VI ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI - COSTA RICA

TEORIA, FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA DO DIREITO

RENATA ALBUQUERQUE LIMA

JUAN OLIVIER GOMEZ MEZA

Copyright © 2017 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

T314
Teoria, filosofia, antropologia e história do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UNA/UCR/IIDH/IDD/UFPB/UFG/Unilasalle/UNHwN;

Coordenadores: Juan Olivier Gomez Meza, Renata Albuquerque Lima – Florianópolis: CONPEDI, 2017.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-394-8
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Direitos Humanos, Constitucionalismo e Democracia no mundo contemporâneo.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Internacionais. 2. Teoria. 3. Filosofia. 4. História do Direito. I. Encontro Internacional do CONPEDI (6. : 2017 : San José, CRC).

CDU: 34







Universidad Nacional de Costa Rica
Heredia – Costa Rica
www.una.ac.cr

Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito Florianópolis – Santa Catarina – Brasil

Universidad de Costa Rica San José – Costa Rica https://www.ucr.ac.cr

VI ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI - COSTA RICA

TEORIA, FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA DO DIREITO

Apresentação

Os artigos publicados foram apresentados no Grupo de Trabalho de Teoria, filosofia, antropologia e história do Direito I, durante o VI ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI, realizado em Heredia, San José e San Ramón – Costa Rica, de 23 a 25 de maio de 2017, em parceria com a Universidad de Costa Rica.

Os trabalhos apresentados abriram caminho para uma importante discussão, em que os operadores do Direito puderam interagir em torno de questões teóricas e práticas, levando-se em consideração a temática central – DIREITOS HUMANOS, CONSTITUIONALISMO E DEMOCRACIA NA AMÉRICA LATINA E CARIBE. Referida temática apresenta os desafios que as diversas linhas de pesquisa jurídica terão que enfrentar, bem como as abordagens tratadas em importante encontro, possibilitando o aprendizado consistente diante do ambiente da globalização.

Na presente coletânea encontram-se os resultados de pesquisas desenvolvidas em diversos Programas de Mestrado e Doutorado, com artigos rigorosamente selecionados, por meio de avaliação por pares. Dessa forma, os 12 (doze) artigos, ora publicados, guardam sintonia, direta ou indiretamente, com este Grupo de Trabalho, que tem a seguinte temática: Teoria, filosofia, antropologia e história do Direito.

Com relação à temática "A CONTRIBUIÇÃO DE ZYGMUNT BAUMAN PARA OS ESTUDOS DA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO", tivemos os trabalhos dos professores Adalberto Simão Filho e Vladia Maria de Moura Soares. Assim, verificada a formação de um Estado Policial que pretende a segurança a partir da vigilância pelas mais diversas formas, provenientes do uso da tecnologia, o pensamento de Bauman é revisitado para verificar a sua contribuição ao ambiente de informação, com vistas à observância da construção social do direito que reflete em movimentos sociais e direitos emergentes.

Já com o tema "CIÊNCIA E DIREITO: ENTRE A IGUALDADE, A SEGURANÇA E O CONTROLE", os professores Eduardo Gonçalves Rocha e Alexandre Bernardino Costa analisam o enfoque micropolítico para estudar a relação entre o Direito e a Ciência. A micropolítica empenha-se em entender como se dá o processo de institucionalização das verdades. Parte-se do seguinte problema: qual a relação micropolítica existente entre o Direito e a Ciência?

Trazendo o debate para o tema “O ESTADO E O GERENCIAMENTO DE CONFLITOS URBANOS: REFLEXÕES SOBRE A SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL”, as autoras Cláudia Franco Corrêa e Morgana Paiva Valim estudam, pelo presente artigo, a eficiência do sistema de segurança pública, sobre a violência e o estado de barbárie vivenciados no Brasil, especialmente, no Estado do Espírito Santo – ES, em fevereiro de 2017. De forma semelhante, o professor Alvaro Filipe Oxley da Rocha, com o trabalho “CRIMINOLOGIA E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA”, analisa o conceito de Violência Simbólica, o qual mostra o Direito não como uma “ciência pura”, nem como o reflexo direto das relações de forças existentes, mas como o produto da luta simbólica que os juristas-criminólogos travam para impor a definição legítima do Direito e de seu próprio trabalho.

Raquel De Lima Mendes e Ivan Da Costa Alemão Ferreira, no trabalho “OPERAÇÃO LAVA-JATO: O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO EM XEQUE NOS PAÍSES DE MODERNIDADE PERIFÉRICA”, estudam os principais pontos, a partir da visão de Marcelo Neves, em sua obra “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, sobre o contexto da operação Lava Jato.

Já Fernando Quintana, na pesquisa “DIREITOS HUMANOS: MORAL UNIVERSAL E VALORES PARTICULARES”, propõe um estudo de dois modelos teóricos, o “universalismo concreto” e o “particularismo crítico” para pensar a dialética da identidade e da alteridade.

Janaína Machado Sturza e Sandra Regina Martini, com o trabalho “O DIREITO HUMANO À SAÚDE NA SOCIEDADE COSMOPOLITA: A SAÚDE COMO BEM DA COMUNIDADE E PONTE PARA A CIDADANIA”, objetivam fomentar a interlocução entre o direito humano à saúde e a necessidade de ultrapassar-se fronteiras, entendendo que a saúde é um bem da comunidade e uma ponte para a cidadania cosmopolita, a qual ultrapassa os limites do Estado-Nação.

Caio Augusto Souza Lara e Adriana Goulart de Sena Orsini, no trabalho “O FENÔMENO DO BIG DATA E OS PRESSUPOSTOS PARA UMA NOVA ONDA DE ACESSO MATERIAL À JUSTIÇA”, fazem um estudo de uma ação conjunta dos entes públicos com a participação da sociedade podem levar ao jurisdicionado-cidadão uma experimentação típica da sociedade infodemocrática do século XXI com significativo ganho na efetividade de direitos em uma nova fase de acesso à justiça.

Alfredo Emanuel Farias de Oliveira, com a temática “O QUE É DEFENSORIA PÚBLICA? QUAL É A SUA IDENTIDADE? CONCEPÇÕES TANGENCIAIS DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA”, realiza uma investigação fenomenológica da Defensoria Pública, tendo em vista que, a partir dos vários conceitos apresentados na doutrina e da previsão legislativa, não esclarece, do ponto de vista ontológico.

Dennis Verbicaro Soares, na pesquisa “O RESGATE DO INSTINTO DE SOCIABILIDADE E A POTENCIALIZAÇÃO DA MOBILIDADE CÍVICA ATRAVÉS DE UMA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE AS TEORIAS DA AÇÃO COMUNICATIVA E A ANARQUISTA”, propõe identificar os pontos de conexão entre as teorias da ação comunicativa de Jürgen Habermas e a anarquista de Mikhail Bakunin, em especial na construção de um novo modelo de cidadania participativa.

Julio Cesar de Aguiar e Marcos Aurélio Pereira Valadão, com o artigo intitulado “SOBRE O CONCEITO ANALÍTICO-COMPORTAMENTAL DE NORMA JURÍDICA”, propõem um novo conceito de norma jurídica de um ponto de vista analítico-comportamental.

E, para finalizar, Paulo Joviniano Alvares dos Prazeres e Maria Creusa de Araújo Borges, com o tema “TEORIAS DA DOGMÁTICA E O CONTORNO DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM NO PENSAMENTO DE TERCIO SAMPAIO FERRAZ JUNIOR”, apresentam a teoria da norma jurídica a partir da filosofia da linguagem formulada por Tercio Sampaio Ferraz Junior, em que este autor propõe uma abordagem pragmática da norma jurídica, para determinação de um sistema explicativo do comportamento humano enquanto regulado por normas.

Agradecemos a todos os pesquisadores da presente obra pela sua inestimável colaboração, desejamos uma ótima e proveitosa leitura!

