. São Paulo: Malheiros, 1996.

FARIA, José Eduardo; KUNTZ, Rolf. *Qual o futuro dos direitos?* São Paulo: Max Limonad, 2002.

FAROUKI, Nayla. *Os dois ocidentais*. E se o choque das civilizações fosse, antes de mais, um confronto entre o Ocidente e ele mesmo? Lisboa: Piaget, 2004.

FERNÁNDEZ, Encarnación. ¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural? In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

FERNÁNDEZ, Eusebio. *Teoría de la Justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate, 1984.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAJOLI, Luigi. Criminalità e globalizzazione. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo. Ano 11, n. 42. Número especial. Janeiro/março de 2003, p. 79-89.

FERRAJOLI, Luigi. De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías*. La ley del más débil. Madrid: Trotta, 1999.

FERRAJOLI, Luigi. La conquista de América y la doctrina de la soberanía exterior de los Estados. In: RESTA, Eligio; BERGALLI, Roberto (Compiladores). *Soberanía: un principio que se derrumba*. Barcelona: Paidós, 1996.

FERRAJOLI, Luigi. Más Allá de la soberanía y la ciudadanía: Un constitucionalismo global. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2001.

FLEINER-GERSTER, Thomas. *Teoria geral do Estado*. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 63, outubro de 2002.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.

FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad cultural y proceso global*. Traducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

GALDINO, Flavio. *Introdução à teoria dos custos dos direitos*. Direitos que não nascem em árvores. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

GALDINO, Flavio. O custo dos direitos In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.). *Legitimação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

GALLI, Carlo. *Multiculturalismo*. Ideologie e sfide. Bologna: Il Mulino, 2006.

GALLI, Carlo. *Spazi politici*. L'età moderna e l'età globale. Bolonia: Il Mulino, 2001.

GARCÍA, Eusébio Fernández. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Dykinson, 2001.

GARCÍA, Manuel Calvo (Coord.). *Identidades culturales y derechos humanos*. Madrid: Dykinson, 2002.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Las transformaciones del Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza, 1996.

GARGARRELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.

GEARY, Patrick J. *O mito das nações. A invenção do nacionalismo*. Tradução de Fabio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005.

GEERTZ, Cliffford. *Los usos de la diversidad*. Pensamiento Contemporâneo 44. Barcelona: Paidós, 1996.

GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1988.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GÓMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *O jogo das diferenças. O multiculturalismo e seus contextos*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GORSKI, Héctor C. Silveira. La vida em común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

GRAY, Jones. *Las dos caras del liberalismo*. Una nueva interpretación de la tolerância liberal. Barcelona: Paidós, 2001.

GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bolonia: Il Mulino, 2004.

GROSSBERG, Lawrence. Identidad y estudios culturales: ¿No hay nada más que eso? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

GROSSO, Enrico. *Le vie della cittadinanza*. Le grandi radici. Il modelli storici di riferimento. Padova: Cedam, 1997.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Unijui, 2004.

GUÉHENNO, Jean-Marie. *O fim da democracia*. Um ensaio profundo e visionário sobre o próximo milênio. Tradução de Howard Maurice Johnson e Amaury Temporal. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GUÉHENNO, Jean-Marie. *O futuro da liberdade*. A democracia no mundo globalizado. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Tradução de Márcio Selegmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionais y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.

HABERMAS, Jürgen. Inclusão: Integrar ou Incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: *Revista Novos Estudos Cebrap*. n. 52. São Paulo, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Igualdade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEGARTHY, Ângela; LEONARD, Siobhan. *Direitos do homem*. Uma agenda para o século XXI. Tradução de João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 1999.

HELD, David. ¿Hay que regular la globalización? La reinención de la política. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, p. 33-51.

HELD, David. A democracia, o Estado-nação e o sistema global. In: *Lua Nova*, n. 23. São Paulo, 1991, p. 145-194.

HELD, David. *Democracy and the global order*. From the modern state to cosmopolitan governance. Cambridge: Polity Press, 1995.

HERNÁNDEZ, Angel. ¿ Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio e de Beuchot. In: *Isonomía*. n. 06, abril de 1997.

HERNÁNDEZ, José López. La fundamentación del derecho en Kant. In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. IX, 1992, p. 395-406.

