

RAWLS E A CRÍTICA COMUNITARISTA

Heloísa da Silva Krol*

Sumário: 1 Considerações iniciais; 2 A teoria de John Rawls; 2.1 Justiça como equidade e liberalismo político; 2.2. Princípios da justiça; 2.3 Posição original e véu da ignorância; 3 Crítica comunitarista; 3.1 Comunitarismo; 3.2 Principais objeções à teoria de John Rawls; 3.3 Universalismo e particularismo: a questão dos direitos humanos; 4 Considerações finais: a proposta de Chantal Mouffe.

RESUMO

Aborda-se um dos mais importantes debates da filosofia constitucional contemporânea, que é o travado entre liberalismo e comunitarismo. Como representantes destes eixos teóricos, elegeu-se, respectivamente John Rawls e Michel Walzer. Um dos principais pontos de discussão é o tocante ao universalismo liberal contraposto ao relativismo comunitarista.

Palavras-chave: LIBERALISMO - COMUNITARISMO - UNIVERSALISMO

ABSTRACT

This paper analyses one of the most important questions of the philosophy of human rights is the debate between liberalism and communitarianism. Rawls was elected as a representative author of liberal theory and Walzer as a theorist of communitarianism. One of the main discussions refers to liberal universalism against the relativism defended by communitarianism authors.

Keywords: LIBERALISM – COMMUNITARIANISM – UNIVERSALISM

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste trabalho, primeiramente, serão abordadas algumas concepções de John Rawls, importante autor norte-americano representante da corrente de pensamento liberal que com suas construções teóricas ensejou um debate entre distintas vertentes da filosofia¹.

A obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971, reascendeu, após um período de predomínio do pensamento positivista, o debate sobre as imbricações entre direito e moral, bem como sobre a inclusão da idéia de justiça no conceito de direito.

Várias questões desenvolvidas em *Uma teoria da justiça* sofreram objeções, sendo muitas respondidas por Rawls na obra *O liberalismo político*, publicada originalmente em 1993 e fruto de uma série de trabalhos anteriores do autor.

Neste artigo, serão trabalhadas em conjunto as idéias desenvolvidas por Rawls em *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político*, apresentando eventuais reformulações na concepção teórica inicial do autor.

Num segundo momento, serão apresentadas de forma geral as principais objeções do movimento comunitarista ou “contextualista” – enfatizando principalmente a posição de Michel Walzer – à teoria de Rawls.

Com efeito, um dos grandes debates da filosofia constitucional contemporânea é justamente o realizado entre os representantes do liberalismo e do comunitarismo. E, conforme será analisado, o cerne da divergência entre o liberalismo de John Rawls e o comunitarismo é a tendência ao universalismo presente na obra do primeiro contrariada pelo particularismo defendido pelos comunitaristas.

Para demonstrar a atualidade da temática, apresenta-se como a discussão travada entre universalismo e particularismo se reflete no âmbito dos direitos humanos, para sua caracterização e efetivação.

Neste ponto, apresenta-se a interessante proposta de Wolfgang Kersting no sentido de buscar um “universalismo sóbrio” no que concerne aos direitos humanos. Mas note-se que não há qualquer pretensão de fechar definitivamente o debate entre liberalismo e comunitarismo, mas apenas de demonstrar a relevância da discussão do tema.

* Mestranda em Direito do Estado/Universidade Federal do Paraná. Bolsista da CAPES.

¹ Observa Carlos Maria Cárcova que antes da obra **Uma teoria da justiça**, os liberais discutiam com os liberais, os marxistas com os marxistas, os utilitaristas com utilitaristas. Contudo, Rawls propiciou um debate entre estas distintas tendências e orientações filosóficas (**Justicia como equidad o sociedad como conflicto**: uma lectura crítica del liberalismo político).

Por fim, expõe-se as considerações finais, que são embasadas notadamente nos apontamentos de Chantal Mouffe acerca do debate entre os liberais e os comunitaristas.

2 A TEORIA DE JOHN RAWLS

2.1 Justiça como equidade e liberalismo político

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls trabalhou a noção de justiça como equidade, sendo esta teoria assim denominada porque os princípios de justiça são escolhidos em condições de liberdade e igualdade.

Trata-se também de uma releitura da teoria contratualista de Rousseau e Kant desenvolvida com o objetivo de sustentar uma democracia constitucional.

Com efeito, Rawls (1997, p.24) buscou desenvolver uma teoria deontológica da justiça que fosse também uma alternativa às concepções intuicionistas e utilitaristas predominantes até então na tradição filosófica.

