

NARCISO LEANDRO XAVIER BAEZ

ROBISON TRAMONTINA

Série

Direitos Fundamentais Civis

*A Realização da Justiça como Consecução
de Direitos Humanos/fundamentais*





NARCISO LEANDRO XAVIER BAEZ

ROBISON TRAMONTINA

978-85-8422-061-8

Série

Direitos Fundamentais Civis

*A Realização da Justiça como Consecução
de Direitos Humanos/fundamentais*



Editora Unoesc

Coordenação
Débora Diersmann Silva Pereira - Editora Executiva

Revisão metodológica: Gilvana Toniélo, Giovana Patrícia Bizinela, Bianca Regina Paganini
Projeto Gráfico: Simone Dal Moro
Capa: Daniely A. Terao Guedes

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

B935r Baez, Narciso Leandro Xavier.
A realização da justiça como consecução de direitos humanos/fundamentais / Narciso Leandro Xavier Baez, Robison Tramontina. - Joaçaba: Editora Unoesc, 2016. - (Série Direitos Fundamentais Cívicos)
88 p. ; il. ; 30 cm.

ISBN 978-85-8422-061-8

1. Direitos fundamentais. 2. Equidade. 3. Direitos humanos. I. Tramontina, Robison. II. Título. III. Série

Doris 341.27

Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc

Reitor
Aristides Cimadon

Vice-reitores de *Campi*
Campus de Chapecó
Ricardo Antonio De Marco
Campus de São Miguel do Oeste
Vitor Carlos D'Agostini
Campus de Videira
Antonio Carlos de Souza
Campus de Xanxerê
Genesio Têo

Pró-reitor de Graduação
Ricardo Marcelo de Menezes

Pró-reitor de Pesquisa, Pós-graduação e Extensão
Fábio Lazzarotti

Diretor Executivo da Reitoria
Alciomar Marin

Conselho Editorial

Fabio Lazzarotti
Débora Diersmann Silva Pereira
Andréa Jaqueline Prates Ribeiro
Glauber Wagner
Eliane Saete Filipim
Carlos Luiz Strapazzon
Marilda Pasqual Schneider
Claudio Luiz Orço
Maria Rita Nogueira
Daniele Cristine Beuron

Comissão Científica

Riva Sobrado de Freitas (Unoesc, Brasil)
Guido Smorto (Palermo, Italia)
Simone Pajno (Palermo, Italia)
Miguel Ángel Aparicio Pérez (Barcelona, UAB)
Rosalice Fidalgo Pinheiro (Unibrasil, Brasil)
Daury Cezar Fabriz (FDV, Brasil)
Ingo Wolfgang Sarlet (PUC-RS)
Pedro Grandez (PUC-Lima, Peru)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I - AS PROPOSTAS DE REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA COMO CONSECUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS.....	11
1.1 A PROPOSTA UNIVERSALISTA DE REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA COMO CONSECUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS	13
1.1.1 Teses do Universalismo Metafísico e sua Adoção nas Declarações de Direitos Humanos da ONU, dos Estados Americanos e dos Povos da África	15
1.1.2 Teses do Universalismo Divino e sua Adoção nas Declarações de Direitos Humanos do Islã e da Liga de Estados Árabes	19
1.1.3 Teses do Universalismo Democrático e sua Adoção na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia	25
1.1.4 Problemas e Críticas às Atuais Teorias Universalistas dos Direitos Humanos Fundamentais	27
1.2 RELATIVISMO E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS	29
1.2.1 Teses Relativistas Antropológicas.....	31
1.2.2 Teses Relativistas Epistemológicas	40
1.2.3 Teses Relativistas Culturais.....	44
1.2.4 Problemas e Críticas às Atuais Teorias Relativistas dos Direitos Humanos Fundamentais ..	48
CAPÍTULO II - “JUSTIÇA COMO EQUIDADE” DE JOHN RAWLS: PRINCIPAIS CATEGORIAS E ALGUMAS INTERLOCUÇÕES.....	55
2.1 CATEGORIAS CENTRAIS DE “JUSTIÇA COMO EQUIDADE”	57
2.1.1 A concepção política de justiça	59
2.1.2 A concepção política de pessoa.....	58
2.1.3 A ideia de razão pública	30
2.1.4 A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação	65
2.1.5 O Pluralismo razoável	66
2.1.6 A Posição Original	67
2.1.7 Princípios da justiça	68
2.2 A JUSTIÇA SOCIAL EM DEBATE: RAWLS, HONNETH E FRASER	69
2.2.1 A Concepção de Justiça Social em Rawls.....	70
2.2.2 A Justiça Social como reconhecimento em Honneth	74
2.2.3 A concepção de Justiça Social em Fraser: reconhecimento ou redistribuição?	76
2.2.4 Avaliação crítica da proposta de Fraser	81
REFERÊNCIAS.....	82

APRESENTAÇÃO

Esta obra é resultado do Projeto de Pesquisa *Noções de Justiça e Teorias de Justiça na Realização dos Direitos Humanos/Fundamentais*, o qual está inserido na Linha de Pesquisa Direitos Fundamentais Cíveis, do Projeto de Doutorado em Direito do PPGD Unoesc. Esse projeto de pesquisa tem como objetivo formular propostas de concepções de justiça que sirvam de base teórica para o desenvolvimento de mecanismos de efetivação dos direitos fundamentais civis.

No primeiro capítulo desenvolve-se análise sobre o conteúdo das Propostas Universalistas de Realização da Justiça e das Propostas Relativistas, e as suas respectivas pretensões de se constituírem da melhor forma de consecução dos direitos humanos. O propósito é de entender os fundamentos e críticas de cada proposta, apontando, ao fim, as suas insuficiências teóricas, bem como as razões epistemológicas que não vêm permitindo a coexistência entre elas. Procura-se demonstrar, ao final, a necessidade do desenvolvimento de uma nova teoria que seja capaz de garantir a observância universal dos direitos humanos fundamentais, ao mesmo tempo em que respeite a diversidade e os valores culturais presentes nas civilizações contemporâneas.

No segundo capítulo discute-se as principais categorias e algumas das principais interlocuções de uma das mais influentes teorias da justiça já produzidas, “Justiça como equidade” de John Rawls.

Por se tratar de consolidação da pesquisa, essa obra foi escrita e organizada com a finalidade de ser bibliografia obrigatória da disciplina *Teorias da justiça no âmbito da efetivação dos direitos fundamentais*, que faz parte do projeto de doutorado desenvolvido pelo PPGD Unoesc.

INTRODUÇÃO

Há certo consenso teórico e prático que nos últimos 50 anos houve um avanço significativo no que diz respeito à consagração em documentos, internacionais e nacionais, de uma gama significativa de direitos humanos/fundamentais. Entretanto, é recorrente o diagnóstico da falta de efetividade ou mesmo das graves violações desses. Ou seja, se está diante do problema da inefetividade dos mencionados direitos.

A efetivação dos direitos fundamentais pressupõe a existência de mecanismos político-jurídicos adequados e eficientes. Que mecanismos são esses? Quais são os critérios devem ser utilizados para formulá-los e escolhê-los? Há modelos que podem ser considerados? Antes de responder estes questionamentos é necessário que se indique que tipo de sociedade que se deseja e qual a concepção de justiça que a estrutura e justifica. Sendo assim, urge tratar da questão da justiça, mas precisamente das noções e teorias da justiça.

Um dos maiores desafios que a teoria dos *direitos humanos fundamentais* enfrenta na atualidade diz respeito ao embate que se estabeleceu entre aqueles que buscam defender a realização de uma justiça universal, lastreada sobre uma categoria uniforme de direitos humanos, de aplicação irrestrita para todas as nações, contra os teóricos das teses que usam o argumento do relativismo cultural como forma de realização da justiça entre os povos, salientando que a imposição de uma moral universal é impraticável diante das diferenças socioculturais.

Para os defensores das propostas universalistas de realização da justiça como consecução dos direitos humanos, existem certas liberdades e direitos básicos, como o de autonomia e o de autodeterminação dos indivíduos, que hoje são reconhecidos como normas estabelecidas na sociedade contemporânea, as quais não justificam qualquer espécie de oposição. Por tais motivos, acentuam que esses e outros direitos estabelecidos na Declaração da Organização das Nações Unidas devem ser obedecidos por todas as nações, visto que representam consenso geral dos povos sobre um conjunto moral universal e indivisível.

Todavia, há forte oposição a esse movimento, especialmente das civilizações não ocidentais, as quais acusam o atual regime internacional dos direitos humanos fundamentais de ser uma forma adotada pelo Ocidente para impor o seu imperialismo moral sobre as outras culturas. Os povos adeptos do confucionismo, por exemplo, veem, na doutrina universal, principalmente a estabelecida pela ONU, uma apologia ao individualismo, haja vista que pretende colocar os interesses e direitos pessoais, isoladamente considerados, acima dos interesses e das necessidades da coletividade. Por tais motivos, os defensores das teses relativistas sustentam que os direitos humanos fundamentais devem ser adaptados às realidades culturais de cada povo, respeitando-se a liberdade e o pluralismo moral das sociedades. Acrescentam que somente a valorização das culturas locais evita a implantação de um monismo cultural no mundo, garantindo-se a plena realização da dignidade humana de acordo com os valores morais seguidos por cada civilização. Para tratar dessas questões é o propósito do primeiro capítulo.

Dentre as teorias universalistas mais significativas produzidas nos últimos anos está a “Justiça como equidade” de John Rawls. Ela é considerada a mola propulsora e ponto de partida referencial para as principais formulações teóricas hodiernas. Desde a publicação de “Uma Teoria da Justiça”, John Rawls teve defensores e críticos. Alguns autores refinaram e explicitaram melhor a proposta rawlsiana de justiça. Por outro lado, a referida obra desencadeou a produção de uma

série de críticas oriundas de diversas matrizes teóricas. No que diz respeito especificamente à questão social pode-se destacar a de Honneth e a de Fraser.

Sendo assim, entende-se que é necessário, mesmo que de forma embrionária e panorâmica, apresentar as principais categorias da concepção rawlsiana de justiça e a interlocução teórica com as propostas alternativas professadas por Honneth e Fraser. Abordar estes dois temas é objetivo do segundo capítulo.

CAPÍTULO I - AS PROPOSTAS DE REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA COMO CONSECUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

NARCISO LEANDRO XAVIER BAEZ

O presente capítulo tem por objetivo desenvolver esse debate através do estudo das Propostas Universalistas de Realização da Justiça e das Propostas Relativistas, e as suas respectivas pretensões de se constituírem da melhor forma de consecução dos direitos humanos. O propósito é de entender os fundamentos e críticas de cada proposta, apontando, ao fim, as suas insuficiências teóricas, bem como as razões epistemológicas que não vêm permitindo a coexistência entre elas. Procura-se demonstrar, ao final, a necessidade do desenvolvimento de uma nova teoria que seja capaz de garantir a observância universal dos direitos humanos fundamentais, ao mesmo tempo em que respeite a diversidade e os valores culturais presentes nas civilizações contemporâneas. O estudo foi dividido em duas partes: 1) A Proposta Universalista de Realização da Justiça como Consecução dos Direitos Humanos Fundamentais; e 2) A Proposta Relativista de Realização da Justiça como Consecução dos Direitos Humanos Fundamentais.

Na primeira parte, estudam-se as propostas universalistas de realização da justiça como consecução dos direitos humanos, buscando-se compreender os argumentos que são sustentados por seus defensores e de que forma elas influenciaram e se incorporaram à história dos direitos humanos fundamentais. A análise tem início com as teses universalistas metafísicas, abordando-se os motivos filosóficos e jurídicos que levaram a sua adoção nas Declarações de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, dos Estados Americanos e dos Povos da África. Em seguida, abordam-se as teorias do universalismo divino e as suas relações com as Declarações de Direitos Humanos do Islã e da Liga de Estados Árabes e, por fim, estudam-se as teses do universalismo democrático, buscando-se compreender por que foram acolhidas pela Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia.

Após a análise das três grandes teorias que buscam sustentar filosoficamente o universalismo dos direitos humanos fundamentais, passa-se ao estudo crítico de seus conteúdos, mostrando-se os problemas encontrados em cada argumentação e as suas insuficiências teóricas na proteção e efetivação desses direitos.

Na segunda parte deste capítulo, estudam-se as propostas relativistas de realização da justiça como consecução dos direitos humanos fundamentais, abordando-se as suas bases epistemológicas, bem como as influências que têm exercido sobre a legislação internacional e nacional a respeito dos direitos humanos. A análise começa com a abordagem das teses relativistas antropológicas, destacando-se os questionamentos que seus defensores levantaram durante a elaboração da Declaração da ONU, em 1948, e os desdobramentos históricos de sua aplicação. Em seguida, listam-se os argumentos das teorias relativistas epistemológicas, trazendo-se alguns casos práticos e complexos de sua utilização, mostrando-se como alguns povos nela se sustentam para, por exemplo, realizar a circuncisão feminina, extraíndo o clitóris de meninas, durante a infância. Por fim, abordam-se as teses relativistas culturais, expondo-se os seus principais argumentos e as consequências que a sua aplicação tem acarretado no cenário político e social dos países que as adotam.

Na última parte do capítulo, levantam-se as principais críticas, problemas e insuficiências teóricas que as três teorias relativistas apresentam, mostrando-se os danos práticos e históricos que têm produzido para as vítimas das violações dos direitos humanos fundamentais.

1.1 A PROPOSTA UNIVERSALISTA DE REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA COMO CONSECUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

Quando se estuda a questão da universalidade dos direitos humanos fundamentais, normalmente se observa que as teses desenvolvidas sobre o assunto tendem a defender a observância global da Declaração Universal das Nações Unidas (ONU), promulgada em 1948, classificando-se como relativistas todas as propostas que sejam contrárias a esse documento. Essa abordagem, contudo, mostra-se restrita e equivocada, já que a Carta da ONU é apenas uma das declarações mundiais que buscaram definir um protocolo de intenções sobre a proteção e implementação dos direitos humanos fundamentais em nível global.

Como se viu anteriormente, a Declaração das Nações Unidas foi elaborada ao fim da Segunda Guerra Mundial com uma visão moral específica dos Estados vitoriosos, os quais consignaram nesse documento a sua compreensão sobre o que seriam os direitos humanos fundamentais e como eles deveriam ser respeitados pelos povos do mundo. Entretanto, embora alguns autores chamem essa Declaração de “mãe de todas as normas de direitos humanos” (MORSINK, 2000, p. 18), vê-se que existem outros documentos internacionais anteriores e posteriores à Carta da ONU e que também apresentam uma proposta universal dos direitos humanos fundamentais. Nesse sentido, vale lembrar a existência da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, de 1948, e a sua posterior Convenção de 1969, as Declarações do Islã e dos Povos da África, de 1981, a Carta Árabe, de 1994, e a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, de 2000.

Veja-se que a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, promulgada na Colômbia, em 02 de maio de 1948, ou seja, antes mesmo da Declaração da ONU, foi o primeiro instrumento internacional que reconheceu aos seres humanos um conjunto de direitos inatos que não eram criados ou concedidos pelos Estados, mas apenas reconhecidos e declarados por este (LAWSON, 1999). Na visão dos povos das Américas, por forte influência das escolas filosóficas do jusnaturalismo que estavam em alta na época, os direitos humanos fundamentais listados em sua Carta eram universais porque faziam parte da própria natureza humana, razão pela qual não admitiam qualquer tipo restrição legal ou cultural.

Já a Carta do Islã afirmou expressamente, em sua primeira linha, que essa declaração é *para a humanidade*, salientando, na introdução, que os direitos humanos, tendo como fonte a sanção Divina, não podem ser diminuídos, abolidos, cedidos, alienados ou desrespeitados por qualquer autoridade, assembleia ou outras instituições.

No que concerne à Carta dos Povos da África, embora mencionasse a sua intenção de favorecer a cooperação internacional, dando atenção à Carta das Nações Unidas, propôs um novo modelo de direitos humanos universais, em que a ênfase deslocou-se do indivíduo para a coletividade, na medida em que defendeu a satisfação dos direitos econômicos, sociais e culturais como caminho para a garantia do gozo dos direitos civis e políticos. Além disso, também destacou no preâmbulo o dever que cada um dos membros da sociedade tem em relação à luta contra a discriminação, o apartheid, o colonialismo, o neo-colonialismo e as bases militares estrangeiras de agressão.

A Carta Árabe de Direitos Humanos, por sua vez, menciona a reafirmação dos princípios das Declarações das Nações Unidas e do Islã (GHANDHI, 2004) e apresenta a sua própria visão sobre como devem ser os direitos humanos fundamentais universais, salientando que a origem desses direitos está na concessão divina que *Alah* fez aos homens. Adicionalmente, a Carta defende que os direitos coletivos devem prevalecer sobre os direitos individuais, destacando que os direitos e liberdades individuais podem ser restringidos por lei para proteger a segurança nacional e a economia, a ordem pública, a saúde, a moral ou, ainda, os direitos e liberdades de outrem (GHANDHI, 2004).

No que concerne à Carta da União Europeia, vê-se que propôs uma visão antropocêntrica dos direitos humanos fundamentais, colocando o ser humano como o cerne do sistema que defende, mas sem apelar para a existência de um direito natural ou divino, lastreando as suas bases nos princípios da democracia e do Estado de direito. Além disso, declarou que os direitos ali relacionados têm como base os valores universais e indivisíveis da dignidade humana, da igualdade, da liberdade e da solidariedade (GHANDHI, 2004).

Todas essas Declarações registram a visão e a contribuição que as diferentes civilizações propõem sobre a realização global dos direitos humanos fundamentais. A análise dos conteúdos desses documentos evidencia a pretensão à adoção universal das ideias que cada povo defende, sendo que a Declaração utilizada de forma mais impositiva nesse sentido é, sem dúvida alguma, a Carta das Nações Unidas, a qual tem servido, inclusive, de pretexto para invasões de territórios e derrubadas de governos que não se submetem às políticas de alguns de seus membros mais influentes, como os Estados Unidos e o Reino Unido.

Registre-se que não se está aqui desmerecendo o importante papel histórico que a Organização das Nações Unidas desempenhou para a realização dos direitos humanos fundamentais desde a sua criação, contando, hoje, como membros da quase totalidade de nações do mundo. A questão que se destaca é que a Declaração da ONU, criada em 1948, não é o único documento internacional que tem a intenção de ser observado universalmente, pois existem outras visões culturais que também apresentam um código ético para a humanidade.

Como bem enfatiza Legesse (1980), a Carta das Nações Unidas deriva diretamente das democracias liberais do mundo ocidental, tendo sido elaborada antes de muitos países conquistarem suas independências e soberania, como é o caso das nações Africanas, resultando em uma Declaração que é universal apenas na sua intenção, mas não na sua origem. Por isso defende que, para se alcançar a lealdade de todas as nações, é essencial que as valores éticos humanitários sejam examinadas dentro de uma visão intercultural, livre de tentativas de *mission civilizatrice* (missões civilizadoras) de nações que tentam estabelecer a supremacia de suas perspectivas sobre todas as outras.

O alerta de Legesse (1980) é bastante pertinente, especialmente quando se observa o imperialismo cultural que alguns países vêm tentando impor usando a Declaração da ONU. Nesse sentido, vale lembrar aqui a posição publicamente exposta pela delegação americana na Convenção de Viena, em 1993. Durante o evento, o Secretário de Estado Americano, Warren Christopher, declarou, sem qualquer constrangimento, que a universalidade dos direitos humanos estabelece padrão único de comportamento aceitável em todo o mundo, o qual Washington deveria aplicar para todos os países, enfatizando que a universalidade da Declaração da ONU seria defendida pelos Estados Unidos *contra* aquelas culturas que mantêm interpretação diferente desses direitos, notadamente em relação à *dúzia de sujos* que rejeitam elementos da Declaração Universal que

não lhes convêm.¹ Como resultado dessa Conferência, estabeleceu-se que os direitos humanos listados na Carta das Nações Unidas seriam universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados e que todos os povos deveriam obedecer aos seus preceitos sem apresentarem objeções de natureza cultural (STOILOV, 2001).

Em razão desses fatos e da controvérsia que têm produzido e levando em conta que existe hoje mais do que uma Declaração de Direitos com pretensão de observância global, vê-se que, para se estudar a questão da universalidade dos direitos humanos fundamentais, a primeira premissa a ser avaliada é se a abordagem do assunto vai se dar sobre o *status* que algumas Instituições, como a Organização das Nações Unidas ou a Organização da Conferência Islâmica, por exemplo, pretendem dar as suas Declarações, ou, se, por outro lado, vai se tentar encontrar um conjunto teórico de teses que busquem defender a validade global dessa categoria de direitos, sem vinculação específica com um instrumento legislativo internacional.

A abordagem que será feita neste trabalho começa com o estudo do *status* universal que algumas instituições internacionais pretendem conferir às suas Declarações de direitos humanos fundamentais, passando-se, em seguida, para o estudo das teorias universalistas que, embora elaborem argumentos desvinculados dos documentos internacionais, foram inteiramente incorporadas nos textos desses últimos. Por isso, o estudo de cada uma das teorias universalistas aqui proposto começará com a indicação de quais os documentos internacionais que as adotaram, buscando-se entender os motivos ideológicos, políticos e sociais que levaram a essa escolha.

Sob o aspecto da positivação dos direitos humanos fundamentais, na seara internacional, vê-se que ela tem ocorrido, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, através do estabelecimento de princípios gerais, os quais seus emitentes defendem que devem ser seguidos por todas as nações (GOODHART, 2005). A síntese das matrizes filosóficas que fundamentam esses princípios é obtida pela análise conjunta das Declarações dos Estados Americanos, da ONU, do Islã, dos Povos Africanos, dos Povos Árabes e da União Europeia.

Observe-se que, ainda que essas Cartas internacionais justifiquem de forma diferente os direitos humanos fundamentais, de acordo com a influência cultural dominante do grupo que as elaborou, elas têm em comum o fato de afirmarem que o objeto dos direitos que proclamam é a proteção e a realização da dignidade humana. A origem da importância dessa dignidade, contudo, difere significativamente de um documento para outro, pois, enquanto as Cartas Americana da ONU e dos Povos Africanos afirmam que ela é uma inerência metafísica de todos os seres humanos, tendo como base o direito natural, as Cartas do Islã e da Liga dos Estados Árabes, por sua vez, sustentam que ela foi outorgada por Deus, usando, portanto, o fundamento divino. Já a Declaração Europeia justifica que os direitos que protegem a dignidade humana decorrem dos princípios da democracia e do Estado de direito.

¹ Nas exatas palavras do Secretário de Estado Americano, Warren Christopher (apud CHOMSKY, 1999, p. 11-12): “*The universality of human rights sets a single standard of acceptable behavior around the world, a standard Washington would apply to all countries. [...] The United States will never join those who would undermine the Universal Declaration and will defend its universality against those who hold that human rights should be interpreted differently in regions with non-Western cultures, notably the dirty dozen who reject elements of the Universal Declaration that do not suit them.*”

Desse conjunto normativo internacional que tem pretensão à observância global de suas visões sobre os direitos humanos fundamentais, extraem-se três diferentes teses: a *tese da universalidade metafísica*, a *tese da universalidade divina* e a *tese da universalidade democrática*.

1.1.1 Teses do Universalismo Metafísico e sua Adoção nas Declarações de Direitos Humanos da ONU, dos Estados Americanos e dos Povos da África

Os defensores das teses do universalismo metafísico dos direitos humanos fundamentais sustentam que os indivíduos possuem direitos inerentes que lhes acompanham desde o nascimento e que não são produzidos pelas ordens jurídicas, nacional ou internacional, razão pela qual devem ser observados independentemente do local, cultura ou época em que estejam inseridos (MORSINK, 2000). Nesse sentido, vê-se que a Declaração da Organização dos Estados Americanos, de 1948, foi a instituição pioneira a adotar esse argumento, o qual pode ser verificado no primeiro parágrafo de seu preâmbulo, onde afirma que “Todos os homens *nascem livres e iguais* em dignidade e direitos.” No mesmo sentido, verifica-se que a Declaração da ONU, também de 1948, adota a mesma tese, tanto no preâmbulo, quando afirma que, “Considerando que o reconhecimento da dignidade *inerente a todos os membros da família humana* e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”, quanto no artigo primeiro, ao assentar que “Todos os seres humanos *nascem livres e iguais em dignidade e em direitos*.” A Carta Africana, por sua vez, confirma a sua adesão a essa teoria, no seu artigo quinto, ao declarar que “Todo indivíduo tem direito ao respeito da *dignidade inerente à pessoa humana* e ao reconhecimento da sua personalidade jurídica.”

O berço das ideias gestacionais ocidentais sobre a existência de direitos inerentes aos indivíduos e superiores às leis Estatais é encontrado na Grécia antiga. Os primeiros registros históricos de que se tem notícia são vistos tanto em Aristóteles quanto em Zenão de Cítio, fundador da Escola Filosófica Estoica, os quais reconheceram na própria razão humana a demonstração da existência de um conjunto de direitos inatos que eram, por natureza, superiores às leis estabelecidas pelos povos, que os homens possuíam (LAERCIO, 2003). Posteriormente, essas ideias gregas se expandiram por toda a região do Império Romano, graças a sua defesa por Marcus Tullius Cícero, o qual conseguiu incluí-las na ordem jurídica com o nome de *direito das gentes* (EVERITT, 2001).

Deve-se lembrar que a ideia de um direito natural, inerente ao homem, dada sua racionalidade, passou por um período de dormência nas civilizações Ocidentais Europeias, durante a Idade Média, por causa da imposição, pela Igreja Católica Apostólica Romana, da adoção do fundamento divino para todo e qualquer direito, o qual foi, inclusive, defendido por importantes filósofos como o bispo Aurélio Agostinho de Hipona. Essa hibernação filosófica só foi rompida no decorrer dos séculos XVI e XVIII, quando Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Baruch Spinoza, John Locke, Christian Wolff, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant desenvolveram um conjunto de teorias que foram chamadas de jusnaturalismo racionalista. O trabalho desses filósofos foi responsável por ressuscitar o direito natural estoico através da defesa de que os seres humanos possuíam direitos inatos e inalienáveis, decorrentes da sua natureza racional e social, os quais não se transferiam ao Estado quando do pacto social que lhe dava origem (PECES-BARBA, 1982).

Esse intenso movimento filosófico foi tão influente no ocidente, naquele período, principalmente por introduzir a noção de direito natural subjetivo como faculdade inerente e inaliená-

vel dos homens, que passou a ser a base ideológica das revoluções burguesas ocorridas nos Estados Unidos e na Europa, entre os séculos XVII e XVIII (ISHAY, 2008).

A análise desses documentos históricos permite a constatação de que as teses do jusnaturalismo racional, por eles adotadas, possuem três características básicas: a sua origem na natureza, a sua inerência aos seres humanos e a sua independência em relação ao direito positivo. O primeiro elemento distintivo está no fato de que esses direitos não são encontrados na ordem jurídica positiva, tanto interna quanto internacional, pois eles são princípios jurídicos supra positivos que têm a sua fundamentação na própria natureza humana (MARITAIN, 1972). Sob o aspecto filosófico, isso significa que os direitos humanos fundamentais vão constituir uma forma de esboçar os contornos de um bem comum, entendido como aquele que é o bem de todos e de cada um e que é encontrado na própria humanidade das pessoas (FINNIS, 2000).

No que concerne à inerência desses direitos aos indivíduos, vê-se que decorrem da constatação da existência de uma humanidade comum e universal de todos os homens (MORSINK, 2000). Essa característica une as pessoas e as reconhece especiais e distintas dos demais seres vivos, porque elas são a única espécie na natureza dotada de razão, atributo que lhes permite atuar e conhecer toda a realidade a sua volta, por sua vontade livre e consciente. Aliás, é justamente por causa desse valor que os filósofos jusnaturalistas afirmam que os seres humanos possuem *dignidade* (SPAEMANN, 2000).

Por fim, no que diz respeito à existência e validade desses direitos, observa-se que não necessitam de reconhecimento pelo direito positivo para tanto, pois, assim como o homem, eles são um fim em si mesmo, na medida em que não existem culturas ou leis que não tenham inexoravelmente um fundamento natural. Massini Correias (2006) exemplifica essa afirmação aduzindo que, se for feita uma análise sobre as regras morais ou legais que já se criaram sobre o dever de alimentos, ver-se-á que, embora haja notável variedade de modalidades através dos tempos e dos povos, esse direito tem um fundamento comum inegável, que é a necessidade humana de alimentar-se. Com isso, percebe-se que os direitos humanos fundamentais passam a ser concebidos como valores deônticos, ou seja, suas obrigações morais são reconhecíveis pela intuição que todos os seres humanos possuem, devendo prevalecer mesmo que ainda não tenham sido contempladas pelas legislações Estatais. Aliás, no interior dessa proposta teórica, esses direitos persistem mesmo nos casos em que a ordem jurídica interna de uma nação ou os próprios costumes sociais sejam expressamente contrários a eles (HERVADA, 1993).

Essas três características das teses do jusnaturalismo racional foram adotadas pelas Declarações de Direitos Humanos da ONU, da Organização dos Estados Americanos e da Comissão Africana sobre os Direitos Humanos e dos Povos, com o propósito de justificarem a defesa da universalidade dos direitos que proclamaram. A lógica dessa escolha está no fato de que, se uma Instituição declara um conjunto de direitos afirmando que eles são fruto de uma inerência metafísica encontrada em todos os seres humanos, independentemente do tipo de sociedade ou ordem jurídica em que estejam inseridos, automaticamente estará ressaltando que pretende dar a eles um *status* supranacional, capaz de transpor todas as barreiras políticas, jurídicas e culturais que possam implicar a sua relativização ou inobservância.

Além disso, essa fundamentação também tem o benefício de dar igualdade moral a todos os casos de violações de direitos humanos, visto que não abre espaço para variações dependentes de características pessoais ou de atos pretéritos dos seus destinatários. Esse aspecto apresenta

especial relevância quando se leva em conta a situação das pessoas presas pela participação em práticas criminosas, pois ressalta que elas não deixam de ser detentoras desses direitos inatos, já que eles são inalienáveis. Esse é o motivo pelo qual os chamados “terroristas” ou criminosos de alta periculosidade não podem ser torturados ou ter a sua dignidade humana desconsiderada, visto que seus atos, por piores que tenham sido, não acarretam a perda de sua humanidade.

Vale registrar também que, mais recentemente, as teorias jusnaturalistas ganharam significativo reforço com os trabalhos desenvolvidos por Germain Grusez, John Finnis, Robert George e Joseph Boyle, os quais construíram a ideia da existência de bens humanos básicos, a partir das inclinações racionais do homem. A síntese dessa Nova Escola do Direito Natural, chamada por Massini Correias (1996) de Nova Escola Anglo-Saxônica do Direito Natural, está em sua remição aos chamados primeiros princípios práticos, resgatados da Suma Teológica de Tomás de Aquino, como fonte normativa da lei natural. Para esse grupo, tais princípios práticos são conhecidos por autoevidência, e, por isso, não sendo derivados de proposições enunciativas, passam a ser o próprio fundamento primeiro da normatividade dos preceitos da lei natural (GRISEZ, 1965).

Essas teses são bem resumidas por Finnis (2000), o qual afirma que os direitos humanos fundamentais nada mais são do que modismo contemporâneo para os direitos naturais. Para o autor, as duas expressões são sinônimos e representam um conjunto de direitos morais, fundamentais e gerais, que todas as pessoas possuem, estejam ou não incorporados ao direito positivo de alguma comunidade específica. Nesse sentido, afirma que a Declaração da ONU pode ser entendida como um *manifesto* sobre os valores básicos humanos, dentro do qual se esboça uma lista de valores morais que dão os contornos daquilo que é considerado *bem comum*, além de especificar os distintos aspectos do bem estar individual e em comunidade.