HIERRO, Liborio L. El concepto de justicia y la teoría de los derechos humanos. In: DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis (Orgs.). *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

HOBBES, Thomas. *O Leviatã*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 2000.

HOBSBAWM, Eric, J. Identidade. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitárias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.

HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

HÖFFE, Otfried. Estados nacionais e direitos humanos na era da globalização. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México: Fontamara, 1997.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

HÖFFE, Otfried. *Justiça política*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “introdução à doutrina do direito”. In: *Studia Kantiana* – Revista da Sociedade Kant Brasileira. v.1, n.1.

HÖFFE, Otfried. *O que é justiça*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003.

HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. Ethique, théorie juridique et philosophie sociale. Paris: Cerf, 1993.

HÖFFE, Otfried. Visão república mundial: democracia na era da globalização. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003.

HOLTON, Robert. Globalization's cultural consequences. In: *The annals of the American Academy of Political and Social Science*. New Delhi. n. 570, jul. 2000, p. 140-152.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IACONO, Alfonso M. Raza, nación, pueblo: caras ocultas del universalismo. In: GORSKI, Héctor C. Silveira (Org.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

IANNI, Octavio. *A sociedade global*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Traducción de Francisco Beltrán Adell. Barcelona: Paidós, 2003.

JAMESON, Fredric; SLAVOJ, Zizek. *Estúdios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

JULIANO, Dolores. Universal/particular. Un falso dilema. In: BAYARDO, Rubens.; LACARRIEU, Mónica (Comp.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998.

JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso. *Globalización ilustrada*. Ciudadanía, derechos humanos y constitucionalismo. Madrid: Dykinson, 2003.

KANT, Emanuel. *Doutrina do Direito*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KAUFMANN, Arthur. La universalidad de los derechos humanos. Un ensayo de fundamentación. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

KELSEN, Hans. *O que é justiça?* Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KEOHANE, Robert. Hobbes dilemma and institutional change in world politics: sovereignty in international society. In: H. H Holmes; G. Sorensen. *Whose World Order: Uneven Globalization and the End of Col War*. Westview: Boulder Co., 1995. p.165-186.

KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003.

KINCHELOE, Joel L.; STEINBERG, Shirley R. *Repensar el multiculturalismo*. 1. ed. Barcelona: Ediciones Octaedro, 1999.

KOERNER, Andrei. O papel dos direitos humanos na política democrática: uma análise preliminar. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 18. n. 53, São Paulo: ANPOCS, outubro de 2003.

KRASNER, Stephen D. *Soberanía, hipocresía organizada*. Traducción de Ignacio Hierro. Barcelona: Paidós, 2001.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

KYMLICKA, Will. *Estados, naciones y culturas*. Traducido y adaptado por Juan Jesús Mora. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.

KYMLICKA, Will. *La política vernácula*. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003.

KYMLICKA, Will.; STRAEHLE, Cristiane. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*. Un análisis crítico de la literatura reciente. México: Universidad Autónoma de México, 2001.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LA FUENTE, Oscar Pérez de. *La polémica liberal comunitarista*. Paisajes después de la batalla. Cuadernos "Bartolomé de las Casas" 35. Madrid: Dykinson, 2005.

LA FUENTE, Oscar Pérez de. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Una aproximación iusfilosófica. Madrid: Dykinson, 2005.

LADEVÉZE, Luis Núñez. *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*. Cuadernos y debates 164. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto del derechos humanos. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 4, 1987.p. 23-46.

LATOUCHE, Serge. *A Ocidentalização do mundo*. Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. Tradução de Celso Mauro Paciornik. Petrópolis: Vozes, 1996.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão e outros. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVY, Jacob T. *El multiculturalismo del miedo*. Traducción de Amanda González Miguel. Madrid: Tecnos, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*. O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005.

LOIS, Cecília Caballero (Org.). *Justiça e democracia*. Entre o universo e o comunitarismo. A contribuição de Rawls, Dworkin, Ackeran, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça. São Paulo: Landy, 2005.

LÓPEZ, Eduardo Riveira. Las paradojas del comunitarismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995. p. 95-115.

LÓPEZ-AYLLÓN, Sergio. "Globalización" y transición del Estado nacional. In: CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Estado constitucional y globalización*. México: Porrúa, 2003.