Coordenadores:

Profa. Dra. Renata Albuquerque Lima - UVA

Prof. Dr. Juan Olivier Gomez Meza - ET LONGO MAI

DIREITOS HUMANOS: MORAL UNIVERSAL E VALORES PARTICULARES

HUMAN RIGHTS: UNIVERSAL MORAL AND PRIVATE VALUES

Fernando Quintana [1]

Resumo

Este artigo propõe um estudo de dois tipos ou modelos teóricos, o “universalismo concreto” e o “particularismo crítico” para pensar a dialética da identidade e da alteridade. Mais especificamente, refletir o contraste ideológico que se dá em ocasião da elaboração de normas onusianas, A Declaração Mundial de Direitos Humanos, Viena/1993, resumido no dualismo: universalismo versus particularismo.

Palavras-chave: Direitos humanos, Valores universais, Valores culturais, Pós-guerra fria, Dualismo

Abstract/Resumen/Résumé

This article proposes a study of two types or theoretical models, "concrete universalism" and "critical particularism" to think the dialectic of identity and otherness. More specifically, to reflect the ideological contrast that exists in the drafting of United Nations norms, The World Declaration of Human Rights, Vienna / 1993, summarized in the dualism: universalism versus particularism.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Human rights, Universal values, Cultural values, Post-cold war, Dualism

[1] Doutor em Ciências Humanas - Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro. Professor associado, nível IV, UNIRIO.

1. INTRODUÇÃO

Em meados da década dos noventa, o filósofo norte-americano Richard Rorty sugeria, em *Dúvidas para os pensadores do próximo milênio*, que o confronto a ser travado se daria em torno da "ideia de lealdade e/ou pertença particular e nosso senso de justiça universal" (Rorty, 1996: 7). Tal desafio refletindo a preocupação de vários estudiosos que se interrogam sobre a possibilidade de interpretar atos e pensamentos de povos culturalmente distintos; se existem valores universais comuns a todos os povos; se a justiça, em vez de uma categoria universal, não é uma construção histórica das diversas culturas? etc.

Com base nestes questionamentos importa lembrar o confronto acontecido na época, durante a elaboração da Declaração Mundial de Direitos Humanos da ONU cujo parágrafo primeiro estabelece que o *caráter universal dos direitos humanos não admite dúvidas* enquanto o parágrafo quinto, além de afirmar que os *direitos humanos são universais*, determina que a comunidade internacional *deve ter em conta a importância das particularidades nacionais, regionais e os diversos patrimônios históricos, culturais e religiosos*. Tal contraste, entre universalistas e particularistas, ecoando no discurso do Secretário-geral da Organização que, em tal oportunidade, afirmava (Extratos do discurso de Boutros-Galhi, 1993:5-24):

> "Os direitos humanos concebidos em escala universal *nos confrontam com as mais exigentes dialéticas: a dialética da identidade e da alteridade, do Eu e do Outro*. E nos ensinam que somos ao mesmo tempo idênticos e diferentes, se temos presente esta dialética essencial do universal e do particular, da identidade e da diferença poderemos encontrar nossa essência comum além do que aparentemente nos separa, das diferenças do momento, das barreiras ideológicas, culturais. Os direitos humanos em torno dos quais debateremos aqui, em Viena, não são o mínimo denominador comum de todas as nações, mas, pelo contrário, o que eu chamaria "o humano irredutível", ou seja, a quintessência dos valores em virtude dos quais afirmamos, juntos, que somos humanos. Não se trata de buscar compromissos prudentes, pelo contrário, se impõe que nos elevemos a uma concepção dos direitos humanos que os tornem verdadeiramente universais. É preciso que todos compreendamos claramente e aceitemos essa noção de universalidade. Seria um engano que o imperativo da universalidade, fundamento de nossa concepção comum dos direitos humanos, se converta em fonte de maus entendidos entre nós. Se impõe, então, afirmar de maneira bem nítida que a universalidade não se decreta e que não é a expressão ideológica de um grupo de Estados sobre o resto do mundo (grifo nosso)".

Vale acrescentar que, além do imperativo da universalidade dos direitos humanos, o Secretário-geral destacava outro imperativo: "o elemento que está em jogo neste fim de século é a democracia dentro dos estados e da comunidade de estados, a democracia é a verdadeira garantia dos direitos humanos, só ela concilia os direitos individuais e os direitos coletivos, os direitos dos povos e das pessoas". Tal imperativo sendo contemplado também na declaração de 1993: *a democracia é o regime político mais favorável à promoção e à proteção dos direitos humanos.*

A Conferência de Viena aconteceu depois da queda do Muro de Berlim, no contexto de uma era "pós-ideológica" (fim do conflito Leste/Oeste) propícia, na opinião de muitos, para a construção de um mundo assentado na universalidade dos direitos humanos e na democracia. Este otimismo, contudo, foi desmentido pelos fatos: a irrupção de novos conflitos étnicos e religiosos na década dos noventa e início do século, que desmentem era promissora do "fim da ideologia", sonhada por muitos.

Embalados pela euforia do fim da Guerra Fria, otimistas acreditavam que se teria alcançado um momento nunca visto na história da humanidade: um cenário favorável para a afirmação de *Os direitos humanos como tema global* (Alves, 1994). Tal otimismo trazendo a possibilidade de aderir a um campo comum de valores universais que definem a humanidade, independente de variáveis particularistas decorrentes de etnia, religião, etc. (Mesquita, 1994: 181).

Contudo, tal "embalo" teve vida curta visto que o ambiente mundial depois da queda do Muro de Berlim não respondeu à ingênua certeza de que a racionalidade comanda as relações internacionais, nem que os povos, movidos por um novo ideal de liberdade, redesenhariam seus regimes para uma efetiva manutenção da paz e segurança coletiva. Na realidade, assistiu-se a uma nova onda de novos conflitos que prorrogava a ordem prometida pelo fim da Guerra Fria (Oliveira, 1995: 121). Mais especificamente, em relação à Declaração de Viena, impunha-se a necessidade de uma revisão da teoria e práxis dos direitos humanos:

> "Tudo indica que estamos sendo convidados a repensar o paradigma contemporâneo da teoria e práxis dos direitos humanos, e mesmo o horizonte mais amplo no qual se insere. De fato, ele parece cada vez menos capaz de responder aos desafios do pragmatismo e do *pluralismo cultural* que enfrentamos atualmente (...) sua universalidade abstrata é cada vez mais colocada em xeque. A cada dia parece mais questionável se eles realmente constituem o horizonte máximo e único para uma "boa vida", e as tradições culturais não ocidentais cada vez mais o põem em dúvida. Na esfera puramente legal - que constitui apenas a ponta do iceberg nessas reflexões - a Declaração Mundial de Viena sobre os Direitos Humanos de 1993 ofereceu um bom exemplo dessa tendência (grifo nosso)." (Eberhard, 2004: 160).

Embora o documento onusiano não propõe-se violar o âmago de qualquer cultura (parágrafo quinto), houve, vale insistir, discrepâncias entre aqueles países favoráveis ao universalismo *tout court* dos direitos humanos (parágrafo primeiro) e os partidários do particularismo, como ilustram as intervenções de algumas delegações que, por um lado, afirmavam:

> "Seria presunção nossa e um claro abuso pensar que, em vez de reconhecer e garantir, a comunidade dos Estados concede ou cria os direitos do homem. Daqui deriva que o Estado [...] deve respeitar os direitos e a dignidade dos seus cidadãos e que não pode, em nome de declarados interesses coletivos [...] ultrapassar a fronteira que lhe é imposta pela própria anterioridade dos direitos do homem e sua primazia relativamente a quaisquer fins ou funções do Estado. Não o pode fazer nem por motivos que tenham a ver com o poder ou a prosperidade econômica, nem invocando razões aparentemente mais elevadas e de mais puro teor moral, como seja a religião, as ideologias, as concepções filosóficas ou políticas."

