

OS DIREITOS HUMANOS COMO MÍNIMO ÉTICO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL

Douglas Cesar Lucas

Resumo:

O presente texto pretende discutir a questão da universalidade dos direitos humanos no âmbito da sociedade multicultural. Apresenta a proposta de Otfried Höffe, que considera os direitos humanos como elemento de uma moral jurídica que obriga os indivíduos reciprocamente. Defende, ainda, que os direitos humanos representam o mínimo ético para se discutir o problema da igualdade e da diferença em uma sociedade marcada pela diversidade cultural. Por fim, refere que os direitos humanos são patrimônio comum da humanidade, e que sua universalidade mediadora é indispensável para a construção de um diálogo intercultural e para a elaboração de propostas cosmopolitas de emancipação social.

Palavras-chave:

Direitos humanos. Moral jurídica. Multiculturalismo. Diálogo intercultural. Otfried Höffe.

Abstract:

The text intends to discuss the matter of the universality of the human rights in the multicultural society context. It presents the Otfried Höffe proposal which considers the human rights as an element of a law moral that oblies the individuals reciprocally. In the text, it is defended, yet, that the human rights represent the ethical minimum to discuss the problem of equality and the difference in a society marked by a cultural diversity. At the end, the work refers that the human rights are common mankind assets and their mediating universality is fundamental in order to construct an intercultural dialogue and to elaborate the cosmopolitan proposals of the social emancipation.

Keywords:

Human rights. Law moral. Multiculturalism. Intercultural dialogue. Otfried Höffe.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Apesar de nunca ter saído de cena, o problema teórico e prático dos direitos humanos adquire uma peculiar importância no contexto da sociedade global. Novas formas de produção da sociabilidade dão visibilidade aos problemas que já existiam, mas que estavam encobertos ou atenuados pelas modernas cortinas conceituais e pela limitação real dos Estados-nação em responder aos desafios de um cenário político, econômico e cultural cada vez mais complexo. Os homens e suas respostas permanecem vinculados aos Estados nacionais, enquanto os problemas que pontuam os direitos humanos ganham escala mundial. Isso equivale dizer que as ações e os riscos globais são acompanhados, precariamente, apenas por respostas nacionais e particularistas, por respostas cada vez mais insuficientes, apesar, é preciso reconhecer, de crescerem as tentativas teóricas e políticas de se delinear respostas cosmopolitas.

Em uma sociedade que se complexifica, que reconstitui suas modalidades de produção de identidade e de pertença e que promove um permanente encontro entre culturas diversas, é inevitável que se estabeleça um dialético enfrentamento entre um projeto universal de direitos humanos e as múltiplas realidades culturais. Não que o problema do multiculturalismo seja algo novo. É apenas uma realidade que se percebeu de forma mais substancial com o processo global de produção, operado a um só tempo, da sociabilidade e da barbárie. Afinal, os problemas somente são reconhecidos como tais quando nos damos conta de sua existência. A globalização provoca justamente esse fenômeno de radicalização da visibilidade identitária, de aproximações e de afastamentos, de centralizações e descentralizações, de valorização do local e do global a um só tempo. As culturas locais ganham importância no processo de produção de identidade em um mundo que processa ondas de homogeneização. Nesse sentido é importante evitar que o pluralismo cultural ou mesmo que o universalismo uniformizador justifiquem denegações e construam novos fundamentalismos, que os direitos humanos sejam esvaziados pelo relativismo produtor de qualquer ordem.

Tendo presente a importância dessa temática para a definição de uma cultura cosmopolita voltada para a paz, o presente texto tem a pretensão de apresentar, sem muitos detalhes, alguns apontamentos da teoria de Otfried Höffe sobre a interculturalidade dos direitos humanos. Para tanto, o primeiro momento será dedicado à idéia, defendida pelo autor, de que os direitos humanos, junto com a democracia, compõem o conteúdo daquilo que ele denomina moral jurídica, capaz de obrigar mutuamente os indivíduos e as instituições a respeitarem essa mesma moralidade. No segundo e último item defende-se a idéia de que em uma sociedade multicultural os direitos humanos constituem o limite ético para se realizar o diálogo entre as diferentes culturas, o limite para se estabelecer o diálogo dialético entre igualdade e diferença, entre universalismo e particularismo. Enfim, refere-se que os direitos humanos são patrimônio comum da humanidade e que a sua universalidade mediadora (mas não planificadora) é indispensável para a promoção de um diálogo intercultural e para a elaboração de propostas cosmopolitas de emancipação social.

A MORALIDADE JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS: apontamentos sobre a contribuição teórica de Otfried Höffe

Na obra de Otfried Höffe pode-se perceber uma aproximação entre o Direito e a Moral operada de modo racional, sem as agonias e os ceticismos epistemológicos específicos do debate jurídico que transformou a questão moral numa zona totalmente estranha ao Direito. No lugar deste cientificismo exagerado que se operou na divisão clássica dos saberes jurídico e moral, Höffe sugere uma relação de correspondência recíproca, apresentada por ele como necessária e indispensável para se fundamentar uma cultura universal sobre os direitos humanos. Sem confundir o Direito com a Moral, uma vez que parte de uma separação entre ambas as categorias, o autor, visivelmente influenciado por Kant, aponta para o Direito e a Moral como elementos constituidores daquilo que ele denominou moral jurídica. Lembra o autor, inicialmente, que a filosofia moral e jurídica sempre se contentou em apenas separar a Moral em sentido positivo, que retrata a idéia de ética, dos usos e

costumes, da Moral em sentido crítico, que versa sobre as obrigações supremas não negociáveis, separando ambas do Direito. Por sua vez, a idéia de uma moral do Direito, continua Höffe, deve ser entendida como uma variação que se desenvolve dentro da moral crítica, de modo que a moral jurídica corresponde àquela parte da moral crítica “cujo reconhecimento se devem as pessoas reciprocamente.” (2000, p. 51).¹

O substantivo moral na categoria “moral jurídica” não representa uma característica direcionada ao Direito Positivo e suas formas tradicionais de sanção. Não se deve esperar da moral jurídica um tipo de punição dura por parte do Direito, mas apenas uma sanção branda, uma reação de protesto e indignação contra um conjunto de situações que precisam ser modificadas e que, por isso, autorizam esta exigência de mudança. Por outro lado, lembra Höffe, o designativo “jurídica” da expressão “moral jurídica” deve ser compreendido tanto no sentido objetivo como no sentido subjetivo. Isso significa que a moral jurídica é uma moral que pode ser exigida legalmente, que potencializa não apenas uma expectativa, um desejo, mas sobretudo um direito subjetivo de se exigi-la. Justamente por isso a moral jurídica não se reduz às modalidades brandas de punição, às modalidades de sanção exclusivamente moral, pois no momento em que ela se integra ao Direito Positivo passa a aceitar, também, as sanções tipicamente jurídicas (2000). Assim, a “moral jurídica submete todo o ordenamento jurídico positivo a uma pretensão moral, a qual, na medida em que é admitida, o caracteriza como legítimo ou justo e, no caso de ser rechaçada ou inclusive “pisoteada”, de injusto.” (p. 54).