Finnis (2000) defende que esses bens humanos básicos possuem algumas características inconfundíveis como a sua objetividade, a autoevidência de sua existência, a sua incomensurabilidade, além de serem pré-morais, ou seja, estarem situados fora da moralidade específica de uma dada sociedade, uma vez que são um fim em si mesmo. Para o autor, os bens humanos básicos constituem, aliás, exigências fundamentais da *razoabilidade prática* das pessoas, já que a sua autoevidência leva os indivíduos a identificarem sua relevância através do uso da inteligência que aplicam para escolher como agir em situações concretas. Essa *razoabilidade* molda os atos humanos e forma o caráter dos indivíduos na medida em que os conduz a estruturar suas ações em razão das escolhas que fazem sobre as possibilidades oferecidas pela natureza humana, valorando aqueles bens humanos que são capazes de trazer paz e harmonia aos indivíduos e, por isso mesmo, denominados como primeiros princípios básicos. Finnis (2000) salienta que foi justamente por isso que Tomás de Aquino afirmava que os dez mandamentos eram conclusões a partir de princípios primários, evidentes por si mesmos, pois o seu conteúdo exprimia essa autoevidência de bens humanos básicos que a *razoabilidade prática* humana é capaz de entender e seguir naturalmente.

Por tais motivos, Finnis (2000) entende que, como os direitos humanos fundamentais expressam bens humanos básicos, não seria razoável aceitar qualquer tipo de ação violadora desses valores, seja por motivos legais ou culturais, razão pela qual conclui que eles são absolutos, até porque, segundo o autor, eles não constituem meras abstrações, mas “[...] aspectos do verdadeiro bem estar dos indivíduos de carne e osso.” (FINNIS, 2000, p. 253).

Outra tese metafísica da universalidade dos direitos humanos fundamentais que merece registro é a que utiliza a fundamentação ética para afirmar que a única base plausível de justifi-

cação da observância global dessa classe de direitos está no reconhecimento de que sua origem não é jurídica, mas ética axiológica ou valorativa, já que eles têm como alicerce uma *moralidade básica*, que se posiciona em direção da realização de exigências indispensáveis para se assegurar vida digna aos seres humanos (PEREZ LUÑO, 2001). Nessa proposta, verifica-se que os direitos humanos passam a ser concebidos como direitos morais e, por isso, inerentes a todas as pessoas e anteriores ao próprio direito Estatal. Outro aspecto que merece ser apontado é que as exigências morais que dão sustentação aos direitos humanos estão diretamente vinculadas à ideia de dignidade humana, haja vista que a própria finalidade desses direitos é a de criar condições mínimas para uma vida digna.

Bidart Campos (1993) adverte, contudo, que os defensores dessa teoria, diferentemente dos jusnaturalistas, não afastam a relevância que a ordem jurídica possui para a efetivação dessa moralidade básica, pois afirmam que os direitos morais somente alcançam a sua autêntica realização a partir do momento em que eles ingressarem na legislação positiva dos Estados. Isso não quer dizer, entretanto, que os direitos humanos fundamentais só vão existir quando forem positivados. Pelo contrário, se não se reconhecer que eles são decorrentes de uma moral prévia, não haverá como criticar um sistema jurídico de um país que não contemple em suas leis o reconhecimento e a proteção dos direitos humanos fundamentais (FERNANDEZ, 1984).

Fernandez (1984) reforça essa tese, aduzindo que os direitos humanos fundamentais são direitos morais que se externam como exigências éticas que todas as pessoas possuem em razão de pertencerem à mesma espécie humana. Assim, o papel do direito positivo e do Estado não seria o de outorgar esses direitos, mas o de reconhecê-los, garanti-los e protegê-los. A propósito, como se viu anteriormente, esse também foi o argumento adotado nas Declarações Americanas e Francesa dos séculos XVII a XVIII e da própria Declaração da ONU, em 1948, embora seus idealizadores tivessem utilizado as teses jusnaturalistas racionais para construir tais argumentos.

Como consequência lógica das teorias éticas, observa-se que, sendo os direitos humanos fundamentais entendidos como exigências morais que todos os indivíduos possuem em razão do traço comum da humanidade que os une, não há espaço para que esses direitos se sujeitem a qualquer tipo de restrição cultural, histórica, política ou social. É, portanto, nessa característica que se irá encontrar e entender o traço de universalidade metafísica incorporado nessas teses.

Fernandez (1984) salienta, no entanto, que não é qualquer valor ético que será reconhecido como direito humano fundamental, mas somente os direitos morais que racionalmente tenham relação direta com a proteção e realização da dignidade humana. Ele acrescenta ainda que a grande vantagem dessa teoria sobre o jusnaturalismo está no fato de que, embora ambas defendam a existência de valores metafísicos, somente as teses éticas reconhecem a importância da incorporação dos direitos morais aos ordenamentos jurídicos como forma de realização e efetividade desse direito. Tanto é assim que Fernandez (1984) defende que para cada direito moral deve haver um direito em sentido estritamente jurídico, positivado na legislação, já que a importância e a inalienabilidade dos direitos humanos fundamentais tornam obrigatório o seu reconhecimento, proteção e garantia jurídica plena.

Como se percebe, as teses éticas procuram conciliar a polêmica entre os teóricos jusnaturalistas, que rejeitam a importância da positivação dos direitos naturais, aduzindo que eles estão situados na natureza humana e não dependem de reconhecimento Estatal para existir, e os teóricos positivistas, os quais só reconhecem como direitos humanos fundamentais aqueles

incluídos nas ordens jurídicas formais, negando a existência de direitos metafísicos, em razão de sua inexecuibilidade. Essa conciliação ocorre na medida em que as teorias éticas concebem os direitos humanos fundamentais como valores morais básicos que realizam e protegem a dignidade humana, ao mesmo tempo em que reconhecem a importância de sua inclusão obrigatória no ordenamento jurídico a fim de que possam alcançar autêntica realização.

Entretanto, as teorias éticas dos direitos humanos fundamentais, diferentemente da nova escola jusnaturalista de Finnis (2000), evitam a defesa da ideia de direitos absolutos, atemporais e invariáveis, com a única exceção que fazem em relação ao direito à vida (FERNANDEZ, 1984). É que, para os defensores das teorias éticas, os direitos humanos fundamentais, sendo direitos justificados ética e racionalmente, somente alcançam a universalidade quando o seu contexto histórico se mostre propício a essa realização, pois é a única forma de eles receberem efetividade autêntica (HABA, 1980). Desse modo, vê-se que, nessa teoria, a questão da universalidade dos direitos humanos fundamentais é totalmente vinculada às possibilidades culturais, sociais, econômicas e políticas que as sociedades alcançam ao longo da história.

1.1.2 Teses do Universalismo Divino e sua Adoção nas Declarações de Direitos Humanos do Islã e da Liga de Estados Árabes

No que concerne às teses da universalidade divina, observa-se que estão expressamente adotadas na Declaração Universal do Islã, ao apontar, no segundo parágrafo do seu prefácio, que “Os direitos humanos no Islã estão firmemente enraizados na crença de que Deus, e somente Ele, é o Legislador e a Fonte de todos os direitos humanos”, bem como na terceira consideração da introdução, onde se consigna expressamente que “[...] Allah (Deus) deu à humanidade, através de Suas revelações no Sagrado Alcorão e na Sunnah de Seu Abençoado Profeta Maomé, uma estrutura moral e legal permanente para estabelecer e regulamentar as instituições e relações humanas.” Além disso, na quarta consideração da introdução, a Carta sedimenta a sua intenção universal ao afirmar que “[...] que os direitos humanos decretados pela Lei Divina objetivam conferir dignidade e honra à humanidade [...]” e, complementa, na alínea a, que “[...] Deus, o Misericordioso e Clemente, o Criador, o Sustentador, o Soberano, o Único Guia da humanidade e a Fonte de todas as leis.” (MAYER, 2005, p. 209).

Adicionalmente, essas teses são acolhidas também pela Carta Árabe dos Direitos Humanos, tanto no primeiro parágrafo de seu preâmbulo, quando afirma a “[...] crença das Nações Árabes na dignidade humana desde que Deus a honrou”, quanto no parágrafo seguinte, ao destacar que os princípios “[...] eternos da fraternidade e da igualdade entre todos os seres humanos” foram “[...] firmemente estabelecidos pela Sharia Islâmica e por outras religiões onde foi divinamente revelado.” (GANDHI, 2004, p. 465).

O uso de leis divinas como fundamento da existência de uma ordem universal de direitos inerentes aos seres humanos e superiores a todos os governos é bastante antiga. Deve-se lembrar que, no Ocidente, a escola clássica do direito natural, com raízes na Grécia Antiga, já desenvolvia a ideia de leis religiosas gerais e absolutas que deveriam ser respeitadas por todas as nações (COMPARATO, 2001). A crença nessa ideia pode ser constatada a partir dos questionamentos elaborados pelo filósofo Heráclito de Éfeso e o escritor Sófocles, por volta do ano de 442 a.C., sobre a

existência de leis superiores, imutáveis e irrevogáveis, de origem divina, que estariam acima das leis do próprio soberano (BEDIN, 2006), tão bem descritas, com riquezas de detalhes, em Antígona.

É de se considerar ainda que, na Idade Média, o bispo Aurélio Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) usou a doutrina de Platão para defender a existência de uma Lei Divina universal e imutável que se internalizava na consciência dos seres humanos por meio de direitos naturais. Com base nesses argumentos, defendia que, sendo a Igreja Católica Apostólica Romana a guardiã dessa lei, tinha o poder-dever de intervir nos Estados e Reinos a fim de restabelecer a ordem divina, sempre que ela restasse descumprida, salientando que as leis dos homens que não se adequassem a esse ordenamento divino não mereciam respeito (KAUFMANN, 2002).

Posteriormente, em 1190, Maimônides, ao escrever a obra *O Guia dos Perplexos*, usou a filosofia aristotélica para conciliar os fundamentos do Torah com a razão e também defender a obrigatoriedade de observância das leis divinas expressas na fé bíblica, as quais estariam posicionadas acima de qualquer ordem jurídica humana (ROTH, 1970). A doutrina de Maimônides exerceu forte influência em Tomás de Aquino (1224-1274) que também usou o mesmo fundamento aristotélico para desenvolver, na obra *Suma Teológica*, a ideia de compatibilidade entre a fé cristã e a razão. Para tanto, defendia que havia uma ordem divina na natureza que ajustava um lugar natural para as coisas no mundo e que conduzia o homem como criatura racional a seguir essa lei divina em que estavam inseridas todas as normas supremas de moralidade, manifestas nos seres humanos por suas inclinações naturais (AQUINO).

Contudo, a doutrina de um direito divino na história ocidental foi a base para a imposição da religião católica, estabelecida pelo Papado durante a Idade Média, a qual tentou fazer desaparecer toda e qualquer expressão filosófica, artística ou científica que não se adequasse à doutrina que pregava, perseguindo e matando todos aqueles que questionassem os dogmas impostos (BROWN, 1974). As graves violações aos direitos humanos fundamentais perpetradas nesse período, chamado por alguns historiadores como era das trevas, levaram ao surgimento de movimentos de reação tanto na esfera religiosa, com o surgimento de novas Igrejas Evangélicas Protestantes (WINKS, 2005), quanto na esfera filosófica, com as obras do Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Baruch Spinoza, John Locke, Christian Wolff, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, que desenvolveram a escola do jusnaturalismo racionalista, defendendo a desvinculação dos direitos do homem das leis divinas católicas (CARPINTERO-BENITEZ, 1999).

Esses contra movimentos geraram diversas lutas e guerras religiosas nas civilizações ocidentais europeias que só tiveram fim em 1648, com a edição do Tratado de Westfália (HARSH, 2009), quando se afirmou a igualdade das religiões católicas, calvinistas e luteranas, além de se desvincular a soberania dos Estados, nos seus assuntos internos, da interferência da Igreja. Adicionalmente, o movimento do jusnaturalismo racionalista passou a ser a base ideológica da luta que as sociedades ocidentais da América do Norte e Europa travaram nos séculos XVII e XVIII contra a Igreja e o Estado Absolutista, culminando com as revoluções burguesas que deram fim a esse modelo Estatal e desvincularam de maneira definitiva a religião e suas leis divinas da ordem jurídica e do fundamento dos direitos do homem, os quais passaram a se sustentar na razão humana (ISHAY, 2004).

Como se vê, a motivação histórica das sociedades ocidentais para a sua desvinculação do direito divino, como um código moral a ser seguido, deu-se como reação às violações que a Igreja Católica Medieval praticou “em nome de Deus e de Jesus”. O desvirtuamento da doutrina

cristã original, levado a efeito durante aquele período, perseguindo, matando e tentando suprimir quaisquer formas de evolução racional e tecnológica que começavam a germinar naquela época, gerou uma aversão dos povos ocidentais a qualquer forma de vinculação da moral religiosa com os assuntos individuais e Estatais.

Em consequência dessa aversão, a partir do momento em que as guerras religiosas abriram espaço para o desenvolvimento de novas ideias e, posteriormente, as revoluções burguesas consolidaram a desvinculação entre as leis divinas e as leis do Estado, um movimento radicalmente oposto surgiu. Os valores religiosos tradicionais foram substituídos pela nova crença ocidental que tinha na razão e na ciência o ápice da justificação para todos os fenômenos da vida (BAUMAN, 1999). O homem ocidental passou a acreditar que o liberalismo e a autonomia da vontade eram os novos Deuses que deveriam governar as relações humanas. Aos indivíduos passou a ser lícito fazer tudo o que a lei não proibisse, mesmo que suas ações humanas fossem consideradas reprováveis ou temeráveis sob o aspecto ético, enquanto o Estado deixou de se obrigar a proteger valores não disciplinados pelo ordenamento jurídico. Nasce, assim, a nova civilização ocidental, caracterizada por seu grande avanço tecnológico e sua cultura laica, individualista, liberalista e desprendida de valores éticos.

Nesse novo paradigma, o direito torna-se uma ciência rigorosa (HESPANHA, 2005), baseada em leis abstratas que buscam regular a manutenção e o funcionamento da vida social. A *purificação* das normas desse sistema ocorre na medida em que se desvinculam completamente da moral ou da religião, passando a ter como base uma norma jurídica superior (fundamental), que legitima a si mesmo e a todas as demais normas do sistema. A lei fundamental do sistema é criada por um poder constituinte originário que nela insere a vontade daqueles que representa, sem qualquer compromisso com a cultura, a moral ou as tradições das sociedades que pretende regular, pois a dogmática da lei fundamental não pode ser questionada, mas apenas obedecida.

O desaparecimento do sentido ético do direito (LARENZ, 2005) colocou a dignidade humana em segundo plano, pois, no processo de positivação jurídica das normas que regulariam as relações sociais, não havia mais espaço para a pessoa humana, a qual é substituída pela figura legal do indivíduo sujeito de direitos. Como consequência desse novo sistema, o século XX passou a ser o momento histórico em que mais se legislou, tanto na esfera interna quanto na internacional, sobre direitos civis, políticos, sociais, culturais e econômicos (BARRETO, 1998) e, paradoxalmente, o período em que a humanidade sofreu as mais horrendas violações durante as duas guerras mundiais, iniciadas justamente pelas civilizações ocidentais (HOBBSAWN, 1994).

Esse breve apanhado histórico sobre as causas que levaram as civilizações ocidentais a separem o Estado e o Direito da religião e de não aceitarem o argumento da existência de uma lei divina para defender a existência de um conjunto de direitos humanos universais é essencial para contrastar e entender por que algumas civilizações não ocidentais firmaram-se nas morais religiosas para fundamentar a existência de direitos inatos até os dias atuais.

O primeiro traço distintivo é que a história das civilizações orientais foi marcada pela tolerância religiosa e solidariedade, características que contribuíram significativamente para que não se desenvolvesse nos indivíduos dessas sociedades uma aversão aos preceitos morais estabelecidos pelas religiões adotadas por esses povos. Ora, se as leis de uma nação refletem as suas tradições, crenças e axiomas morais, é mais do que natural que os valores religiosos, baseados na solidariedade, na fraternidade e no respeito pelas diferenças de crenças, característico das

religiões orientais, viessem a ocupar o espaço normativo de disciplina das relações sociais, sem qualquer forma de oposição de seus integrantes.

Observe-se que o hinduísmo defende, desde 5500 a.C., a obrigação de os seres humanos adotarem boa conduta uns para com os outros, através da solidariedade e da proteção mútua, como a única forma para alcançarem a evolução espiritual e o fim do processo reencarnatório (TALWAR, 2006). O Zoroastrismo, já no século VII a.C., sustentava que os homens deveriam usar o livre-arbítrio para suprimirem as tendências negativas e agirem com os outros como gostariam que agissem consigo mesmos (BECK, 1991). O judaísmo, baseado no livro de Jehovist, de 950 a.C., posteriormente incorporado na Tora, em 450 a.C., também defendia que as pessoas fazem parte de uma mesma família humana e que cada indivíduo deve ser reconhecido e protegido pelos demais (COOGAN, 2009). No mesmo diapasão, o budismo, surgido entre os séculos VI e IV a.C., também defendia o respeito entre os seres humanos e a compaixão em face da dor alheia, sustentando que os homens deveriam viver em igualdade e irmandade (HAMILTON, 2000). O confucionismo e o taoísmo, por sua vez, criados entre os anos 450-380 a.C., pregavam a responsabilidade universal de proteção mútua entre os seres humanos, em razão de sua humanidade comum (LO, 1999). Por fim, o islamismo, reunindo os ensinamentos de Abraão, Moisés e Jesus, teve, no Alcorão recebido por Maomé, diretamente do anjo Gabriel, entre os anos de 610 e 632 d.C., a crença de que os ensinamentos de Deus, desvirtuados pelos homens durante a história, foram restabelecidos por esse profeta, passando a exigir de seus fiéis o respeito pela santidade da vida, pela segurança pessoal, pela liberdade e pela prática da caridade e a eliminação da desigualdade social (RIGDEON, 2003).

Observe-se que, enquanto o ocidente desenvolveu, a partir das revoluções do século XVII e XVIII, os valores do liberalismo e do individualismo, afastando do sistema qualquer valor moral religioso, em razão do *trauma* que viveu com a Igreja Católica Medieval, as demais civilizações não ocidentais enfrentaram as suas contingências históricas adotando os valores morais estabelecidos pelas crenças religiosas que seguiam, mantendo a sua identidade, harmonia e regulação social baseada em ordem divina, sem qualquer oposição de seus integrantes. Assim foi a história das sociedades que adotaram o hinduísmo, o Zoroastrismo, o Judaísmo, o Budismo, o Confucionismo, o Taoísmo, o Islamismo, as quais só deixaram de seguir o sistema das leis religiosas quando restaram invadidas e subjugadas pelos países ocidentais que impuseram sua cultura e seu sistema legal a alguns desses povos, como ocorreu com a Índia e com a África, durante os períodos em que foram colônias do Império Britânico (FERGUSON, 2004).

A prova da tolerância e do respeito pelas crenças religiosas dos povos orientais é demonstrada por uma breve análise de algumas de suas passagens históricas. Veja-se que, entre 479 a.C e 372 a.C, o movimento do mohismo, desenvolvido a partir das teorias do filósofo chinês Mo-tzu, já defendia o respeito às diferentes tradições e crenças culturais, alegando que cada ser humano deveria extrair dessas práticas aqueles comportamentos sociais que tornassem cada pessoa útil dentro do grupo social em que vivia, de forma que as pessoas desenvolvessem amor imparcial e universal uns pelos outros (HANSEN, 1989).

Recorde-se, ainda, que, durante a problemática Idade Média ocidental, as civilizações da China, da Índia e dos povos Islâmicos seguiram o desenvolvimento de suas potencialidades adotando valores fundados em suas crenças religiosas, cujos conteúdos morais só foram ser reconhecidos como direitos humanos fundamentais pelos povos ocidentais na modernidade (ISHAY, 2004).

Nesse sentido, é importante resgatar o trabalho dos filósofos muçulmanos Al-Kindi (801-873 d.C.) e seus seguidores Al-Farabi (870-950 d.C), Avicena (980-1037 d.C), Algazel (1058-1111) e Averroes (1126-1198), que trouxeram os ideais de justiça de Platão e Aristóteles para o mundo árabe, reforçando os valores religiosos do Alcorão sobre o livre-arbítrio e respeito à autonomia das pessoas. Na mesma direção, foi o trabalho do matemático iraniano Alberumi (973-1048 d.C.), o qual defendia a tolerância e o respeito mútuo entre os indivíduos (KLEIN-FRANK, 2001).

Além disso, deve-se lembrar que, em 1526, enquanto os Europeus massacravam as civilizações pré-colombianas, o Império Mongol, que se estendia por todo o Sul da Ásia e por uma larga parte do subcontinente Indiano, usava os fundamentos do Alcorão para impor em seu vasto território, formado por diferentes crenças e etnias, a tolerância religiosa e a proibição da escravidão, a qual era comum na Índia, antes do domínio cultural muçulmano (SEN, 1997). No mesmo sentido, também a civilização Chinesa, guiada pela moral do Confucionismo, mantinha a estabilidade das relações sociais em seu vasto território, sem qualquer registro de oposições contra a doutrina moral que fundava a sua ordem vigente naquele período (ROBERTS, 1976).

Hoje, contudo, somente as civilizações muçulmanas do oriente médio e a chinesa conseguiram resistir parcialmente às pressões ocidentais de hegemonia moral e cultural, principalmente depois das duas grandes guerras mundiais. Já os povos africanos vêm tentando recuperar, gradativamente, os seus valores morais originais, através da ressuscitação da prática do *ubuntu*, depois de séculos de dominação pelos países europeus ocidentais.

Conforme se verifica, não houve motivo histórico que levasse os povos muçulmanos, cuja fé religiosa representa 23,4% dos habitantes do planeta (PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE), a desvincularem a justificação dos direitos inerentes e universais dos seres humanos da ordem divina que se estabeleceu na sua cultura e que tem mantido a sua organização social por séculos.

Nesse sentido, é válido ressaltar que toda a fundamentação filosófica e jurídica dos povos muçulmanos se sustenta na premissa de que Deus é a única fonte de todas as leis e, consequentemente, de todos os direitos que os seres humanos possuem, visto que foram por Ele concedidos (AL-MARZOUQI, 2000). As leis divinas, por sua vez, são aquelas recebidas pelos profetas Abraão, Moisés, Jesus e Maomé, as quais foram reunidas no Alcorão e na Sunnah e foram posteriormente sistematizadas e interpretadas pelo consenso de opiniões dos juristas islâmicos no livro chamado *al-ijmā'*. A propósito, a fundamentalidade e universalidade dessas fontes são tão evidentes para esses povos que elas não podem ser reduzidas ou violadas por governos, autoridades, assembleias ou outros seres humanos, visto que constituem normas absolutas e imutáveis (AKBARZADEH, 2008).

Nesse pensamento, sendo Deus o princípio e o fundamento único de todas as leis, qualquer legislação interna dos Estados ou criada na seara internacional deve-se restringir aos limites prescritos pelos Seus comandos, os quais têm como única fonte real e verdadeira o Alcorão e a Sunnah. Al-Marzouqi (2000) sintetiza com clareza essa premissa, destacando que, enquanto para as culturas ocidentais a lei só é válida se estiver de acordo com a sua respectiva constituição, nos países islâmicos uma *Ijtihād* (lei islâmica) também só terá validade se for compatível com a lei fundamental adotada por esses povos, ou seja, o Alcorão e a Sunnah.

Aliás, os seguidores muçulmanos sustentam que a diferença entre as constituições ocidentais e as islâmicas, e isso vale também para as Declarações Universais da ONU e do Islã, está no fato de que as primeiras são feitas pelos homens, enquanto as últimas têm origem divina, fato que

as torna mais definitivas, compreensíveis e livres das distorções humanas, oriundas de interesses pessoais.

Por fim, deve-se registrar que as teses do universalismo divino, embora divirjam do fundamento das teses metafísicas, quanto à origem dos direitos ali declarados, e apresentem algumas peculiaridades culturais próprias, possuem, por outro lado, vários pontos de contato e semelhança, principalmente no que diz respeito aos valores éticos que consideram de observância universal. Para ilustrar essa afirmação, observe-se que ambas as teorias e respectivas declarações proclamam a proteção à vida,² a proibição de tortura,³ a preservação da intimidade,⁴ o direito de propriedade,⁵ apenas para citar alguns exemplos, os quais serão devidamente detalhados no capítulo terceiro desta pesquisa.

Esses pontos de contato mostram que existe um mínimo ético entre esses distintos fundamentos que pode, de alguma forma, aproximar essas visões e permitir uma coexistência em prol da realização e respeito dos direitos humanos fundamentais.

1.1.3 Teses do Universalismo Democrático e sua Adoção na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia

As teses da universalidade democrática são expressamente adotadas no segundo parágrafo do preâmbulo da Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia, onde se estampa que os direitos ali listados têm por base os “[...] valores indivisíveis e universais da dignidade do ser humano, da liberdade, da igualdade e da solidariedade”, os quais estão assentados “[...] nos princípios da democracia e do Estado de direito.” (GHANDHI, 2004, p. 24). Além disso, a necessidade da confecção dessa Carta é justificada no quarto parágrafo do preâmbulo, no qual se registra que o seu intuito é o de “[...] reforçar a proteção dos direitos fundamentais, à luz da evolução da sociedade, do progresso social e da evolução científica e tecnológica”, argumentos que mostram o forte traço racionalista do documento (GHANDHI, 2004, p. 378).

O primeiro aspecto que merece destaque nas teses do universalismo democrático está no fato de que, diferentemente das teorias anteriores, elas não usam fundamentos metafísicos natu-

² A proteção à vida vem estabelecida tanto no artigo terceiro da Declaração da ONU e no artigo quinto da Carta Árabe que, com as mesmas palavras, afirmam que “Todo indivíduo tem direito à vida [...]” quanto no artigo I da Declaração Islâmica, ao definir que “A vida humana é sagrada e inviolável e todo esforço deverá ser feito para protegê-la.” (GHANDHI, 2004, p. 22).

³ A tortura é proibida no artigo quinto da Declaração da ONU: “Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes”, no artigo quarto da Carta Árabe: “[...] *prohibition of torture and degrading treatment* [...]” e no artigo VII da Declaração Islâmica: “Ninguém será submetido à tortura de corpo e de mente, ou aviltado, ou ameaçado de dano contra si ou contra qualquer parente ou ente querido, ou será forçado a confessar o cometimento de um crime ou forçado a consentir com um ato que seja prejudicial a seus interesses.” (GHANDHI, 2004, p. 22).

⁴ A proteção da intimidade é consagrada no artigo doze da Declaração da ONU: Ninguém sofrerá intromissões arbitrarias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação”, no artigo dezessete da Carta Árabe: “A Privacidade é inviolável e qualquer violação do mesmo constitui uma ofensa”, bem como no artigo XXII da Declaração do Islã: “Toda pessoa tem direito à proteção de sua privacidade.” (GHANDHI, 2004, p. 22).

⁵ O direito de propriedade é previsto no artigo dezessete da Declaração da ONU: “Toda a pessoa, individual ou coletiva, tem direito à propriedade”, no artigo vinte e cinco da Carta Árabe: “Todo cidadão tem um direito garantido à propriedade privada”, e no artigo XVI da Declaração do Islã: “Nenhuma propriedade será expropriada, exceto quando no interesse público e mediante o pagamento de uma compensação justa e adequada.” (GHANDHI, 2004, p. 22).

rais ou divinos para justificar a observância global dos direitos que proclamam. Ao contrário, essas teses sustentam que a base dos direitos humanos fundamentais está na democracia e no Estado de Direito, sendo resultado da evolução e do progresso da sociedade, da ciência e da tecnologia.

Nesse sentido, Donnelly (2003) defende que a democracia e os direitos humanos fundamentais possuem uma afinidade inseparável, já que tais direitos requerem governos democráticos para a sua realização. Nessa perspectiva, os direitos humanos fundamentais só encontram espaço para o seu desenvolvimento e respeito nas civilizações que possuem governos democráticos e cuja estrutura política esteja submetida a leis elaboradas por representantes eleitos.

Gould (2005) salienta que, nos países ocidentais, os conceitos de democracia e direitos humanos são associados de tal forma que não se consegue conceber a existência de um sem o outro, já que as democracias liberais adotadas nessas civilizações formam-se a partir de um conjunto de direitos humanos fundamentais civis e políticos sobre os quais se legitimam as instituições governamentais que são justamente as responsáveis por proteger e realizar esses direitos, formando um ciclo indissolúvel de interdependência. No mesmo sentido, Beetham (1999) afirma que os direitos humanos fundamentais civis e políticos constituem parte essencial da democracia, sem os quais ela seria uma contradição, pois, sem as liberdades de expressão, de movimento, de associação ou garantia da integridade dos indivíduos, por exemplo, seria impossível desenvolver qualquer forma de controle sobre o poder governamental. Nesse raciocínio, portanto, a implementação de direitos humanos fundamentais civis e políticos, especificamente, seriam a condição necessária para a própria existência da democracia que, por sua vez, constituiria o único espaço em que esses direitos encontrariam condições para se desenvolver.

Diante desses argumentos, vê-se que essas teorias propõem a adoção daquilo que Höffe (2005) chama de “pacifismo democrático”, ou seja, a convergência entre a forma política Estatal interna e a política externa dos direitos humanos fundamentais, a qual exigiria a adoção do modelo do Estado Democrático como única forma possível de realização desses direitos. Nessa ótica, portanto, o respeito mundial dos direitos humanos fundamentais somente será alcançado na medida em que todos os Estados do mundo se democratizem, já que os governos cumprem o papel decisivo de proteção desses direitos.

A propósito, a ideia de um *pacifismo democrático* não é nova, visto que Immanuel Kant (2008) já defendia a necessidade do desenvolvimento de Estados republicanos pacíficos para o alcance da *paz perpétua*, uma vez que eles permitiriam a expressão da liberdade de seus cidadãos, os quais só se obrigariam a obedecer às leis cujo processo de elaboração contasse com a sua participação através de representantes eleitos. Veja-se que, embora Kant (2008) utilizasse a forma de governo republicano para desenvolver essa proposta, o conceito que atribuía a essa categoria, no sentido de ser um sistema representativo de governo do povo, aproxima-se perfeitamente do que hoje se denomina Estado Democrático de Direito.

Esses paradigmas trazidos por tais teorias evidenciam a necessidade de compreensão de dois conceitos operacionais que são a chave dessas teses, quais sejam: a *democracia* e o *Estado de direito*, pois se a justificação dos direitos humanos fundamentais está diretamente vinculada a essas duas categorias, entende-se que se torna imprescindível para a compreensão dessas ideias o estudo desses conteúdos.

No que concerne à categoria democracia, percebe-se que suas raízes estão no pensamento político e filosófico da Grécia Antiga, mais especificamente no fim do século

VI a.C., quando se passou a contrastar um modelo de *Estado dos governados* em que os cidadãos comuns fariam prevalecer os seus interesses, em oposição aos sistemas da monarquia (governo de um indivíduo), da oligarquia (governo de uma pequena elite) e da timocracia ou plutocracia (governo dos ricos) (ARISTOTLE, 1986). Deve-se lembrar, contudo, que, embora o modelo democrático ateniense fosse dominado por uma classe específica de cidadãos, homens livres que podiam se pronunciar, votar e ser votados nas assembleias, excluindo-se as mulheres e os escravos, ou seja, ficavam de fora quase 75% da população das *polis*, ela teve o mérito de germinar a ideia da construção de um governo formado pela participação popular (FERREIRA, 2003).