E, por outro lado, sustentavam:

> "O conceito de direitos humanos é produto do desenvolvimento histórico. Encontra-se intimamente ligado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, e à história, cultura e valores específicos, de um determinado país. Diferentes estágios de desenvolvimento histórico contam com diferentes requisitos de direitos humanos. Países com distintos estágios de desenvolvimento ou com distintas tradições históricas e *backgrounds* culturais também têm um entendimento e prática distintos de direitos humanos." (CANÇADO, acessado em: 30 de março de 2006)

Esta última posição pode ser observada, principalmente, nos países que elaboram a Declaração de Bancoc[1] que, além de salientar no preâmbulo sua contribuição à Conferência de Viena *em razão da diversidade e da riqueza de suas culturas*, dispõe que deve ter-se em consideração a *importância dos particularismos nacionais e religiosos* (DOC. N.U. A/ CONF.157/ASRM/8.3). A posição desses países fazendo possível que a Declaração Mundial de Direitos Humanos adote, também, um universalismo mais matizado (parágrafo quinto).

Foi também no início dos anos noventa, com o fim da Guerra Fria, que especialistas das relações internacionais defenderam a tese de que ordem mundial se encontrava dominada por duas forças ou lógicas: a lógica da *fragmentação* e da *unificação*, ou seja, por forças

[1] Em ocasião do encontro de Viena (cuja declaração contou com o voto favorável de 171 países) houve uma série de reuniões regionais, preparatórias, dentre as quais, cabe citar a celebrada por 32 países asiáticos (Bangladesch, China, Singapura, Tailândia, Japão, Indonésia, Iraque, Irã, Emirados Árabes Unidos, Filipinas, Síria, etc.), que elaboram a declaração de Bancoc.

centrífugas que impelem à secessão sob a roupagem do *culturalismo*, e por forças centrípetas que impelem à unidade sob a roupagem do *universalismo***.** Dar-se-ia nesse contexto, a passagem de um sistema de polaridades definidas (Leste/Oeste) para um sistema de polaridades indefinidas, em que as forças de fragmentação estão dadas pelos conflitos étnicos e religiosos (Lafer, 1994: XXX-XXXI).

Em reforço dessas duas lógicas, cabe lembrar a tese de *O choque de civilizaçõe*s de Samuel Huntington, que, em relação à Declaração de Viena, sublinhava que a principal divergência em torno dos direitos humanos se deu entre aqueles países ocidentais que defendiam o *universalismo* e um bloco de estados islâmicos e asiáticos que defendiam o *culturalismo*, tal contraste levando o autor a dizer que as distinções mais importantes entre os povos não são mais políticas ou econômicas, mas culturais. À diferença do conflito ideológico do período da Guerra Fria, em que a questão é *De que lado você está*, no atual conflito a questão é *O que você é*: "Os povos e as nações estão tentando responder à pergunta mais elementar que os seres humanos podem encarar: quem somos nós?" (Huntington, 1997: 20).

Cabe lembrar também a tese de Francis Fukuyama que, depois da queda do muro de Berlim, em *O fim da historia e o último homem*, pergunta: será que no final do século XX faz sentido falarmos novamente de uma história coerente e direcional da humanidade que, finalmente, conduzirá a maior parte dela à democracia liberal? Minha resposta é sim. A democracia liberal permanece como a única aspiração política coerente e constitui o ponto de união entre regiões e culturas do mundo todo. O que se está testemunhando, sublinhava ainda, é "algo como uma História Universal da humanidade na direção da democracia liberal" (Fukuyama, 1992: 81). Contudo, essa visão foi desmentida pelos fatos, os novos conflitos e as dificuldades da democracia espalhar-se *hors frontières*, que demonstram de que a história não caminha para lugar nenhum.

A partir do contraste *moral universal-valores particulares*, da dialética *identidade-alteridade*, segundo expressão do Secretário-geral da ONU ou, parafraseando Christoph Ebehard, da teoria universal dos direitos humanos diante dos desafios do pluralismo cultural, propomos uma tipologia para avançar na discussão. Por um lado, o *universalismo concreto*, em que o *ego* considera o *alter* como um igual, mas reconhece que é também diferente e, por outro lado, o *particularismo crítico*, em que o *alter* invoca a diferença frente ao *ego* e, a partir daí, busca constituir sua autonomia, seu reconhecimento diante do primeiro (Rouanet, 1994: 80-84). Tais tipos podem ser relacionados, respectivamente, a duas posturas: *interculturalista*

e *multiculturalista*, em que o diálogo entre países e culturas diferentes é possível por serem pluralistas e tolerantes.

2. UNIVERSALISMO CONCRETO E ABERTURA AOS VALORES DO *ALTER*

Da perspectiva do universalismo concreto: o eu vê o outro como igual, mas no entanto reconhece que pode ser diferente. Tal postura, interculturalista, apresenta certas afinidades com o universalismo e também com o particularismo. Com o primeiro, pelo fato de que parte do postulado da igualdade de todos os homens, isto é, da existência de uma racionalidade e moralidade básica acessível a todos. Com o segundo, porque admite a diferença, mas sem ontologizá-la, canonizá-la.

Tratar-se-ia do "universalismo lateral": um tipo de articulação em que o universal integra as diversidades, em que o universal encontra-se inscrito no coração mesmo do particular e no respeito às diferenças (Mouffe, 1999: 22). A vantagem desse tipo de universalismo radica no fato de evitar duas banalizações: a transculturalista, que prioriza a unidade em detrimento do particular, a uniculturalista, que prioriza o singular em sacrifício do universal. Para uma melhor compreensão do universalismo concreto seria oportuno registrar a posição de Montesquieu no seu intento de conciliar moral universal e valores particulares:

> "Não existe em Montesquieu eleição nítida em favor do universalismo ou do relativismo, mas um intento de articular os dois [...]. É certo que se encontram em Montesquieu fórmulas inspiradas na filosofia de uma ordem racional e universal, mas ao mesmo tempo fórmulas que acentuam a diversidade dos costumes e das coletividades históricas. Resta por saber se há que considerar o pensamento de Montesquieu como um compromisso precário entre essas duas inspirações [...]; uma tentativa legítima e imperfeita de tentar combinar os dois tipos do qual nenhum deles pode ser totalmente eliminado." (Todorov, 1983: 35).

A "ambiguidade" montesquiana pode ser observada na famosa frase do filósofo francês: *as vozes da natureza são as mais doces de todas as vozes*. Tal assertiva é importante porque o termo natureza assume um duplo significado, digamos, com N maiúsculo e n minúsculo. No primeiro caso, Montesquieu: *filósofo-moralista*, a palavra é assimilada à

natureza racional do homem a partir da qual é possível estabelecer leis universais, uniformes, sendo que as leis positivas e instituições vigentes são avaliadas segundo princípios *a priori* de justiça. No segundo caso, Montesquieu: *cientista-sociólogo*, a palavra é assimilada à natureza das coisas, isto é, uma natureza diferenciada, multiforme, que cumpre explicar na sua variedade: o *esprit des lois*.

Essa diferente acepção da palavra natureza faz que a palavra lei tenha, também, mais de um significado, como se depreende da leitura do primeiro capítulo de *O espírito*: a lei como princípio racional universal; a lei científica ou da causalidade, relações constantes entre variáveis fenomenais; e a lei positiva ou *commandement*, que rege a conduta dos homens em sociedade. Quanto ao primeiro tipo de lei, racional, universal, válida e verdadeira, cabe citar os princípios da religião, legalidade, sociabilidade, conservação, reciprocidade, igualdade e também o princípio da dependência. A importância dada por Montesquieu a estas leis *a priori*, justas em si mesmas, pode ser ilustrada em outra conhecida frase do autor que diz: afirmar não existir justo nem injusto, além do permitido pelas leis positivas, é o mesmo que afirmar não serem iguais os raios de um círculo antes dele ser traçado.