Essa exigência da moral jurídica, porém, apresenta-se, de acordo com Höffe, em três níveis. O primeiro destaca que a relação entre os indivíduos e, de modo geral, a vida em sociedade, deve ser conformada pelo Direito, isto é, que o Direito, a partir de normas comuns, deve imperar sobre a vontade e as opiniões particulares. Trata-se, nesse nível, de reconhecer a Moral como

¹ Ver ainda do mesmo autor, *Estudios sobre teoría del derecho e la justicia* (1997), *Principes du Droit. Ethique, Théorie juridique et philosophie sociale* (1993).

instituidora e legitimadora da forma jurídica de convivência. Em um segundo nível a moral jurídica determina que a forma jurídica deve ser respeitada de modo inarredável e que todas as pessoas devem ser tratadas de acordo com as normas, ou seja, com igualdade. Essa exigência da moral jurídica sustenta-se na obrigatoriedade de todos serem tratados com igualdade pela legislação. Esses dois primeiros níveis, lembra Höffe, são aceitos sem discussão em praticamente todas as culturas contemporâneas e formam aquilo que o autor chama de “herança comum de justiça da humanidade.” (p. 55)².

Ao contrário dos dois primeiros, o terceiro nível da moral jurídica, constituído pela democracia e pelos direitos humanos, ainda não encontrou solo fértil em todas as nações contemporâneas. Enquanto os dois primeiros níveis garantem um mínimo de moral jurídica, o terceiro apresenta uma riqueza substancial, uma ampliação das pretensões a serem protegidas pelo poder coativo. Esse terceiro nível refere-se diretamente ao conteúdo da moralidade, pois diz respeito a um conjunto de escolhas e de pautas sociais que deverão ser garantidas e introduzidas nas formalidades e procedimentos que são objeto dos dois primeiros níveis da moral jurídica. É preciso observar, prossegue Höffe, que o incremento total dos elementos desse terceiro nível não necessariamente ocorre de modo simultâneo em todos o planeta, pois estão diretamente relacionados com as políticas públicas de cada nação. Nesse sentido o autor apresenta três níveis parciais do terceiro nível da moral jurídica: “os direitos humanos como direitos de liberdade, a democracia com os direitos de cogestão por ela definidos, e uma porcentagem de direitos humanos de caráter político e social.” (p. 55). Do mesmo modo como os níveis da moral jurídica (forma jurídica de convivência; antecedência da igualdade perante a lei; direitos humanos e democracia) estão diferentemente realizados nos diversos países, assim também os três níveis parciais do terceiro nível da moral jurídica são atendidos em diferentes medidas, uma vez que dependem, como já referido, da atuação estatal e do grau de satisfação de cada comunidade.

² Nesse sentido, ver Barretto, 2005.

A partir da efetiva proteção dos diferentes níveis da moral jurídica é possível, segundo o autor, perceber o grau de moralidade legitimadora de uma determinada ordem social. Assim, continua Höffe, apenas aquele Estado que reconhece a forma jurídica de convivência, que sustenta a igualdade perante a lei e que defende os direitos de liberdade, a democracia e o Estado social, necessários para a afirmação dos direitos humanos, poderá ser considerado como uma organização plenamente legítima do ponto vista moral. É de se notar ainda que a moral jurídica, como quer Höffe, não é prisioneira de relativismos culturais e de orientações tradicionais. Trata-se de uma moral que deposita sua capacidade crítica unicamente na razão universal e nas experiências de toda a humanidade: “Uma filosofia moral que se atenha somente a estes dois fatores, à combinação da razão universal com a experiência igualmente universal, sustentada por *la conditio humana*, pode reclamar com toda a razão a categoria de universal.” (p. 56).

Essa pretensão de universalidade poderia suscitar algumas indagações, mormente em razão do quadro de redefinições por que passa a sociedade contemporânea. Poder-se-ia questionar, por exemplo, se é possível pensar em uma moralidade jurídica comum para todas as culturas, uma moralidade jurídica universal que não signifique, ao mesmo tempo, a denegação de um conjunto de diferenças indispensáveis à confecção das identidades locais. Será que é possível falar de uma moral jurídica universal no contexto da globalização?

Apesar de a globalização sustentar uma radical evidenciação do processo de diferenciação entre as culturas, caracterizado, embora não unicamente, pela defesa peculiar das ordens culturais, econômicas e políticas internas de cada nação, ela também necessita estabelecer uma moral jurídica de abrangência igualmente global, importante que é para garantir minimamente os espaços de troca, de diálogo, de interação política, de incremento comercial entre os Estados e, especialmente, para servir como um contraponto capaz de denunciar e combater os efeitos negativos da globalização. Segundo Höffe, a moral jurídica tem importância fundamental nas dimensões em que a globalização desenvolve a sua atuação. Em primeiro lugar, refere o autor, existe uma tendência global de que uma determinada forma de civilização se

estenda rapidamente para todas as regiões do mundo. Esta tendência, entretanto, não se desenvolverá naqueles cenários nos quais se cultiva uma cultura única, uma religião única, uma ideologia política única, enfim, em que se vive um modelo de comunidade fechada em torno de dogmas sociais que dominam, de forma exclusiva, as dimensões da vida social em seus diferentes âmbitos (econômico, cultural, político, etc.).

Inobstante a globalização apontar para a identificação de um conjunto de elementos comuns, presentes em diferentes lugares, isso não significa a configuração de uma nova e plena civilização específica e homogênea. Pelo contrário, o que se percebe é que perdura e se radicaliza uma diversa gama de costumes, religiões e línguas, ao lado das diferenças que existem no Direito Positivo e na cultura política de cada país. Apesar dessas diferenças, contudo, prossegue Höffe, é possível notar-se que a sociedade global tem caminhado no sentido de considerar importante em plano mundial um conjunto mínimo de cinco fatores: “o complexo das ciências naturais, medicina e técnica; a administração racional; a tríade formada por democracia, direitos humanos e divisão dos poderes; certos intentos em direção de um Estado Social; e sobretudo, também, uma rede global de meios e de cultura medial.” (p. 62).