Conforme definição de Rawls (1997, p. 130), a justiça como equidade é uma teoria de nossos sentimentos morais, que se manifestam por nossos juízos ponderados, em estado de equilíbrio refletido.

Já em *O liberalismo político*, Rawls (2000, p. 38) apresentou a justiça como equidade como uma forma de liberalismo político. Esta reformulação se deu em razão de um problema interno da concepção inicial de justiça como equidade trazida em *Uma teoria da justiça* consistente na idéia pouco realista de sociedade bem ordenada.

Na definição formulada em *Uma teoria da justiça*, uma sociedade bem-ordenada seria aquela que não apenas planeja promover o bem de seus membros, mas também que é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça. Assim, trata-se de uma sociedade na qual: 1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e 2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem esses princípios.

Esta noção de sociedade bem-ordenada associada à justiça como equidade caracteriza-se pelo fato de todos os cidadãos endossarem essa concepção com base no que Rawls (2000, p. 24) denominou de doutrina filosófica abrangente.

Contudo, numa sociedade democrática nenhuma doutrina abrangente é professada por todos os cidadãos, nem se pode esperar que isso ocorra.

Então, o liberalismo político pressupõe uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e muitas vezes incompatíveis como resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional.

Desta forma, o problema do liberalismo político passa a ser compreender como é possível existir uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, porém divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis e incompatíveis.

Portanto, o liberalismo político não nega o fato do pluralismo razoável, mas pretende formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que possa ser endossada pela pluralidade de doutrinas razoáveis.

E Rawls (2000, p. 53-58) define uma concepção política de justiça pelas seguintes características: i) trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, ou seja, para instituições políticas, sociais e econômicas; ii) a concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis, diferenciando-se, assim, das muitas concepções morais abrangentes; iii) uma concepção política de justiça tem seu conteúdo expresso por meio de certas idéias fundamentais, vistas como implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática; iv) e essas idéias podem ser trabalhadas numa concepção política de justiça capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto.

Assim, há que se separar os elementos da concepção política de justiça dos elementos das doutrinas abrangentes. Estabelece-se uma distinção entre a razão pública e as muitas razões não públicas, sendo que a razão pública deve ser imparcial em relação aos pontos de vista das doutrinas abrangentes.

Para chegar aos princípios de justiça política, Rawls (2000, p. 138-139) usa o método do construtivismo político. O construtivismo político apresenta quatro características que o distinguem do intuicionismo racional.

A primeira característica é que os princípios da justiça política podem ser representados como resultado de um procedimento de construção. A segunda é que o procedimento de construção baseia-se na razão prática, que, por sua vez, se preocupa com a produção de objetos de acordo com uma concepção destes objetos.

A terceira característica é que o construtivismo utiliza uma concepção complexa de pessoa e sociedade para dar forma e estrutura à sua construção. Assim, vê a pessoa como membro de uma sociedade política entendida como um sistema equitativo de cooperação social.

Como quarta característica, tem-se que o construtivismo político especifica uma idéia do razoável e aplica essa idéia a vários objetos.

Desta forma, os princípios são o resultado de um procedimento de construção no qual pessoas racionais (ou seus representantes), adotam esses princípios para regular a estrutura básica da sociedade.

Segundo o autor (RAWLS, 2000, p. 143), somente endossando uma concepção construtivista – que é política, não metafísica – que os cidadãos podem encontrar princípios que podem ser aceitos por todos.

Ademais, para manter estável esta sociedade Rawls (2000, p. 180) utiliza a noção consenso justaposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Neste tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política cada qual a partir de seu ponto de vista específico.

Ou seja, o consenso justaposto se dá quando os cidadãos razoáveis endossam e publicamente justificam a concepção política de justiça, associando-a as suas diversas visões razoáveis acerca da vida digna.

2.2. Princípios da justiça

Rawls (1997, p. 03) considera que cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar geral da sociedade pode ignorar. Assim, os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais.

Para o autor o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou seja, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes – constituição política e os principais acordos econômicos e sociais - distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social.

Os princípios de justiça social regulam a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social. Estes princípios são os escolhidos na posição original e resultam de uma situação de escolha racional.

Os dois princípios fundamentais de justiça que se aplicam às instituições são: 1) todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas deverão ter seu valor equitativo garantido 2) as desigualdades econômicas e sociais devem ser satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades;

e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

Estes princípios não devem ser confundidos com os princípios que se aplicam aos indivíduos – que são livres para seguir suas doutrinas racionais e razoáveis - e às suas circunstâncias particulares.