Assim, para o autor existem relações de equidade anteriores às leis positivas, particulares, de cada país, determinadas tão somente pela razão - o que leva, por exemplo, a que critique a escravidão e o despotismo com base nos princípios *a priori* da igualdade, reciprocidade e da legalidade (respectivamente).

Porém, Montesquieu adota, também, uma atitude relativista quando diz, por exemplo, "viajo para conhecer maneiras e costumes distintos e não para criticá-los" ou, ainda, quando diz em *O espírito*: quando percorro as nações, encontro em todos os lugares costumes diferentes e cada povo acredita ter a posse do melhor. Tal posição refletindo o que afirma em *Cartas persas*: as expressões belo, bom e justo são atributos relativos ao sujeito que os considera, é necessário imprimir bem esta ideia na cabeça dos homens, já que ela é a fonte da maior parte de confusões e preconceitos.

O autor quer explicar porque os homens não obedecem a princípios racionais. Como bom iluminista que era, quer descobrir o porquê da irracionalidade nos homens e, para isso, se comporta como sociólogo mostrando como diferentes fatores materiais, morais, levam os homens a se afastarem dos princípios de justiça. Montesquieu procura explicar cientificamente o sentido do absurdo, da ignorância, do não respeito às leis universais. Para o autor, os fenômenos históricos contradizem as leis da razão e, sendo assim, é necessário

encontrar as causas objetivas, sociológicas, que explicam o desvio dos homens a princípios racionais; e também porque certos *commandaments* existem em cada pais, porque mudam.

Dentre dos fatores que explicam a existência de leis positivas e instituições em cada país podemos citar fatores naturais (clima, território, número de habitantes); materiais (tipo de economia); sociais (organização do trabalho); políticos (formas de governo); e também morais ou irracionais (costume, religião). Tudo isso formando *o espírito das leis* de cada país. Assim, por exemplo, a instituição da escravidão em que mostra sua relação com a natureza do clima e não apenas avaliada criticamente a partir da Natureza racional.

Do monumental empreendimento de *O espírito* surge uma nova sensibilidade pelos sentimentos, hábitos e costumes de cada país, que pode ser ilustrada nas seguintes assertivas montesquianas: um povo ama e defende mais seus costumes que as leis positivas; os usos e costumes são obra da nação e extraem sua origem da natureza das coisas (n minúsculo); as leis muitas vezes são impostas enquanto os costumes são espontâneos; é mais perigoso mudar os costumes que as leis; os povos se tornam infelizes se retirados deles pela força seus costumes, etc. Nesse contexto, cabe formular a seguinte pergunta: como conciliar princípios universais princípios universais e valores particulares? Resposta difícil, irresolúvel!, não fosse o apego de Montesquieu pela moderação, ou seja, a possibilidade de aceitar leis universais sempre e quando não firam costumes locais, caso contrário dar-se-ia o triunfo do conflito.

A originalidade de Montesquieu está dada pela abertura à diferença, própria de todo espírito que se preze moderado. No caso, explicar porque um país adota determinadas leis e instituições, porque elas mudam; mas também porque os homens se afastam de princípios racionais. Desta é possível pensar o eu e o outro não como antagônicos, já que o respeito pela diferença, pelo *esprit* de cada país, não é incompatível com o reconhecimento de princípios universais. Do ponto de vista montesquiano é possível que valores universais coexistam com os costumes e hábitos de cada país sempre e quando estes não sejam feridos. A este respeito, vale citar o seguinte exemplo: a lei natural manda os pais educarem os filhos, mas não que sejam os herdeiros, que depende do direito civil, de cada país (Montesquieu, 1982: 311), etc.

Para avançar no modelo do universalismo concreto vale trazer, também, a contribuição dos autores comunitaristas, que questionam a ideia de uma moral ou justiça universal impermeável às culturas particulares. O problema desse tipo de justiça está dado pelo fato de não levar em conta os valores comuns compartilhados de indivíduos ou grupos, que dão significado a suas vidas. Em outras palavras, da moral deontológica, baseada em

deveres morais universais, não levar em conta a identidade de grupos e indivíduos que constroem sua cultura e personalidade.

No intento de conciliar universalismo e particularismo vale trazer a distinção de Michel Walzer: *universalismo suspenso* e *repetitivo.* Ou seja, admite-se a existência de leis racionais - universalismo suspenso -, mas paralelamente procura-se indagar como tais leis se dão histórica e empiricamente - universalismo repetitivo - ou, em outros termos, como tais leis adquirem tonalidade própria, singular, conforme os distintos contextos históricos e culturais.

O primeiro tipo de universalismo se assenta no monismo moral, visto que se relaciona a valores oriundos de uma justiça universal. O segundo tipo de universalismo, pelo contrário, assenta-se no pluralismo moral, em normas e valores oriundos do costume, sentimentos, que se encontram ligados à ideia de pertença e autonomia:

> "A justiça parece ser, por natureza, universal (*universalisme de surplomb*) pela mesma razão que a autonomia e a pertença são repetitivas (*universalisme réiteratif*) - já que elas provêm do reconhecimento e do respeito por todos os seres humanos que criam o mundo moral e, pela virtude e criatividade, têm vidas e práticas próprias. Suas criações são diversas e sempre particulares, porém existe algo de singular e de universal na sua criatividade." (Walzer, 1992:125).

A novidade do universalismo repetitivo está dada pela importância do que significa ter uma história própria, pela maneira diferenciada com que indivíduos ou grupos de indivíduos experimentam valores universais. Assim, tomando um exemplo do autor: *amar o próximo* é uma lei universal (suspensa), um imperativo moral, racional, que, contudo, não permite determinar a experiência já que *cada relação de amor é única*. A repetição permite, então, compreender valores e virtudes que resultam da ideia de *pertença* e *autonomia*. Em outros termos: a lei suspensa, racional, o ideal de justiça, ao passar pela repetição criativa de valores e virtudes experimentados em contextos específicos, faz com que não se torne um código universal igual para todos.

Walzer propõe uma reformulação do imperativo moral kantiano da dignidade humana, condescendente com o universalismo repetitivo que defende, *as pessoas devem ser tratadas em função da ideia que elas se fazem de si mesmas*. Tal enunciado faz com que o imperativo inclua as fidelidades que formam nossa identidade moral, cultural. Em outros termos: que o imperativo possa ser preenchido por valores particulares que formam nossa

identidade. A partir do universalismo repetitivo a moral torna-se local, singular, visto que as percepções e códigos morais tiram sua fonte do sentimento de pertença à comunidade. Além do mais, o universalismo repetitivo, ao entender que indivíduos ou grupos são produtores de moral, capazes de elaborar normas com base em valores comuns compartilhados, incorpora o respeito pelo outro. Tratar-se-ia de "normas densas" que envolvem "preferências fortes": àquelas valorações que não concernem apenas às disposições e decisões contingentes, mas também à compreensão de si de uma pessoa, ao tipo de vida que tem, ao caráter, tais valorações estando entrelaçadas com a identidade de cada um (Habermas, 1989: 2).

Em *Multiculturalismo e a política do reconhecimento*, Taylor defende teses próximas às de Walzer ao sustentar, por exemplo, que a identidade se molda ou se constrói pelo reconhecimento da diferença. Entende, também, que o princípio do igual respeito da pessoa (Kant) substituiu outro princípio, do Antigo Regime, calcado no respeito aos privilégios, hierarquias ou distinções (Taylor, 2000: 242). Princípio este que estaria na base dos direitos humanos que os cidadãos usufruem nas democracias modernas. Contudo, tal princípio, e aqui reside a novidade, implica também uma *igualdade de status de todas as culturas*, um igual reconhecimento pelas diferenças. Para chegar a uma *política do reconhecimento*, Taylor pergunta: como é possível a constituição da identidade na diferença? A autenticidade, ou seja, a descoberta, por parte do indivíduo ou grupo, de um sentido moral, de um sentimento de lealdade acerca do que é bom ou mau. Para o autor, o ideal moderno de autenticidade é filho do romantismo (alemão), que se mostra crítico com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhece os laços da comunidade (Taylor, 1994: 61).