Além da ação conjunta desses cinco fatores Höffe destaca que possui importância global a possibilidade de se exigir das sociedades, mesmo que distintas, o cumprimento de obrigações comuns, vale dizer, de sujeitá-las a um conjunto de obrigações jurídicas que dão uma nova dimensão à comunidade mundial, pois ao lado das demais interações (política, econômica, ecológica, etc.) passa-se a privilegiar também, ao menos como propósito, uma coexistência jurídica. Como terceiro aspecto da globalização o autor destaca o aparecimento de sociedades e de grupos de indivíduos que se constituem de modo diferente, situação que, segundo ele, acaba valorizando sobremaneira o questionamento sobre a possibilidade de se poder obrigar juridicamente e de modo igual aos cidadãos de diferentes culturas. Aqui reside o polêmico debate sobre o direito intercultural ou, no lado oposto, sobre o multiculturalismo e a legitimidade de praticamente todas as experiências antropológicas.

Para Höffe o fenômeno da globalização tem provocado uma reestruturação mundial em várias dimensões da vida em comunidade, cenário que evidencia um certo esgotamento do modelo tradicional de Estado e que aponta para a necessidade global de ação. Isto é, “a progressiva globalização cria uma necessidade de atuação que os Estados individualmente não conseguem superar por si mesmos.” (2003a, p. 309). Diferentemente do que possa parecer, enfatiza Höffe que a globalização opera outras dimensões além da econômica e da relacionada ao trabalho. Como uma dessas outras dimensões, evidencia-se a proliferação, em escala mundial, das guerras, dos atos terroristas e dos danos ambientais. Essa dimensão vem acompanhada, felizmente, de uma “memória mundial crítica”, que é responsável por manter vivas as lembranças dos atos violentos e por reclamar justiça que repare os danos causados.

Uma outra dimensão da globalização refere-se à formação de uma “comunidade de cooperação” que, apesar de também englobar o mercado e as finanças, caracteriza uma globalização da técnica, da medicina, de determinados campos do saber e, em menor escala, do teatro, do cinema, da música, etc. Essa faceta da globalização, diz Höffe, permite que se desenvolva, mesmo que de forma incipiente, uma opinião pública global capaz de estabelecer protestos de abrangência mundial. A esse respeito pode-se notar que a rede mundial de computadores potencializou formas de pressão global em escala planetária.

O processo de competição que se instalou em todos os campos da sociedade (economia, ciência, cultura, etc.) tem provocado um conjunto de efeitos sociais indesejados, especialmente no campo da economia, responsáveis pelo surgimento daquilo que o autor denomina “comunidade da miséria e do sofrimento”, uma sociedade particularmente desafiada “por catástrofes naturais, fome e pobreza, além de movimentos de refugiados e movimentos migratórios e, não por último, por subdesenvolvimento econômico, mas também político e cultural.” (2003a, p. 310).³ Problemas dessa natureza desafiam os Estados nacionais e exigem uma estratégia política mundial, uma resposta global para problemas também globais.

³ Ver, ainda, do mesmo autor, *Visão República mundial: democracia na era da globalização*. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003c.

A globalização não pode ser aceita como um fenômeno capaz de gerir múltiplas realidades condicionadas apenas pelo mercado e de conduzir um reinado do lucro que represente um retrocesso para a democracia e para o Direito. A humanidade, ao longo de sua evolução política, tem organizado as suas relações por meio da adoção de uma coletividade de Estado e de Direito, com o intuito de estabelecer regras comuns de convivência fundamentais para dissolver o arbítrio e a violência privada. Nessa forma de convivência deve imperar, no lugar da violência privada, sempre e em todos os lugares, o direito e a justiça, para o que são criados os poderes públicos também condicionados por tais imperativos. Esse fenômeno universal de organização da sociabilidade em torno do direito e da justiça, ainda segundo Höffe, além de representar uma categoria moral-jurídica, uma conquista de ordem moral que fora universalizada pela modernidade, se caracteriza como um “imperativo universal do direito e imperativo universal da democracia.” (2003c, p. 209)⁴ Este imperativo não deve se restringir apenas às coletividades singulares, mas afetar também as relações globais. Deste modo, se entre os indivíduos e os grupos deve imperar o direito, e se o direito deve ser elaborado de modo democrático, isso também deverá valer para a relação entre as nações, pois não se pode esquecer que o “projeto político da modernidade, o Estado constitucional, representa uma conquista de ordem moral. Por essa razão, ele não pode ser sacrificado no altar dos mercados financeiros e econômicos globais.” (p. 211). A moral jurídica, nesse sentido, consubstancia-se na mutualidade universal de obrigações mínimas para a preservação e estímulo das virtudes dos Estados e dos homens, um contraponto ético necessário para conduzir as relações da comunidade global em direção a um projeto humanitário comum. (Höffe, 1993).

⁴ No entendimento de Höffe, “o estado democrático constitucional, abre espaço ao livre jogo das forças: não apenas no mercado econômico, mas também no mercado político, e não em ultimo lugar, no mercado científico e cultural. Pois das forças que o mercado libera, da criatividade, do risco e do esforço, ele espera a grande riqueza, uma riqueza não apenas material.” (p. 209).

A moralidade jurídica, nos termos que propõe Höffe, não é uma categoria condicionada e dependente de variações histórico-culturais, sujeita a âmbitos de validade particulares ou mesmo resultado de movimentos políticos e econômicos atrelados a determinados países ou culturas dominantes. Representa, antes, um imperativo universal, o reconhecimento de reciprocidades indispensáveis para se garantir a livre manifestação do gênero humano. Significa o reconhecimento de mutualidades que obrigam o ser humano perante o outro, que potencializam e viabilizam o homem em sua própria humanidade, ou seja, que garantam ao homem o direito de conduzir sua ação sem prejudicar a ação de qualquer outro. Trata-se de um imperativo universal que deposita na simples condição de ser humano a definição das necessidades e, portanto, dos direitos que são indispensáveis para a manifestação livre da natureza humana. Basta notar que muitos dos direitos que foram universalizados com a modernidade eram reconhecidos há muito tempo em culturas distintas. Não foi a modernidade, segundo Höffe, que inventou os direitos humanos, constituindo apenas o momento histórico que promoveu o seu reconhecimento geral, isto é, o momento em que o indivíduo foi pela primeira vez reconhecido pelo Estado como igual perante a lei. Pode-se notar, por exemplo, que a proteção do corpo e da vida, o reconhecimento da língua e da razão como propriedades universais e aceitação de que o homem é um animal social, são premissas aceitas e válidas em distintas culturas desde há muito tempo. (Höffe, 2000).⁵

No entendimento de Höffe, diante da existência de direitos humanos universalistas e da necessidade global de sua atuação, não se pode admitir a existência de direitos humanos de caráter nacionalista (Höffe, 2003a). É necessária uma legitimação dos direitos humanos capaz de ser globalizada, com condições de obrigar mutuamente e de modo universal a todas as culturas em diferentes épocas. Somente a mutualidade de cunho universal pode sustentar

⁵ O autor insiste na dimensão universal dos direitos humanos, negando que seja uma instituição especificamente européia. De acordo com Höffe, “esta idea, la igualdad de todos los seres humanos, es muy antigua, y probablemente se pueda detectar ya en todos los mitos conocidos sobre la creación del mundo.” (p. 83).

uma cultura de direitos universais “que caracteriza o ser humano tão-somente por ser um ser humano.” (p. 315).⁶ Os direitos humanos são indispensáveis para se garantir as condições universais de coexistência da liberdade, razão pela qual não podem ficar reféns de relativismos e particularismos nem sempre democráticos e humanistas. A sociedade global não pode operar com múltiplos conceitos de direitos humanos, sob pena de permitir proliferar e sustentar autoritarismos locais em nome de quaisquer concepções de direito à diferença.

