

DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL: O USO PÚBLICO DA RAZÃO COMO CATEGORIA NECESSÁRIA ÀS SOCIEDADES PÓS-CONVENCIONAIS¹

HUMAN RIGHTS AND CULTURAL DIVERSITY: THE PUBLIC USE OF REASON AS A CATEGORY REQUIRED TO POST-CONVENTIONAL SOCIETY

Marcio Renan Hamel

RESUMO: O presente trabalho faz uma análise da formação social da Modernidade e das conseqüências da globalização na formação de identidades culturais utilizando como fio condutor a obra de Jürgen Habermas e também auxílio de literatura secundária. Na terceira seção, o texto dedica um espaço de análise sobre a concepção universalista dos direitos humanos adotada em nível ocidental e aborda suas implicações no que tange à sua aplicabilidade em relação às culturas diferentes dentro do sistema global e até mesmo nos limites territoriais de uma mesma nação. Por derradeiro, a presente investigação aponta como conclusão um aprofundamento da pragmática universal habermasiana, no sentido de se apresentar como uma terceira via possível entre universalistas e comunitaristas, mas ressaltando-se que tal direção se mantém sempre discutível, a fim de não perder o seu caráter científico.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos – Identidades Culturais – Multiculturalismo – Pragmática Universal.

ABSTRACT: This paper analyzes the Modernity social formation and consequences of globalization on formation of cultural identities using as guideline the work of Jürgen Habermas and also support of secondary literature. In third section, the text dedicates a space for analysis of universalist conception of human rights adopted in the western level, and discusses their implications in relation to its applicability in relation to different cultures within the global system and even in territorial limits of one nation. For last, this research suggests an improvement on Habermas' universal pragmatics in order to present itself as a possible third way between universalists and communitarians, but emphasizing that such a direction always remains questionable, in order to not lose your scientific character.

KEYWORDS: Human Rights - Cultural Identity - Multiculturalism - Universal Pragmatics.

I – Introdução

Em *Direito e Democracia*, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas assegura, logo ao primeiro capítulo, que a modernidade inventou o conceito de razão prática como faculdade subjetiva, ao mesmo tempo em que produziu um desenraizamento dessa forma de razão, desligando-a de suas encarnações nas formas de vidas culturais, bem como ordens da vida política. Em outros termos, a modernidade consagrou uma razão prática de caráter individualista e, no papel de cidadão do mundo, o indivíduo confunde-se com o homem em geral, sendo, concomitantemente, um “eu” singular e geral.

Para construir uma reflexão filosófico-jurídica e também sociopolítica acerca da conceituação de direitos na modernidade, bem como sobre o fundamento filosófico existente

¹ Artigo enviado ao XXI Congresso do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI, entre 31/10/12 à 03/11/12. Faculdade de Direito/Universidade Federal Fluminense – Uff, Niterói/RJ.

para esses direitos, necessário referir que a luta dos dias do 1789 e os bastidores da produção intelectual existente ao redor da Revolução Francesa foram fatores decisivos para uma compreensão de direitos denominados “universais”. A sociedade do Antigo Regime é de extrema complexidade, repleta de contradições, contrastes e paradoxos, mantendo a divisão social tradicional medieval em três classes distintas: clero, nobreza e Terceiro Estado. Tal estrutura perde legitimidade, culminando com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 pelo espírito de oitenta e nove e com a queda do Antigo Regime (*Ancien Régime*). Inegável nesse processo a contribui o do Iluminismo e da escola moderna do direito natural. A Declara o traz uma tetralogia dos direitos naturais (liberdade, igualdade, propriedade e resistência   opressão), com clara influência da obra de Locke e de Rousseau, cujas influências são dinâmicas e reverberam no tempo anos   frente ao transcorrer da modernidade, como um grito com eco sem fim.

Estava, pois, iniciada uma proposta de declara o de direitos alicerçada na possibilidade de um equilíbrio social, o que, em termos, acontecera. O seu caráter universal se mostra pela configura o durável que proporcionou ao espírito moderno novas discussões acerca de outras declara es de direitos ao longo dos séculos XIX e XX. J  no século XX, a aprova o da Declara o Universal dos Direitos Humanos no ano de 1948, ainda com as preocupa es oriundas do pós-guerra, institui-se no mundo um novo marco para as rela es sócio-jurídicas, principalmente, no que diz respeito ao direito   igualdade entre os homens, sendo a codifica o uma consolida o do direito consuetudinário, a qual apresenta em seu texto gera es (ou dimensões segundo alguns doutrinadores pela característica de interliga o dos direitos) de direitos humanos ditos indivisíveis, interdependentes e complementares, além de serem cong nitos e universais. A Declara o Universal dos Direitos Humanos também apresenta forte influência da proposta iluminista ao partir da idéia de que tais direitos têm um caráter de universalidade, estendendo-se a todos os sujeitos e sendo, todos, portanto, destinatários de tais normas. O caráter universal dos direitos da declara o  , pois, uma op o clara do documento.