No moderno princípio da dignidade, podemos distinguir, seguindo o mesmo autor, um componente universalista, uma "política do universalismo" da qual é possível deduzir um conjunto idêntico de direitos humanos para todos. Mas também uma "política da diferença" da qual é possível reconhecer uma identidade singular, peculiar a cada um, que nos faz diferente dos outros:

> "[...] a política da dignidade universal lutava por formas de não discriminação que eram totalmente cegas aos modos em que os cidadãos diferem. Pelo contrário, a política da diferença muitas vezes redefine a não discriminação exigindo que façamos dessas distinções as bases do tratamento diferencial." (Taylor, 1993: 61).

A política da dignidade universal se funda numa concepção metafísica da pessoa, que, como agente racional, é capaz de dirigir sua conduta em conformidade com princípios morais e assim determinar sua própria concepção do bem enquanto da política da diferença, vale insistir, é possível definir a identidade individual e cultural e determinar um bem comum compartilhado. Ao colocar o acento no substantivo da dimensão moral, o bem coletivo diante do dever (Kant), Taylor critica a filosofia da modernidade, o naturalismo e racionalismo nela implícitos, por não levar em conta a "substantividade dos marcos culturais a partir dos quais definimos de forma valorativa nossa identidade" (Thiebaut, 1994: 13; 15). Além do mais, na ética da autenticidade, a linguagem tem papel fundamental porque ela permite compreender os atos, os motivos e a identidade do sujeito. Em outros termos: é a linguagem que permite entender o sentido que os humanos procuramos dar a nossas vidas.

Comunitaristas como Michael Sandel, *Liberalismo e os limites da justiça*, e Alasdair MacIntyre, *Justiça de quem*? *Qual racionalidade*?, criticam o pensamento e a sociedade moderna pela dinâmica abstrata e homogeneizante que provocam ao desrespeitar as tradições de cada cultura. Uma perda que só pode ser resgatada com o retorno à ideia de comunidade responsável pelo substrato moral dos indivíduos. De fato, em contraste com a visão liberal da vida social, a *Gesellschaft*, a sociedade de indivíduos, que se caracteriza pela desarticulação, atomização e despersonalização, pela falta de sentido, de referências e projetos comuns para orientar a vida, de laços efetivos e de solidariedade, etc., Sandel usa o termo *Gemeinschaft*, comunidade, capaz de fornecer a seus membros um sentimento de identidade, um sentido de pertença a uma identidade homogênea.

O autor se opõe à ideia do eu descarnado que está na base do liberalismo dos direitos individuais. A percepção da identidade está relacionada a um marco comunitário que se desenvolve na medida em que os indivíduos participam dele. É através deste marco que é possível definir ou perseguir o bem. Uma boa política depende do que se pode conhecer e sentir em comum e, isso, vale reiterar, em contraste com o liberalismo dos direitos individuais que é impermeável aos valores que se originam na comunidade. Contra a visão deontológica do liberalismo dos direitos individuais que parte de princípios de justiça neutros com base num sujeito que se sente obrigado a cumprir seus deveres, antes de tudo, sem que saiba a concepção que tem de si mesmo, o autor defende, contrariamente, que a justiça não pode ser desenraizada da comunidade na qual se origina (Sandel, 1982: 14).

MacIntyre também critica a deontologia do liberalismo dos direitos individuais pelo fato de assentar-se em princípios de justiça neutros aplicados a um sujeito descarnado, que faz que ignore o contexto no qual esses princípios são construídos:

> "[...] sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência, enquanto sua concepção da racionalidade ideal consistindo em princípios aos quais um ser socialmente descarnado chegaria, ilegitimamente ignora o caráter inevitável e limitado dado pelo contexto histórico e social que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, teórica ou prática, necessariamente implica." (MacIntyre, 1991:12).

Diante do sujeito descarnado o autor opõe o *ego* integrado, fruto de uma construção social determinada, de um sentimento de pertença éticopolítica que o liga a outro e o constitui como sujeito. Enquanto os liberais concebem a sociedade composta de indivíduos isolados perseguindo cada um sua própria ideia do bem, MacIntyre concebe os indivíduos inseridos num contexto social, histórico, específico, responsável pela comunidade manter-se unida em torno de valores comuns. Sendo assim, a vida boa não pode ser definida fora do marco de uma determinada concepção do bem comum, que define o modo de vida da comunidade (Kymlicka, 2003: 294).

Diante do interrogante moral, *o que devo fazer*?, os comunitaristas propõem outra questão: *de que história ou histórias faço parte?* Tal mudança implica dar prioridade à "narrativa ou interpretação moral" do que ao "voluntarismo moral". Uma narrativa que mostra o caminho mais condizente com minha trajetória de vida. Assim, a deliberação moral tem mais a ver com a interpretação da história da minha vida do que com o exercício da minha vontade (Kant). Para os seguidores dessa corrente de pensamento, a reflexão moral não pode dar-se fora do contexto da condição de membro da *pólis* do qual se faz parte:

> "Todos abordamos nossas circunstâncias como portadores de uma determinada identidade social (...) sou cidadão dessa ou aquela cidade (...) Portanto, o que for bom para mim deve ser bom para alguém que (a ela) pertence (...) Como tal, herdei de minha cidade (...) uma série de deveres, tradições, expectativas e obrigações legítimas. Essas condições constituem o que me foi dado na vida, meu ponto de partida moral. Isso é, em parte, o que confere à minha vida sua especificidade moral." (Sandel, 2012: 274).

3. PARTICULARISMO CRÍTICO E A INCOMENSURABILIDADE DOS VALORES MORAIS

Da perspectiva do particularismo crítico: ego e alter são distintos, sendo que a atitude do *alter* é crítica - uma bandeira de luta em que procura afirmar sua diferença diante do ego. O modelo é pluralista e relativista porque admite a coexistência de culturas e valores em pé de igualdade. A vantagem deste modelo estaria dada também pelo fato de evitar duas banalizações: a transculturalista, que defende a unidade em detrimento do particular e, a uniculturalista, que defende o singular em sacrifício do universal. Por fim, a partir desta posição, multiculturalista, é possível uma comunicação ou diálogo entre países.

Para a análise do particularismo crítico convém fazer, previamente, uma distinção entre *cultura* e *civilização*. Este esclarecimento é relevante já que os autores que podem ser incluídos neste modelo adotam uma linguagem culturalista, deixando em segundo plano o termo civilização. Para Ferdinand Braudel (1996), o termo *cultura* indica não a simples trivialidade do material, mas os valores de uma coletividade, isto é, o "espírito do povo" (*Volksgeist*). Na tradição do pensamento alemã, a palavra cultura serve para assinalar de maneira neutra a forma de vida de uma coletividade. No entanto, esta neutralidade é aparente pelo viés pejorativo que adota diante do termo civilização:

> "Tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual será considerado como vindo da cultura; ao contrário, o que é somente aparência brilhante, leviandade, refinamento superficial, pertence à civilização. A cultura se opõe então à civilização como a profundidade se opõe à superficialidade. " (Cuche, 1999: 25).

A partir do romantismo alemão, a cultura como única fonte de ordem e valor, dar-se-ia uma crítica da civilização moderna marcada por uma "racionalidade não comprometida" com valores substantivos, pelo desencantamento, a quantificação e mecanização do mundo, o desenraizamento social e cultural, a solidão dos indivíduos (Löwy; Sayre, 1995: 14). Dois autores dessa tradição merecem destaque, Johann Gottfried von Herder e Johann Gottfried Hamman, pelo fato de terem revigorado a palavra cultura sobre novos alicerces cognitivos e também pela nova concepção da humanidade que propõem (diferentes do iluminismo).