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

os direitos humanos não se fundamentam apenas em ações voluntárias de um favor social ou político. Trata-se de direitos que os membros da comunidade jurídica devem uns aos outros e que, subsidiariamente, a ordem jurídica e estatal deve a todas as pessoas. Nenhuma coletividade e também nenhuma ordem jurídica internacional pode abrir mão da positivação na forma de direitos fundamentais ou também na forma de objetivos fundamentais do Estado. Por isso, elas possuem dois modos de existência complementares, mas fundamentalmente distintos quanto ao método. No interior da moral devida, da justiça, elas são apenas direitos humanos: pretensões suprapositivas, que, no entanto, uma vez reconhecidas como direitos positivos, se tornam direitos humanos enquanto direitos fundamentais de uma coletividade fundada em direito positivo. (Höffe, 2003b, p. 83).⁷

⁶ No entendimento de Höffe é possível identificar um conjunto de direitos humanos de mutualidade universal, como os relativos à integridade de corpo e vida; liberdade de opinião e de religião e os direitos positivos de liberdade (direitos sociais).

⁷ Parte desses direitos, refere o autor, são indispensáveis até mesmo para se poder definir o que é o direito, “pois, sem uma certa proteção de bens jurídicos, como a incolumidade física e a vida, a propriedade e a honra, não é possível distinguir conceitualmente entre direito e crime organizado. O correspondente mínimo de direitos fundamentais tutelados pelo direito penal já pertence à justiça definidora do direito: um reconhecimento parcial dos direitos humanos possui um caráter de definidor do direito, normatizador jurídico de um reconhecimento pleno.” (p. 84).

Höffe diferencia os direitos humanos dos direitos fundamentais. Enquanto os primeiros fazem parte da “moralidade jurídica universal que resguarda o corpo, a vida, as condições materiais de vida, a língua e a razão e as propriedades humanas universais, a capacidade política específica – *zōon politikon* –, a capacidade jurídica e a capacidade comunitária” (Barreto, 2005, p. 300), os direitos fundamentais, por sua vez, consubstanciam-se num rol de direitos que o cidadão possui em razão de seu vínculo com o Estado, direitos estes que estão dispostos nos textos constitucionais de cada país. Estes direitos, lembra Barreto, “poderão ou não consagrar direitos humanos, pois sempre expressam a vontade do legislador em determinado momento histórico.” (p. 300). Os direitos humanos são, a um só tempo, direitos jurídicos porque reconhecidos pela legislação, e direitos morais em decorrência de sua metapositividade, de sua natureza moral que obriga mutuamente as pessoas umas às outras. Por isso, insiste Barreto, não se pode reduzir os direitos humanos aos direitos fundamentais, sob pena de se negar o seu estatuto jurídico-moral e de se esvaziar sua potencialidade crítica, característica que foi fundamental no contraponto aos absolutismos, autoritarismos e totalitarismos que a humanidade produziu nos últimos séculos.⁸

Grande parte das Constituições contemporâneas reconheceu expressamente esta moralidade (direitos fundamentais) ao positivarem um conjunto de direitos individuais, sociais, coletivos e difusos que comprometem o Estado a atender a um conjunto de demandas consideradas minimamente necessárias para garantir o desenvolvimento do homem em sua singularidade e em sua vivência coletiva. Mais do que um instrumento de organização da burocracia política, as Constituições atuais representam a consolidação de uma moralidade mutuamente necessária e publicamente reconhecida, na qual os direitos hu-

⁸ De acordo com o autor, “os direitos humanos são assim formulados por indivíduos que se reconhecem como sujeitos jurídicos com igualdade de direitos e, por essa razão, somente de modo subsidiário é que os direitos humanos irão servir como legitimadores da organização estatal através do direito positivo.” (p. 300).

manos funcionam como um horizonte de sentido para as tomadas de decisão constitucionais moralmente legítimas e, ao mesmo tempo, indispensáveis para a efetivação dos direitos considerados fundamentais.⁹

As sociedades democráticas contemporâneas apostaram na Constituição como um tratado de convivência, de limites, de expectativas, de possibilidades, um pacto social entre indivíduo e sociedade em busca da afirmação de um projeto de sociabilidade, um projeto publicamente comprometido com os direitos humanos. A aposta no constitucionalismo democrático do segundo pós-guerra acendeu esperanças emancipatórias no Direito e na Política, e passou a exigir bem mais dos seus atores e protagonistas, ofuscados que estiveram durante anos de apatia e asceticismo a serviço da indiferença e do distanciamento político. A base antropológica individualista do Estado de Direito foi e está sendo problematizada pela adoção de um novo constitucionalismo, sustentado na idéia de grupo, de coletividade, de direitos sociais, uma normatividade que não se restringe a limitar o poder estatal, mas que é propositiva, interventiva e transformadora, enfim, uma moralidade normativa.

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

⁹ A respeito do processo de positivação dos direitos fundamentais, ver Pérez-Luño, 1999.

Por mais que os direitos humanos mantenham uma relação indissociável com o Estado, com os seus desígnios e com sua forma democrática de manifestação, não se pode, contudo, resumir a idéia de direitos humanos a uma perspectiva estatal, prisioneira de uma determinada formulação jurídica nacional, pois os direitos humanos representam bem mais do que limites externos para a ação política, constituindo-se na própria forma de manifestação das forças sociais para o reconhecimento e satisfação das necessidades publicamente definidas (Koerner, 2003).¹⁰ Numa sociedade cada vez mais transnacional, produtora de novas formas de regulação jurídica e de novos ambientes de complexidade, limitar os direitos humanos aos direitos constitucionais (fundamentais) é restringir a sua capacidade de atuação e de sua efetivação histórica, especialmente se for considerado que as ameaças aos direitos humanos desafiam a sociedade global em escalas também globais. É claro que os diferentes países possuem distintas estratégias para tratar de suas peculiares dificuldades no campo dos direitos humanos. Este é um problema de ordem histórica e não de fundamentação (racional) dos direitos humanos, pois se refere apenas à capacidade estrutural, portanto histórica, de efetivação de tais direitos por parte dos Estados, uma vez que estes mesmos Estados reconhecem a importância de sua efetivação e, por isso, de seus fundamentos.