Um dos princípios que se aplica aos indivíduos é o da equidade, que afirma que uma pessoa deve fazer a sua parte conforme definem as regras de uma instituição quando duas condições são observadas: primeiro que a instituição seja justa e, segundo, que a pessoa voluntariamente tenha aceitado os benefícios da organização ou tenha aproveitado as vantagens das oportunidades que ela oferece para promover os seus próprios interesses.

O princípio da equidade explica as obrigações, ao passo que os deveres naturais positivos e negativos não podem ser resumidos num único princípio.

Já os princípios referentes às instituições orientam a atribuição de direitos e deveres nas instituições e determinam a distribuição adequada dos benefícios e encargos da vida social.

Com efeito, Rawls (1997, p. 70-79) considera que o segundo princípio das instituições é melhor interpretado a partir da noção de igualdade democrática, na qual se chega através da combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença.

Desta forma, chega-se a idéia intuitiva de que ordem social não deve estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, traga também vantagens aos menos afortunados.

Ainda, Rawls (1997, p. 65) considera que esses princípios devem obedecer a uma ordenação serial, na qual o primeiro antecede o segundo. Assim, as violações às liberdades básicas não poderão ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas, pois estas liberdades só poderão ser limitadas quando entram em conflito com outras liberdades básicas.

Nota-se, assim, que um traço característico da teoria de Rawls é a afirmação da prioridade do direito sobre o bem, o que significa que os direitos individuais não podem ser sacrificados em prol do bem-estar geral.

Por este motivo, os princípios da justiça tem que ser originados independentemente de qualquer concepção de bem, respeitando uma pluralidade de concepções a fim de ser aceitos por todos.

Justamente para sustentar estas posições, Rawls trabalha com a noção de posição original e véu da ignorância, abordadas a seguir.

2.3 Posição original e véu da ignorância

Com efeito, em Rawls, a base do construtivismo encontra-se no fato de que os representantes das pessoas, em situações adequadas, podem construir os termos mínimos para constituição de uma sociedade justa, ou seja, estabelecem os princípios da justiça.

Deste modo, Rawls equipara na justiça como equidade a posição original de igualdade ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social.

Mas, em Rawls, a posição original não é tida como uma situação histórica real ou como uma condição primitiva da cultura, mas sim como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça.

Afirma, o autor, que apesar da posição original ser puramente hipotética, devemos nos interessar por esses princípios na medida em que as premissas incorporadas na descrição da posição original são de fato aceitas.

Assim, uma forma de considerar a posição original é vê-la como um recurso de exposição e outra é considerá-la como uma noção intuitiva que sugere sua própria elaboração de modo que somos levados a definir mais claramente o ponto de vista a partir do qual podemos melhor interpretar as condutas morais de forma mais adequada.

Uma das características essenciais deste artifício de representação é considerar os representantes sob o véu da ignorância. Desta forma, presume-se que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social, bem como não conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais.

O objetivo de Rawls é caracterizar essa situação de modo que os princípios escolhidos sejam aceitáveis de um ponto de vista moral. Define-se, assim, a posição original como um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo.

Com efeito, a justiça como equidade é uma forma de justiça procedimental pura. O conceito de justiça procedimental pura é melhor entendido se comparado ao de justiça procedimental perfeita e de imperfeita.

O que caracteriza a justiça procedimental perfeita é a existência de um padrão independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que conduza certamente a este resultado.

Já a justiça procedimental imperfeita tem como nota característica o fato de que embora exista um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que com certeza leve a ele.

A justiça procedimental pura, por sua vez, define-se quando não há critério independente para o resultado correto, mas sim quando existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado.

Assim, a posição original possibilita um caso de justiça puramente procedimental, pois qualquer princípio selecionado pelas partes será considerado justo desde que tenha obedecido a certos limites.

Trata-se de um estado de coisas, no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias.

Portanto, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo, pois os indivíduos são tomados como pessoas éticas, como seres racionais com objetivos próprios e com senso de justiça.

Supõe-se, também, que as partes na posição original são iguais, tendo os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios. Estas condições, junto com o véu de ignorância, definem os princípios da justiça como sendo aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingência sociais e naturais.

Ademais, a autonomia racional permite que as partes na posição original definam uma concepção política de justiça que possa ser aceita em uma sociedade democrática por cidadãos livres e iguais, mas que estão comprometidos com diferentes doutrinas compreensivas razoáveis.

Com efeito, na posição original, as partes não têm autonomia plena, mas sim autonomia racional. A autonomia racional baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem, bem como de deliberar de acordo com ele e de entrar em acordo com os outros.