LÖWY, Michel. Nacionalismo e a nova desordem mundial. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LYOTARD, Jean- François. *La diferencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Madrid: Cátedra, 2004.

MaCCORMICK, N. Libertad, igualdad y nacionalismo. In: *Sistema*. n.130, 1996.

MaCINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MaCINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001

MALDONADO, Daniel Bonilla. *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad de los Andes, 2006.

MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984.

MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'home et la loi naturelle*. Paris: Desclée de Brouwer, 2005.

MARRAMAIO, Giacomo. *Il Mondo e L'Occidente Oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007.

MARRAMAIO, Giacomo. *Passagio a ocidente*. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

MARTIN, Rex. *Um sistema de derecho*. 1.ed. Serie CLA.DE.MA Filosofia del derecho. Barcelona: Gedisa, 2001.

MARTINEZ, José María Seco; PRIETO, Rafael Rodríguez. Espacios y ritmos para una nueva concepción de la ciudadanía. In: JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso (Editor). *Ciudadanía y derecho em la era de la globalización*. Madrid: Dykinson, 2007.

MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Los derechos humanos como derechos inalienables. In: BALLESTROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 86-99.

MARTUCCELLI, Danilo. As contradições políticas do multiculturalismo. In: *Revista Brasileira de Educação*. n. 2, mai./jun./ago. de 1996.

MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. Liberalismo, comunitarismo, realismo: em busca de la tercera via. In: *Sapientia*. Buenos Aires: v. 56, n. 210, p. 549-564.

MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. 2. ed. Buenos Aires: Ebeledo-Perrot, S/D.

MASSINI, Carlos I. Multiculturalismo e derechos humanos. Las propuestas liberales y el iusnaturalismo realista. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 48, 2003.

MATTE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. Tradução de Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. In: *Estudos Avançados/Universidade de São Paulo*. Instituto de Estudos Avançados. v.1, n.1 (1987). São Paulo: IEA, 1987, p. 17-41.

MELLO, Celso de Albuquerque. A soberania através da história. In: MELLO, Celso de Albuquerque (Org.). *Anuário Direito e Globalização*. A soberania. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

MENDÉZ, Manuel Toscano. Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos. In: CARRACEDO, José Rubio et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

MENDÉZ, Manuel Toscano. Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones. In: CARRACEDO, José Rubio et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

MIGUEL, Alfonso Ruiz. Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 20, 1992.

MONTANARI, Bruno. Per una critica della "Cittadinanza". In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralistica. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.

MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

MORAIS, José Luis Bolzan de (Org.). *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

MORAIS, José Luis Bolzan de. *As crises do Estado e da constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2002.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Direitos Humanos “globais (universais)”! De todos, em todos os lugares. In: PIOVESAN, Flávia (Org.). *Direitos humanos, globalização econômica e integração regional*. Desafios do direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2002.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Fragmentos para um discurso concretista e uma prática dos direitos humanos. In: *Em busca dos direitos perdidos*. Uma discussão à luz do Estado democrático de direito. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. n. 3. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2003.

MOREIRA, Luiz. Direitos Humanos: A proposta Transcendental de Otfried Höffe. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. v. 29, n. 93, 2002.

MORENO, Isidoro. Mundialización, globalización y nacionalismos: La quiebra del modelo de Estado-nación. In: Los nacionalismos: globalización y crisis del Estado-nación. Madrid: *Cuadernos de Derecho Judicial*, 1999.

NEMO, Philippe. *O que é Ocidente?* Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Un ensayo de fundamentación. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

NINO, Carlos Santiago. Sobre los derechos Morales. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante, n. 7, 1990.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NUNES, Ivan. Huntington tinha razão? In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001.

OHMAE, Kenichi. *O fim do Estado-nação: a ascensão das economias regionais*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

OHMAE, Kenichi. *O mundo sem fronteiras*. São Paulo: Makron Books, 1991.

OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós: México, 1999.

OLIVEIRA, Odete Maria de. A era da globalização e a emergente cidadania mundial. In: DAL RI JUNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Orgs.). *Cidadania e nacionalidade*. Ijuí: Unijuí, 2002.