A sociedade global conforma uma sociabilidade diferente, caracterizada pela celeridade e transnacionalização das trocas comerciais, pela nova concepção de tempo e de espaço, pelo avanço tecnológico que se vê acompanhada pelo aumento do risco produzido por esta mesma tecnologia, pela complexidade das demandas contemporâneas e, especialmente no campo jurídico,

¹⁰ Segundo o autor, “embora os direitos humanos tenham muitos pontos de encontro com os direitos constitucionais, isso é insuficiente para a análise do seu papel na política democrática. Consideramos, pois, essencial não adotar, para a construção de modelos de análise empírica em ciência política, esse tipo de formulação institucional de direitos humanos, que os reduz a uma estrutura separada e com papel “limitador” ou “controlador” do jogo político. Os direitos humanos têm um papel mais relevante do que ser apenas um pressuposto institucional ou objeto do processo político. Eles estão no cerne deste processo, significam a via de manifestação de forças sociais, pois são a forma por excelência de formulação dos interesses e das identidades sociais nas sociedades democráticas.” (p. 152).

pelo surgimento de novas formas de regulação que escapam à tutela estatal e que denunciam uma certa redução da imperatividade do Direito Positivo. Basta notar, a título de exemplo, a proliferação de arbitragens internacionais privadas que atuam na solução de grande parte dos conflitos entre empresas transnacionais, bem como um Direito Público Internacional que aos poucos está sendo gestado nos blocos regionais e em instituições mundiais como a ONU, OMC e outras. Neste contexto de novos desafios e novas realidades a moral jurídica pode representar uma forma global de responder aos problemas de ordem igualmente global, pois é certo que numa sociedade cada vez mais internacionalizada os padrões nacionais deverão dialogar entre si a partir de uma referência comum, de uma referência que garanta e proteja as diferenças de cada nação sem que isso coloque em risco ou prejudique o processo de formação de uma racionalidade universal mínima para proteger essa diversidade. Em outras palavras, as diferenças culturais somente poderão ser tomadas como legítimas se incluídas e reconhecidas democraticamente pelos diferentes atores que compõem uma sociedade que mutuamente se reconhece, ao mesmo tempo e em razão de alguns fatores, como igual e diferente.

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

Desse modo, na esteira proposta por Höffe, uma teoria dos direitos humanos que aceite a qualquer custo os antagonismos do relativismo cultural, que compreenda o multiculturalismo como fenômeno típico de afazeres his-

tóricos diferenciados a serem protegidos de modo incondicional, tende a contrariar de modo substancial a idéia de uma moralidade jurídica, isto é, a idéia de igualdade de tratamento que está na base de toda a perspectiva ética. (2000). Apenas uma moral jurídica exigível de todos os seres humanos, independentemente da época ou do regime político, destaca Höffe, permite que se desenvolva um arcabouço teórico que seja capaz de avaliar a legitimidade da sociabilidade e das práticas reais dos indivíduos e das instituições que afetam a existência humana em sua singularidade. (1997).

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

A democracia é, conjuntamente com os direitos humanos, um elemento importante da moral jurídica, uma referência substancial e procedimental fundamental para, sem negar as diferenças, gerar obrigações mútuas em torno de interesses comuns e não apenas da maioria. A democracia e os direitos humanos, diferentemente do que propõem as leituras multiculturais que acusam o Ocidente de uma europeização do mundo, são compreendidos por Höffe como fenômenos que conduzem algo de universal, que deitam suas

bases em culturas e tempos distintos. Não resultam de uma única cultura e muito menos da leitura e processos exclusivos do Ocidente. O autor chama a atenção para o fato de que muitos dos elementos que são denunciados como tipicamente ocidentais, como os direitos humanos e a democracia, permeiam profundamente a história social das culturas não-ocidentais, podendo ser encontrados nessas culturas elementos considerados verdadeiros embriões destes padrões de moralidade. Por isso, prossegue o autor alemão, a democracia e os direitos humanos pensados no Ocidente devem ser compreendidos como um momento evolutivo do Ocidente em relação a si mesmo e não em relação a outra cultura. O fundamento dos direitos humanos e da democracia é intercultural, pois, tal como propõe Höffe, reside no reconhecimento mútuo de determinadas obrigações que se apresentam como indispensáveis para garantir a continuidade da vida humana em sua individualidade ou sociabilidade. (2000).

Uma sociedade global complexa, que radicaliza as diferenças e que lega permanentemente um futuro de risco e de insegurança, precisa operar um debate rigoroso sobre a sua capacidade de produzir consenso e tomar decisões, caso deseje comprometer-se com alternativas que reconheçam o homem como um fim em si mesmo. A sociedade mundial globalizou o risco, o medo, a insegurança, a tecnologia, a arte, o cinema, a cultura, etc. Fez o mesmo nos espaços locais. Temos, então, global e local interpenetrados, gerando demandas e expectativas de toda sorte. Justamente por essa reorganização, que tende a se desenvolver ou retrair com a mesma potencialidade de produção de riscos para países, economias, culturas e indivíduos, pensar o problema dos direitos humanos sob uma dimensão universal é, de certo modo, colocar o problema tal como a sociedade realmente o apresenta. Por isso, os direitos humanos, como elemento de uma moral jurídica que gera reciprocidade e mutualidade entre Estados e indivíduos, portanto obrigação, sugere, mesmo que com toda a desconfiança e fragilidade incipiente, uma perspectiva ética para se ler, compreender e avaliar o processo de desigualização e indiferenciação que caracterizam a sociabilidade do mundo globalizado.

OS DIREITOS HUMANOS COMO PACTO MÍNIMO PARA O DEBATE INTERCULTURAL

Uma vez que cada cultura pode agregar novos e diferentes elementos aos pretendidos direitos humanos, é necessário identificar as particularidades e separá-las daquilo que pode ser tomado como universal, para que se possa, desse modo, chegar aos direitos humanos em sua conformação realmente moral, aos direitos humanos como reciprocidade a ser reconhecida independentemente da cultura, mas decorrente da própria condição do homem como um fim em si mesmo. (2000). A tolerância recíproca das diferenças, antes de representar uma janela aberta para o relativismo de todas as ordens, tem seu fundamento na liberdade e na dignidade de cada pessoa. Como refere Höffe, uma vez que sem reconhecimento recíproco não é possível uma convivência com igualdade de direitos entre pessoas auto-responsáveis, “a tolerância constitui uma condição fundamental da justiça da convivência humana em liberdade; e enquanto condição de justiça, um direito que não se pode negar a ninguém.” (p. 138). Ao lado da dimensão ético-política, a tolerância permite o diálogo entre as diferenças capaz de alcançar mais facilmente o entendimento desafiado pela intolerância e pelo saber dogmatizado. Contra os desconstrutivistas Höffe opõe a estratégia da universalidade moderada, ou seja, não se trata de uma universalidade uniforme, mas de se reconhecer uma generalidade limitada às condições que permitem o não-desaparecimento do particular. No contexto propriamente jurídico, esse processo se desenvolve pela formalização dos direitos humanos, garantindo uma abertura para a realização de diferentes condições de vida e projetos sociais.