Isaiah Berlin (1982) distingue três características do "culturalismo" herderiano: o *populismo*, mais patriótico do que nacionalista, mais culturalista do que estatal, diz respeito ao sentimento de pertença à nação, como os indivíduos aderem espontaneamente a instituições duradouras que compõem a nacionalidade (família, idioma, etc.). O *expressionismo* que diz respeito à arte, imagens, gestos, palavra escrita e falada, que expressa a personalidade de cada coletividade histórica, a alma da nação, e faz possível a comunicação e solidariedade de seus membros. E, por fim, o *pluralismo* que implica no só a existência de várias culturas em pé de igualdade, mas também à incomensurabilidade dos valores nelas arraigados - o que leva a rejeitar um padrão a partir da qual uma coletividade seja tida como ideal: as culturas podem, no máximo, ser comparadas, mas não valorativamente.

Esta concepção da cultura implica reconhecer a paridade de todos os povos e rejeitar todo favoritismo: *gabar-se de pertencer a um país é a forma mais estúpida das jactâncias*, diz Herder. O humanismo cosmopolita do autor, voltado ao estudo do gênero humano na sua múltipla variedade, valoriza o inimitável de cada "indivíduo histórico": para que converter-nos em copistas, quando podemos ser originais? Assim, a autarquia cultural, as manifestações linguísticas, artísticas, literárias, religiosas de cada povo gozam de igual empatia e, por isso, os valores de cada cultura são incomensuráveis.

A sensibilidade herderiana pela incomparável singularidade dos povos se manifesta claramente no elogio que faz às forças irracionais da alma coletiva. Isto fica claro quando, na sua doutrina da linguagem, questiona: existe algo de mais sagrado para uma nação que sua língua? Nela reside a totalidade do mundo constituído pela tradição, pela história. Nela reside a alma do povo: o "coração" do povo (Goethe).

A abordagem romântica da linguagem acarreta a rejeição de distinções tão caras à tradição iluminista: mente-corpo, espírito-matéria. Em contraste com estas oposições binárias, metafísicas, a linguagem, pelo contrário, é vista como uma fusão do sentir, querer e conhecer - que são uma única e mesma coisa. Esta identificação procura restituir, diante da pura razão, o peso das emoções que, ao serem vistas pelo prisma do povo, faz que se identifique consigo mesmo, se sinta diferente.

A valorização dos sentimentos leva Herder a ver a religião como autêntica expressão do "sentimento popular". Pode-se apreciar a diferença que tal compreensão da religião guarda com o iluminismo que a reduz a um direito individual, de origem racional. Assim, do ponto de vista do romantismo, a religião em vez de um direito individual a ser exercido na sociedade é, sobretudo, um sentimento que modela a vida do sujeito na sua integralidade. Neste sentido,

diferente da laicidade democrática ocidental, que, com a separação Igreja-Estado, defende a total independência de cada cidadão cultivar para si a ideia que deseja na sua relação com o céu (Gauchet, 1998: 83).

O importante legado do romantismo alemão reside na igual empatia que guarda pela diversidade das formações históricas que faz que a "humanidade se declina no plural":

> "(as culturas) são desenvolvimentos diferentes, objetivam finalidades distintas, incorporam formas de vida dissimiles e são dominadas por atitudes diferentes ante a vida, de maneira que, para compreendê-las, devemos realizar um ato imaginativo de 'empatia' na sua essência, compreendê-las 'de dentro' tanto quanto possível, e ver o mundo através de seus olhos." (Berlin, 1982:184).

Ao equiparar-se de maneira neutra os significados expressivos das distintas culturas, retira-se todo juízo de valor sobre os conteúdos conferindo, assim, igual validade aos valores de cada formação histórica. Tal situação faz com que seja impossível aplicar ideais universais ao gênero humano na sua totalidade, uma vez que o espaço nacional-cultural constitui uma "muralha" capaz de resistir ao pensamento único ou nivelador.

O romantismo alemão centra sua crítica, contra o iluminismo, em duas frentes: o conhecimento e a linguagem. A "revolução de Hamann" questiona a forte convicção de que a natureza inanimada quanto os fins ou valores humanos possam ser explicados racionalmente. O conhecimento é mistura de impressionismo e doutrinamento bíblico. Do primeiro, porque ele não é produto da razão *a priori* (Descartes/Kant), mas da crença (Hume) que se origina, por sua vez, nas impressões imediatas dadas pelos sentidos: *nada está no intelecto que não provenha dos sentidos*. É a partir deles que se produzem as ideias (crenças) as quais não são outra coisa que imagens repetidas, cuja percepção sensorial deixa em nós. Do segundo, porque ele resulta também do sentimento religioso: quando Deus fala aos homens através da Bíblia, se dirigi, sobretudo, a seus sentidos, e, a partir disto, o homem pode conhecer seus semelhantes e o mundo exterior. E, ainda, mais tratar-se-ia de um *Deus artista* (não geômetra) que fala em diversas formas aos homens em diferentes circunstâncias (Berlin, 1977: 117).

Assim, é na interseção da crença nas impressões sensoriais e no sentimento religioso (não controlados pela razão) que reside a base do conhecimento. Desta maneira, contra o racionalismo iluminista, nenhuma proposição geral pode dar conta da variedade da vida, já que existem só proposições empíricas, verdades relativas; e, quanto ao sentimento religioso,

ele exclui a dicotomia razão-sentimento pelo fato do homem ser um só, sendo que a religião permeia todos os aspectos da vida e faz possível a experiência (o conhecimento).

A segunda frente de ataque de Hamann ao iluminismo é a linguagem. De fato, contra os *philosophes* metafísicos, entende que a linguagem não é produto do pensamento, mas que pensamento e linguagem são uma só e mesma coisa, que se desenvolvem de forma espontânea e naturalmente pela graça divina. A linguagem é aquilo com que pensamos. As imagens, através de símbolos, vêm antes das palavras, elas se originam nas paixões, nos sentimentos. As imagens e depois nossas palavras (que não são senão imagens usadas de maneira repetida) se transformam continuamente ao contato com o mundo sensível, visto que os sentidos e as palavras são também uma só e mesma coisa.

A linguagem, forma expressiva da vida, faz possível a comunicação e a compreensão imediata, o "sentir com", sendo assim, a comunicação entre culturas distintas não precisa de uma linguagem universal, uniforme, mas, parafraseando Herder, de um ato de "penetração empática": abrir-se sem preconceitos aos diversos simbolismos, linguagens, de cada indivíduo histórico.

Retomando a tipologia de Rouanet, a corrente do romantismo alemão inscreve-se no "particularismo crítico", visto que adota uma postura multiculturalista a partir da qual é possível a coexistência de diversas culturas e a irredutibilidade de valores nelas arraigados. Sendo assim, não concordamos com o filósofo paulista que da tradição do pensamento alemão não é possível uma aproximação de diferentes culturas (*volks*). E isso, porque a linguagem, no sentido amplo de palavra escrita e falada, arte, gesto, são modos de expressão, que implicam intercâmbios com outros:

> "As pessoas (povos) não adquirem as linguagens de que precisam para se autoterminarem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas (povos) que tem importância para nós (que tem outros significativos) (...) Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nos (...) Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros." (Taylor, 2000: 246; 248).

4. UNIVERSALISMO-PARTCULARISMO: MARCO TEÓRICO PARA UMA SAÍDA CONCRETA

Em relação ao desafio lançado por Rorty, *justiça universal-lealdades particulares*, e ao contraste que se dá na Conferência de Direitos Humanos de Viena creditamos que sua resolução, em nível teórico, dá-se na linha fronteiriça, no ponto de interseção, nem sempre bem demarcada, do universalismo concreto e do particularismo crítico (interculturalismo e multiculturalismo).

O ponto em comum entre ambos os modelos radica no fato de não aceitar princípios universais sem levar em conta a ideia de pertença ou lealdade particular. No primeiro caso, o diálogo entre países diferentes é viável porque se acredita numa racionalidade ou moralidade que reconhece a diferença. No segundo caso, a comunicação é factível devido à igual empatia existente pelos valores originados em cada país.