Mas a ideia de uma democracia liberal, semelhante ao que é defendido hoje pela Carta da União Europeia, só foi ocupar espaço de destaque na história ocidental a partir dos séculos XVII e XVIII, com as revoluções burguesas, sobressaindo-se, nesse período, as ideias de John Locke (1973) e de Jean Jacques Rosseau (1995). O primeiro, por defender as liberdades negativas (segundo as quais aos homens seria lícito fazer tudo o que a lei não proibisse) e a democracia participativa, sustentando que o poder só seria legítimo quando tivesse por base um parlamento formado por representantes escolhidos pelo povo. Já Rosseau se opunha ao modelo da representação política, propondo o sistema de democracia participativa direta, segundo o qual o povo deveria ser o autor primário das leis, já que elas são as condições da própria associação civil.

Como se constata, mesmo havendo divergência entre os dois filósofos no que diz respeito ao exercício da democracia, pois, enquanto Rosseau defendia que a elaboração das leis deveria ser feita diretamente pelo povo, para Locke, a eleição de representantes para tal finalidade era suficiente para legitimar democraticamente o sistema, os dois trouxeram contribuições significativas sobre aspectos distintos do processo político: Locke destacou a representação e Rosseau a participação.

Na história contemporânea, em 1993, a Declaração de Viena estabeleceu, em seu oitavo item da seção I, que a *democracia* se baseia na vontade livremente expressa de um povo para determinar o seu próprio sistema político, econômico, social, cultural e a sua participação em todos os aspectos das suas vidas. Além disso, esse mesmo documento destaca que é papel da comunidade internacional apoiar e reforçar a promoção da democracia e do desenvolvimento, uma vez que são as bases para o respeito dos direitos e das liberdades fundamentais em todo o mundo (GHANDHI, 2004).

No que se refere à categoria Estado de Direito, observa-se que também tem sua concepção ideológica e fundação histórica no ocidente, entre os séculos XVII e XIX, com o desenvolvimento de teorias que passaram a defender a restrição da atividade Estatal aos limites da lei, como forma de realização de justiça. Nesse sentido, vale lembrar que, entre os anos de 1640 e 1660, as revoluções puritanas inglesas produziram o *Agreement of the People* (1649) e o *Instrument of Government* (1653), os quais foram inteiramente incorporados pela primeira *Bill of Rights* inglesa, promulgada em 1689, documentos que estabeleceram uma série de limitações ao poder do Estado, obrigando os governantes a se submeterem à ordem jurídica vigente. De igual forma, foram as Revoluções Americana e Francesa, as quais também trouxeram, entre 1776 e 1789, à submissão do poder Estatal a lei elaborada por representantes do povo, passando ao Estado a responsabilidade de ser o garantidor das liberdades individuais, o que significava não mais intervir nas relações privadas.

A expressão *Estado de Direito* foi usada pela primeira vez pelo jurista alemão Carl Theodor Welcker, em 1813, para descrever os Estados que se governavam segundo a vontade geral e racional dos seus governados, diferenciando-os dos Estados despóticos e teocráticos (BOCKENFORD, 2000). Contudo, o conceito se popularizou com a publicação da obra *Ciência Política Segundo os Princípios do Estado de Direito*, publicada pelo alemão Robert von Mohl, em 1822, na qual ele sustentava que o Estado de Direito se caracterizava por garantir e proteger as liberdades individuais, permitindo, com isso, o desenvolvimento das forças naturais humanas, contrapondo-o ao Estado Policial que não abria espaço para essa manifestação (GOYARD-FABRE, 1999).

No campo filosófico, John Locke foi quem exerceu uma das maiores influências ideológicas para a justificação da implantação do Estado de Direito em substituição às monarquias absolutas e aos direitos divinos dos reis. Para Locke (1973), todos os governos deveriam ter os seus poderes limitados e só tinham a sua existência justificada pelo consentimento dos governados, posto que os seres humanos viviam livres no estado de natureza e a criação dos governos tinha o único propósito de proteger e garantir essas liberdades.

Desse modo, vê-se que, a partir da disseminação dessas teorias e dos fatos históricos antes mencionados, o Estado de Direito passou a ser associado àqueles países cujos respectivos governos são limitados pela ordem jurídica interna, a qual reconhece e protege uma série de direitos individuais subjetivos.

Tendo-se compreendido, portanto, as categorias *democracia* e Estado de Direito, percebe-se que as teses da universalidade democrática sustentam a observância global dos direitos humanos fundamentais, baseadas na observância desses dois princípios, por entender que eles são o pressuposto da própria vida em sociedade, a qual não pode ser concebida sem a guarda das liberdades individuais. Nessa lógica, os países que não adotam o sistema de governo democrático, com leis elaboradas pelo povo, através de seus representantes eleitos, não teriam condições de proteger os direitos individuais subjetivos, já que não estariam respeitando a própria lógica do pacto social que é justamente o de constituir um governo que seja o guardião das liberdades individuais.

1.1.4 Problemas e Críticas às Atuais Teorias Universalistas dos Direitos Humanos Fundamentais

As teorias até agora desenvolvidas para a defesa da universalidade dos direitos humanos fundamentais têm sido alvo de diversas críticas e enfrentado forte oposição por parte das teorias relativistas dos direitos humanos fundamentais, em razão de algumas insuficiências teóricas que tornam impraticável a pretensão universal que propõem.

As teorias da universalidade metafísica, por exemplo, cuja base teórica está fundamentada na existência de um direito natural e imutável, inerente a todos os seres humanos e que, portanto, deveria ser respeitado por todos os tipos de sociedades e culturas, sem a objeção de qualquer restrição legal e moral, são fortemente criticadas por sua dificuldade de aplicação prática.

O primeiro problema na aceitação dessas teses está na listagem de quais seriam os direitos naturais que fariam parte de uma tabela de valores universais, uma vez que não há um acordo sequer entre os seus defensores sobre os direitos que deveriam ser reconhecidos como naturais (PEREZ-LUÑO, 1999). Adicionalmente, Fernandez critica o uso da palavra direito nas teorias jusnaturalistas, visto que, no sentido técnico jurídico da expressão, ela só poderia ser utilizada para ex-

pressar normas estabelecidas na ordem jurídica positiva, sem a qual os chamados *direitos naturais* não passam de valores ou desejos humanos que só são superiores e anteriores ao direito positivo do ponto de vista ético e moral, mas jamais jurídico (FERNANDEZ, 1984).

Associado a essa crítica está o fato de que a identificação de direitos oriundos da natureza humana não é um conceito claro ou preciso, pois ela ocorre a partir de juízos de valores sobre o que é bom ou não, a partir da visão de quem está avaliando, fato que evidencia a aplicação de uma decisão valorativa subjetiva que pode mudar, dependendo do intérprete que a aplica. A prova disso, para Welzel (2005), é que as teorias jusnaturalistas desenvolvidas ao longo da história apresentaram diferentes listas de valores humanos naturais, os quais foram se modificando segundo a visão moral de cada autor que as sustentou, afastando, por isso, a alegada universalidade e imutabilidade dos chamados direitos naturais.

No mesmo sentido, Fernandez (1984) também sustentam que a lista dos direitos humanos fundamentais tem se modificado, ampliando-se e até se reduzido ao longo da história, acompanhando as alterações de demandas, de interesses, das classes que estão no poder e dos meios disponíveis para a sua realização. Veja-se que a escravidão, por exemplo, já foi a regra em muitas sociedades, perdurando por longo período na história da humanidade, até ser abolida. Da mesma forma, o direito de propriedade tem se alterado significativamente desde a sua proclamação, durante os séculos XVII e XVIII, passando do *status* de direito absoluto à sua completa relativização, nas sociedades comunistas, chegando hoje a ser exigido em alguns países, como o Brasil, que a propriedade cumpra a sua função social, ou seja, que ela se enquadre nas diretrizes do plano diretor do município, se estiver situada em zona urbana, ou que seja produtiva, se estiver localizada em área rural.

Outra crítica de que são alvos as teorias universalistas jusnaturalistas está na sua ingenuidade em acreditar que os direitos humanos naturais não necessitam do reconhecimento do direito positivo para alcançarem efetividade. Ocorre que a ausência de integração dos direitos humanos naturais aos sistemas normativos da ordem jurídica interna dos Estados torna impossível a sua exigência e reparação em casos de violação. Isso ocorre porque a ausência de um conjunto de normas legais que incorporem e disciplinem os direitos humanos fundamentais deixa os seus destinatários sem instrumentos objetivos de defesa e até mesmo de coerção do Estado diante de situações de violação.

Para Bobbio (1992), as teorias universalistas metafísicas dos direitos humanos fundamentais não passam de uma ilusão, visto que toda a tese que tenha por base um direito absoluto é infundada por dois motivos: primeiro porque a expressão *direitos humanos* é muito vaga, não permitindo a construção de uma definição invariável; o segundo motivo está no fato de que os direitos humanos fundamentais são uma classe variável ao longo da história, o que impede a atribuição de um fundamento absoluto para algo que é historicamente relativo.

No que concerne às teorias universalistas metafísicas da Nova Escola do Direito Natural, as quais defendem que os direitos humanos fundamentais decorrem de leis naturais autoevidentes que constituem exigências fundamentais da razoabilidade prática das pessoas e que reconhecem a Declaração da ONU como um manifesto de valores básicos humanos, considerados como um *bem comum*, vê-se que também são fortemente criticadas por Alasdair MacIntyre e Richard Rorty.

MacIntyre (1984) sustenta que a lista de direitos filosoficamente abertos da Declaração da ONU não expressa uma doutrina sobre inerência de direitos universais baseados em uma mo-

ralidade comum, mas um incipiente fragmento da tradição liberal do século XVII que contém erros básicos. O primeiro equívoco está em derivar a fonte desses direitos do truncado conceito de natureza humana, tentando dela extrair a autoridade de normas e preceitos morais comuns a todas as pessoas, pois essa associação somente se torna inteligível à luz do momento histórico em que ela foi feita, fato que por si só já afastaria uma inerência comum e imutável. Além disso, rejeita o argumento de Finnis no sentido de que os valores morais que foram os direitos humanos fundamentais seriam verdades autoevidentes, afirmando que elas não existem, já que o apelo à intuição é extremamente subjetivo e demonstra a falta de argumentação prática dessas teorias.

Rorty (1993) também vê problemas nas teses da metafísica da inerência, pois elas criam uma essência não histórica da alma humana e porque os direitos humanos fundamentais nelas baseados não passam de visão eurocêntrica do mundo, cujos principais defensores são os maiores violadores desses direitos, justamente por dividirem a família humana em duas espécies: o *nosso grupo*, formado por aqueles que compartilham da visão cultural dos direitos humanos inserida na Carta da ONU, e o *grupo deles*, onde se incluem todas as propostas contrárias. Rorty (1993) finaliza sua crítica aduzindo que é perda de tempo tentar encontrar uma justificação para a atual cultura dos direitos humanos fundamentais, já que, como toda cultura, ela é feita por si mesma.

No que diz respeito às teses metafísicas que utilizam a fundamentação ética para defender a universalidade dos humanos fundamentais, observa-se que apresentam um traço distintivo das suas antecessoras ao afastarem a ideia de direitos absolutos, atemporais e invariáveis, com exceção que fazem ao direito à vida, sustentando que eles são direitos morais, justificados racionalmente, e a sua universalidade somente é alcançada quando o contexto histórico e as possibilidades culturais, sociais, econômicas e políticas de cada sociedade se mostrem propícias a uma efetividade autêntica, através da incorporação desses direitos à ordem jurídica interna.

A crítica que se faz a essas teorias está na vinculação que fazem da observância global dos direitos humanos fundamentais às condições históricas, políticas e sociais de cada sociedade. Ocorre que esse posicionamento implicaria aceitar a perpetração de violações sob o pretexto de que as condições de um dado Estado ainda não seriam propícias a uma autêntica realização desses direitos. Veja-se que o fato de a *tortura* ainda ocorrer em vários países, seja por motivos culturais, seja por motivos políticos, não afasta a situação de que tal prática constitui violação de direitos humanos fundamentais. Não dá para imaginar, por exemplo, que o mundo assista calado à situação degradante de tortura a que são submetidos os prisioneiros de Guantánamo Bay, entre os quais estão meninos de 13 a 15 anos, que tiveram seus testículos esmagados em 2003, por soldados americanos, a fim de que confessassem práticas terroristas (PHILLIPS, 2003). Nesse caso, percebe-se que a grave violação dos direitos humanos fundamentais é flagrante e seria temeroso aceitar a alegação de que as condições morais daquela sociedade ainda não permitem realização autêntica desses direitos.

No que concerne às teses do universalismo divino, adotadas expressamente pelas Declarações do Islã e pela Liga dos Estados Árabes, observa-se que seu ponto central está no argumento de que Deus é o único legislador e fonte de todos os direitos, razão pela qual todas as normas divinas inseridas nos textos recebidos pelos profetas devem ser respeitadas e protegidas por todas as nações, visto que estão acima de qualquer ordem jurídica criada pelos homens.

O problema básico encontrado nas teorias do universalismo divino é que elas buscam vincular os direitos humanos fundamentais a crenças religiosas, as quais representam visão moral

específica de uma parcela da humanidade. Desse modo, diante da diversidade de crenças e religiões atualmente existentes, torna-se complicado assumir que uma delas especificamente seja a única detentora dos valores morais divinos, materializados nos textos sagrados que adota. Assim, a universalidade fundada nesse tipo de argumento tem apenas alcance sobre os seguidores religiosos da fé que a proclama, afastando, por conseguinte, todos aqueles que seguem outras crenças ou que não aceitam a existência de uma força divina que comande o universo.

Outro conjunto de teses universalistas que também apresenta problemas estruturais em sua concepção é o adotado pela Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia, a qual lista um conjunto de direitos que declara universais e estabelece como base imprescindível para a sua efetivação a implantação global da democracia e do Estado de Direito.

A primeira dificuldade dessas teorias está no fato de que compreendem que somente a adoção do modelo do Estado Democrático de Direito seria capaz de gerar o respeito mundial dos direitos humanos fundamentais. O erro baseia-se no propósito de que, assim como o universalismo religioso, essa assertiva parte da premissa da imposição de um modelo político e moral específico, adotado por parte da humanidade, para defender que esse é o único modelo em que seria possível proteger e desenvolver os direitos humanos fundamentais. Nesse sentido, Höffe (2005, p. 335) apresenta argumentos históricos que mostram como a “paz pela democratização global” não se presta de base para a fundamentação de uma universalidade para os direitos humanos fundamentais. É que a história mostra que várias democracias consagradas foram e continuam sendo as grandes violadoras desses direitos.

Dessa forma, vale lembrar que a França, após a sua revolução de 1789, apesar de ter instalado em seu território o Estado Democrático de Direito, assolou a Europa com as ações militares de Napoleão, levando medo e destruição na tentativa de impor sua hegemonia cultural sobre as outras nações não democráticas. Outro exemplo foi a dizimação das populações autóctones pelo governo democrático americano, a partir do século XVIII, na busca de expansão de seu domínio territorial (POUMARÉDE, 2004). Como bem argumenta Höffe (2005), a história mostra que as democracias são tão propícias à guerra e a violações de direitos humanos fundamentais quanto os próprios regimes não democráticos. Ademais, na atualidade, as grandes potências mundiais pregam a implantação de uma democracia mundial com a única intenção de atenderem o seu próprio interesse de expansão econômica e política.

Desse modo, não se pode esperar alcançar a universalização dos direitos humanos fundamentais pela simples democratização do mundo, até porque a história prova que governos não democráticos promoveram o respeito e a proteção de valores que hoje são reconhecidos como direitos humanos fundamentais. Exemplo disso foi o Império Mongol, cujo território, em 1526, ia do Sul da Ásia até uma larga parte do subcontinente Indiano e que usava as regras religiosas do Alcorão para estabelecer a tolerância religiosa e a proibição da escravidão (SEN, 1997). No mesmo sentido, o Império Islâmico Otomano regravava, já no século XVII, na vasta extensão do seu domínio, uma política multirracial de respeito às diferenças religiosas (ISHAY, 2004).

Como se pode notar, o estudo das teorias universalistas metafísicas, religiosas e democráticas, feito pela análise de suas bases filosóficas e das respectivas críticas que lhes são opostas, permite auferir como a questão da observância global dos direitos humanos fundamentais ainda é uma tarefa árdua, tanto pelas diversas Declarações proclamadas por culturas antagônicas e que têm a intenção de universalidade quanto pelas diversas teorias que buscam fundamentar cada

uma dessas propostas. O fato é que o entendimento global sobre uma categoria universal de direitos humanos fundamentais ainda não é uma realidade incontroversa. Não houve até agora um diálogo intercultural que permitisse a construção de uma proposta capaz de proteger esses direitos e, ao mesmo tempo, abrir espaço para a coexistência com as particularidades de cada civilização.

Por tais motivos, os defensores das teorias relativistas dos direitos humanos fundamentais têm galgado cada vez mais espaço e reforçado suas argumentações nas discussões que envolvem o assunto, levando os intérpretes do tema a se questionarem se o relativismo não seria uma proposta possível de realização dessa importante categoria de direitos. Para responder-se a esse questionamento, vê-se, então, a necessidade de estudo sobre as bases filosóficas das teorias relativistas, bem como as críticas que a elas são feitas, de forma que se possam estabelecer parâmetros de comparação com as teses universalistas, obtendo, com isso, uma visão equânime que permita tomada de posição sobre qual das duas correntes pode ser considerada mais adequada para a defesa desses direitos.

1.2 RELATIVISMO E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

A discussão sobre a relativização dos direitos humanos fundamentais, com o intuito de adaptá-los às especificidades políticas, legais e culturais de cada civilização teve início logo após a promulgação da Declaração de Direitos Humanos da ONU, em 1948, como uma reação à pretensão de universalidade daquele documento, visto que as nações responsáveis por sua concepção passaram a afirmar que os direitos ali proclamados representariam um acordo mundial sobre uma moral universal que deveria ser seguida por todos os povos (BOBBIO, 1992).

A partir dessa afirmação, diversas reações foram se opondo à pretensão de universalidade daquele documento, sob o argumento de que ele foi concebido pelo bloco de países vencedores da segunda guerra mundial, o qual proclamou uma lista de direitos representantes das tradições liberais ocidentais, baseadas na filosofia e nos valores morais adotados por essas civilizações. Assim, muitos países começaram a defender que não houve consenso global sobre valores morais universais naquele documento, pois ficara de fora do texto uma série de valores que fazem parte de outras tradições. Para Murithi (2005), a prova maior dessa dissonância é que a Declaração da ONU esboça um modelo individualista de direitos, típico das sociedades ocidentais, opondo-se expressamente aos valores comunitários adotados pelas culturas que têm na realização coletiva o alcance pleno da dignidade humana.

Deve-se recordar, contudo, que a discussão sobre a pretensão de observância de uma moral universal não surgiu somente após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração da ONU, pois o mesmo debate também teve destaque em outros momentos da história da humanidade. Na Grécia antiga, por exemplo, os Sofistas Protágoras, Górgias e Isócrates questionavam a pretensão de supremacia da cultura grega, sustentando que cada sociedade deveria ser livre para eleger os seus próprios valores morais, os quais não podiam sofrer juízos de valor por outras civilizações, fora da cultura em que foram criados (WATERFIELD, 2009).

No mesmo sentido, na China, entre os anos de 460 a.C. e 380 a.C., Lao Tzu, fundador do Taoísmo, também se opunha à unificação moral proposta pelo Confucionismo, em razão do risco de totalitarismo que ela acarretava, defendendo que os seres humanos eram capazes de seguir as

suas próprias diretrizes morais, em harmonia, de acordo com a natureza peculiar de cada indivíduo (ROBINET, 1997).

No século XVIII, Jeremy Bentham (2002) reacendeu o debate ao criticar o fundamento jusnaturalista defendido pelos revolucionários franceses para a afirmação da universalidade dos direitos do homem, aduzindo que essas ideias eram individualistas e conduziriam as pessoas ao egoísmo. Ele propunha a substituição da teoria do direito natural pela teoria da utilidade, passando-se, com isso, da ficção para o mundo real, onde a felicidade total seria atingida pela realização do interesse geral da comunidade, mesmo que, para isso, fosse necessário sacrificar direitos individuais. Bentham (2002) sustentava que o papel dos direitos do homem deveria ser o de procurar reconciliação entre o indivíduo e a sociedade, já que os seres humanos somente adquiriam direitos na medida em que suas ações fossem perpetradas em benefício da sociedade como um todo.

Da mesma forma, Friedrich Hegel (2001) e Karl Marx (1997) também se opuseram aos direitos naturais inseridos nas Declarações Liberais burguesas dos séculos XVII e XVIII e seus pretensos valores universais, argumentando que os direitos do homem são variáveis, relativos e totalmente dependentes do contexto histórico, político e cultural de cada povo. Marx chegava a afirmar que os direitos proclamados nesses documentos eram resultado de uma ideologia mística e uma ficção que não ultrapassavam o egoísmo individualista da sociedade burguesa, a qual os utilizava para promover o seu interesse particular, em contraposição às necessidades da comunidade.

Nesse sentido, deve-se recordar que a discussão sobre a universalidade ou relatividade dos direitos humanos fundamentais também ocupou significativo espaço durante a própria redação do texto final da Declaração da ONU, em 1947. O embate começou quando a Comissão para Bases Filosóficas dos Direitos Humanos da UNESCO recebeu as respostas de um questionário que havia enviado para pensadores e filósofos de maior expressão na época, os quais representavam as ideologias de diferentes culturas (CROCE, 2002). O objetivo desse questionário era colher fundamentos filosóficos que dessem sustentação teórica para os direitos que seriam proclamados naquele documento, facilitando a sua aceitação em todas as culturas. Contudo, essa tentativa de dar um caráter multicultural e universal ao texto logo enfrentou grande divisão interna na Comissão, pois, com o retorno das respostas do questionário, a matéria se dividiu entre aqueles que concebiam os direitos humanos como naturais e inerentes a todos os seres humanos e, portanto, universais, e aqueles que entendiam que esses direitos eram históricos, variáveis e relativos, sendo dependentes da cultura adotada por cada civilização.

Entre as respostas que sustentavam as teses relativistas estava a do antropologista americano Herskovits (1947), o qual apresentou as considerações consolidadas da *American Anthropological Association*, defendendo que os direitos os quais seriam proclamados na Declaração da ONU deveriam respeitar as peculiaridades culturais dos diferentes grupos humanos. A justificativa para tal ponderação se baseava no argumento de que os seres humanos não poderiam ser vistos isoladamente, fora das sociedades a que pertenciam, já que elas davam sentido e forma à vida individual. Por isso, os direitos humanos fundamentais não poderiam se limitar a estabelecer o respeito à pessoa, individualmente considerada, mas ao ser humano como membro de um grupo social do qual faz parte, já que os modos de vida adotados pela coletividade são responsáveis por moldar os comportamentos e as crenças de cada indivíduo.

Croce (1973) também enviou o seu formulário defendendo que as teorias do direito natural desenvolvidas entre os séculos XVI e XIX tornaram-se filosoficamente insustentáveis e não

poderiam servir de base para os direitos humanos fundamentais que seriam proclamados naquele documento. O seu principal argumento era o de que esses direitos variavam historicamente e que, por isso mesmo, não podiam ser entendidos como universais, mas tão só como direitos do homem na história, ou seja, direitos aceitos pelos homens em determinados períodos específicos. Para o filósofo italiano, a tentativa das Nações Unidas de criar uma Declaração Universal buscando conciliação entre posições políticas e culturais antagônicas era fútil e impossível, pois resultaria em um texto vazio, composto por expressões genéricas que permitissem se incluir qualquer ideologia, ou, senão, o seu conteúdo acabaria sendo arbitrário, no caso de se optar pela adoção de uma visão cultural predominante sobre as demais.

Croce (1973) ilustrou suas afirmações, lembrando que a Declaração dos Direitos do Homem da Revolução Francesa de 1789 teve a sua importância histórica nas civilizações europeias e americanas no século XVIII, visto que deu vazão às demandas sociais emergentes naquele período. Contudo, já não se mostrava suficiente para atender as mesmas civilizações na época da elaboração da Declaração da ONU, pois as necessidades sociais construídas ao longo da história se modificaram. Assim, infere-se que, dentro dessa proposta, os direitos humanos fundamentais não podem ser afirmações eternas, mas respostas construídas a partir dos desafios criados pelas circunstâncias históricas de cada sociedade.

Outra manifestação relativista recebida em 1947 pela Comissão responsável pela elaboração da Declaração da ONU foi a do neurofisiologista americano Ralph Waldo Gerard (1973), que defendia que os direitos do homem não poderiam ser absolutos, mas relativos, visto que a mais completa liberdade somente é apreciada pela pessoa de acordo como os valores que possui, os quais invariavelmente são moldados pela sociedade em que está inserida. Para Gerard (1973), o homem é capaz de compreender que seus direitos são um composto de desejos estimulados no grupo em que vive e de restrições decorrentes da própria cultura desse agrupamento.

Por tais motivos, Gerard (1973) conclui que os direitos humanos fundamentais devem ser relativos para cada sociedade, sendo que, com a evolução social, assim como ocorre com a evolução das espécies, alguns direitos serão alterados ou até extintos, cedendo lugar para outros surgidos de novas demandas. A valoração desses direitos e a forma de desenvolvimento que eles terão, entretanto, vai depender de cada cultura, tal qual ocorre com os organismos vivos, que se desenvolvem diferentemente de acordo com as suas capacidades e exigências do meio em que vivem. Desse modo, qualquer doutrina que pretenda defender direitos humanos considerando o indivíduo isoladamente, sem levar em conta o grupo social em que ele está inserido, será necessariamente falsa, da mesma forma que qualquer codificação particular e estanque de direitos será imperfeita e rapidamente se tornará ruim.

Outra resposta relativista recebida pela Comissão de Bases Filosóficas dos Direitos Humanos da UNESCO veio de John Lewis (1973), o qual destacava que a concepção absoluta, inerente e imprescritível de direitos anteriores à sociedade, fundada na natureza humana, seria um mito com origem em um equivocado conceito de direitos humanos, o qual era apropriado somente para a crescente classe industrial do século XVIII. Para ele, esses direitos deveriam se basear nas necessidades humanas, nascidas dentro das contingências de cada grupo social, visto que eles surgiam justamente como resultado de lutas históricas ocorridas no seio de cada civilização, decorrentes do aparecimento de novas forças sociais que encontraram suas necessidades circunscritas pelas restrições impostas por uma classe que estava no poder.

Como exemplo dessas afirmações, Lewis (1973) lembra que as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII ocorreram em razão da expansão dessa nova classe social que teve suas necessidades limitadas pelo poder divino dos reis, fato que fez com que se desenvolvesse, em oposição, a tese dos direitos naturais, com o objetivo de se superarem os obstáculos interpostos entre essa nova classe e a satisfação de suas necessidades, a qual implicava a não interferência governamental em suas atividades comerciais. Nesse sentido, vale lembrar que as Declarações Americana e Francesa trouxeram exatamente um rol de direitos individuais inatos que consagraram a vida, a liberdade, a igualdade e a propriedade como direitos inalienáveis de todos os seres humanos, com o objetivo de afastar qualquer forma de ingerência governamental em suas atividades privadas, tornando clara a conexão da proclamação desses direitos com os interesses e necessidades contingentes da burguesia emergente naquele período.

Contudo, apesar dos fortes argumentos, as teses relativistas não encontraram espaço na Comissão responsável pela elaboração do texto final da Declaração da ONU, a qual acabou por adotar a tese do universalismo metafísico do direito natural como base dos direitos que proclamou, dando início a uma polêmica que se estende até os dias atuais.

Entre os teóricos relativistas contemporâneos, destaca-se Bobbio (1992), o qual não admite a tentativa de fundamentação absoluta e estanque dos direitos humanos fundamentais, por entender que eles são variáveis de acordo com as mudanças históricas, em especial das decorrentes de mudanças das classes no poder, do surgimento de novas tecnologias e das condições materiais que cada povo dispõe para a realização dessas demandas. Ele exemplifica essa assertiva lembrando que vários direitos os quais eram absolutos no fim do século XVIII, como a propriedade, hoje são submetidos a diversas limitações, tanto na ordem jurídica internacional como nas legislações internas dos países. Outro argumento que defende é que o relativismo também tem contribuído para o surgimento e proteção de vários direitos do homem, como é o caso das liberdades de pensamento, de crença, de consciência e de religião.

Além disso, para Bobbio (1992), os direitos humanos da Declaração da ONU são também heterogêneos, por apresentarem pretensões diversas e até mesmo incompatíveis, fato que impede fundamentação única, pois as justificativas para cada espécie de direito ali inserido são diferentes. A prova disso é que, enquanto alguns direitos demandam obrigações negativas (não escravizar, não torturar, etc.), outros vão exigir prestações positivas para a sua realização (direito à saúde, direito à educação, etc.), sendo que os fundamentos utilizados para justificar um ou outro grupo serão invariavelmente distintos.

Como se vê, o centro das teses relativistas pode ser sintetizado na ideia de que nada é suficientemente bom ou suficientemente ruim para uma pessoa que possa assumir o mesmo significado para todos os seres humanos, indistintamente, visto que os indivíduos e as sociedades em que estão inseridos não são iguais e apresentam certas peculiaridades antropológicas, epistemológicas e culturais que exigem a construção de direitos compatíveis com essas realidades, fato que não se modifica, mesmo quando se leva em conta a humanidade comum que une as pessoas. Nesse diapasão, essas teorias buscam valorizar a pluralidade moral e cultural, bem como as liberdades delas decorrentes, realizadas através do reforço das peculiaridades locais, contrapondo-se à imposição de qualquer forma de monismo moral.

A partir dessas características, Perry (1998) salienta que se pode então dividir as teorias relativistas sobre os direitos humanos fundamentais em três grandes grupos, de acordo com a jus-

tificação que defendem: o primeiro é formado pelas teses relativistas antropológicas, o segundo pelas teses relativistas epistemológicas e o último grupo engloba as teses relativistas culturais.

1.2.1 Teses Relativistas Antropológicas

As teses relativistas antropológicas são aquelas que se opõem à pretensão universal dos direitos humanos fundamentais sob o argumento de que, fora as necessidades biológicas, iguais para todos os seres humanos, não há valores, vontades ou necessidades, especialmente sociais, que sejam comuns a todos os indivíduos (PERRY, 1998). Isso ocorre porque os atributos da natureza humana são construídos socialmente, de acordo com os fatores morais, econômicos, políticos, sociais e até geográficos sob os quais se formam. Desse modo, esse desenvolvimento assimétrico leva à formação de uma diversidade de vontades e necessidades tão distintas e distantes que se torna impraticável qualquer tentativa de construção de valores humanos universais.

Como se pode observar, a partir desses primeiros argumentos dos defensores das teorias relativistas antropológicas, não há como se defender a existência de uma natureza humana comum ou universal, que é justamente a base das teses universalistas, visto que os indivíduos são seres culturais e, como tais, constroem valores morais específicos, de acordo com o grupo social em que estão inseridos e dentro das contingências históricas de cada época.