É preciso se estabelecer uma equalização das diferenças que decorrem do fato de o homem pertencer a uma comunidade, e garantir, desse modo, a sua capacidade de estar no mundo como igual e diferente ao mesmo tempo. Segundo Hannah Arendt, retirar o direito de o homem pertencer a uma comunidade é o mesmo que expulsá-lo da humanidade, é torná-lo um igual sem sentido, um homem sem individualidade. Em razão disso,

o paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado. (Arendt, 1989, p. 335-336).

O fundamento dos direitos humanos passa, necessariamente, por uma exigência moral mínima que atenda ao homem em sua dimensão universal, em sua pertença comunitária, mas que reconheça, também, a peculiaridade de cada ser humano na recíproca exigência de sua existência singular, constituindo-se como horizonte de sentido para as decisões político-jurídicas preocupadas em garantir um mínimo de igualdade e garantindo que as virtudes da diferença possam cumprir o papel de construção de identidade na sociedade global sem, entretanto, afrontar a reciprocidade moral mínima exigida das diferenças. É necessário que a gramática social comprometida com os direitos humanos resista aos encantados argumentos da diferença e da igualdade desprovidas de eticidade e tomadas de assalto por relativismos de toda ordem.

Diferentemente das sociedades tradicionais, o mundo da globalização é um mundo cada vez mais multicultural, marcado fortemente pela diferença e pela multiplicidade de identidades que produzem e que negam pertença, autoridade e variadas formas de convivência social. É, ao mesmo tempo, uma sociedade fragmentada e concentrada, descentralizada e centralizada, uma sociedade que parece promover um choque de civilizações e de culturas ao colocá-las, definitivamente, em evidência, a descoberto. Não se trata de identidades novas, de culturas produzidas contemporaneamente, mas, antes, se trata de um processo de reconhecimento de identidades e de culturas capazes de gerar pertença no momento em que a sociedade global fragiliza as formas clássicas de produzi-la. Por isso, a gestão da paz, da democracia, da política e da economia, em uma sociedade com tais características, requer a compreensão da própria realidade multicultural, de seus limites, de seus vícios e de suas potencialidades.

Em uma sociedade marcada pela dialética entre igualdade e diferença, globalidade e particularismo, a questão da universalidade dos direitos humanos adquire especial importância, pois é fundamental que se estabeleçam os limites da diferença e da igualdade, os limites do diálogo intercultural, os limites da própria condição de possibilidade de culturas divergentes conviverem entre si, ao invés de se negarem. Não é censurável que os particularismos se oponham à imposição uniformizadora de determinados critérios culturais e normativos. A reivindicação da própria identidade, porém, não pode chegar a ponto de depreciar ou de negar o outro, de desconsiderar os direitos humanos que são tidos como essenciais e próprios de todos os homens. Em outras palavras, as diferenças não podem ameaçar essa universalidade, do mesmo modo que a universalidade não pode uniformizar e negar as diferenças que possibilitam pensar a substancialidade da igualdade. O que se percebe, inclusive, é que a universalidade dos direitos humanos permite que sejam reconhecidas muitas culturas que veriam negada a sua forma de ser caso não existissem determinados direitos específicos que garantissem a diferença.

A diferença e o particularismo não são capazes de produzir sentido em um ambiente caracterizado por um relativismo absoluto. Apenas quando é possível reconhecer o outro como tal é que se pode exigir que os outros nos reconheçam da mesma forma, ou seja, como outro. O reconhecimento igualitário de todos os homens permite que as diferenças e que os particularismos adquiram sentido. Ou seja, a articulação das diferenças não pode subjugar aquilo que é comum a todos os homens, aquilo que participa de sua condição humana universal, atributo universal que não pode ser afastado em nome de particularismos. A tolerância recíproca das diferenças, antes de representar uma janela aberta para o relativismo de todas as ordens, tem seu fundamento na liberdade e na dignidade de cada pessoa humana. Por isso, a questão dos direitos humanos perpassa a perspectiva do reconhecimento da igualdade e da diferença que constituem a relação do homem consigo mesmo e de si com o mundo (cultural, econômico, social, político, artístico, etc...), relação que é condição para emergir identidade no homem universalmente considerado.¹¹

¹¹ Sobre o eu dialógico e o reconhecimento, sugere-se a leitura de Semprini, 1999.

A fundamentação dos direitos humanos como direitos da pessoa enquanto tal, por isso direitos de cunho universal, é indispensável para se evitar que se legitimem experiências históricas de qualquer ordem. Apesar da efetivação dos direitos humanos estar diretamente vinculada à capacidade histórica, material e institucional de uma comunidade, não quer dizer que o fundamento desses direitos possa ser encontrado na história dessa mesma comunidade. A história não se justifica a si mesma. Os direitos humanos não podem ser explicados e fundamentados em si mesmos, mas na universalidade que constitui o homem como tal. Assim como não se pode fundamentar o Direito Positivo em si mesmo, mas sim em interesses e valores de várias ordens, os direitos humanos pretendem retratar o que é universalmente indispensável ao homem, independentemente de sua identidade cultural. Antes de ter uma identidade cultural que lhe dá uma perspectiva de estar no mundo, uma identidade e uma pertença, o homem é refém de sua própria posição humana que é universal, pressuposto para a afirmação de seus sentidos individuais e de grupo.

Os problemas da sociedade global são os problemas do homem enquanto tal, do homem em sua universalidade e em sua singularidade. Se a teoria dos direitos humanos cultivar e defender sectarismos e relativismos de qualquer ordem, os problemas do mundo não passarão de problemas de Estado, objetivados na crua incapacidade de se perceber o homem em suas necessidades básicas. Numa sociedade multicultural, permeada por diferentes identidades, os direitos humanos devem ser o referencial comum para o diálogo intercultural, capaz de aproximar as diferenças e de reconhecê-las em sua perspectiva histórica. Não se trata de uma universalização uniformizadora, mas de uma universalidade moderada, que poderá mediar as diferenças e servir de ponto de partida ético para uma cultura de tolerância e de emancipação que reconheça as identidades sem ofuscar e negar aquilo que é reclamado pela condição humana universal, por todos os povos e por todas as culturas.

Essa estratégia pelos direitos humanos é condição, inclusive, para a manutenção das próprias diferenças identitárias, pois, caso contrário, a relativização de tudo e de qualquer valor poderá permitir o avanço de uma

cultura particular sobre outra, de um império cultural sobre outro. A prática nazista de igualização ou de indiferenciação humana, proposta de modo uniforme nos campos de concentração, por exemplo, retrata o risco que pode representar o domínio de uma percepção histórica sobre outra, o perigo que está instalado em um relativismo uniformizador. Negar a diferença pode ser igualmente desastroso para a democracia como negar o mínimo universal da condição humana, o mínimo necessário para fazer brotar as diferenças. A universalidade dos direitos humanos, nesse caso, antes de ser obstáculo, é condição para o desenvolvimento, reconhecimento e tolerância das identidades e das culturas que constituem a sociedade contemporânea.