A vantagem desses dois modelos é que evitam o "exclusivismo", que acredita existir uma única verdade, não podendo haver outros pontos de vista. Sendo o risco mais evidente desta atitude o de uma falta de tolerância com relação a outros, que pode levar a tentativas violentas de impor a própria visão. Ademais, o universalismo concreto e particularismo crítico favorecem o "inclusivismo" e o "paralelismo". Do primeiro porque interpreta as coisas de forma a torná-las mais palatáveis, assimiláveis: ao enfrentar uma contradição clara faz as distinções necessárias entre as diferentes dimensões de modo a superá-la, sendo que para isso apela a um universalismo de natureza formal, a linguagem, que permite a comunicação. Do segundo porque nenhuma visão de mundo ou cultura é perfeita e, portanto, ninguém deve tentar converter o interlocutor em outros, mas apenas tentar aprofundar o entendimento da própria cultura, que pode ajudar a pontos de contato (Panikkar *apud* Eberhard, 2004: 172-173).

Entretanto, para que o diálogo ou comunicação entre diferentes culturas aconteça, torna-se necessário redefinir o termo *tolerância*. Em primeiro lugar, há que se liberar o termo do uso retórico a partir do qual tudo se justifica, bem como do uso maniqueísta, segundo o qual a tolerância faz sentido porque o mal ou erro existem: tolerar o bem ou a verdade é uma tautologia. Ademais, a palavra deve ser questionada no uso ideológico (encobrimento da realidade) em que os mais fortes sobre a aparência hipócrita da tolerância encobrem relações

de dominação. Deve ser também depurada da apropriação feita pela tradição do pensamento moderno, jusnaturalista e liberal, que não conseguem ver a tolerância além de ideal moral. Tratar-se-ia, portanto, de adaptar a tolerância a contextos linguísticos e institucionais bem diferentes daqueles em que surgiu, como sugere Walzer, em *Da Tolerancia* (1999).

Assim, seguindo o mesmo autor, no marco da deliberação sobre direitos humanos, podemos falar da tolerância como atitude pessoal: a *tolerance*. Tal acepção da palavra implica aceitar como válido ou significativo qualquer enunciado de valores que se origina em registros identitários racionais ou irracionais. Contudo, como aponta Walzer, com a condição de que cada um dos participantes determine previamente o modo como vai usar as palavras, que sentido ou intenção dá a elas.

Tratando-se de países com culturas diferentes que deliberam sobre direitos humanos, tal determinação deve compreender algum significado mínimo para todos os interlocutores. Ou seja, para que exista acordo, primeiro deve haver um acordo na linguagem usada. Sendo assim, haveria que pensar num modelo da linguagem que, na linha traçada por Hamann e Herder, é "expressivo". Um tipo de linguagem que define a identidade, o ambiente cultural e social no qual os sujeitos se encontram inseridos, diferentemente daquele baseado na verdade das proposições que emite.

Um exemplo, o direito de liberdade religiosa, tal como proposto pelo Reino Unido: *Todo indivíduo é livre de ter qualquer crença religiosa ditada por sua consciência, como também, de trocar de religião* (DOC. N.U. E/CN.4/AC.1/11 p.18)[2]. O delegado de Arábia Saudita, seguido de vários países islâmicos, se opôs a tal redação, alegando que a religião é a *manifestação de um sentimento popular* e, que aceitar o direito de trocar de religião é atacar os povos em suas *emoções religiosas,* enquanto o delegado do Egito dizia:

> *"*O islamismo implica toda uma forma de existência e estabelece regras, não só no que diz respeito à vida pessoal dos indivíduos, mas também à organização social. Em certos países, o Alcorão está na origem da Constituição [...]. Não se trata, então, de reconhecer ao indivíduo o direito de conservar ou de trocar de religião." (DOC.N.U. *Troisième commission. Comptes rendus des séances* 21 setembro-16 dezembro, Lake Success, Nova Iorque, 1960, p. 48).

[2] Proposta do Reino Unido em ocasião da elaboração da Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU/ 1948.

Com base neste exemplo, a palavra religião (*religare*: ligar) pode ser entendida como sentimento de pertença coletivo[3]. Por sua vez, o termo *sentir* - a religião - pode ser relacionado à palavra *sensação*, isto é, àquilo que se origina nos sentidos e que, portanto, existe ou não existe (Hume), mas também *sentir* - a religião - pode ser relacionado à palavra *sentimento*, isto é, àquilo que nos toca. A atitude tolerante implica, então, uma abertura da parte dos interlocutores aos diversos significados das palavras. Ou seja, que no encontro entre culturas distintas, as palavras tenham uma tradução não só linguística mas também cultural:

> "(...) a diferença entre as civilizações é também um fato linguístico. Se explorarmos as bases semânticas e sintáticas de cada cultura, não será difícil perceber as raízes de suas distintas ´concepções de mundo´, ou visões da vida (...) Os universos linguísticos constituem por si mesmos, pela força da sua inércia semântica, orientações de modo de pensar de um povo e de uma cultura (...) as matrizes linguísticas implicam diferentes lógicas, modulações mentais distintas, modos próprios de interpretar os mesmos acontecimentos e de reagir a eles." (Sartori, 1981:27).

Além do mais, os enunciados emitidos pelos participantes devem ser de tal sorte que as partes aceitem, tolerem, os comportamentos que deles resultam. Tratar-se-ia de enunciados "performativos" (quando dizer uma coisa é fazê-la), isto é, em que é preciso daqueles que emitem palavras que assumam comportamentos condizentes com elas**.** A previsibilidade, como os interlocutores se comportaram em função do que dizem, é fundamental para a tolerância funcionar. Em outras palavras: não se pode ser tolerante com aquele que não sabe como vai agir. No conceito de tolerância já está implícita a previsibilidade, do contrário carece de eficácia.

Seguindo a tese que o novo fundamento dos direitos humanos está dado pelo acordo a que chegou a comunidade internacional com a Declaração Universal de Direitos Humanos. o *consensus omnium gentium* (Bobbio, 1992), tal fundamento não pode ser reduzido apenas a um fato, sendo necessário conhecer também como tal acordo foi possível - o que exige uma indagação sobre o tipo de racionalidade que nele subjaz.

Sendo assim, cabe trazer o conceito habermasiano de "racionalidade comunicativa" que, em contraste com a razão monológica, o alcance universal de uma proposição é construído no marco de um diálogo *interpartes*. Sobre tal perspectiva, os direitos humanos fazem parte da ordem prática da linguagem que se dá no processo comunicativo, os direitos

[3] E isso, em contraste com uma visão gnóstica da religião (John Locke) em que a razão *rasionalisée* (a reta ou pura razão) é capaz de chegar a um conhecimento verdadeiro da divinidade (deísmo).

humanos não são uma questão objetiva mas interpretativa, resultado de um diálogo que se realiza na partilha da linguagem.

Para Habermas a racionalidade monológica, centrada no sujeito, está orientada para obtenção de um objetivo, um estado de coisas ou fatos, baseada em enunciados constatativos verdadeiros ou falsos. Enquanto que a racionalidade comunicativa procura chegar a um entendimento sobre algo no mundo, no caso, os direitos humanos, através de atos de fala performativos em que "dizer é fazer". Tais atos de fala, em que discursos e atos estão ligados, implicam uma relação e respeito intersubjetivo.

Contrariamente à racionalidade monológica, em que a pretensão é colocada de forma unilateral e objetiva, do ponto de vista de um sujeito isolado e de um ouvinte neutro, na racionalidade comunicativa a pretensão é aceita ou não de forma dialógica, a partir de sujeitos cooperativos que intervêm na comunicação. Esta racionalidade, discursiva, preocupada em interpretar e chegar a um acordo sobre se serve de um *medium* fundamental: a linguagem, que, no marco dos processos de comunicação, de intercompreensão da validade de pretensões que se relacionam com o mundo, no caso, como o mundo normativo, não tem o monopólio da interpretação. A validade das pretensões podendo ser contestadas pelas partes intervenientes Por fim, a racionalidade comunicativa não se dá do ponto de *sub specie aeternitatis* (razão monológica) mas sublunar, isto é, no "horizonte do mundo da vida" (*Lebensgemeinschaft*), de um saber pré-teórico que incorpora os sentimentos, a história e cultura da comunidade de cada participante do diálogo (Habermas, 1987: 115-116).