Nesse sentido, a Associação Americana de Antropologia defende que os estudos q já feitos sobre a natureza humana, em praticamente todas as partes do mundo, deixaram evidente que os seres humanos usam diferentes formas para resolver os seus problemas de subsistência, de regulação social, política e de outros aspectos pertinentes em sua vida (HERSKOVITS, 1947). Assim, a forma que cada grupo desenvolve ao longo de sua história para o enfrentamento dessas questões gera a produção de práticas tradicionais distintas e, em alguns casos, até mesmo antagônicas, se comparadas entre si, fato que torna impensável a pretensão de uma moral universal, visto que isso importaria em uma cultura tentar convencer a outra de que os valores que elegeram não são os mais desejáveis. Acrescentam, ainda, que, normalmente, os povos que têm formação cultural distinta tendem a ser tolerantes com os comportamentos de outros grupos, especialmente quando essas atitudes diferentes não conflitam com a área da subsistência, razão pela qual a realização dos direitos humanos fundamentais poderia ser encontrada nas diferentes formas como cada povo realiza a dignidade humana de seus integrantes (HERSKOVITS, 1947).

Todavia, a exceção a essa tendência de aceitação antropológica das diferenças é encontrada na história das civilizações ocidentais europeia e americana, cuja expansão econômica e armamentista, associada com a tradição religiosa de evangelização que desenvolveram, fizeram com que as diferenças culturais encontradas em outros povos fossem vistas como uma chamada à ação uniformizadora de seus valores morais (IGLESIAS, 2004). Isso ocorreu principalmente no campo filosófico, com o desenvolvimento dos conceitos de liberdade e sobre a natureza universal dos direitos humanos, cujos conteúdos morais passaram a ser utilizados para suprimir alternativas culturais apresentadas pelos demais povos, negligenciando-se, inclusive, as semelhanças de valores que um diálogo intercultural permitiria perceber (RORTY, 1993).

Como se vê, a tentativa de universalização de valores morais de uma cultura sobre a outra não é admissível sob o aspecto antropológico, visto que, para os teóricos dessa corrente, o desenvolvimento dos direitos individuais somente ocorre no espaço cultural em que cada ser humano

está inserido. Qualquer imposição de individualização de direitos, considerados abstratamente, isolados desse contexto social, seria artificial e poderia acarretar sérios problemas de violação dos próprios valores que esses pretensos direitos universais buscam proteger, pois a diversidade e liberdade de ideias e de expressão estariam sendo suprimidas por uma uniformização moral, estranha à realidade de certos povos.

Além disso, a sobreposição de uma cultura sobre a outra implica assumir que a cultura subjugada seria moralmente inferior, abrindo espaço para a justificação da sua tutela pelas civilizações “superiores”, fato que é impraticável sobre a ótica antropológica, pois não existem elementos objetivos para medir as culturas de cada povo, no sentido de estabelecer qual é a melhor ou a pior. Desse modo, a imposição dos valores morais de uma civilização sobre a outra não auxilia a proteção e o respeito pelos direitos humanos fundamentais, ao contrário, acarreta sérias violações à diversidade e à própria dignidade humana dos integrantes dos povos subjugados.

A história da expansão das civilizações ocidentais ilustra muito bem essa situação, pois foi exatamente o que aconteceu com os povos pré-colombianos do Mundo Novo, com as civilizações aborígenes da Austrália e com praticamente todas as tribos Africanas, os quais foram desintegrados, humilhados e suprimidos em suas práticas culturais, em nome da imposição de uma hegemonia cultural dominante que trouxe os seus valores “civilizatórios” para essas populações.

Para os relativistas antropológicos, o universalismo moral, em especial aquele proclamado pela Organização das Nações Unidas, em 1948, ressalta uma visão etnocentrista do mundo, pois menospreza os valores humanos das sociedades não ocidentais que possuem costumes próprios. Além disso, os valores morais dessa Carta têm servido para que as culturas dominantes julguem os povos estrangeiros por seus padrões e práticas, buscando colocá-los em um patamar de inferioridade. Em oposição a essa pretensão, afirmam que não existem direitos humanos absolutos, haja vista que os comportamentos e valores adotados pelas pessoas são relativos, já que se diferem em cada sociedade em particular, alterando-se em decorrência das contingências históricas que enfrentaram. Por tais motivos, todas as culturas devem ser percebidas como estando no mesmo patamar de importância, não havendo elementos aceitáveis que possam ser utilizados como parâmetro para invalidar as práticas morais que adotam. Nessa teoria, portanto, os direitos humanos fundamentais devem ser contingenciados às práticas culturais de cada civilização (MORSINK, 2000).

Outro argumento apresentado pelos defensores dessas teorias é o de que as sociedades são como mosaicos de organismos vivos, sustentados por grupos de seres humanos que se mantêm ativos e coesos, em razão de certas peculiaridades culturais coletivas que construíram para sobreviver. Desse modo, não há como se pensar em direitos humanos individuais, abstratos e superiores a essa realidade fática que sustenta cada pessoa no planeta, visto que o homem e a coletividade a que pertence formam um todo indissolúvel e inseparável (GERARD, 1973). Por causa dessas características, vê-se que os direitos e também os deveres dos seres humanos não podem ser concebidos de forma absoluta, sem levar em conta o quadro coletivo a que pertencem, mas, ao contrário, devem permanecer sempre relativos e coerentes aos valores morais que sustentam o meio em que vivem, evitando-se com isso o desagregamento e o próprio falecimento do organismo social que lhes fornece os meios para sobrevivência.

Fica evidente, portanto, que, para o relativismo antropológico, os direitos humanos universais são o resultado de uma ideia parcial, abstrata e desconectada da realidade concreta com que vivem os seres humanos nas suas respectivas civilizações. Bentham (1987), aliás, sustenta que

a aparente perfeição da doutrina universal dos direitos humanos fundamentais mostra-se totalmente defeituosa na prática, visto que a tentativa de fixar uma moral abstrata e imutável desses direitos não se coaduna com as mudanças reais que o tempo promove sobre as liberdades e suas restrições nas diferentes sociedades.

No mesmo sentido, manifesta-se MacIntyre (1984) para quem essa falácia de direitos abstratos, naturais e imutáveis não passa de uma ficção tão fantasiosa como *witches and unicorns* (*bruxas e unicórnios*), já que para cada tentativa de se construírem boas razões para se acreditar que eles existem, há um empecilho prático que prova a impossibilidade de sua existência (na pretensão universal em que são apresentados). Acrescenta que as várias formas de direitos decorrentes das necessidades humanas têm caráter altamente específico e socialmente local e é justamente nesse particularismo que emergem e se legitimam os direitos humanos fundamentais. Logo, as instituições internacionais que afirmam ter a posse de uma ordem universal e abstrata dos direitos humanos fundamentais e queiram, com base nessa premissa, exigir a observância dessa ordem por todas as civilizações do mundo encontrarão um problema prático insolúvel na hora em que tentarem transpô-los para a prática, pois as barreiras culturais se tornarão obstáculos intransponíveis.

Mackinnon (1987), por sua vez, sustenta que as ideias universalistas, em especial as da igualdade, têm hoje como parâmetro o significado que aqueles que estão no poder dão para esses direitos. Nesse contexto, a igualdade somente é reconhecida para os grupos que compartilham os valores culturais estabelecidos pelas potências dominantes. As demais sociedades que ousam apresentar outra visão ou proposta diferente acabam sendo excluídas do sistema, e suas práticas são taxadas de violadoras da dignidade humana.

Por tais motivos, os relativistas antropológicos sustentam que a aceitação do universalismo dos direitos humanos fundamentais é impraticável porque importaria em abstrair os indivíduos de suas práticas sociais específicas, fazendo desaparecer a identidade de cada ser humano e dos respectivos grupos a que pertencem, já que ficariam subjugados a um padrão moral insólito de direitos que suprimiria a riqueza da diversidade em que cada ser humano vive, em prol de uma discutível proteção internacional da dignidade humana.

Rorty (1993) levanta outra objeção com relação à pretensão do universalismo dos direitos humanos fundamentais ao afirmar que ele tem se baseado equivocadamente em uma alegada superioridade moral dos países que se autodenominam de democráticos, os quais utilizam o argumento da existência de uma racionalidade irresistível para sustentar que seus valores morais devem ser observados por todas as nações do mundo. Contudo, o autor destaca que essa pretensa ascensão cultural nada conta em favor da existência de uma natureza humana universal, pois ela implicaria afirmar que qualquer reivindicação moral seria infundada se não fosse apoiada nunca racionalidade baseada nos parâmetros ocidentais. Essa premissa, por conseguinte, levaria a colocar todas as culturas que se diferenciam daquelas cujos valores foram positivados na Carta das Nações Unidas em posição de irracionalismo, já que estariam negando a existência de fatos moralmente relevantes, sob a ótica da cultura dominante. Rorty e Rabossi se opõem a essa premissa aduzindo que ela está baseada em projetos fundacionistas *outmoded* (*obsoletos*) como os de Platão, Tomás de Aquino e Kant, os quais não se coadunam com as mudanças históricas pelas quais a humanidade passou desde as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. Assim, todo o comportamento taxado de irracional pelas potências Ocidentais nada mais é do que medição de fatos desaprovados por um grupo, porque não se alinham com a sua estreita visão moral do mun-

do. Eles defendem que o respeito aos direitos humanos fundamentais é obtido mais facilmente através de uma atitude de autoconsciência de cada cultura do que pela tentativa infértil de buscar demonstrar a superioridade de um conjunto de valores morais sobre os demais povos, através do frágil apelo de uma metafísica transcultural.

Como se pode observar, esses argumentos buscam afastar as teses que defendem a existência de valores morais universais baseados em verdades abstratas que seriam conhecidas de todos os seres humanos, em razão de sua intuição e dignidade. Para os relativistas antropológicos, não se pode pretender subjugar os indivíduos a adotarem um conjunto de direitos humanos fundamentais que se dissociem das morais e verdades sob as quais eles sempre viveram e desenvolveram suas vidas na cultura em que estão inseridos.

Mas os defensores dessas teses não apresentam somente objeções à pretensão universal dos direitos humanos fundamentais, da forma como hoje está proposta, pois eles defendem que é possível o desenvolvimento de uma nova cultura global sobre esses direitos, baseada nas diferenças e não nas similitudes. Rorty (1993) alerta que é impraticável, por exemplo, tentar convencer os brancos racistas que eles têm a mesma humanidade que os negros, ou afirmar para os heterossexuais homofóbicos que deve haver respeito pelas relações homoafetivas, com base na observância do que eles têm em comum. Ocorre que esse tipo de comparação leva pessoas que não aceitam essas diferenças a se sentirem ofendidas e a se tornarem incrédulas com a afirmação de uma humanidade comum.

Para Rorty (1993), tal aversão ocorre não por irracionalidade desses indivíduos, mas por sentimentos interiores que sustentam, baseados na identidade que construíram ao longo de suas vidas e dentro da qual eles veem a si mesmos como uma espécie definida por oposição explícita a uma espécie particularmente ruim. Nessa dinâmica, os seres humanos acabam juntando-se por afinidade com aqueles que são como eles, em contrariedade àqueles que não são, fazendo assim surgir a distância entre os brancos de um lado e os negros de outro, os héteros de um lado e os gays, lésbicas e simpatizantes de outro, e assim por diante.

Desse modo, vê-se que é extremamente complicado argumentar com esses grupos sobre a existência de um conjunto de direitos humanos fundamentais dos quais seriam titulares todos os seres humanos, indistintamente, em razão de sua dignidade comum ou da semelhança que existe entre todas as pessoas, pois certamente eles não seriam capazes de enxergar dignidade ou qualquer traço de similitude naqueles que são exatamente aquilo que eles rejeitam. Ao contrário, eles certamente vão reforçar com orgulho o que eles não são e defender as suas atitudes com base no respeito próprio que acreditam ter por si mesmos (RORTY, 1993).

Para Rorty (1993), a saída capaz de superar esse impasse não está na universalização imposta dos direitos humanos fundamentais, mas na internacionalização do que ele chama de *sentimental education* (*educação sentimental*), que consiste em promover nas pessoas o desenvolvimento dos seus sentimentos internos no sentido de incrementarem suas habilidades de verem mais as similitudes superficiais entre elas e aquelas outras de que não gostam do que as diferenças. Nessa proposta, as semelhanças relevantes não se dariam nos elementos profundos que formam a verdadeira identidade humana, mas sobre as similitudes que, curiosamente, não distinguem os humanos de muitos animais, como o acalento dos pais e dos filhos. Dessa forma, na medida em que as pessoas intolerantes consigam perceber que aqueles que são *diferentes e odiosos* também

possuem pais que os amam e filhos pelos quais são responsáveis, vendo aí um traço superficial de similitude, poderão desenvolver um sentimento de tolerância e de convívio harmônico.

Por todos esses argumentos, vê-se que as teses relativistas antropológicas estão assentadas em três princípios básicos para refutar a universalidade dos direitos humanos fundamentais: 1) as diferenças culturais construídas ao longo da história das civilizações não admitem a imposição de uma moralidade uniforme; 2) não existe método científico que seja capaz de avaliar qualitativamente as culturas, razão pela qual as diferenças entre elas devem ser respeitadas; e 3) normas e valores aceitos pelos indivíduos são aquelas que derivam da suas culturas. Logo, qualquer tentativa de aplicabilidade de uma Declaração de direitos humanos para toda a humanidade que se afaste das crenças e códigos morais de certas culturas não terá aplicação nesses contextos (RORTY, 1993).

O primeiro princípio da argumentação relativista antropológica está no fato de que não existe liberdade individual quando o grupo ao que um ser humano pertence e se identifica não é livre. De igual forma, não há como alcançar total desenvolvimento das potencialidades humanas individuais se a sociedade a que as pessoas estão vinculadas culturalmente é tratada com inferioridade por outras civilizações que tentam impor a esses povos padrões morais dissociados de suas realidades.

Por tais motivos é que, dentro desse primeiro argumento, os relativistas antropológicos entendem impraticável a universalidade de direitos humanos fundamentais, visto que eles representam visão específica de um grupo de civilizações dominantes que tentam subjugar as demais, sem levar em conta os valores morais que essas últimas construíram através da complexidade de suas relações sociais, desenvolvidas durante sua trajetória histórica.

O segundo argumento dessas teorias para afastar qualquer pretensão de valores universais está no fato de que não existem métodos científicos que sejam capazes de avaliar qualitativamente as culturas, razão pela qual não há como se adotar um conjunto de direitos humanos baseados em valores supra culturais e defender a sua superioridade sobre as práticas morais adotadas por cada povo. Ademais, os objetivos valorativos que guiam a vida dos seres humanos e da respectiva nação a que pertencem estão em uma escala de importância e significado tão elevados para cada pessoa, individualmente, que impedem a sua substituição por valores importados de outras culturas, sob o pretexto de serem direitos humanos fundamentais. Aliás, esse ponto é justamente o que conduz ao terceiro pilar de argumentação dessas teorias, segundo o qual as normas e valores aceitos pelos indivíduos são aqueles que derivam das suas culturas. Isso ocorre porque conceitos como certo e errado, bom ou mal, felicidade ou infelicidade encontram diferentes ressonâncias e significados dentro e fora de todas as culturas humanas. Tanto é assim que valores reconhecidos como direitos humanos fundamentais por um povo poderão representar uma atitude antissocial em outro. A propósito, isso pode acontecer tanto fora quanto dentro da própria sociedade, visto que a evolução histórica das civilizações também é responsável por promover mudanças significativas em suas culturas, cujos valores morais originais se alteram e até desaparecem com o passar do tempo.

Em razão dessas peculiaridades, qualquer tentativa de aplicabilidade de uma Declaração de direitos humanos para toda a humanidade, que se afaste das crenças e dos códigos morais adotados por certas culturas, não encontrará espaço para aceitação e aplicação em certos contextos. Para os relativistas antropológicos, portanto, as proclamações de direitos humanos fundamentais

devem ser feitas por cada povo, de acordo com as suas peculiaridades culturais, exatamente como ocorreu durante os séculos XVII e XVIII, quando cada civilização proclamou a sua própria declaração de direitos do homem, baseada nas suas contingências históricas, políticas, econômicas e culturais.

1.2.2 Teses Relativistas Epistemológicas

As teses relativistas epistemológicas são aquelas que sustentam que não há possibilidade de se transporem certos antagonismos culturais em relação a práticas morais específicas adotadas por cada civilização, visto que fazem parte de uma postura epistemológica tradicional que se sustenta em valores adotados por cada povo, os quais sistematizam as suas relações, vínculos e modo de vida (PERRY, 1998). Para a compreensão da base argumentativa dessas teorias, observe-se o exemplo da chamada circuncisão feminina, que consiste na remoção cirúrgica do clitóris da mulher, durante a infância, adotada em alguns países Africanos, na Malásia, na Indonésia, na Península Árabe e no Paquistão, sob o argumento de lhe garantir um bem estar durante toda a vida (BRENNAN, 1989). Para o relativismo epistêmico, situações como a circuncisão feminina desafiam um diálogo moral transcultural e evidenciam a impossibilidade de um universalismo moral, visto que há um antagonismo radical de premissas entre as culturas que, de um lado, veem nessa prática um ato de garantia de bem estar e, de outro, entendem a situação como uma mutilação do corpo feminino (PERRY, 1989).

Para a cultura ocidental, talvez o exemplo da circuncisão feminina seja algo difícil de assimilar, em razão dos valores morais e tradições cultivadas por séculos nessa civilização, a qual vê, nessa prática, uma forma de violação da dignidade humana, sem vislumbrar a possibilidade de justificação moral plausível. Desse modo, a fim de evitar que essa pré-concepção dificulte a compreensão da teoria relativista epistemológica, apresenta-se um segundo caso, bem conhecido dos povos ocidentais, que diz respeito à liberdade de expressão. Nos Estados Unidos, por exemplo, a liberdade de expressão, baseada no *free speech*, previsto na primeira emenda da Carta Constitucional Americana, é tão irrestrita dentro das tradições culturais desse povo que não são vedadas manifestações orais ou escritas que promovam o ódio, a violência e a discriminação de origem, raça, sexo, cor, idade ou qualquer outra forma de diminuição ou exclusão social. A síntese do fundamento dessa tradição cultural é expressa por Bernstein (2003-2004), o qual defende que é preferível viver em um robusto mercado de ideias, sem regulação, a se submeter a restrições governamentais sobre a liberdade de expressão.

Para a tradição cultural brasileira, por outro lado, a liberdade de expressão não se coaduna com a propagação de ideias discriminatórias de ódio ou de desvalorizações que possam afetar e ferir moralmente indivíduos ou grupos. Tanto é assim que os representantes eleitos pelo povo brasileiro promulgaram, em 1988, a Constituição Federal, a qual foi taxativa ao estabelecer, no inciso quarto do artigo terceiro, como um dos objetivos da República Federativa, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, reafirmando esse compromisso em diversos outros dispositivos, em especial, no caput do seu quinto artigo, ao tratar dos direitos e das garantias fundamentais. Desse modo, para o povo brasileiro, seria chocante e absurdo ver alguém na televisão ou no jornal defendendo que os negros são inferiores ou que as ideias nazistas de genocídio merecem aplausos e devem ser

adotadas ainda hoje para que se possa construir uma sociedade melhor. Para a cultura americana, por outro lado, isso faz parte do *free speech* e não deve sofrer qualquer tipo de restrição, pois, para eles, a total liberdade do mercado de ideias é que tem sido responsável pela melhoria social e política do status dos grupos discriminados naquele país (BERNSTEIN, 2003-2004).

Sob a ótica dos direitos humanos fundamentais, os defensores da cultura brasileira diriam que os valores americanos violam a dignidade humana dos grupos raciais e das minorias que vivem naquele país, permitindo discursos que promovem o ódio e a discriminação, afetando a honra, a imagem e a moral das vítimas dessas manifestações. Por outro lado, os defensores da cultura americana diriam que a forma de regulação da liberdade de expressão no Brasil, ao estabelecer a restrição de manifestações discriminatórias, seria uma violação do direito humano fundamental à liberdade de expressão.

Para os relativistas epistemológicos, o atrito cultural acima detalhado só ocorre porque as partes envolvidas na análise dos fatos buscam utilizar como parâmetro de avaliação um monismo moral, com pretensão universal, manifesto pela prática de uma cultura tentar avaliar as premissas morais da outra, adotando como padrão valorativo a sua própria tradição (TAYLOR, 1994). Dentro dessa da lógica relativista, por conseguinte, as duas posições estariam protegendo e realizando a dignidade humana, pois representariam a escolha e os limites que cada povo elegeu para nortear o seu desenvolvimento (WILLIAMS, 1985).

Nesse sentido, Taylor (1994) argumenta que somente a presunção de igual valor entre as culturas é que permite a compreensão de situações de antagonismo entre os povos, visto que as práticas morais construídas por cada povo e adotadas por um grande número de pessoas em seu seio, por um longo período de tempo, representam o senso que cada civilização constrói sobre o significado do bom, do completo e do admirável. Assim, para Taylor (1994), não se pode adotar uma postura de arrogância cultural, no sentido de julgar as ações de dada sociedade como violadoras da dignidade humana, pois, para aquele grupo, o bem estar de seus integrantes e a realização dessa dignidade estão justamente na adoção das posturas que outros povos pretendem censurar.

Sob a lógica dessa teoria, portanto, as práticas culturais que geram controvérsia acerca da violação de direitos humanos fundamentais somente poderiam ser ajustadas se houvesse consenso intercultural, no qual as diferenças de interpretações sobre essas ações fossem mitigadas e compostas, em comum acordo com as partes envolvidas. Assim, enquanto não existir tal consenso, não haveria o julgamento de determinada tradição como violadora de uma moral universal, pois, epistemologicamente, ela estaria de acordo com os valores sociais da civilização que a adota.

Williams (1985), aliás, entende que esse ajuste entre culturas ocorre naturalmente quando os integrantes de diferentes civilizações se encontram, visto que essa aproximação permite um intercâmbio e até a modificação de certas tradições e atitudes, como resultado da compreensão das razões morais de cada posicionamento e do rico contraste que essa visão intercultural propicia. Mas isso não ocorre se uma cultura tentar condenar ou assumir que os seus valores são superiores em relação às práticas de outros povos, pois, nesse caso, ter-se-ia a imposição de um monismo cultural.

Vale lembrar aqui o relativista Grego Protágoras, cuja teoria é descrita por Platão em Teeteto (152b) (PLATÃO, 2005), e o seu clássico exemplo de como as pessoas sentem de forma diferente a ação do vento. É que, se sob a ação de uma mesma corrente de vento um indivíduo se sente com frio e outro se sente aquecido, não há como encontrar resposta correta para a questão

de saber se o vento era frio ou morno, pois, para a primeira pessoa, ele era frio e, para a segunda, morno. Nenhum dos dois indivíduos está errado, já que cada um está afirmando a sua verdade. Esse exemplo mostra como o fato em si (o vento quente ou frio) se esvazia, tornando-se evidente que as percepções humanas estabelecem um relativismo do conhecimento e dos valores que torna impossível afirmar-se um único critério de verdade. É justamente por esse motivo que os relativistas epistemológicos defendem que as afirmações culturais estão no mesmo patamar valorativo. Isso significa que, em um aparente conflito cultural, o que se tem, na realidade, não é a adoção de posições morais antagônicas, mas crenças genuinamente exclusivas.

Por tais motivos é que os relativistas afirmam que as tradições morais de uma civilização não podem ser mensuradas por outra, uma vez que as diferenças entre os conceitos que usam e a forma como referenciam cada prática social tornam impraticável a realização de qualquer juízo de valor de uma sobre a outra (WILLIAMS, 1985). Mas isso não quer dizer que não possa haver coexistência ou até mesmo aproximação entre elas, já que o contato entre as culturas acaba por fazer incorporar valores em ambos os lados, em razão do confronto de novas situações trazidas por essa aproximação, as quais exigem que elas olhem para além das práticas e regras que ordinariamente vêm adotando.

A proposta dos relativistas epistemológicos para a proteção dos direitos humanos fundamentais está em uma confrontação real entre as diferentes visões culturais, em que ambos os lados possam ver a proposta do outro como uma real opção de conduta moral, sem julgamento preliminar de rejeição total das ideias e valores praticados pela outra parte, até porque a tentativa de subjugação de uma cultura a outra, através da condenação de certas práticas sociais, importaria em realizar uma valoração abstrata das pessoas, desassociada do contexto moral em que vivem, fato que acarretaria uma visão não realista da situação. Assim, para afastar essa valoração fictícia, necessário se faz pensar nos grupos sociais e suas tradições de forma realista e concreta, evitando, portanto, usar-se a própria fonte cultural para analisar as práticas de outras sociedades (WILLIAMS, 1985).

Para os defensores dessas teorias, a conciliação cultural e o respeito aos direitos humanos fundamentais somente ocorrem quando não há coerção, visto que somente dentro de um processo no qual todas as partes envolvidas possam atuar com liberdade e igualdade, admitindo-se a diversidade e a variedade ética como opção válida e justa de escolha, é que haverá espaço para mudanças e aperfeiçoamentos em direção à verdadeira realização da dignidade humana. Nessa visão, a diversidade e a liberdade são bens morais que devem ser encorajados como parte integrante dos valores que formam os direitos humanos fundamentais.

Outro aspecto que reforça as teses relativistas epistemológicas está no fato de que as sociedades de hoje estão se tornando cada vez mais diversificadas moralmente, haja vista estarem incorporando diversas culturas e subculturas comunitárias em seu interior, as quais buscam espaço e reconhecimento, tanto quanto as outras (TAYLOR, 1994).

Taylor (1994) denuncia, contudo, que as políticas multiculturais oriundas das civilizações do Atlântico Norte têm se baseado em juízos de valor peremptórios, buscando a implantação de um processo de homogeneização cultural do mundo, através da imposição de seus padrões morais pré-definidos, não abrindo espaço para o recebimento ou compreensão de outras realidades morais que não se enquadrem nesse modelo. O problema dessa política é que os padrões ocidentais acabam sendo utilizados como único parâmetro de medida e julgamento das práticas culturais do

planeta, dividindo-as entre as que são compatíveis e as que são incompatíveis com relação a esses valores, exigindo-se desse último grupo a mudança de suas tradições para se ajustar a esse único padrão moral considerado *correto*.

A propósito, essa intenção de homogeneização cultural não é subliminar ou sutil na política das potências dominantes, mas totalmente explícita nos seus discursos oficiais. Nesse sentido, vale lembrar as palavras do crítico americano Kimball (1991) para quem a questão das diferenças morais hoje não está na escolha entre a cultura repressiva ocidental e o paraíso multicultural, mas entre a própria cultura e o barbarismo. Observe-se que Kimball (1991) utiliza o mesmo discurso que os dirigentes do império romano e o próprio Napoleão Bonaparte defendiam no passado, no sentido de que a única expressão de civilização e de cultura possíveis seria aquela a que pertenciam. Nessa lógica, os demais povos do mundo estariam colocados em um patamar moral inferior, já que suas culturas não passariam de uma expressão da barbárie, sendo que a única salvação desse estado de miséria moral estaria na adoção dos critérios superiores da civilização dominante.

Para Taylor (1994), essa rigidez do liberalismo ocidental, expresso pela tentativa de impor os seus valores através de uma visão moral específica dos direitos humanos fundamentais, poderá rapidamente se tornar impraticável no futuro, já que a miscigenação cultural e humana é irreversível. Para o autor, o atual modelo liberal dos povos ocidentais não tem permitido um ponto de encontro para todas as culturas, mas tão só a expressão política de um segmento específico de morais compatíveis, as quais são adversas a qualquer outro conjunto que seja incompatível com as suas premissas ideológicas.

Com base nas características até aqui listadas, Perry (1998) identifica nas teorias relativistas epistemológicas três pontos essenciais de argumentação em oposição ao universalismo dos direitos humanos fundamentais: 1) nenhuma cultura é melhor que a outra: 2) nenhum ponto de vista avaliativo é melhor que qualquer outro: e 3) nenhuma cultura, do seu próprio ponto de vista avaliativo, é inferior a nenhuma outra.

O primeiro argumento no sentido de que não pode existir hierarquia de superioridade entre as culturas é facilmente demonstrável, visto que não existem pressupostos lógicos e racionais capazes de estabelecer critérios ou normas que possam valorar imparcialmente cada tradição. Isso ocorre porque qualquer tentativa de graduação cultural entre as civilizações seria realizada sob a ótica de um intérprete que aplicaria os seus próprios valores para realizar tal classificação, fato que, por si só, já afastaria a imparcialidade da mensuração, pois o ponto de vista avaliativo seria particular.

O segundo ponto de sustentação dessas teorias está na afirmação de que nenhum ponto de vista avaliativo é melhor que qualquer outro, uma vez que todos eles estão no mesmo patamar epistemológico de importância, pois não há elementos ou critérios incontestáveis de medida para afirmar a prevalência de um em relação ao outro. Para Taylor (1994), aliás, pode-se até ser capaz de entender as variáveis de uma determinada cultura ou modo de vida, comparando-se com outra de que se faz parte, mas, invariavelmente, haverá peculiaridades que uma avaliação genérica não será capaz de apurar.

Por fim, o terceiro argumento do relativismo epistemológico está na assertiva de que nenhuma cultura, do seu próprio ponto de vista avaliativo, é inferior a nenhuma outra. Essa afirmação se dá com base no pressuposto lógico de que, ao se autoavaliar, cada cultura se afirmará ao menos tão boa quanto às demais, fato que induz ou à tolerância ou à desavença. A tolerância

sobrevém da compreensão dessa premissa e o respeito pelas diferenças. O confronto surge da negativa dessa realidade e da tentativa de imposição de certos valores específicos de uma cultura como sendo universais e obrigatórios para todos os demais povos.

Em síntese, para os relativistas epistemológicos, não há como defender a existência de valores humanos universais e superiores a todos os povos, visto que essa prática desrespeitaria a diversidade e a própria liberdade de pensar e agir diferente que é própria dos seres humanos. Assim, a coexistência harmoniosa entre as civilizações que adotam padrões morais distintos somente seria alcançada através do respeito mútuo e da valoração isonômica dos padrões tradicionais adotados por cada povo. É que essa atmosfera abriria espaço para uma permeação intercultural de valores e até mesmo a mudança recíproca de padrões e práticas entre as nações do mundo, resultando na realização real da dignidade humana em todas as suas dimensões.

1.2.3 Teses Relativistas Culturais

As teses relativistas culturais dos direitos humanos fundamentais se caracterizam por defender que os padrões morais adotados por cada sociedade são a principal fonte de validade desses direitos, os quais são adaptados e protegidos de diferentes formas, de acordo com os valores eleitos por cada civilização. Os defensores dessas teorias argumentam que as particularidades culturais dos povos desempenham papel fundamental na determinação do formato específico das sociedades, fato que torna impraticável a pretensão da adoção de valores morais universais que não tenham sido construídos no seio de cada civilização (PERRY, 1998).

Além disso, advertem que, mesmo os valores morais que são semelhantes em diferentes culturas, não encontram a mesma forma de aplicação dentro das diferentes sociedades, pois eles necessitam de ajustes que permitam a sua aplicabilidade em seu contexto (PERRY, 1998). Nessa lógica, não seria plausível, portanto, imaginar que existe somente um meio correto de um valor moral ser reconhecido e aplicado dentro de uma sociedade, sem levar em conta as suas particularidades, pois o reconhecimento de valores morais pelos grupos sociais somente faz sentido para seus componentes quando se integram as particularidades do contexto cultural em que se propõe a ingressar.