Os caminhos escolhidos pelas cartas constitucionais do pós-guerra não seriam outros, senão os de recepcionaram os direitos humanos universais previstos pelas Declara es e incorporaram aos seus ordenamentos jurídicos internos princípios comuns e direitos humanos de eixo ordinário em nível mundial, mas, particularmente, no ocidente. Em que pese as tentativas do ocidente em semear uma idéia única de direitos, o caráter universal dos direitos humanos esbarra no pluralismo cultural de sociedades fragmentadas por etnias e raças diferentes, de sociedades que vivem sob o fundamentalismo religioso, de sociedades que

ignoram direitos básicos da pessoa humana e, sequer, conhecem a fundo a proposta de direito ocidental. Tais problemas existem tanto no interior de identidades nacionais quanto de sociedades globais diferentes em si mesmas, como em nações do ocidente, do oriente e oriente médio.

Ante tal contextualização, a questão a ser tratada é se a universalidade dos direitos humanos pode dar conta do multiculturalismo no interior de sociedades complexas, cujos fundamentos de um Estado normativo também se mostram impotentes, ou de como ser cosmopolita e reconhecido ante o critério da universalidade? É possível exigir o cumprimento dos direitos humanos ante todas as sociedades contemporâneas? Os direitos humanos são históricos ou universais? A idéia de critérios universais já não esbarrou em atrocidades patrocinadas pelo nazismo, pelo fascismo e pelo comunismo? A igualdade não está na diferença? Existe uma cultura global?

Essas são algumas das perguntas emergentes sobre o problema colocado. A dificuldade de padronização jurídica de culturas diferentes faz com que se tenha de pensar uma viabilidade para uma convivência conjunta da humanidade, pois as identidades nacionais (e locais) e a formação de novas identidades globais são presentes. A questão a ser enfrentada (forma jurídica e forma cultural) passa pela tensão existente, intitulada por Habermas, entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*), onde o problema recai no espelhamento equivocado da produção legislativa de normatização jurídica com irrelevância ou menosprezo às formas de facticidade existentes no mundo da vida (*Lebenswelt*), ou seja, uma *pseudo*-universalidade que ignora a existência de diferentes formas de vida, as quais reclamam inclusão e reconhecimento.

II – Modernidade, globalização e identidades culturais

Com vistas a elucidar a (re)formulação de identidades culturais na contemporaneidade, a presente pesquisa se utilizará dos estudos de cientistas sociais como Giddens, Habermas e Hall para abordar a influência da modernidade nas formações culturais. Sabe-se que, neste plano, são muitas as contribuições teóricas acerca da constituição, estrutura e conseqüências da modernidade, bem como o grande debate existente ante a possível formação de uma era pós-moderna. Além dos pensadores citados, cabe também lembrar, também, as importantes e significativas contribuições sobre a modernidade pelas análises de Lyotard, Harvey, Nietzsche, Vattimo, Beck, Hobsbawm, entre outros, que, momentaneamente, por motivos de espaço e tempo, não serão abordados por este estudo.

A obra recente de Anthony Giddens, conduz a uma serena e lúcida análise institucional da modernidade, não só com proeminência cultural, mas também em seu caráter epistemológico. Giddens (1991) ressalta que a história inicia com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, movimentando-se por meio do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris até a formação de estados agrários, culminando nas sociedades modernas no Ocidente. Para o sociólogo inglês, a modernidade é inerentemente globalizante, definindo a globalização como sendo a “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa”. (1991, p.69).

A modernidade acarreta uma transformação na intimidade, a partir de uma relação intrínseca entre as tendências globalizantes e eventos localizados da vida cotidiana, em uma conexão dialética complicada. O projeto reflexivo da modernidade cria um “eu” de um indivíduo que deve achar sua identidade entre as estratégias e operações oferecidas por sistemas abstratos (grandes áreas de ações e eventos seguros e coordenados que tornam possível a vida social moderna). (GIDDENS, 1991).