OLSEN, Teresa Cristina Tschepokaitis. Uma introdução ao debate acerca da fundamentação dos direitos humanos: liberalismo versus comunitarismo. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9, n. 24, jan./jun. de 2004.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ORTIZ, Renato. Mundialização, cultura e política. In: IANNI, Octávio; et al. (Orgs.). *Desafios da globalização*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el dialogo intercultural*. Traducción y presentación de J. R. Lopes de La Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Derecho y derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. La Universalidad de los derechos humanos. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 15-16, 1994.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Lecciones de derechos fundamentales*. Madrid: Dykinson, 2004.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; FERNÁNDEZ GARCIA, Eusebio; ROIG, Rafael de Asís (Orgs.). *Historia de los derechos fundamentales*. v. II. Madrid: Dykinson, 2001.

PEDREIRA, Elena Beltrán. Diversidad y deberes cívicos: liberalismo, ciudadanía y multiculturalismo. In: DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis. *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

PELÁEZ, Francisco José Contreras. La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant. In: *Derechos y Libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas. Madrid: Universidad Carlos III, n. 9. Julio/diciembre de 2000.

PÉREZ, Emilia Bea. Naciones sin Estado: La asignatura pendiente de la construcción europea. In: DE LUCAS, Javier. et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

PÉREZ, Isabel Trujillo. Cittadinanza, diritti e identità. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralistica. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, p. 151-174.

PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999.

PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. La ciudadanía en las sociedades multiculturales. In: JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso (Editor). *Ciudadanía y derecho en la era de la globalización*. Madrid: Dykinson, 2007.

PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 1995.

PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique; PELÁEZ, Francisco José Contreras. Kant e los derechos humanos. In: PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; FERNÁNDEZ GARCIA, Eusebio; ROIG, Rafael de Asís (Orgs.). *Historia de los derechos fundamentales*. v. II. Madrid: Dykinson, 2001, p. 451-568.

PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. *La Universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002.

PISÓN, José Martínez de. *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos, 2001.

PISÓN, José Martínez de; ORAA, José Maria Aguirre. *Pluralismo y tolerancia. La sociedad Liberal en la encrucijada*. La Rioja: Perla, 2004.

PORRAS, Javier Dorado. Los derechos como garantía y como límite al multiculturalismo. In: RUIZ, Ruiz Ramón, et al. (Editores.) *Derechos Fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

PUREZA, José Manuel. Direito internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PUREZA, José Manuel. *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia um derecho internacional de la solidaridad?* Madrid: Trotta, 2002.

RAMÍREZ, Salvador Vergés. *Derechos humanos: Fundamentación*. Madrid: Tecnos, 1997.

RANDLE, Patrício H. *Soberania global. Adonde lleva el mundialismo*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Ienita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*. Traducción de María Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2001.

RAZ, Joseph. *Valor, respeito e apego*. Tradução Vadim Nikitin. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROBLES, Gregório. *Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual*. Tradução de Roberto Barbosa Alves. Barueri: Manole, 2005.

ROCA, Javier Garcia. Estatalidad versus soberanía. In: CALVO, Alberto Pérez (Org.). *Estado, nación y soberanía*. Madrid: Secretaria General del Senado, 2000.

ROHDEN, Valério (Coordenador). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

ROMERO, Carlos Gimenez. *Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Como lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalismo o interculturalidad?* 2. ed. Barcelona: RBA Libros, 2006.

RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.

ROSANVALLON, Pierre. *A crise do Estado-providência*. Tradução de Joel Pimentel Ulhôa. Goiânia: Editora da UFG; Brasília: UnB, 1997.

ROSENAU, James. A cidadania em uma ordem mundial de mutação. In: ROSENAU, James; CZEMPIELL, Ernest-Otto (Orgs.). *Governança mundial sem governo*. Ordem e transformação na política mundial. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 2000.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural. In: RUIZ, Ruiz Ramón, et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

RUIZ-GALVEZ, Maria Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 41, 1999.

RUIZ-GALVEZ, Maria Encarnación Fernández. Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración? In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. IX, 1997.

SAAVEDRA, Modesto. La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad moral y diferencias jurídicas. In: DE LUCAS, Javier. et al. *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.

SALCEDO, Juan Antonio Carrillo. *Soberanía de los estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*. Madrid: Tecnos, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

SANCHÉS-CÁMARA, Ignacio. Estado laico y sociedad multicultural. In: *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*. Madrid: Consejo General de Poder Judicial, 2007.

SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona : Gedisa, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro : Record, 2002.

SAVATER, Fernando. La humanidad en cuestión. In: VATTIMO, Gianni (Comp.) *La secularización de la filosofía*. Hermenéutica y posmodernidad. Barcelona: Gedisa, 2001.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos. (Los “derechos especiales” de las minorías). In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.

SHUE, Henry. La erosión de la soberanía. Introducción de principios. In: MACKIM, Robert; MCMAHAN, Jeff (Compiladores). *La moral de nacionalismo*. v. I. Barcelona: Gedisa, 2003.

SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

SILVÉRIO, Válter Roberto. O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora. In: *Cultura Vozes*. n. 1, janeiro/fevereiro de 2000.

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre Liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

SPECTOR, Horácio. La filosofía de los derechos humanos. In *Isonomía*. n. 15. Octubre de 2001.

SUSTAETA, Pablo Navarro. Más allá de la cultura: la necesaria recuperación de un concepto actualizado de civilización. In: VILLARROYA, Antonio Ariño. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.

TALAVERA, Pedro. Nacionalismo, identidad y pluriculturalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

TASSARA, Andrés Ollero. *Derechos humanos y metodología jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TEUBNER, Gunther. A Bukowina Global sobre a Emergência de um Pluralismo Jurídico Transnacional. In: *Impulso*. Piracicaba. n. 14, 2003, p. 9-31.

THIEBAUT, Carlos. Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 31, 1994.

TIVEY, Leonard. *El Estado nación*. Tradução de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1987.

TORRE, Giuseppe Dalla. La multiculturalità come dato di fatto e come programma etico-politico. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralística*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.

TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephairaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999.

TOURAINE, Alain. *Um novo paradigma. Para compreender o mundo de hoje*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.

TUCCI, Antonio. Ripensare l'identità nell'epoca della globalizzazione. Il contributo delle discipline sociali e antropologiche. In: *Sociologia del diritto*. Milano, v. 31, n.1, 2004, p.101-115.

TUGENDHAT, Ernest. Antropologia como filosofia primeira. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Ijuí: Unijuí, 2006.

VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Tradução de Cristina Coelho. Lisboa: Piaget, 1998.

VALDÉS, Ernesto Garzón. El problema ético de las minorías étnicas. In: OLIVÉ, León (Compilador). *Ética y diversidad cultural*. 2. ed. México: FEC, UNAM, 2004.

VASCONCELOS, Álvaro. Os erros de Huntington. In: PUREZA, José Manuel (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto, 2001.

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.

VATTIMO, Gianni. Posmoderno. ¿Una sociedad transparente? In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução de João Dell'Anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VÁZQUEZ, Rodolfo (Orgs.). *Tolerância y pluralismo*. 1. ed. México: Ediciones Coyoacán, 2005.

VEJO, Tomás Pérez. *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Oviedo: Nobel, 1999.

VELARDE, Caridad. *Universalismo de derechos humanos*. Madrid: Civitas, 2003.

VELASCO CRIADO, Demetrio. *Pensamiento político contemporáneo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

VITALE, Ermanno. *Liberalismo e multiculturalismo*. Una sfida per il pensiero democratico. Roma-Bari: Laterza, 2000.

WALZER, Michael. Comentário ao ensaio de Taylor. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

WALZER, Michael. *Esferas de justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WARAT, Luis Alberto. Direito e Direitos Humanos. In: OLIVEIRA Jr. José Alcebiades de (Org.). *O novo em direito e política*. Livraria do Advogado: Porto Alegre, 1999.

WARAT, Luis Alberto. Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. In: Seminário de educação para os direitos humanos – MEC, 2003, Brasília. *Anais Eletrônicos...* Brasília: MEC, 2003. Disponível em <<http://www.mec.org.br>>. Acesso em 01 de março de 2004.

WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias. In: *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. v. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru; Edusc, 2003.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1999.

WOLTON, Dominique. *La otra mundialización*. Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Gedisa, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Igualdade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZACCARIA, Giuseppe. Tolerancia y política de reconocimiento. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.

ZAPATA – BARRERO, Ricard. La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas. In: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, n. 37. 2003.

ZOLO, Danilo. La ciudadanía en una era poscomunista. In: *La política*. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad. n. 3, Barcelona, 1997.