Outro argumento que os relativistas culturais levantam para afastar as ideias universalistas é que a forma como uma civilização específica aplica certos conteúdos morais em seu contexto cultural pode tornar-se totalmente inviável em outros povos onde as realidades, as demandas e as expectativas de seus integrantes são completamente distintas, pois nem sempre o que funciona bem para uma sociedade pode fazer sentido ou até mesmo ter utilidade para outra (KRONMAN, 1987). A propósito, Alston (1994) destaca que os direitos humanos fundamentais somente alcançariam realização plena e duradoura se fossem afastadas as pretensões uniformizadoras das teses universalistas, para, com sensibilidade, abrir-se espaço à compreensão sobre as necessárias adaptações que os diferentes contextos culturais exigem na implementação das normas de direitos humanos. Para o autor, nenhuma aspiração universalista é capaz de romper com a inevitável influência que os valores culturais e as percepções de cada povo exercem sobre a realização desses direitos.

Por tais motivos é que os defensores das teses relativistas culturais sustentam que os valores morais representados em documentos internacionais sobre direitos humanos fundamentais, como é o caso da Declaração da Organização das Nações Unidas, não podem ser determinados abstratamente, sem uma contextualização que seja capaz de adaptá-los às especificidades cultu-

rais de cada civilização. Nessa proposta, o papel das normas internacionais de direitos humanos fundamentais deveria ser o de prover uma visão geral e aberta desses valores morais, permitindo a cada povo realizar esses direitos de acordo com as suas características políticas, econômicas e culturais. Todavia, muitos entendem que o atual regime internacional de direitos humanos fundamentais tem tornado inviável essa alternativa, já que ele está afastado de um genuíno universalismo de valores gerais e abertos, baseados em pontos comuns a todas as culturas. O problema levantado é que as Declarações Universais de direitos humanos fundamentais têm sido indevidamente utilizadas nas últimas décadas para a realização da imposição de um imperialismo cultural, o qual tem promovido exclusivamente os valores ocidentais, rechaçando as demais tradições morais que não se coadunam com aquela visão (BROWN, 2001).

Payutto (1994) acrescenta que existem três grandes falhas na atual política internacional dos direitos humanos fundamentais. A primeira decorre dos próprios valores que são associados a esses direitos, os quais incentivam atitudes de divisão e segregação, luta e contenção, fazendo com que a moral individualista que os norteia leve as sociedades a se separarem na busca de auto-preservação e proteção de interesses mútuos. Essa primeira falha mostra que esses direitos devem ser construídos para atender as demandas sociais específicas de cada grupo cultural, afastando-se a proclamação de valores egoístas. A segunda falha está no fato de que os direitos humanos fundamentais são uma invenção humana e, como tal, não podem decorrer de uma ordem natural, como proclama a Declaração da ONU, mas sim serem embasados pelas leis específicas de cada povo, capazes darem a esses direitos a efetividade de que necessitam dentro de cada civilização. Por fim, a terceira falha está em que os valores morais inseridos nos documentos internacionais estão associados puramente a convenções e comportamentos sociais, sem levar em conta a qualidade da motivação mental dentro de cada indivíduo, a qual está diretamente associada à cultura a que está inserido e sem a qual esses direitos não encontram espaço para se realizar.

Como se pode ver, o que as duas delegações buscavam defender é que, embora os direitos humanos fundamentais tenham a sua concepção internacional baseada em uma natureza humana comum a todas as pessoas, eles necessitam ser considerados no contexto e na dinâmica que adquirem ao se depararem com as realidades e particularidades nacionais e regionais. Isso importa em confrontar os valores morais insertos nos documentos internacionais com a variedade histórica, cultural e religiosa que está incorporada em cada civilização. A dificuldade disso, no entanto, pode ser ilustrada pela própria realidade das culturas asiáticas, pois, enquanto as Cartas de Direitos Humanos, como as da ONU, destacam o individualismo, colocando a preservação dos direitos da pessoa acima do Estado, das culturas e das crenças, a tradição asiática construiu a sua história milenar focada na superioridade dos interesses coletivos sobre as pretensões humanas individuais. Essa assimetria tem gerado fortes resistências e até hostilidade das populações asiáticas em relação à pretensa universalidade dos direitos humanos fundamentais, pois acusam essas Declarações internacionais de consolidarem a tentativa da imposição de uma moral estranha que não pertence à história desses povos.

A propósito, Huntington (1996) prevê que, se as potências ocidentais não recuarem na sua concepção de universalidade dos direitos humanos fundamentais, modificando a forma como têm tentado impor ao restante do mundo a sua visão cultural, haverá um irreversível *clash of civilizations* (confronto de civilizações). Nesse sentido, Brown (1999) aduz que a única forma de evitar esse “*clash*” seria afastar o foco da alegação de um universalismo inerente a toda a humanidade,

o qual é distante das peculiaridades de cada povo, e passar a criticar as práticas culturais violadoras da dignidade humana nos parâmetros morais e no contexto em que estão. Nessa proposta, portanto, as ações e comportamentos de cada civilização somente poderiam ser interpretados dentro dos próprios termos dos valores morais, crenças e racionalidade que adotam, buscando-se, com isso, entendê-las de dentro para fora e não mais de fora para dentro como tem sido feito até agora pela política universalista ocidental. Essa prática se faz necessária porque cada povo possui a sua própria coerência, racionalidade e valores, razão pela qual somente se utilizando desses parâmetros específicos é que se alcança uma interpretação justa de suas práticas.

Baxi (2006) acrescenta que as distintas visões culturais desenvolvidas ao longo da história da humanidade por cada povo demonstram com clareza que não existe um conjunto moral absoluto, abstrato e dissociado da história, que possa ser afirmado como superior e verdadeiro, baseado em uma razão humana universal que estaria acima de todas as especificidades culturais. Desse modo, a pretensa universalidade dos direitos humanos fundamentais seria impossível, pois os valores que os indivíduos aceitam aplicar em suas vidas são sempre aqueles diretamente relacionados com os contextos morais a que estão vinculados.

As ponderações trazidas por Baxi (2006) mostram que o conjunto de crenças e valores construídos por cada sociedade, os quais levam os seus membros a acreditarem que certas práticas são boas, adequadas e certas, podem não ser bem recebidas ou até mesmo serem completamente rejeitadas por outras culturas que não compartilham com os mesmos fundamentos morais. Isso ocorre, na lógica dessas ideias, porque os padrões e as regras morais estabelecidos por cada civilização somente podem ser legitimamente aplicáveis para os membros que a compõem, visto que eles revelam os ideais de vida eleitos por aquele grupo.

Para ilustrar a situação, cita-se o exemplo trazido por Taylor (1967), sobre o uso obrigatório do véu cobrindo o rosto das mulheres em algumas sociedades muçulmanas do Oriente Médio. Ele argumenta que aqueles grupos consideram errado uma mulher ter a sua face descoberta em frente a estranhos. Se o caso for avaliado nesse contexto cultural, a proibição é perfeitamente cabível e aceitável, uma vez que está de acordo com os valores morais construídos pelos membros daquela civilização. Por outro lado, não será errado uma mulher, fora daquele grupo cultural, ter a sua face desvelada em frente a estranhos, porque, em outros contextos morais, não existe essa proibição. Esse caso prático mostra que as duas situações citadas deixam de ser contraditórias quando consideradas no seu contexto cultural, não se podendo afirmar que uma está certa e a outra errada, pois qualquer julgamento fora do contexto moral a que pertencem será parcial e equivocado, haja vista que se estarão utilizando parâmetros de comparação alheios ao conjunto cultural de que fazem parte. Para Taylor (1967), na visão relativista cultural, qualquer um que busque usar as normas morais de um povo como base para o julgamento da conduta de pessoas de outras civilizações estará evidenciando que não compreende a natureza relativa das normas morais que conduzem os seres humanos.

O exemplo citado mostra como as posições relativistas culturais negam a possibilidade da existência de padrões morais que possam ser aplicados de igual forma para todas as pessoas, pois os valores que regem um povo serão sempre diferentes daqueles que são adotados por outros, já que distintas serão as influências que cada civilização recebe ao longo da história. Aliás, deve-se lembrar que o tempo também é responsável por promover mudanças dentro das próprias culturas, pois valores morais que antes eram considerados corretos para um povo, podem, com o passar dos

anos, virem a ser considerados inadmissíveis. Um exemplo disso é a escravidão. Muitas sociedades tinham como perfeitamente aceitável essa prática no passado e, com o tempo, passou a ser incompatível com a dignidade humana, sendo hoje rejeitada moralmente por todas as sociedades.

Para Stace (1967), existem dois grandes argumentos em favor das teses relativistas culturais: 1º) a variedade de padrões morais na atualidade; e 2º) a ausência de uma fundamentação irrefutável que possa sustentar a existência de uma moral universal absoluta. No que concerne ao primeiro argumento, o autor sustenta que a grande diversidade de culturas no mundo, associada com o conhecimento acumulado pelos seres humanos até o século XXI, trouxe certo grau de tolerância entre as pessoas e, com ela, a própria consciência de que não se pode exaltar a própria moralidade como sendo a única verdade do mundo, acusando-se as demais de serem falsas ou inferiores. Isso decorre do fato de que hoje os indivíduos conseguem perceber que existem vários códigos morais adotados em diferentes civilizações do planeta, visto que a mundialização dos meios de comunicação de massa e o constante intercâmbio entre os povos, trazido pelo aperfeiçoamento dos meios de locomoção, têm permitido o contato e o contraste intercultural diário entre pessoas de diferentes tradições.

Quanto ao segundo argumento, Stace (1967) salienta que ninguém foi ainda capaz de demonstrar qual seria a fonte de uma pretensa universalidade moral e, tampouco, de onde derivaria a autoridade dessa moral. Para o autor, uma obrigação moral trazida por um valor global implicaria a existência de uma autoridade que tivesse poderes para obrigar os indivíduos a seguirem aquele padrão internacional proposto. Contudo, as teses universalistas não indicam onde estaria essa autoridade, evidenciando a ausência de uma base de justificação para a obrigação moral veiculada a uma eventual norma de direitos humanos universais.

Deve-se registrar, porém, que as teses relativistas não apontam somente diferenças inconciliáveis entre as diferentes culturas hoje vigentes, pois seus defensores admitem que os diversos sistemas de crenças possam encontrar pontos de convergência sobre alguns valores. Todavia, diferentemente dos universalistas, os relativistas negam significado moral para esse consenso, aduzindo que eles não passam de mera coincidência e não implicam uma interculturalidade sobre crenças compartilhadas decorrente da natureza humana comum a todas as pessoas (PAREKH, 1999). Esse argumento reforça a ideia de que as razões para as crenças seguidas pelos membros de uma sociedade são encontradas internamente, no seu próprio sistema moral, afastando-se, assim, a possibilidade de elas decorrerem de uma suposta inerência metafísica comum a todos os seres humanos.

Parekh (1999) traz outro argumento relativista cultural muito utilizado para afastar a pretensão universal dos direitos humanos fundamentais que está no fato de que cada sociedade desenvolve, através da sua história, um conjunto de crenças que são o modelo de bem estar e felicidade de seus integrantes. Essa matriz axiológica influencia profundamente a personalidade, o autoconhecimento, o temperamento e as aspirações dos seus membros, resultando na formação de um grupo que acaba compartilhando um específico estilo de vida, em que eles encontram o suporte psicológico e moral para a sua existência. Assim, a imposição de um conjunto de valores pretensamente universais que eventualmente viesse a se implantar nessas sociedades não traria nenhum benefício aos seus integrantes, mas, ao contrário, faria com que os indivíduos se sentissem profundamente desorientados. Por esses motivos é que não se poderia afirmar que as crenças ou tradições de um povo são erradas ou equivocadas, visto que, primeiro, não há como mensurar uma prática fora do contexto cultural em que está firmada e, segundo, elas são crenças fundadas

na identidade e na moral construídas de acordo com as necessidades e peculiaridades de cada civilização.

Dentro da perspectiva relativista cultural, por conseguinte, a adoção de um universalismo moral traria para os seres humanos a imposição de um monismo de valores que estaria completamente dissociado da história que construíram como membros de uma civilização. O universalismo, assim, estaria abstraindo todas as influências culturais que pertencem a cada pessoa, para colocar em seu lugar uma razão pura e transcendental, acabando com a riqueza da diversidade que hoje existe entre os povos.

É justamente por esse motivo que os relativistas culturais insistem em afirmar que nenhum estilo de vida específico pode ser objetivamente classificado como o melhor ou o mais adequado a todas as pessoas, pois o conceito de uma vida boa e digna não se estabelece de forma dissociada da formação moral de cada indivíduo. Assim, as práticas e crenças de uma civilização não podem ser legitimamente destacadas do contexto histórico e axiológico a que pertencem, para serem objeto de julgamento e classificação, tendo como parâmetro de avaliação uma moral superior e abstrata.

Deve-se registrar ainda que muitos relativistas culturais têm defendido que a realidade da existência de um mundo multicultural, onde as pessoas adotam percepções morais diferentes, de acordo com o meio social em que vivem, é algo hoje incontestável e claro para todas as nações (JUNGER, 1998). Acrescentam que essa realidade é saudável porque permite o desenvolvimento de maior tolerância no que diz respeito à própria concepção dos direitos humanos, pois a consciência e a aceitação de que o mundo é formado por diferentes culturas permite a compreensão de que esses direitos podem ter interpretações e aplicações diversas. Assim, o último passo para a aproximação cultural e o respeito global dos direitos humanos fundamentais estaria na incorporação aos instrumentos internacionais sobre direitos humanos, das diversas visões culturais que hoje são adotadas pelos povos formadores da grande comunidade terráquea.

1.2.4 Problemas e Críticas às Atuais Teorias Relativistas dos Direitos Humanos Fundamentais

Conforme se viu até aqui, as teorias relativistas trazem importantes reflexões para a questão da forma como cada sociedade tem recebido os direitos humanos fundamentais e quais têm sido os motivos pelos quais algumas culturas encontram dificuldades em aceitar alguns valores morais insertos nas Declarações internacionais. Deve-se observar, contudo, que, embora os argumentos apresentados por seus defensores sejam bastante fortes, percebe-se que existem vários problemas técnicos e lógicos nessas propostas, os quais ainda não foram superados por seus teóricos.

A primeira questão que pode ser apresentada contra as teses relativistas e que se mostra irrefutável, pela lógica de seu conteúdo, é que existem certas situações que são consideradas ruins e indesejáveis por todos os seres humanos, sem exceção, independentemente do seu contexto cultural. Nenhuma pessoa aceita espontaneamente, por exemplo, ser torturada, escravizada, violentada ou arbitrariamente executada. Essa resistência não depende de fatores culturais para existir, pois está vinculada à própria humanidade que é inerente e comum a todos os indivíduos.

De igual forma, Matilal (1989) salienta que se pode relacionar uma série de fatos simples sobre necessidades, vontades e desejos, como, por exemplo, o desejo de afastamento do sofri-

mento, o amor, o orgulho, a vergonha e a felicidade que fazem parte da essência humana e que são encontrados em todas as pessoas indistintamente. Esses simples argumentos mostram a existência de algumas situações que são boas para todos os seres humanos e outras que são indesejáveis por todas as pessoas, independentemente da história e do contexto cultural a que pertencem, afastando-se, por conseguinte, as alegações relativistas no sentido de que não existiriam traços comuns que unem os seres humanos.

Isso não quer dizer que não haja diferenças entre os indivíduos, oriundas de sua formação moral e diretamente relacionadas com a história da civilização da qual fazem parte. As diferenças existem, mas elas não são capazes de suprir os elementos básicos e inerentes aos seres humanos que os diferenciam dos demais seres da natureza e que os fazem unirem-se em busca de realizações conjuntas que trouxeram a própria humanidade, como um todo, ao estágio em que ela se encontra atualmente.

A propósito, Booth (2003) chega a afirmar que as teses que defendem a relativização dos direitos humanos fundamentais, baseadas nas peculiaridades culturais, buscam perpetrar uma tirania, no sentido de reduzir as explicações sociais e políticas que sustentam a universalização desses direitos para uma caixa-preta onde cada povo teria as suas referências exclusivas de identificação, fechando-se para toda e qualquer crítica contra práticas violadoras da dignidade humana.

No que diz respeito às teorias relativistas antropológicas, as quais defendem que a os atributos éticos da natureza humana são resultado de um conjunto de influências sociais, morais, políticas e econômicas, específicos e assimétricos que impedem qualquer tentativa de elaboração de uma moral universal, vê-se que apresentam três inconsistências: a um, impedem a comparação ética entre as culturas e as sociedades, dificultando a aproximação cultural e a própria coexistência pacífica entre os povos; a dois, supervaloram as especificidades das sociedades, exagerando sobre a sua natureza autossuficiente de cada cultura baseada em valores sociais e morais incorporados, desconsiderando, com isso, o *mix* cultural que hoje existe dentro de praticamente todas as sociedades; e a três, privilegiam as tradições culturais acima do próprio desenvolvimento da dignidade humana, mantendo no *status quo* os privilégios de minorias que controlam certos povos.

O primeiro problema que as teses relativistas antropológicas apresentam está no fato de que buscam restringir o contraste entre as culturas, sustentando que os valores adotados por um povo somente podem ser analisados à luz de suas próprias tradições. A inconsistência dessa ideia é que o contato e a comparação entre as diferentes práticas sociais têm sido uma rica forma de intercâmbio cultural, de aperfeiçoamento e evolução dos seres humanos ao longo da história, uma vez que permitem à cada indivíduo conhecer mais a respeito de si mesmo, contrastando as suas crenças e valores com outras pessoas e culturas. Tanto é assim que, para McNeill (1997), a incorporação adaptada de ideias e práticas estrangeiras em diferentes civilizações ao longo da história tem sido mais importante para o desenvolvimento dos povos do que as próprias alterações comportamentais promovidas internamente em cada nação.

Assim, vê-se que o isolamento cultural e a ausência de contraste com as práticas morais de outras civilizações, da forma como é proposta pelos relativistas antropológicos, levariam os povos a se estagnarem e a se distanciarem, impedindo a evolução e a consciência global sobre a necessidade de respeito e proteção dos direitos humanos fundamentais. Veja-se que não se está aqui falando em uniformização moral, mas da necessidade de contrastes culturais e contatos com diferentes visões que permitam aos povos, como um todo, reverem constantemente suas tradi-

ções, aprendendo com os erros e acertos de outras civilizações, para, com isso, poderem ampliar cada vez mais a realização e o respeito da dignidade humana em suas realidades culturais.

A segunda inconsistência das teses relativistas antropológicas é que elas desconsideram a miscigenação cultural que existe hoje, dentro de praticamente todas as sociedades, apresentando um hipotético modelo de sociedade impermeável, de *cultura autêntica*, sustentada exclusivamente nos valores morais que seus integrantes construíram de forma específica e isolada ao longo de sua história. Sustentam que os padrões e valores morais são relativos à cultura da qual derivam e, assim, o que é visto como direito humano para um povo, muitas vezes é considerado até mesmo antissocial para outro. Além disso, defendem que não existe ainda justificção moral absoluta sob um rol de direitos que possam ser aceitos por todas as civilizações.

Booth (2003) se opõe a esses argumentos, afirmando que essas teorias levam a uma falsa visão do mundo, já que o isolamento cultural que propõem não condiz com a realidade histórica da própria humanidade, marcada por transições e transformações constantes. É que os indivíduos, como seres sociais que são, vivem através de suas relações, agindo e reagindo uns com os outros de forma que esse processo resulta na criação, alteração e até na exclusão de certos valores e práticas sociais.

Ademais, não se pode ignorar o fato de que as culturas modernas apresentam elevado grau de porosidade, decorrente da penetração constante e ininterrupta de informações e novos modelos morais e sociais disseminados pelos meios de comunicação em massa, principalmente a internet, a televisão, o rádio e os jornais, os quais, aliados à globalização da economia, culminam por germinar em cada povo a inclusão de novos valores quase que diariamente. Note-se que, há cinquenta anos, um fato relevante ocorrido no Oriente Médio, no Japão ou em algum país da América Latina dificilmente chegaria ao conhecimento de toda a comunidade internacional, limitando-se a impactar e a influenciar tão somente as comunidades locais e vizinhas de onde se originou. Naquela época, as nações viviam isoladas em suas peculiaridades culturais, sob a influência quase exclusiva dos fatos ocorridos em seu interior.

Essa realidade, contudo, mudou. Hoje, um fato que ocorre no Oriente Médio, em poucos minutos se espalha por praticamente todos os países do mundo através da internet e dos demais meios de comunicação em massa. Além disso, o mercado financeiro globalizado reage instantaneamente a todo e qualquer fato político, econômico, social e cultural ocorrido no seio de cada sociedade, trazendo repercussões que acabam por atingir uma grande parte de nações que sequer têm ligação direta com os países de onde os fatos se originaram.

Nesse sentido, vale lembrar a recente crise do setor imobiliário norte-americano, ocorrida em 2007, a qual, ainda que tenha sido um problema local daquele Estado, provocou um problema de liquidez no sistema financeiro internacional, gerando retração de crédito em praticamente todos os países e, por conseguinte, a redução do nível de consumo de bens e serviços e o consequente aumento do índice de desemprego. As notícias desse fato isolado, acompanhadas das causas, explicações e possíveis soluções, circularam em tempo real nos meios de comunicação e na internet em praticamente todos os países do mundo, fazendo com que os diferentes povos tomassem conhecimento sobre os desdobramentos que esses fatos tiveram em diferentes civilizações. Também circularam no mundo as diferentes formas como os países enfrentaram os efeitos dessa crise mundial, buscando-se a reunião de forças para soluções comuns. Esse ponto de contato mundial trouxe obviamente reflexões e contrastes de valores morais entre os diferentes povos,

evidenciando que os problemas trazidos pelo mundo globalizado interligaram as civilizações de tal forma que não existe mais espaço para o isolamento cultural.

Esse exemplo deixa claro também que as *culturas autênticas* desapareceram, já que hoje todas as tradições são, de uma forma ou de outra, influenciadas pelos acontecimentos globais que a civilização moderna enfrenta de forma coletiva. Isso ocorre porque problemas comuns acabam gerando soluções compartilhadas, surgidas de diferentes visões sobre as formas de enfrentamento de problemas que afetam a todos, fato que leva a permeação e ao intercâmbio de valores morais entre os diferentes povos. Vale aqui lembrar as considerações de Carrither (1992), o qual defende a necessidade de uma remontagem sobre a forma como se vê a sociedade humana moderna, visto que ela não possui mais fronteiras nítidas, nem tampouco tradições inalteráveis.

No mesmo sentido é o posicionamento de Nickel (2007), para quem o conjunto de influências trazido pela globalização tem criado combinações de crenças, práticas e compromissos que se inseriram na pauta de praticamente todas as civilizações, passando a fazer parte de uma nova cultura mundial, na qual não existe mais espaço para um alegado isolamento moral. No quadro contemporâneo, a dinâmica social se altera diariamente, incorporando novos valores decorrentes do conjunto formado pelas legiões de viajantes, pelos movimentos migratórios, pelos sistemas globais de comunicação e pelo próprio trabalho conjunto que os países vêm desenvolvendo junto à Organização das Nações Unidas. Observe-se que, embora esse organismo internacional ainda não tenha alcançado o consenso e o respeito de todas as nações, em especial no que diz respeito às grandes potências, tem se agigantado em importância na política internacional, pois é, atualmente, a instituição que reúne em seu interior a quase totalidade de nações do mundo.

A terceira inconsistência das teses relativistas antropológicas está no fato de que normalmente aqueles que as utilizam para defender uma pretensa autenticidade de valores culturais são justamente os que buscam se manter abusivamente no poder, sob protestos dos membros de sua própria sociedade e à custa da subjugação de valores humanos que traspassam qualquer especificidade regional, mostrando que a questão é mais política do que cultural (BOOTH, 2003) Desse modo, percebe-se que essas teses, muitas vezes, transformam a tradição dos povos em refém dos interesses de elites políticas ou religiosas que buscam se manter no poder, distanciando-se dos valores morais da própria cultura que querem defender, tornando-se, por isso, insustentáveis eticamente, pois deixam de representar uma tradição, na medida em que colocam intenções pessoais acima da coletividade a que pertencem.

Aliás, é importante ressaltar que grande parte das violações de direitos humanos fundamentais não são legitimamente respaldadas por nenhuma cultura ou religião atualmente vigente, resultando mais dos interesses privados de certos grupos do que da própria tradição em si. Para ilustrar essa afirmação, veja-se que os ataques do grupo terrorista al-Qaeda aos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, por exemplo, não encontram qualquer respaldo na cultura muçulmana, cujas leis religiosas não admitem ações daquela natureza. De igual forma, as vergonhosas torturas perpetradas por soldados americanos a civis e a prisioneiros, em 2005, durante a guerra no Iraque, também não são admitidas nas tradições dessa civilização, seja sob o aspecto legal, seja sob o aspecto religioso cristão que adotam.

Esses dois exemplos deixam claro que as violações de direitos humanos fundamentais não estão tão fortemente relacionadas com as tradições e a diversidade cultural em si, mas no seu uso abusivo e indevido que alguns grupos fazem para manter situações de violência e degrada-

ção humana. É justamente por esse motivo que Robert Cox (1981) chega a afirmar que todos os tradicionalismos (diferentemente das tradições de um povo) têm sido usados na atualidade para *alguém* ou para *algum* propósito.

No que se refere às teses relativistas epistemológicas que sustentam não ser possível a implantação de direitos humanos universais, em razão da existência de certos antagonismos culturais decorrentes de profundas justificações para as práticas morais de cada povo, as quais sistematizam os seus vínculos, relações e estilo de vida, vê-se que também se mostram inconsistentes. É que praticamente todas as civilizações da atualidade têm participado da elaboração de documentos internacionais sobre a proteção de direitos humanos fundamentais, tais como a Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e a Convenção Internacional sobre direitos Econômicos Sociais e Culturais, promulgadas pela Organização das Nações Unidas, em 1966, e ratificadas por mais de 172 países. Essas ratificações evidenciam a formação de uma cultura internacional e transcultural sobre os direitos humanos fundamentais que passaram a fazer parte dos conjuntos de valores morais adotados em diferentes sociedades. Assim, não se pode aceitar, na atualidade, que alguma civilização, por exemplo, defenda a tortura, a escravidão e o genocídio, sob o argumento de serem epistemologicamente pertencentes às suas práticas tradicionais.

Observe-se que seria um ceticismo ético equivocado imaginar que a integração internacional existente entre os povos na atualidade não possa levar a um diálogo intercultural em que práticas tradicionais violadoras dos direitos humanos fundamentais não possam ser interrompidas pela análise racional de suas consequências para as vítimas dessas ações. Não seria crível pensar, por exemplo, que o fato de duas sociedades divergirem com relação ao genocídio ou a escravidão, no sentido de eles serem um direito ou uma violação, não possa levar a uma visão correta ou esclarecida sobre esse assunto moral. Isso implica aceitar que poderá haver fatos concretos em que a visão de uma sociedade poderá ser mais correta que as crenças morais de outra.

Taylor (1965) lembra que as crenças são inicialmente construídas a partir das sociedades em que os seres humanos se desenvolvem e que elas passam por mudanças na medida em que os indivíduos têm a possibilidade de ampliar os seus horizontes conhecendo outras culturas e crenças. Assim, esse contraste tornará evidente que práticas como o genocídio e a escravidão, por exemplo, são inadmissíveis entre os seres humanos, pois eles são possuidores de certos atributos inalienáveis, decorrentes da humanidade comum que possuem, os quais tornam intolerável a perpetração de certas atitudes que pessoa alguma no mundo gostaria de ser impelida a sofrer, seja qual for a sua cultura, crença ou religião.

Por fim, no que diz respeito às teorias relativistas culturais, as quais defendem que a única fonte válida dos direitos humanos fundamentais estaria nos valores morais adotados por cada sociedade, rejeitando outros construídos fora do seio de cada civilização, vê-se que também apresentam sérias inconsistências. Como já se disse anteriormente, esse tipo de argumento serve somente aos governos e ditadores que querem manter práticas opressivas sobre suas vítimas, rejeitando qualquer valor universal sob o pretexto de preservar tradições morais que os mantêm no poder. Além disso, como bem destaca Parekh (1999), as culturas não existem por elas mesmas, pois, sendo a forma moral como uma sociedade que compreende e organiza a vida humana em grupo, elas influenciam e sofrem profundas influências da economia, do seu estágio de desenvolvimento tecnológico e dos arranjos políticos internos e internacionais.

Outro forte argumento contra o relativismo cultural está no fato de que as sociedades não são homogêneas em suas culturas, haja vista possuírem várias subculturas internas, o que as leva a estarem em permanente mudança, decorrente das próprias pressões internas de seus integrantes. Isso ocorre porque nem sempre o sistema e as práticas morais vigentes serão bons para todas as pessoas que vivem em um grupo social. Essa realidade faz desaparecer o argumento de que as culturas são específicas e estanques e que não podem contribuir ou receber contribuições que venham a acarretar mudanças morais sobre práticas tradicionais que estejam violando os direitos humanos fundamentais.

Parekh (1999) ilustra essa questão com o exemplo dos regimes de castas adotado na Índia, o qual é considerado bom para os indivíduos que ocupam as castas mais elevadas, que têm acesso a bens, serviços e a um conjunto de direitos que lhes abrem diversas possibilidades na sociedade em que vivem. Contudo, as pessoas que vivem nas castas inferiores e que não têm dentro desse sistema acesso às mesmas oportunidades, sendo regidos por normas que lhes impõem uma série de restrições, têm realizado várias críticas, chegando, inclusive a se converter ao Islamismo e ao Cristianismo, na busca de receberem melhor tratamento. Tal situação mostra como as práticas culturais não são imunes a críticas internas e a influências externas, encerrando qualquer argumento relativista que venha a defender que a única fonte válida para os direitos humanos fundamentais estaria nas especificidades encontradas em cada povo.

Por todos os argumentos expostos neste capítulo, vê-se que a solução para a questão do respeito global dos direitos humanos fundamentais não está necessariamente em escolher entre as teorias universalistas ou relativistas, mas em abrir o diálogo intercultural, pautado no respeito mútuo, e na compreensão de que essa categoria de direitos possui dimensões próprias que contemplam tanto o universalismo quanto o relativismo. Para que isso seja possível, porém, a aceitação das diferenças e o respeito à dignidade humana devem vir antes do relativismo e do universalismo.

Nesse sentido, deve-se lembrar que as Declarações de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, da Organização dos Estados Americanos, da União Europeia, do Islã, da Liga dos Estados Árabes e dos Povos Africanos mostram que hoje existe o início de uma grande convergência entre todas as civilizações, no que diz respeito à necessidade de proteção dos direitos humanos fundamentais. Está evidente também, pela leitura desses documentos internacionais, que existem significativas divergências sobre importantes áreas, em especial sobre liberdade de religião, expressão e associação, direitos políticos, sociais e econômicos, direitos de igualdade e não discriminação da mulher, além da questão da importância dos direitos coletivos e a sua relação de predominância ou não sobre os direitos individuais. A análise sobre as diferentes culturas e religiões atualmente vigentes deixa claro que cada uma delas apresenta uma perspectiva particular sobre esses assuntos. Alguns países com tradições coletivas, por exemplo, têm fortes resistências em aceitar liberdades pessoais, as quais são entendidas como sendo parte de excessivo individualismo. Os povos que adotam a religião como lei fundamental e responsável por organizar toda a vida política, econômica e social têm sérias dificuldades em aceitar direitos políticos e algumas liberdades de expressão e associação. Outras culturas que colocam as mulheres em situação de submissão aos homens, fechando oportunidades para a sua participação ativa na sociedade e na política, apresentam resistências em reconhecer a igualdade entre homens e mulheres como direito humano fundamental. Sociedades liberais, por sua vez, apresentam diferentes níveis de

intolerância aos direitos coletivos e as conseqüentes limitações que devem ser impostas aos direitos individuais.