Para o sociólogo inglês, a modernidade é um projeto ocidental em termos dos modos de vida forjados pelo estado-nação e pela produção capitalista sistemática, formando um universo de eventos onde o risco e o acaso assumem um novo caráter. Trata-se, pois, de um progresso esvaziado de conteúdo, onde a quantidade de informações que flui para dentro, pode ser assoberbante. Entretanto, tal característica não seria uma expressão de fragmentação cultural, mas um processo de transformação da subjetividade e da organização social global.

A formação das identidades culturais a partir da modernidade ganha uma nova configuração, uma vez que com o fenômeno da globalização as sociedades entram em mudança constante, tendo em vista a aceleração contínua dos processos globais. Hall (2006) chama a atenção para o fato de mudanças na identidade cultural na pós-modernidade, o que leva a um (re)arranjo social significativo na era atual. Por não concordar com a utilização do termo “pós-modernidade”, o presente estudo apontará para o referente período como contemporaneidade, uma vez que, concordando com o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, a modernidade é um projeto inacabado, pois suas promessas, sequer, foram cumpridas. Dessa maneira, não se pode atribuir a era contemporânea o título de “pós-moderna”, uma vez que a fluidez das relações sociais e o esvaziamento de uma razão prática

agudizada contribuem para a incerteza de conceituação do período, onde se vislumbram cada vez mais sociedades complexas².

O período iniciado no século XIV, intitulado como modernidade, surge como um ruptura da ordem aristocrática existente até então. Como consequência clara de 1789, os interesses de classe contribuíram significativamente para tal rompimento, instalando-se novas formas de imaginário social. Conforme assevera Ruiz, a construção da identidade moderna passa pelo simbolismo da honra e, depois, da dignidade, sendo que a identidade do indivíduo contemporâneo se estrutura em torno da dignidade humana natural, pois,

interessa criar subjetividades flexíveis sujeitadas ao modelo social definido e evitar a criação de sujeitos que, de uma forma ou de outra, possam vir a desestruturar a nova ordem. Por isso, atualmente, o campo onde o conflito social se trava de modo mais acirrado é na luta pelo domínio do universo simbólico que constrói a identidade dos indivíduos. (RUIZ, 2003, p.123).

A identidade, de acordo com Ruiz, após passar pelo simbolismo da honra, da dignidade, ganha uma transição para a propriedade com Locke, sendo que a identificação passa a estar ligada ao indivíduo proprietário. Nesse sentido, ganha força na obra de Locke, a legitimidade que uns estrangeiros chegados à América tiveram em se apropriar de terras que antes nem conheciam e que há anos eram de outros povos. Se os indígenas não cultivam a terra, os ingleses recém chegados, por direito natural, poderão ocupá-las.

Nas sociedades contemporâneas se vive um acelerado processo de complexificação, sendo a complexidade, uma das características mais evidentes dos novos modos sociais que inviabiliza qualquer tentativa de reduzir o caráter social e humano a uma categoria qualquer, segundo o autor. A complexidade inviabiliza a constituição de formas únicas e herméticas de identidades, observando-se que

² Em Habermas o conceito acerca do que significa a modernidade é complexo. A concepção clássica foi desenvolvida sob premissas da filosofia da consciência, mas após a virada lingüística o solipsismo metódico foi substituído pela concepção pragmática da linguagem. No entendimento habermasiano (2001, p.180), a indústria cultural e os meios de comunicação de massa valem como instrumentos mais manifestos do controle social, ao passo que a ciência e a técnica são as principais fontes de uma racionalidade instrumental que penetra a sociedade em seu todo. A modernidade constiu-se num projeto inacabado, uma vez que suas promessas não foram totalmente cumpridas, entendendo-se a partir dos textos de Habermas que a prometida emancipação sociopolítica não ocorreu. Por isso, o filósofo alemão (1997, p.111) esclarece que o conceito de pós-modernidade carece de fundamento, uma vez que a estrutura do espírito moderno não mudou. Nesse sentido ver: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Sérgio Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002; A constelação pós-nacional. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001; Ensayos políticos. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1997.

nas sociedades tradicionais as identidades constituíam-se a partir de um universo corrente, harmônico, fechado, onde o conjunto da sociedade se identificava a partir de tramas simbólicas que possuíam um caráter absoluto ou universal: nação, religião, etnia, cultura, tradição, etc. Na atualidade estes referenciais continuam ativos, porém convivem num contexto plural e nenhum pode pretender uma hegemonia total ou aceitação universal por parte dos demais grupos. Contemporaneamente, as identidades se segmentaram e diversos segmentos se entrecruzaram na configuração de uma mesma identidade. (LANCEROS apud RUIZ, 2003, p.144).