A autonomia racional permite que as partes definam uma concepção política de justiça que possa ser aceita, em uma sociedade democrática, por cidadãos livres e iguais, mas que estão comprometidos com diferentes doutrinas compreensivas razoáveis.

Deste modo, a justiça como equidade começa com uma das mais genéricas escolhas que as pessoas podem fazer em conjunto, que é justamente a escolha dos primeiros

princípios de uma concepção de justiça que deve regular todas as subseqüentes críticas e reformas das instituições.

3 CRÍTICA COMUNITARISTA

3.1 Comunitarismo

O movimento comunitarista abarca uma variedade de vertentes e posições, razão pela qual não se pode tomar o pensamento de um autor específico como representativo do comunitarismo como um todo.

Na definição de Ricardo Almeida Ribeiro da Silva (2001, p. 198), o movimento configura-se como uma verdadeira amálgama de posturas doutrinárias, encontrando-se entre os que receberam o rótulo desde conservadores – como Robert Nisbet, Michael Oakshott, Alasdair MacIntyre, Eric Volgelim e Leo Strauss –, neo-republicanos – Michael Sandel, Michael Warner – e liberais comunitários – Bruce Ackerman, Michael Walzer, Charles Taylor, Cass Sunstein.

Não obstante esta diversidade de autores e concepções é possível traçar algumas linhas gerais sobre a escola comunitarista, que se desenvolveu no final da década de setenta num contexto de crítica ao modelo liberal norte-americano.

Assim, o comunitarismo tem dois temas dominantes. Primeiro, a noção de que os indivíduos não existem isoladamente, mas são moldados por valores e pela cultura da comunidade em que vivem e, segundo, que os direitos individuais precisam ser balanceados com responsabilidades sociais.

Desta forma, o principal ponto de divergência entre as doutrinas liberais – entre elas a de Rawls – e as doutrinas comunitaristas é a tendência ao universalismo presente nas primeiras contrariada pelo particularismo defendido pelos comunitaristas.

Neste sentido, sintetiza Chantal Mouffe (2004, p. 381) que autores como Dworkin, Rawls e Habermas afirmam que o objetivo da teoria política é o de estabelecer verdades universais, válidas para todos e independentes de contexto. De outro lado, a posição comunitarista ou “contextualista” de Michel Walzer nega a existência de um ponto de vista que possa estar situado fora das práticas sociais e instituições de uma cultura particular e a partir de onde juízos universais possam ser produzidos.

3.2 Principais objeções à teoria de John Rawls

Tem-se que o liberalismo – notadamente o de Rawls – restringiu a democracia ao espaço público na medida em que distingue razão pública das muitas razões não públicas. Ademais, considerou o indivíduo abstratamente, ou seja, desvinculado de uma comunidade.

Esta noção abstrata de indivíduo é o alvo das críticas formuladas por Walzer. Na obra *Esferas da Justiça*, Walzer desenvolve a teoria da igualdade complexa a partir de uma concepção de homem diferente da liberal.

O autor (WALZER, 2003, p.19) reconhece a existência de uma dimensão individual e universal em cada indivíduo decorrente de sua própria humanidade, mas procura enfatizar a dimensão social ou coletiva que se forma no âmbito da comunidade política com a qual o indivíduo compartilha memórias, valores e perspectivas de futuro.

Neste sentido, Gisele Cittadino (2004, p. 86) observa que em Walzer os sujeitos primários dos valores são as comunidades históricas específicas – e a correção destes valores é resultado exclusivo de sua efetiva aceitação – sendo que os indivíduos estão integralmente vinculados às culturas que eles criam e compartilham.

Partindo desta valorização do âmbito da comunidade, Walzer (2003, p.06-11) defende a possibilidade de que os indivíduos cheguem a um consenso não apenas em relação a um procedimento para atingir um resultado, mas também a valores materiais do grupo social.

Walzer (2003, p. 10) não defende a universalidade deste consenso, pois tanto o procedimento para alcançar o justo como o injusto propriamente dito são noções que decorrem dos valores compartilhados e do sentido social atribuído aos bens no âmbito de cada comunidade individualmente considerada.

A grande crítica que se fez à concepção particularista de Walzer (1995, p.10) é a possibilidade de se redundar num relativismo exacerbado. Então, na obra *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, o autor procurou amenizar este relativismo.