Esse quadro de antagonismos que culminou por dividir os direitos humanos fundamentais em duas grandes correntes filosóficas, os universalistas e os relativistas, tem criado tensões cada vez mais sérias e perigosas entre os dois grupos, que passaram a realizar acusações mútuas sobre os abusos que cada posição pretende impor. Se, de um lado, os universalistas denunciam os relativistas por usarem as restrições culturais a fim de manterem práticas violadoras dos direitos humanos fundamentais e manterem algumas elites totalitárias no poder, de outro, os relativistas levantam a questão da tentativa que os universalistas têm feito, nas últimas décadas, da imposição de um imperialismo cultural ocidental, baseado nos valores morais liberais, que buscam beneficiar economicamente as grandes potências mundiais do atlântico norte. Acrescentam, ainda, que o universalismo tem sido utilizado como justificativa para a invasão e a subjugação de países que se opõem às políticas econômicas do ocidente, fato que tem acarretado a própria violação dos direitos de não intervenção na autonomia dos povos.

Esse confronto torna evidente que a solução para a questão do respeito e da efetividade dos direitos humanos fundamentais não está na simples adoção de uma ou outra posição, visto que, embora se possam extrair importantes argumentos de ambos os lados, percebe-se que, pelos motivos acima relacionados, mostram-se insuficientes para garantir o reconhecimento e a proteção que esses direitos necessitam receber em todas as civilizações.

CAPÍTULO II - “JUSTIÇA COMO EQUIDADE” DE JOHN RAWLS: PRINCIPAIS CATEGORIAS E ALGUMAS INTERLOCUÇÕES

ROBISON TRAMONTINA

No capítulo anterior, foram apresentadas e analisadas as Propostas Universalistas e Relativistas de Realização da Justiça no que tange às respectivas pretensões de se constituírem da melhor forma de consecução dos direitos humanos. Argumentativamente, apresentou-se os alcances e limites de cada uma delas. Restou claro a necessidade de se propor uma alternativa teórica para o debate. Contudo, antes de se ingressar no âmbito propositivo, urge entender com mais detalhes os meandros da referida discussão. Uma das formas possíveis de adentrar com mais intensidade na controvérsia é compreender e analisar com profundidade o que os autores nela envolvidos propõem.

Um dos autores mais significativos e relevantes no âmbito das teorias da justiça é John Rawls. Sua obra *Uma Teoria da Justiça* (TJ)⁶ renova a filosofia política e reinstaura como problema central de debates dessa área do conhecimento, mas não só nela, a questão da justiça, especialmente, o da justiça social. Daí a tese de que sua proposta transforma-se num divisor de águas.

Dada a centralidade de Rawls e de sua proposta teórica para a questão da justiça é imprescindível a compreensão e explicação das categorias centrais de seu arcabouço teórico e o mapeamento de algumas das principais interlocuções levadas a cabo por concepções alternativas a ele. Sendo assim, o propósito deste capítulo é duplo: a) apresentar e explicitar categorias centrais do pensamento de Rawls e b) destacar, a partir da noção de justiça social, um diálogo entre concepções rivais.

2.1 CATEGORIAS CENTRAIS DE “JUSTIÇA COMO EQUIDADE”

Em sociedades decentes (justas), há instituições e mecanismos que promovem a efetivação dos direitos humanos/fundamentais e que evitam ou procuram amenizar situações violadoras dos mesmos. Nelas, uma “concepção de justiça” compartilhada regula e estrutura o comportamento institucional e pessoal. Sendo assim, parece existir uma relação entre a Justiça e a efetividade dos direitos humanos/fundamentais.

Contudo, indicar como construir uma sociedade justa (decente) é uma pergunta que tem encontrado ao longo do tempo diversas respostas. Uma das possíveis foi, Justiça como Equidade, dada por John Rawls. Ele defende que a justiça social guarda relação com uma distribuição equitativa dos bens que influenciam no sistema de liberdades e obrigações, bem como na repartição dos ingressos. Por essa razão, elenca a estrutura básica da sociedade (sistema político e econômico) como sendo o objeto primeiro de sua justiça.

Rawls acredita que a estrutura básica da sociedade tem um papel decisivo na estruturação das relações sociais e nos planos individuais das pessoas. Ele parte dessa visão para defender um modelo de justiça distributiva que visa, de forma original, conciliar tanto as exigências da liberdade quanto as igualdades entre os indivíduos.

⁶ A partir deste momento, apenas TJ.

Convicto de que a justiça social é praticada por meio de políticas institucionais, Rawls busca responder a duas questões: a) qual concepção de justiça é mais adequada para especificar, em uma sociedade democraticamente constitucional, os termos de uma cooperação social justa ao longo das gerações; b) em uma sociedade plural quais são as bases da tolerância? Rawls anota que, a resposta a tais perguntas repousa na existência de uma concepção política de justiça, fruto de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, que regule tanto a estrutura básica da sociedade, quanto às discussões sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.

Ocorre que, para Rawls (2000a), a cultura política de uma sociedade democrática tem como uma de suas principais características o pluralismo razoável (o fato do pluralismo): diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais. A coexistência plúrima de concepções e pontos de vista é resultado da existência de instituições livres. Esse ambiente é considerado o aspecto positivo do pluralismo. Mas essa diversidade obsta a composição de uma base comum referente a temas públicos, políticos e jurídicos. Aqui, a falta de consenso pode ser considerada a consequência negativa do pluralismo. Partindo dessa constatação, Rawls procura estabelecer, por meio da sua concepção de justiça, termos equitativos de cooperação social e de tolerância que possam ser endossados pela pluralidade de doutrinas razoáveis.⁷

Para alcançar uma base de acordo comum - “o consenso sobreposto” - em questões públicas fundamentais, Rawls engendra uma concepção de justiça que é política. Uma concepção política de justiça é entendida como uma concepção moral que se aplica à estrutura básica da sociedade, constituída como uma visão autossustentada, que tem seu conteúdo expresso através de algumas ideias vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 2000a). Uma concepção política de justiça é moral, na medida em que seu conteúdo é determinado por normas que articulam valores políticos. Por exprimir valores políticos, apresenta-se como uma concepção moral.⁸ Foi concebida para ser aplicada apenas à estrutura básica da sociedade. Por conseguinte, sua extensão limita-se ao âmbito político. Para Rawls (2000a), uma concepção política de justiça tem três características dominantes: a) ela especifica determinados direitos, liberdades e oportunidades (principalmente as que dizem respeito ao bem geral e a valores perfeccionistas); b) ela prioriza tais direitos e, c) oferece medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios necessários para a prática efetiva desse conteúdo.

Sendo assim, a concepção de justiça política aparece como uma visão autossustentada por não decorrer ou não precisar pressupor ou fazer referência à outra concepção moral geral ou abrangente. Uma concepção moral é geral quando se aplica a todos os objetos de forma universal. É abrangente, por tratar de diversos aspectos da vida humana, indo desde o que é valioso para a vida humana até a indicação de quais condutas são adequadas. Distintamente, a concepção política de justiça de Rawls aplica-se apenas à estrutura básica da sociedade e não se vincula a qualquer outra doutrina.

⁷ “[...] os cidadãos das sociedades democráticas modernas defrontam-se permanentemente com o problema de encontrar uma base comum para a resolução de seus conflitos e para a formação de acordos políticos sobre os fins, valores e normas que devem reger as práticas e instituições da vida em comum.” (WERLE, 2008, p. 26).

⁸ Evidente, aqui está sendo pressuposto um conceito específico de moral.

Importa destacar que, Rawls não extrai ou deduz o conteúdo de sua concepção de justiça de qualquer procedimento lógico ou pressuposição metafísica. Ele a identifica no substrato de uma tradição política (democrática) gestada e constituída historicamente nas sociedades democráticas por meio das instituições políticas de um regime constitucional e suas interpretações, bem como por textos e documentos históricos. A cultura social (cultura de fundo) é a cultura da vida cotidiana, das igrejas, universidades e sindicatos entre outros. O que diferencia uma da outra é o fato das ideias e dos princípios da cultura política serem acessíveis e compartilhados pelos cidadãos. Por exemplo: posso não aceitar e compartilhar ideias e princípios defendidos por uma determinada igreja ou sindicato, mas não posso dizer o mesmo em relação à Constituição do meu país.

À vista disso, a conquista de um consenso sobreposto no debate de questões públicas fundamentais, imprescindível para a unidade social e a estabilidade, somente pode ser alcançada por meio de uma concepção política de justiça. Nesse sentido, é falha toda concepção de justiça que não recebe apoio de cidadãos razoáveis que professam doutrinas abrangentes razoáveis.

Assumindo que em sociedades democráticas o fato do pluralismo é uma característica imanente, que a organização das principais instituições sociais afeta a igualdades entre os indivíduos, Rawls aponta princípios de justiça para serem aplicados precipuamente na estrutura básica da sociedade. Com isso, ele pretende que seja garantida, ao menos de forma razoável, a distribuição dos bens primários e a repartição dos benefícios da cooperação social, garantindo assim, a efetivação dos direitos humanos/fundamentais.

Uma compreensão adequada da teoria da justiça de Rawls (*a justiça como equidade*) demanda a explicitação de algumas categorias, entre elas: a) concepção política de justiça e de pessoa; c) os princípios de justiça, d) razão pública. Algumas delas serão vistas em seguida

2.1.1 A concepção política de justiça

Uma concepção política de justiça pode ser entendida como uma concepção moral que se aplica à estrutura básica da sociedade (instituições políticas, sociais e econômicas) constituída como uma visão autossustentada que tem seu conteúdo expresso através de algumas ideias vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 2000a).

Uma concepção política de justiça é entendida como moral na medida em que seu conteúdo é determinado por normas que articulam valores políticos. Ao exprimir certos valores, no caso políticos, apresenta-se como uma concepção moral. Evidente, aqui está sendo pressuposto um conceito amplo de moral. Ao referir-se apenas a estrutura básica da sociedade⁹ tem sua extensão limitada ao âmbito público (político).

Uma nota importante do argumento de Rawls sobre o tipo de sociedade na qual ele pensa a estrutura básica da sociedade. Ela a denomina de fechada. Uma sociedade deste tipo não tem relações com as demais e seus membros nela ingressam pelo nascimento e se retiram pela morte. Caso se aceite esse pressuposto, os membros de uma comunidade política não têm a opção de “entrar ou sair” dela, a entrada e a saída são fatos naturais.

⁹ “Por estrutura básica da sociedade entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte.” (RAWLS, 2000a, p. 54).

A concepção de justiça aparece como uma visão autossustentada por não decorrer ou não precisar pressupor ou fazer referência à outra concepção moral e abrangente. Uma concepção moral é geral quando se aplica a todos os objetos de forma universal. É abrangente por tratar de diversos aspectos da vida humana, indo desde o que é valioso para a vida humana até a indicação de quais condutas são adequadas. Distintamente, uma concepção política de justiça aplica-se apenas a estrutura básica da sociedade e não se vincula a qualquer outra doutrina. Ela pretende ser uma concepção autônoma articuladora.

Rawls propõe uma concepção de justiça que tem uma natureza estritamente política sem compromissos ontológicos, lógicos e morais com qualquer outra concepção e que seja capaz de dar conta da pluralidade moral, filosófica e religiosa das sociedades democráticas modernas. Uma questão importante sob este aspecto, que não será tematizada, é até que ponto é possível elaborar uma concepção política moral e filosoficamente neutra.¹⁰ Parece que toda concepção política mesmo não exprimindo certas crenças morais ou filosóficas, em geral as pressupõem.

Na proposta de Rawls (2000a) a concepção política de justiça tem como conteúdo ideias que estão implícitas na cultura política pública¹¹ de uma sociedade democrática. Esta apresenta uma cultura política e uma social. A cultura política é constituída pelas instituições políticas de um regime constitucional e suas interpretações, bem como por textos e documentos históricos. A cultura social (cultura de fundo) é a cultura da vida cotidiana, das igrejas, universidades e sindicatos entre outros. O que diferencia uma da outra é o fato das ideias e dos princípios da cultura política serem acessíveis e compartilhados pelos cidadãos. Alguém pode não acessar e compartilhar ideias e princípios defendidos por uma determinada igreja ou sindicato, mas não pode dizer o mesmo em relação à Constituição do seu país.

Importa destacar que Rawls não extrai ou deduz o conteúdo de sua concepção de justiça de qualquer procedimento lógico ou pressuposição metafísica. Ela a identifica no substrato de uma tradição política (democrática) gestada e constituída historicamente nas sociedades democráticas.

Para finalizar, de acordo com Rawls (2000a) apenas uma concepção política de justiça é capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto,¹² imprescindível para unidade social e estabilidade. É falha toda concepção de justiça que não recebe apoio de cidadãos razoáveis que professam doutrinas abrangentes razoáveis.

2.1.2 A concepção política de pessoa

Rawls (2000a) extrai sua concepção de pessoa da cultura política pública das sociedades democráticas. Na tradição democrática presente nestas destaca-se a ideia de que os cidadãos são pessoas livres e iguais. Mas o que significa dizer que os cidadãos são pessoas livres e iguais?

O conceito de pessoa desde a sua concepção no mundo antigo está associado com a ideia de representação. Ser pessoa é representar um papel, seja no teatro ou na vida social. Na esfera

¹⁰ Aqui recomenda-se a leitura do texto de Hugo Seleme: “*Neutralidad y justicia: em torno al liberalismo político de John Rawls*”. Seleme tem como tema da referida obra estudar a questão da neutralidade na obra rawlsiana.

¹¹ A cultura pública de uma sociedade democrática caracteriza-se por três fatos gerais: pluralismo razoável resultado de exercício da razão prática livre, a impossibilidade de se ter uma única doutrina abrangente sem recorrer ao uso da coerção estatal e regime democrático deve ser apoiado livre e voluntariamente pelos cidadãos politicamente ativos (RAWLS, 2000, p. 80-81).

¹² Esse conceito será trabalhado posteriormente.

social ou política alguém é pessoa quando toma parte ou desempenha um papel próprio desses âmbitos. Em termos políticos, quando alguém é uma pessoa, ele é um cidadão.

As pessoas (cidadãos) são livres porque são portadores de duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça¹³ e ter uma concepção de bem)¹⁴ e das faculdades da razão (de julgamento, pensamentos). São iguais porque a posse dessas faculdades as tornam membros cooperativos da sociedade.

Para entender melhor o que Rawls quer dizer com uma concepção política de pessoa é necessário destacar outro argumento. De acordo com esse, os cidadãos são livres em três aspectos, a saber: a) por possuírem a faculdade moral de ter uma concepção do bem; b) por serem fontes autenticadoras de reivindicações e c) por serem capazes de assumirem responsabilidades por seus objetivos.

- a) Dizer que um cidadão é livre por possuir a faculdade moral de ter uma concepção do bem não implica que não exista a possibilidade de existir uma identidade pública de pessoa. Assim, os cidadãos podem ao longo de sua vida alterar sua concepção de bem sem modificar sua identidade pública. O que está em jogo aqui é a possibilidade de existirem diversas concepções de bem, que podem ser alteradas com o passar do tempo, e uma esfera pública de identidade. Assim, posso assumir compromisso e ter ligações na vida não pública (identidade moral) distintas de que os outros indivíduos, mas isso não prejudica ou não trariam prejuízos à vida pública. Contudo, é necessário que os cidadãos ajustem e reconciliem as duas dimensões de sua identidade moral. Portanto, “numa sociedade bem ordenada, sustentada por um consenso sobreposto,¹⁵ os compromissos e valores políticos dos cidadãos, que constituem parte de sua identidade institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos.” (RAWLS, 2000a, p. 76).
- b) Os cidadãos têm o direito de fazer reivindicações para promover suas concepções do bem. Essas reivindicações fundadas nos deveres e obrigações de suas próprias concepções de bem e sua doutrina moral são auto autenticadoras. Aqui está sendo pressupostas concepções de bem que não são incompatíveis com a concepção pública de justiça.
- c) Os cidadãos são livres na medida em que podem assumir responsabilidades por seus objetivos. Isso permite que eles avaliem suas próprias reivindicações. Assim, numa sociedade em que a estrutura básica é justa e as pessoas equitativamente compartilham os bens primários, “[...] os cidadãos são considerados capazes de ajustar seus objetivos e as aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer [...] são vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios da justiça.” (RAWLS, 2000a, p. 77).

¹³ “Capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela.” (RAWLS, 2000a, p. 62).

¹⁴ “[...] capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem racional pessoal, ou bem.” (RAWLS, 2000a, p. 62).

¹⁵ Conceito que será posteriormente apresentado e analisado.

A concepção política de pessoa ancorada na ideia de identidade pública não assume ou não pretende assumir compromisso com nenhuma concepção metafísica, epistemológica ou moral abrangente de pessoa. Contudo, como conceito extraído da cultura política pública das sociedades democráticas exprime a diversidade das concepções morais, filosóficas e religiosas possíveis pelo pluralismo razoável. Não parece ser um conceito completamente desraizado. Embora seja um conceito normativo assume valores construídos e presentes social e historicamente em sociedades democráticas.

2.1.3 A ideia de razão pública

No *Liberalismo Político* a ideia de razão pública ocupa a posição central que a noção de posição original ocupa em TJ. Para dar conta da principal questão do Liberalismo político, a saber: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livre e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, Rawls concebe o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes como a maneira para que seja possível uma base política comum. Contudo, para que o consenso sobreposto ocorra é necessário a utilização da razão pública. A razão pública é a razão dos cidadãos de uma sociedade democrática enquanto compartilham a situação de cidadania e seu objeto é o bem público em uma concepção pública de justiça que tem uma base pública de justificação.¹⁶

Pela definição fica claro a relação que a ideia de razão pública tem com outras duas noções: a de justificação pública e consenso. De acordo com Rawls (2000a, p. 262), a razão é pública em três sentidos: (i) é a razão do público, isto é, a razão dos cidadãos enquanto compartilham de uma situação de igual cidadania; (ii) seu objeto é o bem público e as questões de justiça fundamentais; (iii) a natureza e o conceito são públicos, determinados pelos princípios expressos pela concepção de justiça política.

Para esclarecer melhor o que Rawls entende por razão pública faça-se um contraste com a noção de razão não-pública. A principal diferença é a de existem várias razões não públicas e apenas uma razão pública. As razões não-públicas são aquelas expressas por igrejas, universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. São razões sociais e compreendem as diversas razões da sociedade civil e fazem parte da “cultura de fundo” em contraste com a cultura política pública (RAWLS, 2000a, p. 269).

Especificando melhor a sua definição de razão pública, Rawls (2000a, p. 263) afirma que ela “[...] é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição.” Essa definição remete ao fato de que a razão pública deve ser utilizada para tratar de algumas questões políticas. Ela deve ser usada para tratar de qualquer questão política? Não, apenas daquelas que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. São exemplos de questões que a razão pública trata: “quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, a quem se deve garantir igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades” Para resolver essas

¹⁶ “Public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizens. The subject of their reason is the good of the public: what the political conception of justice requires of society’s basic structure of institutions, and the purposes and ends they are to serve.” (RAWLS, 2005, p. 213).

questões valores políticos devem ser considerados. Contudo, há questões políticas que o apelo aos valores da razão pública não são suficientes.

As questões e os valores que a razão pública trata e assegura são de natureza política. Questões e valores políticos deve ser tratados num fórum específico, o fórum público. Nesse, o ideal de razão pública se efetiva na argumentação política dos cidadãos, dos membros dos partidos e candidatos em campanha e grupos que os apoiam. Ela também aparece quando os cidadãos devem votar nas eleições quando os elementos constitucionais e as questões de justiça básica estão em jogo.¹⁷

Além do fórum público onde os cidadãos argumentam politicamente há os fóruns oficiais. Estes fóruns referem-se aos argumentos públicos proferidos pelas autoridades legislativas, executivas e judiciárias. O fórum oficial é uma modalidade do fórum público. Contudo, ele tem uma especificidade, é constituído por pessoas investidas de autoridade e que ocupam posições políticas relevantes e privilegiadas do ponto de vista discursivo.

Um detalhe importante na passagem acima mencionada é o destaque que Rawls dá a um dos fóruns especiais, o do judiciário. A peculiaridade desse fórum é que nele os juízes precisam justificar suas decisões com base na constituição e nos precedentes. Assim, como isso não ocorre nos outros dois fóruns, no legislativo e no executivo, “[...] o papel especial do tribunal faz dele um caso exemplar de razão pública.” (RAWLS, 2000a, p. 265).

Um breve comentário sobre esse ponto. De acordo com Rawls (2000), num regime constitucional com revisão judicial a razão do supremo tribunal é manifestação mais elevada da razão pública. Duas teses são avançadas por Rawls: i) a razão pública é apropriada para ser a razão do tribunal a medida que cumpre seu papel de intérprete judicial supremo e ii) o supremo tribunal é o componente do Estado que exprime exemplarmente a razão pública.

De acordo com Rawls (2000a), o Supremo Tribunal,¹⁸ no exercício de sua função de intérprete, é o dispositivo institucional adequado para proteger a lei mais alta, a constituição. Ao exercer este papel o tribunal pretende evitar que as leis sejam distorcidas por maiorias legislativas transitórias ou por interesses articulados de alguns membros do parlamento ou que ocupam postos políticos relevantes. No exercício desta função, a razão pública realiza o papel atribuída por Rawls a ela de articuladora do ideal político que uma constituição democrática assegura e exprime.

O papel atribuído ao Supremo Tribunal Federal está de acordo com a ideia de uma democracia constitucional dualista. Em uma democracia dualista,¹⁹ o poder constituinte difere do poder ordinário e a constituição (lei mais alta do povo) das leis ordinárias dos órgãos legislativos (RAWLS, 2000a).

¹⁷ “Portanto, o ideal de razão pública não só governa o discurso público das eleições, quando as questões fundamentais estão em jogo, como também a forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar a respeito dessas questões.” (RAWLS, 2000, p. 264).

¹⁸ No caso brasileiro.

¹⁹ Uma democracia constitucional apresenta ou salvaguarda os cinco princípios do constitucionalismo: a) distinção entre o poder constituinte do povo de estabelecer um novo regime e o poder ordinário das autoridades do governo e do eleitorado; b) distinção entre a lei mais alta (constituição) e a lei comum; c) a constituição democrática fundada em princípios exprime o ideal político de organização de um povo; d) por meio de uma constituição democraticamente ratificada e que apresenta uma carta de direitos, o conjunto de cidadãos emoldura elementos constitucionais básicos como, por exemplo: os direitos e liberdades fundamentais e iguais, e e) o poder supremo de um governo democrático cabe aos três poderes, que assumindo cada um a sua função justifica-se e responde ao povo (RAWLS, 2000a).

Efetivamente, o papel do tribunal é dar existência adequada e contínua à razão pública. O que isso implica? De acordo com Rawls (2000a, p. 286):

[...] a razão pública é única razão que o tribunal exerce. Ela é o único ramo do Estado que é diretamente e visivelmente a criação dessa razão, e dela somente. Os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam dessa ou daquela maneira, ou dar consistência a suas razões e articulá-las numa visão constitucional coerente, que abranja todas as suas decisões. O papel dos juízes e fazer exatamente isso e, ao fazê-lo, não têm nenhuma outra razão e nem quaisquer outros valores além daqueles de índole política. À parte isso, devem agir de acordo com o que pensam estar sendo requerido pelos casos, práticas, tradições constitucionais e pelos textos históricos constitucionalmente significativos.

Sendo o Supremo Tribunal o guardião da constituição, ele obrigatoriamente deve preservar os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica. Desse modo, a sua razão ou razões deve ser de natureza exclusivamente política.

Nesse contexto é função dos juízes exprimirem, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem compor da constituição. De acordo com Rawls, a melhor interpretação é aquela que articula adequadamente o material constitucional existente com base numa concepção pública de justiça ou com uma de suas alternativas razoáveis. Portanto, eles apelam para os valores políticos presentes nessa concepção. Fazem eles uma interpretação adequada da cara tradição constitucional à luz dos valores políticos de uma concepção política de justiça.²⁰ Procedendo dessa forma, o tribunal no exercício da razão pública sugere a publicidade da razão e o papel educativo da razão pública (RAWLS, 2000a).

O Supremo Tribunal enquanto aquele que exprime a razão pública, além dos aspectos já mencionados, dá força e vitalidade a ela no fórum público. Ele cumpre essa função no momento em que julga de forma razoável as questões políticas fundamentais.

Após ter indicado os fóruns da razão pública e ter resgatado a tese rawlsiana de que a razão do supremo tribunal exprime cabalmente a razão pública, passo a destacar o conteúdo dela. Consoante Rawls (2000a, p. 272), o conteúdo da razão pública é “concepção política de justiça” de caráter liberal. Enfim, é uma concepção política liberal.

Alguns esclarecimentos conceituais. O corte liberal da concepção política de justiça indica três coisas: a) a especificação de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais, b) que têm prioridade sobre outras variáveis e c) que endossam medidas que garantem a todos os cidadãos os meios adequados para a realização daqueles. Sua natureza política sugere que: i) se aplica apenas à estrutura básica da sociedade; ii) se apresenta independente de qualquer doutrina filosófica ou religiosa e iii) foi elaborada em termos de ideias políticas extraídas da cultura política e pública de uma sociedade democrática.

²⁰ “[Os juízes] Devem, isto sim, apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública.” (RAWLS, 2000a, p. 287).

De acordo com Rawls (2000a), uma concepção de justiça liberal também precisa contar com “diretrizes de indagação” que indiquem as formas de argumentação e critérios adequados para se tratar das questões políticas. Assim, uma concepção política tem duas partes, aquela referente aos princípios substantivos de justiça e aquela que trata das diretrizes de indagação. Essas são princípios de argumentação e regras de evidência que permitem aos cidadãos avaliar se os princípios aplicam-se de forma oportuna e localizar as leis e políticas que melhor os satisfaçam.

Como a concepção política desdobra-se em duas partes têm-se dois tipos de valores políticos: os valores de justiça política e os valores da razão pública. Aqueles associados aos princípios de justiça para a estrutura básica são os seguintes: os valores da igual liberdade política e civil, da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica, os valores do bem comum e as condições necessárias para que esses valores se realizem. Os últimos incluem virtudes políticas como a razoabilidade e o dever de civilidade, imprescindíveis para a discussão pública das questões políticas.

Destacado que o conteúdo da razão pública é uma concepção de justiça que tem as características acima mencionadas, passa-se agora analisar a relação da razão pública com o ideal de cidadania democrática.

Consoante Rawls (2000a), a democracia pressupõe uma relação política entre cidadãos no interior da estrutura básica da sociedade e uma participação igual no poder político coercitivo que eles exercem um sobre o outro de diversas formas. Nela, os cidadãos enquanto razoáveis e racionais, necessitam se dispor a justificar suas ações para outros na esperança de que eles os aceitam, considerando que a liberdade e a igualdade deles está sendo respeitada.

A relação política entre cidadãos apresenta duas características: a) trata-se de uma relação que ocorre no interior da estrutura básica na qual os cidadãos nascem e passam a vida toda e b) que numa democracia, o poder político, poder coercitivo, é o poder público - cidadãos livres e iguais.

Mas, em sociedades democráticas há uma diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, como o poder coercitivo pode ser exercido? Segundo Rawls (2000a), o exercício do poder político deve ser legítimo e atentar para o ideal de cidadania.

O exercício do poder político para ser legítimo precisa estar fundado nos elementos constitucionais que os cidadãos devem endossar. Não se pode esquecer que esses elementos circunscrevem-se ao âmbito do político e daquilo que é fundamental para haver o consenso sobreposto e sobre este conteúdo a razão pública recai. Os elementos constitucionais balizam aquilo que garante às ações dos cidadãos legitimidade e ao mesmo tempo limitam aquilo que pode ser objeto de indagação ou análise. Enfim, indicam aquilo que pode e deve ser tratado.

Contudo, atender ao princípio da legitimidade não é suficiente para descrever adequadamente o exercício do poder político. É necessário reportar a um dever que o ideal de cidadania impõe o dever de civilidade. O dever de civilidade implica em três atitudes: a de explicar, a de ouvir e a de decidir razoavelmente. No exercício do poder político os cidadãos devem ser capazes de explicar aos demais aquilo que defendem e votam como sendo compatível com os valores da razão pública, e para que isso ocorra, eles precisam saber ouvir para entender ou aceitar as razões que os outros apresentam para que as decisões que tomarem sejam equânimes e possam se ajustar, caso seja necessário às visões dos demais.

Pelo exercício legítimo e “civilizado” do poder político os cidadãos operacionalizam a razão pública e realizam o ideal da cidadania democrática. Dessa forma, a razão pública tem relação direta e imediata com a cidadania democrática.

Contudo, a razão pública tem dificuldades e limites. Começo pelas dificuldades. Rawls (2000a) menciona três: i) a razão pública admite respostas diversas para algumas questões; ii) a suspeita de que o apelo aos valores políticos não é sincera iii) identificar quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública.

A primeira dificuldade pode ser resolvida pela demonstração de que o abandono da razão pública gera desacordos e uma instabilidade social enorme. O custo do abandono é maior que a sua manutenção. Assim, mesmo que em algumas situações não seja possível se encontrar apenas uma resposta para certas questões porque há muitos valores políticos, não é desejável e adequado apelar para princípios que salvaguardam valores não-políticos. Assim a razão pública não deve ser abandonada. Por quais motivos? De acordo com Rawls (2000a), o ideal da razão pública exige que nos casos dos elementos constitucionais e questões de justiça básica não se abra mão dos valores políticos em nome de uma resposta condizente para questão e indica que as discussões fundamentais devem ser realizadas no interior de uma concepção política. O ideal da razão pública é um ideal regulador fundamental das sociedades plurais democráticas. Sem ela, na visão rawlsiana, o consenso sobreposto não seria possível.²¹

A segunda dificuldade trata da possibilidade de ser os valores não políticos constituem os valores não políticos considerando-se a concepção política de justiça é endossa a partir das concepções abrangentes. Em outros termos, seria o apelo aos valores políticos insincero?

Para responder a essa questão Rawls (2000a) apresenta as condições que precisam ser satisfeitas para que a razão pública e seu princípio de legitimidade se realizem: a) o ideal que a razão pública prescreve é tido como significativo; b) a razão pública é adequadamente completa, pois em se tratado das questões fundamentais ela aponta um resposta e c) a concepção de justiça, a lei e a política funda na razão pública expressa uma combinação equilibradamente razoável dos valores políticos.

Considerada essas condições, pensar que os valores políticos têm outra base não significa que eles não podem ser aceitos se por eles mesmos. Há uma passagem expressiva nesse sentido: “O fato de pensarmos que os valores políticos têm outra base não significa que nada aceitamos esses valores ou que não concordemos com as condições de respeito à razão pública, assim como nossa aceitação dos axiomas da geometria não significa que aceitamos os teoremas.” (RAWLS, 2000a, p. 292).