Uma sociedade global constitui-se de demandas e desafios igualmente globais, os quais exigem que se estabeleçam estratégias e ações capazes de contemplar toda a complexidade desse novo cenário. Para este novo contexto, de múltiplos atores e racionalidades, as soluções universalistas estritas podem apresentar-se tão insuficientes quanto as respostas particularistas, pois não alcançam a realidade multicultural que desenha a sociabilidade contemporânea. Os problemas da sociedade mundial poderão ser adequadamente compreendidos somente quando tratados como um problema do homem universalmente considerado, quando os direitos humanos deixarem de ser, ao menos exclusivamente, um problema de ordem interna dos Estados e passarem a promover o diálogo intercultural e cosmopolita, no qual estejam presentes as vozes e as visões de todos os povos.

De acordo com John Rawls (2001, p. 104), os direitos humanos são uma classe especial de direitos que “restringem as razões justificadoras da guerra e põem limites à autonomia interna de um regime. [...] Eles estabelecem um padrão necessário, mas não suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais.” Os direitos humanos definem o limite jurídico e político a ser respeitado por um Estado que tenciona participar da comunidade internacional; seriam o conteúdo de um direito cosmopolita a ser utilizado como referência universal para se reconhecer a justiça das ordens jurídica e política dos Estados nacionais. Segundo Rawls, os direitos humanos desempenham três importantes papéis: “1. Seu cumprimento é condição necessária

da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica (§§ 8-9). 2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar. 3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos.” (p. 104-105). É importante ressaltar, porém, que o que Rawls entende por direitos humanos é o conjunto de direitos que um cidadão possui em um regime democrático constitucional liberal, isto é, direitos reconhecidos constitucionalmente e aceitos pelas sociedades dos povos politicamente justas.

O Direito dos Povos, entretanto, tal como propõe Rawls, não significa a uniformização das práticas sociais e a negação do direito dos povos para sociedades não-liberais. Sua objetividade está associada à necessidade de reciprocidade entre os Estados. Não se exige que as sociedades abandonem ou modifiquem suas instituições, mas que elas se coloquem na condição de igualdade em relação àquilo que podem cobrar e oferecer às outras sociedades. Na conformação de uma sociedade dos povos, o pluralismo razoável, como destaca Rawls, é o resultado de uma cultura de instituições livres, na qual a pluralidade é garantia para que as diferenças afirmem livremente as suas identidades. Enfim, os direitos humanos estabelecem o limite do razoável para o entendimento entre as culturas e as nações, de modo que a tolerância e a reciprocidade exercem papel relevante na configuração de uma comunidade dos povos razoavelmente justa. (p. 159ss).

Na visão de Boaventura de Sousa Santos, a universalidade dos direitos humanos precisa ser substituída pelo fundamento universalista, sob pena de operarem apenas em um localismo globalizado, viabilizando uma forma de globalização hegemônica. Segundo o pensador português, na esteira de Huntington, assim como são entendidos, os direitos humanos servirão como arma do Ocidente contra o restante do planeta. Para que se possa construir um projeto cosmopolita para os direitos humanos, o autor sugere, em primeiro lugar, que a oposição entre relativismo e universalismo cultural seja substituída pela diálogo intercultural. Uma segunda premissa do projeto cosmopolita de direitos humanos aduz que todas as “culturas possuem concepções de

dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Por isso é importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas.” (2003, p. 442). A terceira premissa destaca a importância de se reconhecer que nenhuma cultura apresenta uma resposta completa e acabada sobre a concepção de dignidade humana, situação que o diálogo intercultural auxilia na percepção de tais precariedades. A quarta premissa, decorrente da anterior, afirma que as diferentes culturas possuem diversificadas versões sobre a dignidade humana. A última premissa apresentada por Boaventura sustenta que todas as culturas distribuem os grupos sociais a partir de dois princípios competitivos designativos de hierarquia, quais sejam, o princípio da igualdade e o princípio da diferença. Segundo o autor (p. 443),

estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes.

Habermas, preocupado em estabelecer as condições para o exercício dos discursos e para a elaboração de novos consensos em uma sociedade multicultural, alerta para a necessidade de se afastar a concepção dos direitos do homem da idéia metafísica de indivíduo ou daquela que identifica o sujeito como portador de direitos inatos. De acordo com o autor frankfurtiano, nem o particularismo, nem o universalismo podem dar conta de uma realidade na qual múltiplas culturas lutam por reconhecimento. Por isso, prossegue Habermas (2003, p. 79),

uma vez que também sujeitos de direitos só são individualizados pela via da coletivização, a integração do indivíduo só pode ser simultaneamente garantida através do acesso livre àquelas relações interpessoais e àquelas tradições culturais em que lhe é facultado manter a sua identidade. Sem essa dose de comunitarismo, o individualismo, compreendido adequadamente, permanecerá incompleto.

Sugere, com isso, que não há escolha para as diversas culturas da sociedade global senão a construção do entendimento intercultural e a realização de novos consensos. Por outro lado, destaca Habermas (p. 235), se a concatenação entre Estado de Direito e democracia for tomada a sério,

ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. [...] Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização da sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a identidade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conforma a sua identidade.

Uma teoria dos direitos humanos preocupada com os problemas de seu tempo precisa ser também uma teoria metajurídica, uma teoria de emancipação do homem, uma teoria capaz de produzir novos sentidos, novas perspectivas e novos vínculos institucionais. Precisa ultrapassar os estreitos limites da dogmática jurídica e do Estado-nação para se constituir em instrumento e estratégia de diálogo entre as diversas culturas, estabelecendo um limite ético para se tratar da diferença e da igualdade em uma sociedade multicultural. Uma teoria intercultural dos direitos humanos, que reconheça a universalidade de sua reciprocidade, poderá alcançar os múltiplos particularismos sem absolutizá-los, ou, opostamente, poderá reconhecê-los sem descartá-los. Enfim, o limite da igualdade e da diferença é o limite dos direitos humanos, é o limite reconhecido a todo e qualquer homem de produzir a sua particularidade e sua diferença sem negar e sem ofuscar os outros homens em sua identidade e em sua condição humana universal.