Nesta obra, Walzer descreve e defende um certo tipo de universalismo. Pressupõe que existem dois tipos diferentes de argumentos morais, sendo o primeiro denso (*thick*) e referente aos valores das pessoas que compartilham histórias comuns. Já o segundo argumento moral é designado como delgado (*thin*) e se refere aos valores comuns compartilhados por qualquer ser humano, independente da cultura que professa.

Mas note-se que esta moralidade mínima não é independente do particularismo, pois ela revela a existência de uma justaposição de aspectos comuns das moralidades densas.

Ou seja, a moralidade mínima seria uma espécie de consenso justaposto, porém diferente do consenso justaposto de Rawls, que legitima uma concepção de justiça, uma

moralidade densa. Já Walzer entende que este consenso justaposto não pode tomar lugar de uma moralidade densa tendo em vista que a eficácia social de tais princípios vai depender da forma como sejam interpretados no interior de sistemas culturais densos.

Segundo Walzer a forma com que Rawls constrói a idéia de imparcialidade que assegura uma moralidade mínima pressupõe uma série de condições que já integra uma moralidade densa.

Outra crítica que se faz a Rawls é no seguinte sentido. Ainda que Rawls (1997, p. 218) refute a distinção entre liberdade dos antigos (liberdades positivas) e dos modernos (liberdades negativas), a sua doutrina enfatiza a idéia de que a comunidade política deve ser capaz de proteger os direitos do cidadão em face do Estado e dos demais indivíduos, ou seja, aproxima-se mais da noção de liberdade negativa.

Assim, a filosofia liberal de Rawls acaba não se preocupando com a participação do indivíduo na formação de valores comuns.

Analisando a questão da cidadania a partir da posição de Rawls e da crítica da corrente comunitarista, Mouffe (1999, p. 84) enfatiza que Rawls concebe o cidadão como titular de direitos iguais tomando como referência os princípios da justiça. Assim, se os indivíduos forem capazes de perceber a si mesmo como livres e iguais verão que precisam dos mesmos bens primários.

Dentro desta noção individualista não se desenvolvem verdadeiros vínculos de cooperação social e de solidariedade, não existindo uma verdadeira obrigação política do cidadão para com a comunidade.

Já a posição comunitarista, conforme observação de Mouffe (1999, p. 85), renova o republicanismo cívico na política, enfatizando a idéia de solidariedade com uma noção substancial de bem comum, anterior e independente dos interesses e desejos individuais.

Desta forma, percebe-se que a concepção comunitarista está centrada na idéia de participação do indivíduo na administração da comunidade política. A partir do estabelecimento de uma única noção de bem comum, os indivíduos passariam a ser cidadãos de uma comunidade política estruturada para realização desta idéia de bem.

Assim, ao contrário do que propugna Rawls, a vertente comunitarista admite o sacrifício da liberdade individual em prol da comunidade política, prevalecendo o cidadão em detrimento do indivíduo. Entendem ainda que a prevalência absoluta do direito é impossível, pois apenas através da participação do indivíduo numa comunidade política concreta é possível chegar a uma concepção de justiça.

3.3 Universalismo e particularismo: a questão dos direitos humanos

Não obstante existam outros pontos de divergência, verifica-se que a questão central entre liberalismo e comunitarismo refere-se a discussão entre universalismo e particularismo.

O debate entre universalismo e particularismo tem significativa relevância quando se trata de direitos humanos.

Na definição de Arthur Kaufmann (1998, p. 12), “por derechos humanos se entiende comúnmente todo elemento ético y jurídico básico, conceptualmente universalizable y valido para todos los seres humanos”².

Contudo, esta universalidade abstrata dos direitos humanos que é questionada pelos comunitaristas. Desta forma, apesar dos direitos humanos constituírem o núcleo duro da ética social do nosso tempo, há ainda muito a se debater.

O tema é bastante complexo. Como já exposto, a grande polêmica reside na caracterização ou não dos direitos humanos como universais, na medida em que se assim considerados podem ser definidos como direitos cujos titulares são todos os homens sem exceção, independentemente do contexto cultural em que estejam inseridos.

Com efeito, nos últimos anos, vários fatores têm concorrido para tornar o tema dos direitos humanos ainda mais complicado.

Nestes termos, Carlos Massini (2003, p. 66) arrola duas razões significativas. A primeira decorre do surgimento de correntes filosóficas que questionam seus fundamentos³. A segunda relaciona-se com a inclusão no âmbito dos direitos humanos de novas questões e relações, entre estas a problemática do multiculturalismo.