Delineada em grandes traços a racionalidade comunicativa, podemos vislumbrar a um auditório universal, uma esfera ou foro público (*Öffentlichkeit*), as Conferências sobre direitos humanos da ONU (1993, etc,), em que diversos países com seus respectivos mundos da vida e orientados por comportamentos e atitudes que provêm de normas e valores aos quais pertencem, acedem a esses auditórios para deliberar sobre direitos humanos, servindo-se para isso de enunciados performativos.

A tolerância, tal como a entende Walzer, é relevante não só como *tolerance* (atitude pessoal) (no momento da deliberação sobre direitos humanos), mas também como *tolerance*, como prática institucional concreta, isto é, os "arranjos ou regimes de tolerância", dentre os quais o sistema internacional (Walzer, 1999: 7). Mais especificamente, quando a comunidade internacional se depara com a difícil tarefa de fiscalizar a situação dos direitos humanos e condenar estados que violam sistematicamente esses direitos.

Nesse sentido, vale citar a nova composição, mais democrática, do Conselho de Direitos Humanos da ONU, que, depois da reforma da Comissão de Direitos Humanos (2006)[4], é composto por 47 países, distribuídos equitativamente por regiões, escolhidos pela maioria dos integrantes na Assembleia Geral, cada membro da Organização podendo ser acusado de graves violações de direitos humanos e suspenso por uma votação com maioria de dois terços.

Contudo, outras mudanças institucionais são necessárias se levarmos em conta as opiniões favoráveis à intervenção humanitária num país que viola sistematicamente os direitos humanos ou, ainda, quando a comunidade internacional enfrenta questões relacionadas à manutenção da paz que podem ser seguidas de medidas para evitar essas violações. Tais objetivos colocando o direito de ingerência em outro estado no centro do debate:

> "Creio que, exatamente devido à recente fusão entre as políticas interna e externa, a ingerência nos assuntos internos de um país deve seguir regras e critérios claramente definidos. É preciso que haja um debate sobre esse tema: quais são as novas regras do sistema internacional de potências? Precisamos retornar a uma situação na qual nenhuma ação militar possa ser levada adiante sem que exista um consenso amplo e sem que esteja baseada em justificativas fundamentadas. O mundo não será viável se uma nação pode dizer simplesmente: 'Sou poderosa o suficiente para fazer o que quiser, e por isso farei o que bem entender'." (Hobsbawm, 2000: 30).

Com base nesta observação, torna-se urgente que a ONU conte com instituições mais representativas, notadamente, o Conselho de Segurança, encarregado também de determinar a intervenção humanitária no pós-Guerra Fria (Nogueira, 2000: 51). A reestruturação deste Órgão, na composição e no processo de tomada de decisão, é fundamental para a comunidade internacional não continuar sub representada no "pentágono imperial".

5. REFERÊNCIAS

ALVES, J.A.L. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
BERLIN, I, *Vico e Herder*. Trad.J.A.Gili Sobrino. Brasília: Editora da Unb, 1982.

[4] Os membros da Comissão de Direitos Humanos eram escolhidos pelo Conselho Econômico e Social da ONU, por blocos geográficos.

_____. *El mago del norte*: J.G.Hamman y el orígen del irracionalismo moderno. Trad.do inglês J.B.Díaz; U.Muñoz. Madrid: Tecnos, 1997.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Trad.C.N.Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOUTROS-GALHI, B. Los derechos humanos: la quintaesencia de los valores de la comunidad humana. *Conferencia Mundial de Derechos Humanos*. Nueva York: Departamento de información pública de las Naciones Unidas, 1993.

BRAUDEL, F. Définitios. In: _____. *Grammaire des civilisations*. Paris: Gallimard, 1993, p.33-38.

CANÇADO, A.A.T. *Processo preparatório da conferência de Viena*. Disponível em: http: //ftp .unb.br /pub /unb ipr/rel/rbpi/1993/130.pdf. Acesso: 30 de março 2006.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. V.Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 1999.

EBERHARD, C. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, C.A. (Org). *Direitos humanos*: na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.159-203.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*.Trad.A.S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAUCHET, M. *La religion dans la démocratie*: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad.do alemão J.M.Ferry. Paris: Fayard, 1987, vol.1.

_____. *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática***.** Trad. M.Suzuki**.** Texto apresentado na Conferência do Mês. São Paulo: IEA/USP, 1989, p.1-10.

HOBSBAWM, E.J. *O novo século*: entrevista a Antonio Polito. Trad. A.Cameron; C.Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HUNTINGTON, S.P. *O choque de civilizações*: e a recomposição da ordem mundial. Trad.M.H.C.Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KYMLICKA, W. Comunitarismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad.P.Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v.1, p.292-298.

LAFER, C. Prefácio. In: ALVES LINGREN, J.A. *Os direitos humanos como tema global*, ed.cit., p.XXI-XXXVII.

LÖWY, M.; SAYRE, R. *Revolta e melancolia*: o romantismo na contramão da modernidade. Trad. G.J.F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACYNTIRE, A. *Justiça de quem?*: qual racionalidade? Trad.M.P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MESQUITA, M.V. Os direitos humanos como valor universal, *Lua Nova* n.34, p.179-188, São Paulo, 1994.

MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Trad.do francês N.Estévanez.México: Porrúa, 1982.

MOUFFE, Ch. *El retorno de lo político*: comunidad, ciudadania, pluralismo, democracia radical. Trad.do inglês M.A.Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.

NOGUEIRA, J.P. A. A guerra de Kososvo e a desintegração da Iuogoslávia: notas para a (re) construção do Estado no fim do milênio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 44, p. 143-160, 2000.

OLIVEIRA, F.P.A. Os 50 anos da ONU e seus desafios para a era do pós-Guerra Fria. *Revista USP*, nº 26, p.120-127, jun./ago.1995.

RORTY, R. Dúvidas para os pensadores do próximo milênio. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 3 de mar. 1996. Caderno Mais!, p.6.

ROUANET, S.P. Identidade e diferença: uma tipologia. *Sociedade e Estado*, São Paulo, n.1.2, p.80-84, jan./fev. 1994.

ROUCHÉ, M. Introduction. In: HERDER, G. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Trad.do alemão M.Rouché. Paris: Aubier, 1962. p.7-81.

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. New York: Syndicate of the University Cambridge, 1982.

_____. *Justiça*: o que é fazer a coisa certa.Trad.H.Matias; M.A.Máximo.Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SARTORI, G. *A política*. Trad.S.Bath. Brasília: Editora da UnB, 1981.

TAYLOR, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Trad.do espanhol M.U. Neira. México: FCE, 1993.

_____. *La ética de la autenticidad*. Trad.do inglês P.C.Pérez. Buenos Aires: Paidós, 1994.

_____. *Argumentos filosóficos*. Trad. A.U.Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

THIEBAUT, C. Introducción. Recuperar la moral: la filosofia de Charles Taylor. In: TODOROV, T. Droit naturel et formes de gouvernement dans l'*Esprit des Lois*. *Esprit*, Paris, n.3, p.35-48, 1983.

WALZER, M. Les deux universalismes. *Esprit*, Universalisme au risque du culturalisme, Paris, n.187, dez.1992, p.114-133.

_____. Commentaire par Michael Walzer. In: TAYLOR, Ch. *Multiculturalisme*: différence et démocratie. Trad.do inglês D.A. Canal. Paris: Aubier, 1994, p. 131-136.

_____. *Da tolerância*. Trad.A.Piseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.