O que se tem na atualidade, segundo Ruiz, é uma crise de identidades absolutas, que nas últimas décadas do século XX, levou à expansão de uma nova forma de segmentação social promovendo a segmentação de identidades plurais a partir da diversidade de grupos sociais. O que marca a contemporaneidade é a convivência de uma pluralidade de grupos caracteristicamente diferentes, com interesses específicos e formas culturais próprias, dentro de uma mesma sociedade³.

Para Hall, “no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural”. (2006, p.47). Entretanto, as identidades nacionais são formadas e transformadas no interior da representação, pois a nação não se apresenta apenas como uma entidade política, mas um sistema de representação cultural, onde as pessoas participam da idéia da nação como representada em sua cultura nacional.

Entende o sociólogo inglês que ao invés de se pensar as culturas nacionais de maneira unificadas, dever-se-ia pensá-las como “constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural”. (HALL, 2006, p.62)⁴.

³ Segundo Ruiz, “essas identidades segmentadas *com-vivem* no seio de uma mesma sociedade e são desafiadas a co-existir na tensão da diferença e no enriquecimento da pluralidade. (...) Em cada circunstância convive com pessoas diversas, que provém de outras identidades e que se articulam circunstancialmente, para depois desfazerem o grupo e constituírem um outro. Este é um dos principais sintomas que manifesta a crise dos modelos universais da modernidade e está no modo como o indivíduo deixou de possuir uma identidade global que o defina de modo claro ao longo de toda sua existência”. (2003, p.146-147).

⁴ De acordo com Hall, “a etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia dessa forma “fundacional”. Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais”. (2006, p.62).

Como consequência do processo da globalização Hall (2006, p.69) aponta que, primeiramente, as identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-global”. Uma segunda consequência seria a de que as identidades nacionais e outras identidades “locais” estão sendo reforçadas pela resistência à globalização e, uma terceira consequência, estaria no declínio das identidades nacionais, estando tomando seu lugar novas identidades híbridas.

Entre o global e o local, entretanto, Hall (2006, p.78) argumenta que é um tanto improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais, sendo mais provável que ela produza, concomitantemente, novas identificações globais e novas identificações locais.

Davutoglu ao estabelecer que a globalização é um processo de monopolização e homogeneização da cultura humana, destaca que aqueles que são objetos deste processo, membros de civilizações não-ocidentais, nações pobres do sul e elementos das economias periféricas, experimentam uma depressão profunda por estarem forçados a adotar esses parâmetros como os novos marcos do fluxo da história (2004, p.102).

Conforme Davutoglu, não se dispõe de um processo de síntese de civilizações, sendo que a coexistência e a sobrevivência de distintas entidades civilizacionais vive a ameaça da cultura global monopolizadora, como sendo um produto da hegemonia da civilização ocidental. O questionamento aqui se dirige para a seguinte interrogação: se a globalização seria uma parte irreversível do projeto universal da modernidade ou a contrapartida cultural de uma forma de modernidade, como sendo o produto de uma civilização específica? Com isso, sustenta que para um lado ou para outro, o conceito de cultura global acaba por pressupor uma unidade da civilização, a qual tem uma marcada evolução a partir de um espaço temporal eurocêntrico, onde a idéia de centralidade gira a partir da experiência única da civilização ocidental.

Davutoglu aponta para a idéia de que o contraste entre o Ocidente e o resto assinala o caráter cultural de sua análise, onde “o Ocidente tem a missão de liderar e determinar a história, e, assim, o direito legítimo de desenvolver as estratégias necessárias contra o resto” (...) (2004, p.104). A hegemonia econômica e política da civilização ocidental faz de sua cultura um padrão válido globalmente para sociedades que são diferentes, quando

essa concepção errônea de cultura global, baseada na tese da unidade da civilização, tem origem na ilusão egocêntrica ocidental que vê as outras culturas como nativas, descritas por Toynbee. (...) O contraste entre a hegemonia política e econômica da

civilização ocidental e a resistência cultural de outras entidades civilizacionais produz uma psicologia exclusivista, através do uso do conceito de *nativos*, como uma categoria absoluta para definir *outros*. (2004, p.105-106).

As implicações da visão Ocidental de povos que denominamos de nativos é para o autor a falta de compreensão a respeito dos outros, uma conseqüência natural de uma visão egocêntrica, a qual é produto de uma autopercepção civilizacional específica, o que é fator importante para o monopólio do direito e do poder de determinar o fluxo e o progresso da história. A questão para ser minimamente resolvida passa pela idéia de que apenas o Ocidente é capaz de salvar o Ocidente compreendendo a si mesmo, sem necessidade de compreender aos outros.