O autor caracteriza a problemática do multiculturalismo como o conjunto de “dificultades, obstáculos, complejidades y desafíos que han cobrado importancia, principalmente desde el surgimiento del capitalismo moderno, a raíz de las migraciones de

²Tradução livre: “por direitos humanos se entende comumente todo o elemento ético e jurídico básico, conceitualmente universalizável e válido para todos os seres humanos”.

³ Roberto Adorno define esta questão como um fator ideológico presente no pensamento pós-moderno que contribuiu para a negação da universalidade dos direitos humanos (**Universalidad.....**, p. 35).

masas laborales, ya sea dentro de una misma comunidad política, como entre dos comunidades políticas diversas”⁴.

Ainda, agrega-se a este fenômeno o deslocamento forçado de conjuntos humanos – também numerosos – devido às perseguições de conteúdo político-ideológico.

Estas migrações impuseram a coexistência dentro de uma mesma sociedade de uma multiplicidade de grupos culturalmente diversos. Além disto, com o fim da guerra fria, diminuiu a subordinação de países às superpotências e, assim, muitos povos redescobriram suas particularidades ocultas por motivos estratégicos.

Desta forma, ao valorizar sua própria identidade, os povos passam a resistir ao processo de globalização e o discurso dos direitos humanos universais acaba sendo visto como uma forma de imperialismo.

Com uma certa frequência, afirma-se que quando se fala em direitos humanos universais recorre-se ao padrão ocidental, bem como que estes direitos são fruto de uma consolidação histórica própria do Ocidente.

Assim, não se considera o fato de que os direitos humanos não emergiram da mesma forma nas outras culturas. Neste sentido, há autores (RENTTO, p. 110) que definem a ideologia dos direitos humanos “as a kind of cultural imperialism wich threatens the integrity of non-Western cultures and promotes a worldwide hegemony of Western individualism, liberalism and consumerism”⁵.

Ataca-se, portanto, a definição de que determinados direitos são universais porque pertencem ao ser humano enquanto tal. Principalmente, se para tanto se adotar um modelo de “ser humano enquanto tal” ocidental. Desta maneira, a implementação destes direitos universais pode servir de justificativa para ações que ignoram questões culturais.

Também não se pode tolerar e justificar determinadas práticas apenas porque estão inseridas num determinado contexto cultural.

O debate sobre a caracterização dos direitos humanos como universais ou relativos está aberto.

Existem posições intermediárias ao liberalismo de Rawls e o comunitarismo de Walzer como a de Wolfgang Kiersting.

Para embasar sua concepção, o autor defende que não se pode confundir relativismo, particularismo ou contextualismo com multiculturalismo ou com relativismo cultural.

⁴ Tradução livre: “dificuldades, obstáculos, complexidades e desafios que tem ganhado importância, principalmente com o surgimento do capitalismo moderno, em razão das migrações de massas de trabalhadores, seja dentro de uma mesma comunidade política ou entre duas comunidades diversas”.

O multiculturalismo é um fato que pode ensejar o relativismo ético, mas não o fundamenta, tendo em vista que do fato da coexistência de diferentes sistemas morais não se pode derivar a tese de que não haveria princípios de validade universal.

Nestes termos, propõe Kersting (2003, p. 89) um “universalismo sóbrio” no tocante aos direitos humanos. Assim, o conceito de direitos humanos adquire resistência contra o relativismo e o particularismo e também dissipa o “temor de um missionarismo hipermoral e disposto à violência, relacionado aos direitos humanos e à democracia do Ocidente”.

Para Kersting (2003, p. 91) um conceito válido de direitos humanos em termos de fundamentação teórica é o resistente ao particularismo e ao relativismo. E este o é quando, numa situação multiculturalista, possui chances de ser reconhecidos além-fronteiras.

Para chegar a este conceito de direitos humanos, é necessário perquirir quem é o ser humano dos direitos humanos. Neste sentido, Kersting (2003, p. 92-93) considera que só com auxílio de argumentos antropológicos se pode chegar a esta resposta e assim fundamentar os direitos humanos.

Desta maneira, o “ser humano como tal constitui a fórmula de atribuição do direito humano”(KERSTING, 2003, p. 93-94) e esta fórmula está na esfera pré-cultural. Ainda, o único ser humano relevante para a fundamentação teórica dos direitos humanos é um ser finito, mortal, vulnerável e capaz de sofrer.

Nestes termos, a proteção dos direitos humanos – que só poder ser concedida num Estado - baseia-se na evidente vulnerabilidade humana e na preferencialidade de um estado de ausência de assassinato e homicídio, dor e violência, tortura, miséria e fome, opressão e exploração.