Aqueles que concordarem com as condições acima mencionadas, aceitam o dever de apelar para os valores políticos como o dever de adotar certa forma de discurso público. Esse discurso caracteriza-se por ser imperfeito, por não ser suficiente para chegar a verdade toda e superficial, por não mostrar os fundamentos que justificam a visão defendida. Contudo, a razão para adotar tal forma de discurso é o dever de civilidade para com outros cidadãos. Somente dessa maneira

²¹ O que parece ser problemático é a força/ capacidade que Rawls atribui ao ideal da razão pública de motivar as ações dos indivíduos. A questão básica é a seguinte: até que ponto o ideal da razão pública poderia exigir ou indicar os comportamentos indicados? Contudo, essa pressuposição é importante: ou a razão pública tem esse poder ou ela não é eficiente. Por isso creio que uma teoria das obrigações políticas a partir do liberalismo político poderia explicar e justificar melhor como a razão pública pode motivar as ações dos indivíduos.

é possível haver convivência política pacífica em sociedades democráticas plurais. O dever de civilidade realiza o ideal expresso pelo princípio da legitimidade: “[...] viver politicamente com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todos possam aceitar.” (RAWLS, 2000a, p. 293). Dito isso, o apelo aos valores políticos para tratar das questões fundamentais constitucionais e de justiça não se caracteriza por falta de sinceridade. Não é como se fosse um *modus vivendi*. Há uma adesão efetiva aos ideais e valores da razão pública fundada no dever de civilidade.

A última dificuldade está relacionada a dificuldade de se identificar quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública. A tese de Rawls é a de que a razão pública não resolve todas as questões, mas todas ou quase todas as questões fundamentais de maneira razoável. É um problema de extensão. O que está em jogo na esfera pública, na qual o ideal desempenha papel fundamental, são os elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Todas ou a maioria das questões podem ser razoavelmente resolvidas.

Contornadas as dificuldades que poderiam impugnar a razão pública resta indicar e analisar os seus limites. De forma sintética, os limites da razão pública não se referem ao âmbito da legalidade (lei ou estatuto), mas aqueles vinculados a um determinado ideal: o ideal de cidadãos democráticos que tentam conduzir seus assuntos políticos em termos de valores políticos que seria razoável os outros aceitem e apresentam a disposição de ouvir o que os outros têm a dizer e aceitar possíveis alterações na sua própria visão.

2.1.4 A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação

A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação ocupa papel destacado na teoria de Rawls desde TJ. Ela é apresentada como uma das ideias importantes para a teoria da justiça que ele pretende elaborar. Entretanto, nessa obra, tal noção não apresentava os requintes de sofisticação que posteriormente iria assumir.

Em TJ, assim Rawls (2000b, p. 4) a define:

[...] é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos os também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela

Da referida passagem pode-se destacar os seguintes aspectos importantes: a) a natureza associativa da sociedade, b) sua autossuficiência; c) a existência de regras vinculantes; d) a observância das regras por parte dos membros que a constituem e d) que a finalidade delas é o promover o bem²² deles. Enfim, a sociedade é um empreendimento cooperativo organizado por regras observadas que visam atender os interesses (bem) de cada membro. Logo, ela é um empreendimento que visa à vantagem mútua. Este ponto será melhor desenvolvido posteriormente.

²² Refere-se aqui à concepção de bem que cada pessoa pode elaborar. Rawls apresenta uma concepção de bem como racionalidade. Diz Rawls (2000b, p. 98) “[...] o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida racional em longo prazo dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis. [...] O bem é a satisfação de um desejo racional.”

A ideia em LP ganha contornos mais nítidos e passa a ser ideia organizadora da justiça como equidade. As outras ideias estruturantes da proposta rawlsiana a pressupõem, tais como: concepção política de pessoa, sociedade bem ordenada, consenso sobreposto. Qual a origem dessa ideia? É uma intuição, um pressuposto abstrato. Ela como as outras que compõe a concepção política de justiça, de acordo com Rawls, é extraída da cultura pública de uma sociedade democrática. Assim, ela tem, pode se dizer, um lastro histórico-social e pode ser localizada via uma reflexão analítica de natureza filosófica.

Para entender melhor essa ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação faz-se necessário ter em conta a noção de cooperação social. Consoante Rawls (2000 b) três elementos caracterizam a cooperação social: primeiro, a cooperação difere de uma atividade socialmente organizada. A cooperação pressupõe a publicidade e o reconhecimento de regras e procedimentos que são aceitos pelos indivíduos que cooperam²³ e os observam em sua conduta. Segundo, a cooperação só pode ser pensada ao se pressupor em termos equitativos. Esses são aqueles termos que cada membro cooperativo pode aceitar razoavelmente desde que todos os outros também aceitem. A ideia que regula esses termos equitativos é o de reciprocidade. Assim, todos aqueles que colaboram devem beneficiar-se adequadamente pelo seu envolvimento. Os benefícios que são produzidos coletivamente devem ser distribuídos equitativamente. Por fim, a cooperação social está associada à ideia de vantagem racional ou do bem de cada participante. Aqui está pressuposto a tese de que cada participante espera que ela possa realizar sua concepção de bem. Assim, a cooperação permite que isso ocorra.

A ideia de reciprocidade ocupa lugar central na ideia de cooperação social. De acordo com o argumento kantiano, a reciprocidade encontra-se situada entre as ideias de imparcialidade e a de benefício mútuo. Ela é estabelecida a base da relação entre cidadãos numa sociedade bem ordenada.

Além da ideia de reciprocidade, outra ideia relevante para se entender a sociedade como sistema cooperativo é a de pessoa. Os pontos centrais dessa já foram destacados em outro tópico. Destaca-se aquilo de forma sintética as teses mais centrais referentes a essa ideia. Em primeiro lugar, as pessoas possuem duas faculdades morais, o senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem. Disso deriva que, segunda tese, elas são livres e iguais e terceira tese, os indivíduos, na condição de cidadãos torna-se um membro plenamente cooperativo da sociedade.

Uma questão que surge após a apresentação da ideia em TJ e LP é se há diferenças entre as noções apresentadas. Há e são significativas, Entretanto, neste momento, não serão explicitadas detalhadamente. Porém, pode-se adiantar que no LP, a sociedade não é mais entendida como uma associação e a ideia do benefício mútuo é retirada.

2.1.5 O Pluralismo razoável

Para Rawls (2000a), a cultura política de uma sociedade democrática tem como uma de suas principais características o pluralismo razoável. O que significa tal expressão? Primeiro, destaco o que se entende por pluralismo. O pluralismo é uma marca das sociedades modernas democráticas. Essas comportam uma diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abran-

²³ Rawls sempre pressupõe que os indivíduos têm uma propensão para a cooperação. Provar tal natureza é um processo complexo.

gentes e razoáveis. Uma sociedade é plural se admite e possibilita que se desenvolvam diversas doutrinas razoáveis. Essas se caracterizam como sendo visões que toleram e aceitam conviver com visões contrárias ou pelos aceitam que a distinção espaço público e não-público e que no primeiro nem sempre prevalece as razões e a compreensão fundamentais do espaço não-público. Neste cenário a razoabilidade está associada à capacidade de aceitar os dois aspectos acima mencionados. Sendo assim, o pluralismo razoável difere do simples pluralismo. A simples existência da diversidade de doutrinas caracteriza este, não aquele. Esse demanda que as doutrinas abrangentes sejam razoáveis

Essa diversidade, saudável do ponto de vista democrático, não é retrato apenas dos interesses pessoais e de classe, ou de uma visão restrita do mundo político, mas é um “[...] produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres.” O pluralismo é um fato das sociedades democráticas, contudo, ele possível por haver democracia. O exercício livre da razão em contextos institucionais democráticos gera uma diversidade de compreensões religiosas, filosóficas e morais.

A questão central, dado o pluralismo razoável, é como tornar a convivência entre elas possível. Para resolver essa questão, Rawls formula uma concepção política, que num segundo estágio, o do consenso sobreposto, estipula um procedimento para conquistar apoio das doutrinas abrangentes e razoáveis.

2.1.6 A Posição Original²⁴

Partindo da tradição contratualista, Rawls propõe a ideia da posição original para desenhar uma concepção de justiça que especifique princípios de justiça apropriados para ordenar a estrutura básica da sociedade. Nesta posição e sob o véu de ignorância, as partes escolhem/escolheriam os princípios que irão regular as principais instituições sociais e econômicas.

A ideia da posição original é uma releitura da condição do estado de natureza presente nos contratualistas. Nela, os indivíduos são pessoas racionais, reciprocamente desinteressados e situados em posição de igualdade em relação uns aos outros.

Rawls descreve a posição original como uma situação hipotética de liberdade equitativa e de igualdade cuja característica essencial repousa na figura do véu da ignorância que retirando o conhecimento de vários aspectos relacionados aos status das partes - posição social, dotes e habilidades naturais, concepção de bem e propensões psicológicas - visa garantir a imparcialidade do julgamento e deliberação. O mecanismo do véu da ignorância é utilizado por Rawls como uma ferramenta de correção das prováveis distorções nos resultados distributivos da justiça causadas por contingências sociais e históricas. Em tal posição, restam as partes somente a posse de conhecimentos relacionados a dados gerais sobre a psicologia, economia, e outras ciências sociais, além de saber que todos têm alguns interesses básicos (FREEMAN, 2008).

A posição original assim caracterizada é a situação adequada para se chegar a um acordo sobre os princípios justos para as instituições da estrutura básica da sociedade. A simetria equitativa entre as partes permite que se escolham princípios equitativos e justos, que, se adotados pelas instituições ou forem incorporados às leis, tornam-nas justas. Rawls supõe que os atos subsequentes às escolhas realizadas na posição original como a elaboração de uma Constituição e suas leis,

²⁴ Caracterizada tal como concebida em A Teoria da Justiça. Na obra *Justiça como Equidade* (JER) é apresentada de forma distinta: deixa de ser uma construção para ser um procedimento de representação das partes.

a criação das instituições, serão coerentes com os princípios da justiça inicialmente acordados, posto serem frutos de um ato reflexivo de pessoas livres e iguais. Os princípios a serem escolhidos para as instituições na posição original são os dois e serão abordados no tópico que se segue.

2.1.7 Princípios da justiça

De acordo com Rawls, as partes na posição original escolheriam os princípios para regular a estrutura básica da sociedade. Os princípios da justiça são dois.²⁵ Eles são essenciais na concepção de justiça proposta por Rawls - a justiça como equidade, pois formam um substrato valorativo a partir do qual: i) a estrutura básica da sociedade se orienta para fazer intervenções sociais e, ii) a sociedade avalia e afere o grau de legitimidade e justiça das instituições sociais.

Mas, quais são os princípios de justiça que as pessoas - morais, livres e racionais - situadas entre si em posição de igualdade ao deliberarem escolheriam? São os seguintes: o primeiro princípio de justiça diz respeito à igualdade de direitos de todas as pessoas a um plano satisfatório de direitos e liberdades básicas compatível com o direito de todos. Assim, o primeiro princípio se ocupa da distribuição do bem primário da liberdade e tem duas ambições: igualdade e maximização das liberdades básicas. Rawls reconhece a impossibilidade de se elencar a totalidade das liberdades, mas ele procura arrolar algumas liberdades básicas que considera como mais fundamentais, a saber: a liberdade política; liberdade de expressão e reunião; liberdade de consciência e pensamento; liberdade pessoal (liberdade frente a opressão psicológica, agressão física e integridade); direito a propriedade pessoal, liberdade frente ao arresto e a detenções arbitrárias. Todos devem ter iguais direitos às liberdades abraçadas pelo primeiro princípio, pois, segundo Rawls, elas são requisitos para se alcançar a realização ou modificação de qualquer plano de vida, bem como para a construção e desenvolvimento das bases do autorrespeito (RAWLS, 2000a, p. 64). Numa sociedade democraticamente constitucional, marcada pelo pluralismo, cabe à Constituição e as leis a garantia do uso efetivo destas liberdades para que o igual direito a um projeto satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais seja assegurado a todos. Para Rawls, qualquer concepção democrática constitucional deve conferir um local de destaque para os princípios da tolerância e da liberdade. Nesse contexto, um regime constitucional e democrático implica em: i) proteção da liberdade e segurança a todos por meio da garantia de direitos e liberdades ao exercício de todas as doutrinas permissíveis; ii) sujeição as obrigações das leis legítimas (RAWLS, 2001).

O segundo princípio de justiça estabelece que as desigualdades econômicas e sociais somente se justificam se forem atendidos dois requisitos: i) permitir o acesso a todos, em iguais condições de oportunidades, a cargos e posições e; ii) que elas representem o maior benefício possível aos indivíduos menos favorecidos da sociedade. Este princípio aplica-se, portanto, à “[...] distribuição de renda e riqueza e ao escopo das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e de responsabilidade.” (RAWLS, 2000b, p. 65). Isso não significa que a distribuição de riqueza e renda tem que ser igual, mas que ela seja feita garantindo a vantagem de todos e permitindo o acesso de todos a posições de autoridade e responsabilidade.

²⁵ Conforme já observado, conceito de justiça em Rawls tem um sentido mais restrito em relação ao que geralmente dizem essas palavras. Elas referem-se à justiça social cujo domínio específico é a estrutura básica da sociedade - principais instituições sociais e econômicas (POGGE, 1989).

A aplicação destes mencionados princípios de justiça segue uma ordem lexical. O primeiro princípio precede ao segundo. No segundo princípio a segunda parte tem prioridade sobre a primeira parte. Por tal motivo, a primeira regra de prioridade assenta a primazia da liberdade que somente poderá ser restringida em nome de outra liberdade. A segunda regra preferência marca: i) a preeminência da justiça sobre a eficácia do bem-estar, ii) a igualdade equitativa de oportunidade prevalece sobre o princípio do maior benefício para os menos privilegiados, ou seja, uma desigualdade de oportunidade deve incrementar as chances daqueles que têm menos oportunidades. A igualdade de oportunidade é pensada a partir do reconhecimento e consideração das desigualdades presentes na realidade da sociedade.

Finalizando este tópico destaca-se que, a proposta de justiça rawlsiana é deontológica. Ela não especifica o bem de maneira independente do justo ou não interpreta o justo como maximizador do bem. Na justiça procedimental de Rawls as partes envolvidas na posição original não se movem a partir de uma concepção prévia de dever ou justiça. A justiça é o resultado imediato de um procedimento. Entretanto, as pessoas são movidas pelo interesse moral, pela capacidade de serem equitativos. Tal interesse se faz específico na formulação de bens primários, que pressupõe que todos têm direito a igual parcela dos bens primários produzidos em uma sociedade. Essas são as categorias centrais do pensamento de John Rawls no que tange à concepção de justiça social. Esta será tema do próximo tópico.

2.2 A JUSTIÇA SOCIAL EM DEBATE: RAWLS, HONNETH E FRASER

O debate em torno da questão da justiça social ocupa nas últimas quatro décadas um papel de destaque no âmbito da filosofia política. Propostas diversas e contrárias foram e estão sendo elaboradas. As discussões que ocorrem entre as posições teóricas existentes podem ser apresentadas como um embate entre os que integram e defendem o paradigma da (re) distribuição e aqueles que fazem parte e sustentam o paradigma do reconhecimento.²⁶

Um dos representantes mais importantes do paradigma da distribuição é John Rawls. De acordo com a concepção rawlsiana os bens sociais básicos (liberdade, oportunidade, renda, riqueza e autoestima) devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual seja vantajosa principalmente para os mesmos favorecidos. A distribuição desses bens é regulada pelos princípios de justiça e pelos critérios de prioridade (o da liberdade e o da justiça ante a eficiência e o bem-estar). A justiça é uma questão de justa distribuição dos bens (sociais básicos) que as pessoas éticas objetivam alcançar. Por outro lado, como integrante do paradigma do reconhecimento, pode-se destacar Axel Honneth. Na formulação de Honneth uma teoria da justiça necessita indicar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, pois tal constructo deve estar vinculado a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas. Sem reconhecimento no âmbito familiar, jurídico e social não há justiça. Tem-se um impasse: a justiça é uma questão de distribuição ou reconhecimento? . É possível compatibilizá-las ou elas são irreduzíveis uma a outra? Essa é a proposta de Fraser. Fraser pretende mostrar que ambos, distribuição e reconhecimento, são aspectos fundamentais e necessários para uma concepção ampla de justiça. O propósito deste tópico é estabelecer um comparativo entre o paradigma da distribui-

²⁶ Distinção elaborada a partir de Fraser (2001).

ção e o do reconhecimento e avaliar a possibilidade de compatibilizá-los. Trata-se, portanto, de comparar as teorias da justiça de Rawls e Honneth e analisar os alcances e limites da proposta de compatibilização entre os dois paradigmas elaborada por Fraser. O desdobramento argumentativo do presente texto apresenta três partes: primeiro, apresenta-se e discutem-se as linhas mestras da teoria da justiça rawlsiana, em segundo lugar, procede-se da mesma maneira em relação a Honneth e por fim, destaca-se a proposta de Fraser.

Avaliar tal tese comparando-a com as propostas de Rawls e Honneth faz-se necessário para entender e avançar o debate contemporâneo sobre a questão da justiça social.

2.2.1 A Concepção de Justiça Social em Rawls

No âmbito da filosofia política, nas últimas quatro décadas vêm sendo travado um intenso debate em torno da questão da justiça social. Pode-se indicar como marco teórico inicial destes embates, pelo menos na tradição liberal, a publicação da obra de John Rawls *Teoria da Justiça* em 1971. Com ela, a questão da justiça assume posição central, decisiva no cenário filosófico-político.

Na obra citada, Rawls (1999) defende uma concepção de justiça política (distributiva) fundada sob os critérios normativos (os princípios de justiça) que tornam possível uma sociedade justa. Tal proposta é aprimorada e sofisticada em textos posteriores, condensados e expostos no *Liberalismo político*. Caracteriza-se por ser uma teoria normativa pensada para e tendo como base uma sociedade democrática, marcada distintivamente pelo pluralismo razoável. Uma das perguntas centrais da sua reflexão é: “qual concepção de justiça é mais a apropriada para especificar os termos equitativos da cooperação social entre cidadãos livres iguais?”. A *Justiça com equidade* (JE) é a resposta de Rawls.

A proposta teórica da justiça rawlsiana, *Justiça como equidade*, tem como foco a estrutura básica da sociedade (EBS) e os princípios de justiça que devem regulá-la. Afirma Rawls (2000, p. 8): “[...] o objeto primário da justiça é estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições²⁷ sociais mais importantes²⁸ distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social.”

Por qual razão a estrutura básica da sociedade é objeto primário da justiça e não os comportamentos individuais ou outro ponto de partida qualquer? De acordo com Rawls, a EBS organiza posições sociais, interfere nos projetos, nas expectativas de vida dos indivíduos que nela nascem e favorece “certos pontos de partida”. Dito de outra maneira, existem desigualdades arbitrárias do ponto de vista moral, parcialmente determinadas pelo sistema político e pelas circunstâncias econômicas e sociais. A estrutura social e econômica apresenta desigualdades e para um esquema social ser justo é necessário que existam princípios adequados para orientar e dirigir os arranjos sociais. Trata-se de uma teoria que se preocupa com as instituições, dado o fato de elas determinarem as distribuições e divisões sociais mais significativas.

²⁷ Rawls (2000, p. 8) entende por instituição: “[...] um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades, etc.”

²⁸ “Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Assim, a proteção legal de liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes.” (RAWLS, 2000, p. 8).

A tese central da concepção (geral) rawlsiana é a de que os bens sociais básicos (liberdade, oportunidade, renda, riqueza e autoestima) devem ser distribuídos igualitariamente, a menos que uma distribuição desigual seja vantajosa para os menos favorecidos. Nela está inserida a ideia de justiça como uma parcela igual de bens sociais. Contudo, ao se tratar as pessoas como iguais (moralmente) não se removem todas as desigualdades, apenas aquelas que trazem desvantagens para alguém. Logo, são aceitas desigualdades que beneficiam a todos, aquelas que permitem que a parcela inicialmente conferida ao indivíduo, aumente (KYMLICKA, 2006). Aqui, Rawls inova ao fazer das desigualdades um subcaso das igualdades: “Como todos possuem os mesmos direitos e deveres, as desigualdades são justas, *fair*, equitativas, na medida em que promovem benefícios para todos, em particular para os menos privilegiados [...]” (OLIVEIRA, 2003, p. 20).

A distribuição desses bens é regulada pelos princípios de justiça.²⁹ Eles orientam a atribuição de direitos e deveres e indicam a distribuição adequada dos ônus e bônus da vida social. Todavia, no processo de distribuição, pode haver conflito entre os bens que estão sendo distribuídos. Rawls resolve o denominado “problema da prioridade” apelando para duas regras: a da liberdade e a da justiça ante a eficiência e o bem-estar (RAWLS, 1999).³⁰ Rawls encontra na ordenação serial a solução para o “problema da prioridade”.

Com o problema da prioridade tem-se uma “concepção especial” de justiça: “alguns bens sociais são mais importantes do que outros e, portanto, não podem ser sacrificados para melhorar outros bens. As liberdades iguais têm preferência sobre a igual oportunidade, que tem precedência sobre os recursos iguais” (KYMLICKA, 2006, p.68). As desigualdades são admissíveis se melhorarem a posição dos menos favorecidos.

Exposta em traços amplos a teoria da justiça rawlsiana faz-se necessário destacar os argumentos a favor dos princípios de justiça apresentados. Por razões argumentativas, concentrar-se-á nos argumentos a favor do segundo princípio.

Rawls apresenta dois argumentos a favor dos seus princípios de justiça: a) a sua concepção de justiça contrastada com a noção dominante de justiça distributiva - o ideal da igualdade de oportunidade - explica melhor e se ajusta com mais propriedade aos nossos juízos ponderados quanto à justiça (*argumento intuitivo da igualdade de oportunidades*) consistentes porque é o resultado de um contrato social hipotético (*o argumento do contrato social*)³¹ (KYMLICKA, 2006, p. 69).

Os argumentos são apresentados da seguinte forma:

²⁹ *Primeiro Princípio*: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. *Segundo princípio*: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos da sociedade, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 53).

³⁰ Rawls apresenta duas regras para resolver a questão da prioridade: “Primeira regra de prioridade (*prioridade de liberdade*) - Os princípios da justiça devem ser hierarquizados na ordem lexical e, portanto, a liberdade só pode ser restringida em da liberdade. Segunda regra de prioridade (*prioridade da justiça ante a eficiência e o bem-estar*) - O segundo princípio de justiça é lexicamente superior ao princípio de eficiência e ao princípio de maximizar a soma das vantagens, e a oportunidade equitativa é anterior ao princípio da diferença.”

³¹ Rawls utiliza outros argumentos subsidiários a favor de seus princípios, por exemplo: publicidade e da estabilidade.

- a) Rawls aceita a tese de que a justiça distributiva tem como um dos seus principais pilares a “igualdade de oportunidades”. As desigualdades de renda, prestígio, etc. estão justificadas se houver competição equitativa aos cargos e posições que dão acesso a esses benefícios. Entretanto, ele recusa a ideia de que os ocupantes dos cargos e posições relevantes possam desfrutar de parcelas maiores dos recursos da sociedade. De acordo com a posição rawlsiana, fundada no princípio da diferença, deve se pagar acima da média somente quando todos os membros da sociedade forem beneficiados. (KYMLICKA, 2006, p. 70). O ponto central do argumento é: não se pode ignorar o acaso natural na distribuição dos talentos e a circunstâncias sociais e econômicas, fatores arbitrários do ponto de vista moral, na distribuição e divisão das vantagens sociais. Contudo, pode haver casos em que todos podem se beneficiar com a influência de tais fatores. Assim, embora:

[...] ninguém mereça sua maior capacidade natural nem mereça um ponto de partida mais favorável na sociedade [...] não decorre daí que alguém deve eliminar estas distinções. Há outra maneira de lidar com elas. A estrutura básica da sociedade pode ser ordenada de maneira que estas contingências operem para o bem dos menos afortunados. Portanto, somos levados ao princípio da diferença se desejamos estabelecer o sistema social de tal maneira que ninguém ganhe nem perca com seu lugar arbitrário na distribuição dos bens naturais ou na sua posição inicial na sociedade, sem dar nem receber vantagens compensatórias em troca. (RAWLS, 1971, p. 102).

Logo, há situações em que todos se beneficiam se as desigualdades imerecidas forem tratadas como tal e que a EBS seja ordenada a partir de medidas compensatórias. A igualdade de oportunidades não se limita ao livre acesso, mas as medidas efetivas que compensam as desigualdades arbitrárias. Isso é mais intuitivo e, portanto, corresponde melhor ao senso de justiça (RAWLS, 1999).

- b) O segundo argumento, o do contrato social, é posto nos seguintes termos: os princípios que devem regular a estrutura básica da sociedade são construídos em uma situação de eleição denominada “posição original”. A posição original é uma situação hipotética equitativa (posição inicial de igualdade) onde pessoas morais, livres e iguais movidas pelo auto interesse e sob o véu da ignorância escolhem os princípios que serão aplicados à estrutura básica da sociedade. Na posição original sob o “véu da ignorância”:

[...] ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou *status* social, nem conhece sua fortuna na distribuição dos bens e habilidades naturais, inteligência, força, etc. Suporei até que as parte não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. **Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância.** Isso assegura que ninguém esteja em vantagem ou desvantagem na escolha de princípios por meio do acaso natural ou contingência das circunstâncias sociais. Como todos estão **situados de maneira similar** e ninguém é capaz de planejar princípios para favorecer **sua condição privada**, os princípios de justiça são resultado de um acordo ou barganha justa. (RAWLS, 1971, p. 12).

O véu da ignorância tem por propósito garantir que as partes contratantes estejam em uma situação completa de igualdade entre si. Para que isso ocorra é necessário eliminar todos os conhecimentos, sobre a situação individual ou da sociedade que possam trazer vantagens para um ou alguns dos contratantes. Sendo assim os princípios que derivam desta situação serão equitativos. O procedimento, processual puro, garante um resultado equitativo.

Deste modo, a posição original expressaria a igualdade moral das pessoas e os princípios resultantes são aqueles aos quais as pessoas consentiriam como iguais quando não se tem conhecimento algum sobre si mesmo e a sociedade.

Todavia, a Posição Original deve ser entendida como um recurso expositivo que sintetiza as noções de equidade e auxilia extrair as consequências dela. O que deve ficar claro é a ideia de que a concepção de igualdade não deriva da ideia de um contrato, mas que este é uma maneira de incorporar certa concepção de igualdade e extrair consequências para a justa regulação das instituições sociais (KYMLICKA, 2006).

Após destacar os argumentos a favor dos princípios da justiça é importante indicar como os princípios são/seriam escolhidos.

Na posição original sob o véu da ignorância, as pessoas buscariam assegurar para si o maior número de bens primários³² (sociais) distribuídos pelas instituições sociais. Isso não implica em uma compreensão egoísta: “Como ninguém sabe a posição que irá ocupar pedir às pessoas que decidam o que é melhor para elas tem a mesma consequência que pedir que decidam o que é melhor para todo mundo, considerado imparcialmente.” (KYMLICKA, 2006, p. 82). As partes ao escolherem o melhor para si, automaticamente, escolheriam o melhor para os outros.

As partes na posição original estão tentando assegurar para si o melhor acesso possível aos bens primários que as capacitam a conduzir uma vida que valha a pena, sem saber onde terminarão na sociedade. Como o bem é aquilo que os seres racionais querem, isso representa uma escolha racional. Uma escolha racional adota a estratégia “*maximin*” - ou seja, “[...] você deve maximizar o que conseguiria se terminasse na posição mínima ou pior.” Opta-se por um esquema que maximize a parcela mínima atribuída sob o esquema.

Este ponto e outros são extremamente controversos na concepção rawlsiana, no presente não se quer adentrar neles. No entanto, para a análise que aqui se está elaborado o que foi apresentado é suficiente.

Para finalizar este tópico, sintetiza-se em alguns pontos a compreensão de Rawls:

- a) JE é uma teoria da justiça que foca a EBS, as intuições.
- b) JE é uma proposta fundamentalmente assentada na ideia de distribuição.
- c) JE trata de distribuir certos bens primários (aquilo que os homens racionalmente desejam) - fundados em uma determinada concepção de pessoa.

³² Para Rawls existem dois tipos de bens primários: *os naturais e os sociais*. Os naturais são: saúde, inteligência, vigor, imaginação, talentos naturais, são afetados pelas instituições sociais, mas não são distribuídos por elas. Os sociais são: renda, riqueza, oportunidades e poderes, direitos e liberdades, são distribuídos diretamente pelas instituições

- d) Os princípios que regulam a EBS são “construídos” na PO.
- e) JE é uma concepção procedimental de justiça na elaboração dos princípios, mas substancial na especificação dos conteúdos dos princípios.
- f) Os agentes representativos que escolhem racionalmente, de acordo com a regra “maximin” os princípios de justiça não possuem informações e conhecimentos sobre si mesmo e sua sociedade.

Em suma, a teoria da justiça proposta por Rawls, JE é uma concepção distributivista-procedimental-substancial que constrói seus princípios, que devem ser aplicados a EBS, a partir de uma posição originária igualitária e que usa como critério de escolha dos princípios a regra “maximin”.

2.2.2 A Justiça Social como reconhecimento em Honneth

Em oposição a Rawls e às concepções distributivistas pós-rawlsianas (Nozick, Dworkin) surgem, especialmente, a partir dos escritos de Taylor e Honneth, guardada as diferenças entre ambos, uma concepção de justiça social fundada na noção de reconhecimento. Para Taylor, o reconhecimento é uma necessidade dos seres humanos na busca da autorrealização.³³ Honneth, por seu lado, sustenta que o reconhecimento é o principal critério válido de justiça. Para ele, “o reconhecimento deve ser visto, em nome da autonomia individual, como o ‘centro normativo de uma concepção da justiça social’” (NEVES, 2005). O autor pretende desenvolver uma teoria da justiça que tenha como ponto de partida o fato social e moral da necessidade do reconhecimento (HONNETH, 2002)

De acordo com Honneth (2002) o reconhecimento está intimamente vinculado com a questão da justiça (social), pois, a socialização moral dos sujeitos e a respectiva integração moral deste na sociedade amparam-se na ideia normativa de reconhecimento.

Honneth (2002) apresenta o argumento em dois níveis: *no âmbito (a) individual e (b) social.*

- a) A gênese da identidade dos sujeitos passa pela interiorização de esquemas estandardizados de reconhecimento social: o indivíduo percebe-se como membro integrante da sociedade ao tomar paulatinamente consciência das necessidades e capacidades próprias constitutivas de sua personalidade através das reações positivas de seus parceiros de interação. Os sujeitos, intersubjetivamente, são forjados nas interações e somente formam uma visão positiva sobre si mesmos, caso os demais, o reconhecem como integrante do processo interativo. A formação da *personalidade individual* está associada

³³ “[...] nossa identidade é particularmente formada pelo reconhecimento ou por sua ausência, ou ainda pela má impressão que os outros têm de nós: uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer prejuízo ou uma deformação real se as pessoas ou a sociedade que o englobam remetem-lhe uma imagem limitada, aviltante ou desprezível dele mesmo. O não reconhecimento ou o reconhecimento inadequado podem causar danos e constituir uma forma de opressão, que a alguns torna prisioneiros de uma maneira de ser falsa, deformada e reduzida.” (TAYLOR, 1994, p. 41-42).

ao reconhecimento recíproco dos outros membros da sociedade. Há uma construção relacional da identidade (MENDONÇA, 2007). Neste diapasão, há uma dependência do indivíduo em relação às formas de comportamentos sociais regidos pelos princípios normativos de reconhecimento. A ausência dessas relações de reconhecimento tem por consequência experiências negativas de desprezo ou humilhação, consequências nefastas para formação da identidade individual. O reconhecimento implica em autorrealização e desenvolvimento íntegro da personalidade-identidade, o não reconhecimento em frustrações e danos.