Nesse sentido é importante estudar e compreender este processo de novas realidades e racionalidades que afetam a sociedade contemporânea e que se constituem em novos desafios para a efetivação dos direitos humanos. A capacidade de uma nação periférica responder sozinha aos seus

problemas sociais é cada vez mais precária, pois as demandas e os problemas de um país na maioria das vezes não se limitam ao seu território e às estratégias internas de suas políticas. Jogados no mundo globalizado, sem fronteiras, os Estados, as empresas, os indivíduos e os grupos de um modo geral, redefinem sua potencialidade de gerar pertença na medida em que se reforça o sentimento de ser único, de ser distinto dos outros, tendo em vista que a sociedade global é, ao menos simbolicamente, uma sociedade sem local, sem identidade específica, situação que faz reacender esta carga de identidade e de particularidade que põe o homem em contato com o mundo. Assim, defender os direitos humanos como ponto de partida para o estabelecimento de diálogos interculturais é condição necessária para se apostar em sua capacidade emancipatória em uma sociedade cada vez mais diversificada e mais fragmentada no que tange à produção dos sentidos de pertença.

As diversidades culturais não podem sufocar a homogeneidade baseada em interesses da humanidade como um todo. A diferença deve ser reconhecida quando a universalidade dos direitos gerar impactos mais negativos à identidade que o exercido da própria diferença. Em outras palavras, a diferença deve ser oposta contra uniformizações expropriadoras, bem como os direitos humanos devem ser tomados como recursos contra as diferenças excludentes. Não se deve buscar um modelo de homem histórico do qual se possa deduzir direitos a ele associados. Precisamos, como ensina Luiz Moreira (2002, p. 44), proceder de forma contrária,

ou seja, a partir da condição humana, composta de multiplicidade de vozes, estabelecer as condições de efetividade dos direitos humanos. Conquanto o homem produza a si mesmo como ser social, a sociedade emana do reconhecimento recíproco dos direitos que são inerentes aos seus membros, isto é, são os direitos humanos o núcleo que possibilita e constitui a sociabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos humanos são aqueles direitos que tratam do reconhecimento mútuo de determinadas obrigações que se apresentam como indispensáveis para garantir a vida do homem universalmente considerado. Em razão de seu caráter universal, os direitos humanos não podem ser relativizados em nome de particularismos culturais, reconhecidos como manifestação peculiar de toda e qualquer forma de produzir autoridade. Constituem-se, antes, como patrimônio comum da humanidade, como imperativos categóricos jurídicos que possuem validade enquanto tal e não como instrumentos que se vinculam à satisfação de determinadas tendências culturais, apesar de se reconhecer que as condições materiais de cada nação acarretam um maior ou menor grau de efetivação de tais direitos. Por isso, os direitos humanos consistem em uma referência importante para orientar o debate sobre a questão do pluralismo e da igualdade no contexto de uma sociedade multicultural, paradoxalmente concentrada e fragmentada, evitando-se, assim, universalizações uniformes ou particularismos provenientes de qualquer experiência histórica. Nesse sentido os direitos humanos podem sugerir os limites do diálogo entre a igualdade e a diferença em uma sociedade multicultural, capaz de promover a aproximação entre as culturas, o reconhecimento do outro e a produção de respostas interculturais para uma sociedade cada vez mais afetada por problemas de ordem global.

No lugar de afastamento e de exclusão, é preciso estabelecer um paradigma de diálogo entre as diversas manifestações culturais da sociabilidade contemporânea. O diálogo intercultural, entretanto, não pode se operar no vazio, sem limites e sem referências, sob pena de se legitimar experiências históricas autoritárias e projetos sem compromissos com a igualdade e com a diferença, que constituem a manifestação humana em sua universalidade e em suas particularidades. Se o reconhecimento da diferença é condição indispensável para se estabelecer o debate democrático, para se construir espaços de diálogo, é fundamental também que tais diferenças tenham igual capacidade de se projetar, de produzir identidades e de promover a pertença de seus sujeitos. Enquanto sujei-

to jogado no mundo, o homem é igual e diferente, lê um projetar-se subjetivo que se relaciona consigo mesmo e com os outros. A individualidade, contudo, não é a única maneira de produzir essa diferença. As diferenças também aparecem nas escolhas e na historicidade do grupo, da nação e da cultura.

Por isso, do mesmo modo que é importante que se defendam as diferenças, é indispensável que se proteja aquilo que é universal no homem, pois é justamente esta universalidade que permite o aparecimento e o reconhecimento dessas mesmas diferenças e, portanto, das suas identidades. A universalidade dos direitos humanos pode representar uma referência ética para se discutir a questão dialética entre particularismo e globalismo em uma sociedade multicultural, evitando-se, desse modo, universalismos e relativismos autoritários, bem como promovendo o debate intercultural que se faz necessário em uma sociedade cada vez mais global e também mais local. Para que não sejam atropeladas as marcas identitárias da caminhada histórica de cada cultura, a atuação política de uma sociedade global deverá pautar-se por preocupações universais que digam respeito à totalidade dos diferentes povos, independentemente de sua situação histórica. Apenas uma resposta intercultural, que reconheça e lute pela afirmação dos elementos indispensáveis à vida do homem como homem, será capaz de compreender como universais aqueles direitos que dizem respeito à própria coexistência moral do sujeito em comunidade, de modo que os direitos do homem possam ser tomados como condição para se fazer, ao mesmo tempo, uma defesa do pluralismo e da igualdade, sem correr o risco de se igualizar indistintamente as diferenças ou de se relativizar incondicionalmente as expectativas morais voltadas para a emancipação humana.

O debate intercultural não decorre da aproximação de culturas diferentes, mas sim da identificação do universal em cada uma dessas culturas. Em outras palavras, é o universal que permite o diálogo; são as identidades comuns que possibilitam a realização de obrigações reciprocamente exigíveis. Não são as culturas diferentes que reclamam um patrimônio comum de valores, mas são os elementos comuns entre as culturas que viabilizam o desenvolvimento de preocupações em torno de elementos universais. Nesse sentido, é a universalidade que permite o aparecimento e a proteção das diferenças, e não são as diferenças que garantem o encontro de culturas distintas.

REFERÊNCIAS

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

BARRETTO, Vicente de Paulo. O direito no século XXI: desafios epistemológicos. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica jurídica*. Crítica à dogmática. Dos bancos acadêmicos à prática dos Tribunais, n. 3, Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica, 2005.

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

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

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

_____. *Estudios sobre teoría del derecho e la justicia*. México: Distribuciones Fontamara, 1997.

_____. *Principes du Droit*. Ethique, Théorie juridique et philosophie sociale. Tradução do alemão de Jean-Cristophe Merle. Paris: Cerf, 1993.

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

_____. *O que é Justiça*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003b.

_____. Visão República mundial: democracia na era da globalização. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EdiPucrs, 2003c.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KOERNER, Andrei. O papel dos direitos humanos na política democrática: uma análise preliminar. In: *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. 18, n. 53, São Paulo: Anpocs, outubro de 2003.

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

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos humanos, Estado de Derecho e Constitución*. Madrid: Tecnos, 1999.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

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