Com efeito, Kersting (2003, p. 94) busca o cerne da noção de direitos humanos numa distinção presente na doutrina dos deveres do direito natural do século XVII e XVIII. Trata-se da distinção entre uma orientação dos deveres consoante o *esse* humano e outra orientação de acordo com o *bene esse* humano.

Desta maneira, a pretensão universal do direito humano só é plausível diante da diferença cultural se interpretado como direito do *esse* humano, sendo que formulação do ser humano bem-sucedido ficaria a cargo da cultura.

Para dar precisão maior a esta separação, Kersting (2003, p. 94-95) apresenta a distinção entre elementos condicionais e programáticos dos direitos humanos. Os primeiros abrangem o direito à vida, à incolumidade física e à segurança básica. Estes direitos

⁵ Tradução livre: “uma forma de imperialismo cultural que ameaça a integridade das culturas não-ocidentais e promove a hegemonia mundial do individualismo ocidental, do liberalismo e consumismo”.

asseguram os pressupostos coletivo-institucionais de uma vida que tenha sentido e possa esperar que termine por morte natural.

Já os direitos humanos programáticos são o direito à liberdade e à igualdade política, à democracia e autodeterminação política, ao Estado de direito e constitucionalismo, ao abastecimento básico suficiente e a uma condição assegurada de membro numa república mundial.

Quando os direitos programáticos são realizados as condições políticas de vida melhoram, mas os direitos condicionais se referem às condições que têm que estar preenchidas para que os seres humanos tenham oportunidade de viver de forma pacífica e livres de violência.

Sintetizando, os direitos condicionais atendem a necessidade antropológica e existencial, ao passo que os programáticos prevêm um marco institucional do cumprimento em termos de ética cidadã, representado o máximo do que se pode realizar coletivamente.

A prática dos direitos humanos programáticos é bem mais complexa. Nestes as particularidades históricas e peculiaridades culturais interferem. Já as normas relativas aos direitos condicionais são normas de interpessoalidade negativa. São cumpridas quando se evitam certas ações e possuem validade e aplicabilidade universal.

Kersting (2003, p. 97) considera que no conceito de natureza humana nos deparamos com necessidades básicas em cujo cumprimento as pessoas têm um interesse fundamental. Assim, por trás dos direitos humanos emergem os interesses que dão aos direitos o fundamento e conteúdo.

A convergência do direito humano e interesse humano não se limita a esfera de liberdade negativa, pois o conceito de natureza humana pode ser empregado até mesmo para fundamentar obrigações distributivas internacionais.

Assim, por uma questão de coerência, a proteção dos direitos humanos precisa ir além da coexistência negativa e ser estendida a uma dotação com bens para suprir as necessidades básicas.

Aponta, ainda, um terceiro fator antropológico que independe do contexto cultural, embora só designe um desejo que só pode ser realizado num âmbito cultural determinado. Trata-se do direito ao desenvolvimento, pois as pessoas são seres que podem se desenvolver e as suas vidas tornam-se mais significativas quando se é possível desenvolver as capacidades e talentos.

Conclui, Kersting (2003, p. 101), que se levarmos em consideração os pressupostos que precisam estar cumpridos para levar uma vida com sentido, seja qual for o contexto

cultura, certamente se chegará aos fatores antropológicos interesse na existência, interesse na subsistência e interesse no desenvolvimento.

Esta tríade de interesses constitui o contraforte material de um universalismo sóbrio, sendo que este é sóbrio por se restringir à esfera do direito, por não recorrer ao valor e a dignidade do ser humano como fundamento e por ser compatível com o particularismo moral.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: a proposta de Chantal Mouffe

A título de considerações finais, propõe-se, com amparo na obra de Chantal Mouffe, que se conjugue as virtudes das vertentes liberal e comunitarista. A autora o faz com vista a desenvolver sua noção de cidadania na ótica da democracia radical. Devido aos contornos propostos para este trabalho, não se entrará nesta discussão, mas se acolhe a posição de Mouffe com o objetivo de fechar provisoriamente o debate entre Rawls e os comunitaristas.

Com efeito, um dos problemas de Rawls conceber o pluralismo como uma pluralidade de concepções sobre o bem é que isto implica conceber que as diferenças que podem acabar em conflito são diferenças de crenças e valores.

Desta forma, Rawls concebe estas diferenças apenas como uma questão de escolha individual, não se preocupando com várias questões referentes a grupos ou movimento sociais e como as diferenças entre eles podem ser reconhecidas no espaço público.