- b) No âmbito da sociedade, a integração social é um processo regido por formas de reconhecimento institucionalizadas. Há uma institucionalização dos princípios de reconhecimento, definidos pelas formas de reconhecimento mutuamente reconhecidas. A integração social que se dá no processo de socialização é uma luta por reconhecimento³⁴ e exprime formas de reconhecimento já institucionalizadas³⁵. Em sociedades legítimas, todos os membros são reconhecidos em todos os níveis [família, direito e eticidade] (HONNETH, 2002).

Das premissas teórico-sociais acima esboçadas, Honneth extrai a tese de que uma ética política ou moral social deve ser concebida de maneira a recuperar a qualidade das relações de reconhecimento asseguradas pela sociedade. A justiça ou bem-estar de uma sociedade pode ser medida pelo grau de garantia das condições de reconhecimento mútuo, nas quais a formação da identidade pessoal e o desenvolvimento individual podem se realizar em condições suficientemente boas. Pode se concluir que o normativo é extraído das condições sociais objetivas.

As exigências de integração social são indicações dos princípios normativos de uma ética política na medida em que refletem elas mesmas são exigências dos comportamentos sociais dos sujeitos socializados. Honneth (2002) associa os princípios normativos a comportamentos socialmente exigidos relativamente estabilizados, que devem ser entendidos como “depósitos” subjetivos de imperativos da integração social. Eles (princípios normativos) estão sempre vinculados às estruturas de reconhecimento mútuo de uma formação social dada.

Esses princípios normativos são “reconstruídos” (sentido hegeliano) a partir das condições históricas e sociais dadas, e, portanto, a partir de todo conhecimento empírico e teórico disponível. Contudo, eles indicam o que deve ser.

A proposta de Honneth pode ser sintetizada nos seguintes pontos:

- a) É uma concepção de justiça fundada na ideia de reconhecimento.

³⁴ Processo descrito e analisado exhaustivamente por Honneth na obra *Luta por Reconhecimento*.

³⁵ Duas teses estão aqui sugeridas: a primeira: o conflito é intrínseco a formação intersubjetiva dos sujeitos e a segunda, os princípios normativos regulam as formas de reconhecimento recíproco, mas já estão institucionalizados - ser e dever ser andam juntos.

- b) A justiça está associada à luta por reconhecimento. O reconhecimento vincula-se a formação intersubjetiva da identidade e do desenvolvimento pessoal forjada nas interações sociais.
- c) Os princípios que compõe a teoria do reconhecimento são reconstruídos a partir das condições sociais e morais dadas na e pela ação dos sujeitos
- d) É uma concepção substantiva de justiça apoiada na tese de que são necessárias condições para se ter uma vida boa - é uma concepção ética.

A oposição à proposta rawlsiana é visível. De acordo com essa leitura a teoria rawlsiana seria incapaz de abarcar a complexidade do mundo moderno no que tange a realização dos ideais de liberdade e igualdade por ignorar “[...] a proteção dos contextos de reconhecimento recíprocos ameaçados.” (WERLE; MELO, 2007, p. 32) e não atentar para as condições intersubjetivas elementares para se ter uma “vida boa” (FISCHBACH, 2007). Honneth desenvolve “[...] o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, pois uma teoria da justiça deve estar vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizados.” (WERLE; MELO, 2007, p. 32).

De acordo com Werle e Melo (2007) o debate Rawls - Honneth opõem uma alternativa “construtivista” de matriz kantiana a uma proposta “reconstrutivista normativa” do tipo hegeliano matizada com elementos da teoria crítica. São abordagens distintas e que integram tradições diferentes, mas que destacam pontos importantes sobre a justiça que estimam a pensar sobre a possibilidade de compatibilizá-los.

2.2.3 A concepção de Justiça Social em Fraser: reconhecimento ou redistribuição?

Deste modo o cenário está montado. Dois modelos teóricos distintos elaboram e compreendem de forma distinta a questão da justiça social. Expressam duas tradições e abordagens distintas de filosofia e da questão da justiça. Há uma alternativa para essa dicotomia?

Pretende-se investigar se tal dicotomia (distribuição X reconhecimento) pode ser superada, ultrapassada. Para isso discute-se em que medida a proposta de Fraser ingressa nesse debate e se ela pode ser considerada uma alternativa teoricamente consistente.³⁶

Neste momento torna-se oportuno uma observação sobre a estratégia argumentativa aqui adotada. Embora Fraser (2001) diagnostica uma oposição no âmbito das teorias da justiça, entre os proponentes da distribuição, e os do reconhecimento, deve-se destacar que ela interage e dialoga, fundamentalmente com autores que integra com este, principalmente com Honneth. Ou seja, não há interlocuções explícitas e exaustivas com Rawls. Registrada a observação passa-se a sua proposta teórica.

Fraser pretende integrar redistribuição e reconhecimento: “[...] a justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente.” (RAWLS, 2001, p. 22). Considerando que as teorias redistributivistas enfatizam a justiça na repartição dos bens e as baseadas no reconhecimento nas injustiças culturais, ela propõe uma análise que congregue os

³⁶ Argumentação fundada no texto de Fraser: *Recognition without ethics?*.

aspectos culturais e econômicos. Nega que a distribuição pode ser subsumida no reconhecimento como defende Honneth. Sua pretensão é elaborar um conceito amplo de justiça sem cair em uma esquizofrenia filosófica.

A proposta para integrar redistribuição e reconhecimento precisa dar conta de quatro questões filosóficas cruciais, a saber: a) O reconhecimento é uma questão de justiça ou de autor-realização? b) A justiça distributiva e o reconhecimento são dois paradigmas distintos, ou algum deles pode ser subsumido ao outro? c) A justiça demanda reconhecimento da identidade pessoal ou grupal ou da humanidade comum? d) Como se podem distinguir as reivindicações de reconhecimento daquelas que não são? (FRASER, 2007, p. 110).

As respostas para essas questões são dependentes do *conceito de reconhecimento* que se opera. Fraser (2001) recusa a concepção de reconhecimento fundada sobre a “identidade”, proposta por Honneth.³⁷ Esse modelo é problemático por quatro razões:

- a) enfatiza a estrutura psicológica da formação da identidade em detrimento das instituições sociais e da interação social (psicologização).
- b) sustenta que a identidade de grupo é o objeto de reconhecimento, forçando o indivíduo a se conformar com a cultura do grupo. Isso resulta na imposição de uma identidade e simplifica a vida dos indivíduos, das suas identificações e afiliações.
- c) reifica a cultura, no sentido de que ignora as interações transculturais, as entende como segmentadas e separadas. Logo, tende a promover o separatismo e enclausuramento dos grupos. Ao sustentar isso ignora a heterogeneidade interna e as disputas por autoridade e poder aproximando-se das formas repressivas do comunitarismo.³⁸
- d) vincula a política do reconhecimento à ética - ou seja, associa o reconhecimento ao conceito hegeliano de eticidade, operando com valores historicamente configurados em horizontes específicos que não pode ser universalizados. A ética trata do bem viver e do bom (FRASER, 2001).

Para superar esses problemas com a compreensão de reconhecimento associada com identidade, Fraser (2001, p. 24) propõe tratá-lo como uma questão de status social:

A minha proposta é tratar o reconhecimento como uma **questão de status social**. Nessa perspectiva - que chamarei de modelo de status - o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros na interação social. O não reconhecimento, portanto, não significa depreciação e deformação da identidade do grupo. Pelo contrário, significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social. Para se corrigir a injustiça é necessário uma política de reconhecimento, mas isso não significa uma política de identidade. No modelo de status, isso significa uma

³⁷ Modelo também aceito por Taylor (1994).

³⁸ Fraser está correta quando sustenta que a visão de identidades autênticas implica em sectarismos e as formas de dominação. Contudo, essa compreensão não parece ser defendida por Honneth. Ele apresenta um “olhar intersubjetivista distante da reificação” (MENDONÇA, 2007).

política que visa superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro de pleno direito da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual.

Disso se deduz que: a) o reconhecimento está associado a “paridade de participação” - os atores sociais se constituem como parceiros, como membros iguais nas interações sociais, na vida social; b) o não reconhecimento são obstáculos que impedem a “paridade de participação”.³⁹

No modelo de *status*, há reconhecimento quando *os padrões institucionalizados de valoração cultural* constituem os atores sociais como membros iguais (parceiros), não há reconhecimento quando estabelecem relações de subordinação, exclusão. Não reconhecer é subordinar, excluir, inferiorizar, ser indiferente (invisibilidade). “O não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação.” (FRASER, 2001, p. 24). Assim sendo, as demandas por reconhecimento objetivam: “[...] desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam.” (FRASER, 2001, p. 25).

Esse modelo de reconhecimento apresenta vantagens em relação aquele da identidade. Em primeiro lugar, não essencializa a identidade; em segundo, foca nas normas institucionalizadas em detrimento das capacidades psicológicas para a interação; em terceiro, ao destacar a paridade de participação, valoriza a integração entre os grupos, em quarto lugar, não reifica a cultura e por fim, entende o reconhecimento não como integrante do campo da ética, mas da moralidade.

A teoria proposta por Fraser ao valorizar a igualdade de *status* (entendido como paridade participativa) apresenta-se como uma abordagem deontológica. Logo, admite a prioridade do correto sobre o bem.

Conceituado reconhecimento, passa-se a responder às questões acima destacadas.

O reconhecimento é uma questão de vida boa ou de justiça? Honneth entende o reconhecimento como um problema da boa vida (vida bem-sucedida). Para ele, a formação integral e adequada (não distorcida) de um indivíduo passa necessariamente pelo reconhecimento do outro. O não reconhecimento afeta a autorrealização, a visão de si mesmo e o desenvolvimento individual. O não reconhecimento implica em “[...] uma subjetividade prejudicada e uma autoidentidade danificada.” De acordo com Fraser (2001, p. 26), para Honneth, “[...] o reconhecimento é uma questão de ética.”

Fraser discorda de Honneth e apresenta o reconhecimento como uma questão de justiça. Para ela o problema do falso reconhecimento não é que ele é prejudicial para o desenvolvimento de uma imagem positiva, íntegra e adequada de si mesmo, mas porque se nega a certos indivíduos e grupos a “condição de parceiros integrais na interação social” em “[...] virtude de padrões de institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintas que lhe são atribuídas.” (FRASER, 2001, p. 26). O não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada - é uma séria violação da justiça.

Ao tratar o reconhecimento dessa forma têm-se três consequências imediatas:

³⁹ “[...] uma justiça que requer arranjos sociais que permitam todos os membros adultos da sociedade interagirem como pares.” (FRASER, 1997, p. 29).

- a) não se opta por uma concepção específica de bem em detrimento de outras - compreensão mais adequada ao pluralismo valorativo vigente nas sociedades atuais, não apela para uma concepção de vida boa - isso torna a concepção sectária;
- b) ao conceber o não reconhecimento como negação da “paridade de participação”, ao invés de situá-lo em aspectos psicológicos, evita a psicologização dos processos de reconhecimento e do não reconhecimento;
- c) ela “[...] evita a visão de que todas pessoas merecem estima social.” (FRASER, 2001, p. 28).

Para Fraser (2001, p. 28), “[...] todos têm igual direito a buscar estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades.” Logo, o reconhecimento fundado no modelo de status é uma questão de justiça e de moralidade.

A segunda questão que precisa ser respondida é: A distribuição e o reconhecimento são concepções distintas de justiça? Uma pode ser reduzida uma a outra?

De acordo com Fraser (2001), nem as teorias de justiça distributiva conseguem apropriadamente abordar os problemas de reconhecimento, nem as teorias do reconhecimento tratam adequadamente dos problemas de distribuição. Alguns teóricos distributivos têm consciência da importância do *status* e o destacam em suas propostas, contudo, o entendem de maneira redutora, associando-o às questões econômicas e legais, sustentando que uma divisão igualitária de recursos e direitos são suficientes para garantir reconhecimento. Mas nem todo reconhecimento depende das distribuições de recursos e direito, por exemplo: o banqueiro afro-americano que não consegue pegar um táxi.

Do outro lado, teóricos do reconhecimento (Honneth) destacam a relevância da igualdade econômica, todavia, assumem uma visão culturalista da distribuição, defendendo que todas as desigualdades econômicas estão fundadas na ordem cultural e desse modo, a transformação desta última é suficiente para melhorar a distribuição de recursos. Não obstante, nem toda má distribuição decorre da falta de reconhecimento, por exemplo: o homem branco industrial especializado que fica desempregado, em virtude do fechamento da fábrica em que trabalhava por razão de uma fusão corporativa. Não é um exemplo de falta de reconhecimento, mas de como funciona a esfera econômica, cuja razão de ser é a acumulação de lucros. Logo, é necessário examinar “a estrutura do capitalismo e seus mecanismos” dissociado da estrutura cultural e identificar até ponto eles impedem a paridade de participação.

Teóricos distributivistas e do reconhecimento não resolvem adequadamente o problema da justiça. Fraser (2001) para superar esse impasse esboça uma concepção ampla de justiça. Sua proposta articula distribuição e reconhecimento, mas como instâncias separadas.

Essa compreensão abrangente de justiça tem como “centro normativo” a noção de “paridade de participação”. Para haver justiça é necessário que os arranjos sociais permitam a “todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como parceiros” (FRASER, 2001). *Pelo menos duas*⁴⁰ condições objetivas precisam ser satisfeitas para que haja “paridade de partici-

⁴⁰ Fraser indica pelo menos mais uma possibilidade - a política. Neste caso, seriam excluídos procedimentos de “tomada de decisão” que marginalizam algumas pessoas regras eleitorais de distritos uninominais segundo as quais quem ganha leva todos os votos, impossibilidade a representação das minorias.

pação”: a) *condição objetiva (econômica)*: a distribuição dos recursos deve ser feita de tal forma que garanta a independência e a possibilidade de participação nos discursos públicos. As desigualdades materiais e dependência econômica que impedem a paridade de participação são excluídas. b) *condição intersubjetiva (cultural)*: os padrões institucionalizados de valoração cultural devem respeitar todos os participantes e assegurar igual oportunidade para alcançar estima social. Normas institucionalizadas que depreciam algumas categorias de pessoas e características associadas a elas precisam ser revistas. Ambas as condições são necessárias para a paridade de participação. Desse modo, uma concepção ampla de justiça inclui tanto a distribuição (condição objetiva) como o reconhecimento (condição intersubjetiva), sem que uma seja reduzida à outra.

A terceira questão a ser respondida é a seguinte: a justiça demanda reconhecimento de identidades ou da humanidade dos sujeitos?

Para responder esta interrogação, inicialmente, é necessário indicar que para Fraser (2001) a “paridade de participação” - bojo normativo de sua proposta - é uma norma universalista, pois, ela inclui todos os parceiros (adultos) na interação e pressupõe o igual valor moral dos seres humanos.

Fraser (2001) propõe uma abordagem pragmatista (contextualista) da questão. O que isso significa? A forma de reconhecimento exigida pela justiça depende da forma de não reconhecimento. Nos casos que houver negação da humanidade comum de alguns participantes, o remédio é o reconhecimento universalista, nos que houver negação daquilo característico de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade. O contexto do não reconhecimento (negação da paridade de participação) indicará o remédio a ser adotado: “Quais pessoas precisam de qual(is) tipo(s) de reconhecimento em quais contextos depende da natureza dos obstáculos que elas encontram em relação à paridade participativa.” (FRASER, 2001, p 35). A justiça responderá à demanda contextual, especificidade ou humanidade.

A última questão trata do problema da *justificação*: como distinguir reivindicações de reconhecimento daquelas que não são? Um critério deontológico é suficiente ou é necessária uma avaliação ética das práticas, características e identidades variadas?

Tanto para as reivindicações por reconhecimento como para as de distribuição é necessário um critério, pois, aquelas, por elas mesmas não se justificam. O critério tem como função diferenciar as demandas justificadas das não justificadas. Os distributivistas em sua maioria indicam um critério objetivo (maximização da utilidade, normas procedimentais) para avaliar se a reivindicação se justifica. Os teóricos do reconhecimento não têm enfrentado diretamente essa questão e isso cria uma série de dificuldades para aqueles que tratam o reconhecimento como um problema de ética. (FRASER, 2001).

Honneth (2003), por exemplo, sustenta que para haver reconhecimento todas as particularidades identitárias precisam ser respeitadas para que os indivíduos possam desenvolver a autoestima. Assim, todas as reivindicações que promovem a autoestima são justificadas. Sob essa hipótese,

[...] identidades racistas pareceriam merecer algum reconhecimento, já que elas permitem a alguns europeus e euro-americanos pobres manter o seu senso de valor próprio por meio de contratos entre eles e seus supostos inferiores. Reivindicações antirracistas enfrentariam um obstáculo, ao contrário, já que elas ameaçam a autoestima dos brancos pobres. (FRASER, 2001, p. 37).

Casos em que o preconceito proporciona benefícios psicológicos deveriam ser admitidos. A autoestima promovida não pode ser o critério para justificar as reivindicações por reconhecimento (FRASER, 2001).

Fraser (2001) propõe, dado a insuficiência do modelo da autoestima, a *paridade participativa* como padrão avaliativo. Essa norma por abranger tanto a distribuição como o reconhecimento serve de parâmetro para distinguir reivindicações justificadas das não justificadas nas duas dimensões. Ao apelar para ela os reivindicantes devem mostrar que os arranjos sociais vigentes (econômicos e culturais) os impedem de participar em condição de igualdade com os outros na vida social.

A norma da paridade participativa, além de propiciar o critério para justificar a reivindicação, também serve de parâmetro para propor remédios contra a injustiça. Neste caso, os reivindicantes devem demonstrar que as mudanças sociais (econômicas e culturais) que objetivam realizar efetivamente promoverão a paridade de participação.

Desta forma, Fraser (2001) crê ter apresentado uma proposta teórica deontológica integrativa de justiça sem recorrer à ética. Dela podem ser destacados os seguintes pontos:

- a) É uma concepção de justiça fundada na ideia de reconhecimento.
- b) É uma proposta que articula distribuição e reconhecimento, mostrando ser possível, não sem problemas, uma abordagem bidimensional da justiça.
- c) A justiça está associada à luta por reconhecimento. O reconhecimento vincula-se a noção de *status*.
- d) É uma concepção deontológica restrita ao campo da moralidade.
- e) Pretende ser uma concepção universalista no sentido de usar como critério universal para avaliação das demandas por reconhecimento - paridade de participação.

Ao tentar compatibilizar os dois modelos de justiça distintos e apresentar uma concepção alternativa, Fraser trouxe uma bela contribuição para o debate sobre a justiça. Para finalizar destacar-se-á pontos negativos e positivos, pensados a partir da linha argumentativa aqui destacada, da sua proposta.

2.2.4 AVALIAÇÃO CRÍTICA DA PROPOSTA DE FRASER

Resta agora avaliar até que ponto tal proposta é viável e defensável. Apresentam-se os alcances (pontos positivos) e os limites (pontos negativos) da proposta de Fraser. Os pontos positivos são os seguintes: a) para se compreender adequadamente “a questão da justiça” é necessário pensá-la a partir de um horizonte amplo - é mister tratar tanto da distribuição como do reconhecimento - principalmente, se ela for abordada a partir de sociedades com grandes desigualdades (econômicas e sociais), b) evita cair em dois extremos perigosos em moral e política - absolutismo e o relativismo.

De outro lado, citam-se os limites, a saber:

- a) ignora o reconhecimento que se dá na esfera do reconhecimento legal, centra sua análise nos aspectos econômicos e culturais;⁴¹
- b) há uma ausência de momentos, de construção de situações de desrespeito, de não reconhecimento e de reconhecimento;⁴²
- c) suspeita-se que a inclusão de todos os parceiros na interação e a pressuposição de que todos os seres humanos têm igual valor moral não garante universalidade à “paridade de participação”;
- d) não justifica adequadamente porque as pessoas têm direito à paridade participativa; Parece conceder força demasiada a estrutura (padrões institucionalizados de valoração) e excluir o potencial individual e comunicativo presentes nas interações sociais; não considera a consciência da negação e afirmação da paridade participativa implica em uma identidade individual e ou de grupo - sem identidade não há ação coletiva, o ator coletivo não se constitui;⁴³
- e) e) A paridade participativa como padrão avaliativo para justificar reivindicações não demanda apelar para uma teoria do discurso (comunicação) ou para uma base pública de justificação?.⁴⁴

A proposta de Fraser é instigante e apresenta contribuições significativas para o debate sobre a justiça, mas, como se destacou, contém alguns pontos problemáticos. Isso incita a novas investigações e questionamentos.

REFERÊNCIAS

- AKBARZADEH, Shahram; MACQUEEN, Benjamin. *Islam and human rights in practice*. Perspectives across the Ummah. New York: Routledge, 2008.
- AL-MARZOUQI, Ibrahim Abdulla. *Human Rights in Islamic Law*. Abu Dhabi: Intl Specialized Book Service, 2000.
- ALSTON, Philip. The Best Interest Principle: Towards a reconciliation of culture and Human Rights. *International Journal of Law and the Family*, v. 8, i. 8, p. 9-23, 1994.
- ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- BEDIN, Gilmar Antônio. Direito Natural. In: BARRETO, Vicente (Coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

⁴¹ Essa é uma das críticas feitas por Honneth (2003).

⁴² Limite destacado por Pinto (2008).

⁴³ Crítica feita por Young (2000).

⁴⁴ Esses pontos precisariam ser mais bem explicados e detalhados, contudo, no momento, a exposição dos pontos parece ser suficiente.

- BEETHAM, David. *Democracy and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- BENTHAM, Jeremy. Anarchical Fallacies. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987.
- BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. In: MORRIS, Clarence. *Os Grandes Filósofos do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BERNSTEIN, David E. Defending the First Amendment From Antidiscrimination Laws. *North Carolina Law Review*, v. 82, p. 223 -248, 2003-2004.
- BIDART CAMPOS, German Jose. *Teoria Geral de los derechos humanos*. México: UNAM, 1993.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOCKENFÖRDE, Ernest Wolfgang. *Estudios sobre el Estado de Derecho y la Democracia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- BOOTH, Ken. Three Tyrannies. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BRENNAN, Katherine. The influence of Cultural Relativism on International Human Rights Law: Female Circumcision as a Case Study. *Law and Inequity*, i. 7, p. 367-398, 1989.
- BROWN, Elizabeth. The tyranny of a Construct: feudalism and historians of Medieval Europe. *The American Historical Review*, v. 79, i. 4, p. 1063-1088, out. 1974.
- BROWN, Chris. Universal Human Rights: a Critique. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BROWN, Lester R. *Eco-nomy - Building an Economy for the Earth*. New York: Earth Policy Institute, 2001.
- CARPINTEIRO-BENITEZ, Francisco. *Historia del derecho natural: um ensayo*. México: UNAM, 1999.
- CHOMSKY, Noam. *The Umbrella of U.S. Power: The Universal Declaration of Human Rights and de Contradictions of U.S. Policy*. New York: Seven Stories Press, 1999.
- COOGAN, Michael D. *A brief introduction to the Old Testament*. New York: Oxford, 2009.
- COX, Robert. *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. *Millenium Journal Of International Studies*, v. 10, i. 2, p. 126-155, June 1981.
- CROCE, Benedetto; CARR, Edward Hallett; ARON, Raymond. *Declaração de Direitos*. Brasília, DF: Senado Federal, 2002.
- CROCE, Benedetto. The rights of Man and The Present Historical Situation. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations*. New York: Columbia University Press, 1973.
- DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. New York: Cornell University Press, 2003.
- EVERITT, Anthony. *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*. New York: Random House Inc., 2001.

FERNADEZ, Eusebio. *Teoria de la justiça y derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate, 1984.

FERREIRA, José Ribeiro. *A democracia na Grécia Antiga. Cadernos de História*. Porto Editora, 2003.

FINNIS, John. *Teoria de los Derechos Fundamentales*. Buenos Aires: Abededo-Perrto, 2000.

FISCHBACH, Frank. Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique. In: WOTLING, Patrick. *La Justice*, Paris: Vrin, 2007.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution and recognition? A political - Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society*, London, Thousand Oaks, New Delhi, v. 18, i. 2-3, p. 21-42, 2001.

FREEMAN, S. Original position. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/original>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

GERARD, Ralph Waldo. The Rights of Man: a biological Approach. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations*. New York: Columbia University Press, 1973.

GHANDHI, P. R. *Internacional Human Rights Documents*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 2004.

GOODHART, Michael. Universalism. In: SMITH, Rhona K. M.; ANKER, Cristien van den. *The essentials of human rights*. London: Oxford University Press, 2005.

GOULD, Carlol. Democracy and Human Rights. In: SMITH, Rhona K. M.; ANKER, Cristie Van Den. *The essentials of human rights*. London: Oxford University Press, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GRISEZ, German G. The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, question 94, Article 2. *Natural Law Forum*. Indiana: University Of Notre Dame, v. 10, p. 168-201, 1965.

HABA, Enrique P. Droits de l'homme, libertés individuelles et rationalité juridique. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, n. 25, p. 325-344, 1980.

HANSEN, Chad Mozi. Language Utilitarianism: The Structure of Ethics in Classical China. *The Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu, v. 16, p. 335-380, 1989.

HERSKOVITS, Melville Jean. Statement on Human Rights. *American Antropologist*, New Series, v. 9, i. 4, p. 539-543, out./dez. 1947.

HERVADA, Javier. *Escritos de Derecho Natural*. Pamplona: EUNSA, 1993.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005.

HOBBSAWN, Eric. *The age of extremes - A history of the world, 1914-1991*. New York: Vintage Books, 1994.

- HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- HONNETH, Axel. *Reconnaissance et justice*. Revue Le Passant ordinaire. 2002. Disponível em: <www.passant-ordinaire.com/revue/38-94.asp>. Acesso em: 17 set. 2009.
- HUMTINGTON, Samuel. *The clash of civilisations and the remarking of world order*. New York: Tuschstone, 1996.
- ISHAY, Micheline. *The history of human rights from ancient times to the globalization Era*. California: University of California Press, 2008.
- JUNGER, Peter. Why the Buddha has no Rights. In: KEOWN, Damien V.; CHARLES, Prebish; WAYNE, R. Husted. *Buddism and Human Rights*. Cornwall: Curzon, 1998.
- KIMBALL, Roger. Tenured Radicals. *New Criterion*, p. 2-15, Jan. 1991.
- LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Barcelona: Omega, 2003.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- LAWSON, Edward. *Encyclopedia of Human Rights*. 2. ed. Washington: Taylor & Francis, 1999.
- LEGESSE, Asmarom. *Human Rights in African Political Culture*. In: THOMPSON, Kenneth W. *The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey*. Washington: University Press of America, 1980.
- LEWIS, John. On Human Rights. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations*. New York: Columbia University Press, 1973.
- LOCKE, John. *Os Pensadores: John Locke*. São Paulo: Abril, 1973.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MACKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- MARITAIN, Jacques. *Los derechos del Hombre e la Ley Natural*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972.
- MASSINI CORREAS, Carlos I. *La ley natural y su Interpretación Contemporánea*. Navarra, EUNSA, 2006.
- MASSINI CORREAS, Carlos I. La Nueva Escuela Anglosajona de Derecho Natural. *Revista de Ciencias Sociales*, Valparaíso, Chile, v, 41, p. 371-392, 1996.
- MAYER, Ann Elisabeth. The Islamic Declaration on Human Right. In: SMITH, Rhona K. M.; ANKER, Cristie Van Den. *The essentials of human rights*. London: Oxford University Press, 2005.

- MARX, Karl. On the Jewish question. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon splits*. Betham, Burke and Marx on the Rights of Man. London: Methuen, 1987.
- MATILAI, Bimal Krishna. *Ethical relativism and confrontation of cultures*. In: KRAUSZ, Michael. *Relativism: interpretation and confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Frase e sua relação com o legado habermasiano*. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 29, p. 169-185, nov. 2007.
- MORSINK, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting, and intent*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 2000.
- NEVES, Paulo Sergio da C. Luta anti-racista: entre o reconhecimento e a redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, São Paulo. Out. 2005.
- NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- PAREKH, Bhikhu. *Non-ethnocentric Universalism*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PAYUTTO, Prayudh. *A buddhist Solution for the Twenty-First Century*. Bangkok: Sahathammiik, 1994.
- PECES-BARBA, Gregório. *Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales*. Madrid: Mezquita, 1982.
- PEREZ-LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitucion*. Madrid: Tecnos, 1999.
- PERRY, Michael. *The idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998.
- PHILLIPS, Richard. US admits jailing children at Guantanamo Bay. *International Committee of the Fourth International*, 01 maio 2003. Disponível em <<http://www.wsws.org/articles/2003/may2003/guan-m01.shtml>>. Acesso em: 04 abr. 2011.
- PINTO, Celi. Nota sobre a controvérsia Fraser - Honneth informada pelo cenário brasileiro. *Lua nova*, São Paulo, i. 74, 2008.
- PINZANI, Alessandro. Reconhecimento e solidariedade. *Etic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 101-113, maio 2009.
- POUMARÉDE, Jacques. Enfoque Histórico do Direito das Minorias dos Povos Autóctones. In: ROULAND, Norbert. *Direito das Minorias e dos Povos Autóctones*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2004.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard Press, 1999.
- RAWLS, John. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000a.
- RAWLS, John. *O Direitos dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

- RAWLS, John. *Uma Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- RIGDEON, Lloyd. *Major World Religions*. London: Routledge Curzon, 2003.
- ROBERTS, Jonh Morris. *The History of the world*. Middlesex: Penguin, 1976.
- ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- RORTY, Richard. The Priority of Democracy to Philosophy. In: OUTKA, Gene; REEDER, John. *Prospects for a Common Morality*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- RORTY, Richard. Human Rights, rationality, and sentimentalism. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On human Rights*. New York: Basic Books, 1993.
- ROTH, Cecil. *A History of the Jews*. New York: Schocken, 1970.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Contrato Social*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SEN, Anmartya. Universal Thuths: Human Rights and the Westernizing Ilusion. *Harvard International Review*, v. 20, n. 1, p. 40-43, Winter 1997, 1998.
- SPAEMANN, Robert. *Personas*. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguém”. Pamplona: EUNSA, 2000.
- STACE, Walter Terence. *Ethical Relativity*. An Introduction to Ethics. New York: Dickenson Publishing Company, 1967.
- STOILOV, Yanaki B. Are Human Rights Universal? In: LEISER, Burton M.; CAMPBELL, Tom D. *Human Rights in Philosophy and Practice*. Burlington: Dartmouth Publishing Company, 2001.
- TALWAR, Prakash. *Human Rights*. Delhi: Isha Books, 2006.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the making of the Modern Identity*. Cambridge: Princeton University Press, 1989.
- TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company, 1967.
- TOMAS DE AQUINO. *La ley*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1988.
- WATERFIELD, Robin. Protagoras and the challenge or relativism: Plato’s subtlest enemy. *The Heythrop journal*, v. 50, i. 3, p. 509-510, 2009.
- WELZEL, Hans. *Derecho Natural y Justicia Material*. Introducción a la Filosofía del Derecho. Buenos Aires: B de F, 2005.
- WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. *Teoria Crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel*. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- WILLIANS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985.

Conheça os autores desta obra:



Narciso Leandro Xavier Baez



Robison Tramontina