Segundo Mouffe (2004, p. 390), para que estas questões possam ser efetivamente levadas em consideração faz-se necessária uma concepção diferente sobre o pluralismo – um pluralismo de grupos sociais, de membros de identidades coletivas. Assim, o conflito não poderá ser reduzido a um simples choque entre valores e escolhas individuais, pois estas questões referem-se à inclusão, reconhecimento e não-discriminação.

Por exemplo, no âmbito dos direitos humanos é um problema apresentar estes como universalmente válidos e unicamente europeus em sua origem e inspiração. Desta maneira, a universalização dos direitos humanos depende da sociedade adotar ou não as instituições ocidentalizadas.

Assim, a democracia ocidental é apresentada como o único regime que é justo, legítimo e adequado à realização dos direitos humanos porque escolhido por indivíduos racionais, em situações ideais como o véu da ignorância de Rawls.

Mouffe (2001, p. 391), por sua vez, entende que a teoria democrática precisa abrir espaço para a pluralidade de culturas e formas de vida existentes não apenas em razão do pluralismo de interesses existentes ou diferentes concepções individuais sobre bem.

Para a autora (MOUFFE, 2004, p. 391), as instituições democrático-liberais e a formulação ocidental dos direitos humanos devem ser concebida como uma forma possível de jogos de linguagem entre muitas formas possíveis, não devendo pretender nenhuma afirmação de superioridade com fundamentos racionais.

Assim, sem cair num relativismo – tendo em vista que sempre existirão condições determinadas e que deverão ser preenchidas para que uma forma de sociedade política possa ser considerada boa – deve-se aceitar diferentes respostas justas e legítimas.

De fato, há problemas em se adotar sem ressalvas as concepções comunitaristas. Conforme Mouffe (1999, p. 85), há que se rejeitar a tradição comunitarista no ponto que propugna construção de um bem comum substantivo a partir de uma concepção compreensiva e abrangente de bem, pois esta é incompatível com a democracia moderna caracterizada pela valorização do pluralismo e significada por uma concepção de política e sociedade que separa o poder da lei e do conhecimento, deixando o lugar do poder vazio.

Neste passo, verifica-se que é necessário manter algumas conquistas do pensamento liberal (idéia de separação dos poderes, separação entre Estado e Igreja e aceitação do valor pluralismo), mas reformular a distinção entre esfera pública e privada e demonstrar como o pluralismo pode ser defendido dentro de uma comunidade que incentiva a participação cívica.

Já no que toca o comunitarismo, há que se fixar a importância das noções de participação cívica, desenvolvimento comum de normas e valores, a noção de identidade do indivíduo constituída a partir da comunidade, mas rejeitar aportes como a noção de bem comum substantivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Roberto. Universalidad de los derechos humanos y derecho natural. **Persona y derecho**, Pamplona, n. 38, 1998.

BARCELLOS, Ana Paula de. **A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

CÁRCOVA, Carlos Maria. **Justicia como equidad o sociedad como conflicto:** uma lectura crítica del liberalismo político.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva:** elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3.ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

KAUFMANN, Arthur. La universalidad de los derechos humanos: un ensayo de fundamentación. Trad. José Antonio Seone. **Persona y derecho**, Pamplona, n. 38, 1998.

KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. In: **Universalismo e direitos humanos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KOZICKI, Katya. **Conflito e estabilização:** comprometendo radicalmente a aplicação do direito com a democracia nas sociedades contemporâneas. Santa Catarina, 2000. Tese (Doutorado em Direito) - Centro de Ciências jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

MASSINI, Carlos. Multiculturalismo y derechos humanos: las propuestas liberales y el iusnaturalismo realista. **Persona y derecho**, Pamplona, n. 48, 2003.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1999.

MOUFFE, Chantal. Teoria política, direito e democracia. Tradução Katya Kozicki. In: Ricardo Marcelo Fonseca (org.). **Repensando a teoria do estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

PILON, Almir José; DUTRA, Delamar José Volpato. Filosofia jurídica contemporânea, justiça e dignidade do ser humano: John Rawls e Ronald Dworkin. In: Antonio Carlos Wolkmer (org.). **Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente**. Barueri: Manole, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000.

RENTTO, Juha-Pekka. Looking for common ground: universalism vs. relativism in the intercultural human rights discourse. **Persona y Derecho**, Pamplona, n. 48, 2003.

SILVA, Ricardo Almeida Ribeiro da. A crítica comunitarista ao liberalismo. In: Ricardo Lobo Torres (org.). **Teoria dos direitos fundamentais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

WALZER, Michael. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, Michael. **Thick and Thin**: the moral argument at home and abroad. Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.