Davutoglu constata a partir de suas análises, que o caráter global da uniformidade de vida ocidental está destruindo toda a multiplicidade das culturas autênticas, ao passo que a implementação da exclusão acontece como resultado do que o autor denomina de “falso universalismo”, o qual apresenta o particular e o parcial como se fossem sinônimos do geral, não somente em relação aos resultados concretos, mas também, com relação aos processos através dos quais tais resultados são atingidos. Dessa forma,

o universalismo, como uma conceituação respeitada, baseada em valores, necessita de um conjunto deles que seja aplicável a todos os seres humanos, independentemente de sua formação civilizacional, raça, religião e cor, ao passo que considerações geopolíticas implicam sempre diferenciações hierárquicas baseadas numa estrutura de poder. (DAVUTOGLU, 2004, p.132)⁵.

Como requisito de possível solução ao problema, Davutoglu aponta para a necessidade do diálogo e da interação entre civilizações, sendo o reexame das atuais autopercepções civilizacionais, quando a percepção do outro é uma conseqüência natural da percepção do *self*. O diálogo e a interação não serão conquistados sem o desenvolvimento de um novo paradigma educacional baseados na idéia de pluralismo cultural e civilizacional, o qual incorpora todos os patrimônios das civilizações da humanidade.

⁵ O autor chama a atenção para o fato de que “não há qualquer representação da África, da América Latina, da região sul da Ásia e do mundo muçulmano no processo de tomada de decisões da ordem mundial. A representação dos estados-nação das diferentes civilizações na Assembléia Geral da ONU tem um caráter de participação mais simbólica, no sentido de legitimar a estrutura oligárquica existente”. (DAVUTOGLU, 2004, p.133)

Bem observado por Sidekum (2003) é o fato de que em nossa sociedade e cultura, o diálogo cada vez mais desaparece. Não se discute mais as idéias adversárias, refutando-as com grande prepotência moral e fundamentalista, não há mais debates, há insultos. E também não se discute mais, apenas se desqualifica as idéias e a pessoa do outro. Enfim, não há comunicação numa sociedade ou comunidade de comunicação real e ideal.

Tendo em vista que o homem busca uma definição em valores que o satisfaçam, a liberdade se encontram em situações concretas que são determinadas por fatores biológicos, sociais, psicológicos, religiosos e, conseqüentemente, a diversidade da experiência cultural. Para tanto, Sidekum aponta para a necessidade de um paradigma interpretativo novo, a Filosofia Intercultural, que opera pela interpretação do próprio e do outro, resultado de interpelação comum, mútua, onde a voz é reconhecida em sua alteridade. Nesse sentido,

a Filosofia Intercultural aproxima-se ao problema da identidade de uma comunidade cultural humana e determinada, não no sentido metafísico de uma condição humana abstrata e estática, mas, pelo contrário, como um processo histórico de enriquecimento contínuo, possibilitado, justamente, pela dinâmica de uma constante transculturação das nossas tradições e experiências históricas do cotidiano como um verdadeiro processo de universalização e de uma transparadigmatização da hermenêutica do tempo histórico. (...) instaura uma dialética da intersubjetividade e propõe buscar a universalidade desligada da unidade que, como mostra a História, resulta facilmente manipulável por determinadas culturas. (2003, p.251).

Sidekum reconhece que a humanidade ainda não alcançou a verdadeira dimensão da universalidade. De fato, o universalismo da modernidade não conseguiu congrega culturas minoritárias, tampouco novas formas culturais resultantes do processo de globalização mundial. A filosofia moderna conseguiu incutir uma idéia de moralidade assentada sobre a base do “eu”, quando a proposta de uma razão monológica de base kantiana delinea o desenvolvimento de um sujeito moral solipsista, no que se pode chamar de versão forte de subjetividade.

Pode-se ainda imputar um caráter de agudização da razão, quando a mesma ganha um caráter puramente instrumental, mostrando-se uma razão alienada enquanto impregnada de desvios nas vontades expressadas por um “eu” que não constitui uma dimensão emancipatória, mas, ao contrário, apresentando um caráter de exclusão e incompreensão da pessoa humana nas suas mais variadas formas culturais. Nacionalismos exagerados, busca de perfeição de raças, extermínio de milhares de pessoas não pertencentes a determinadas etnias

ou grupos sociais, são conseqüências maximizadoras de um falso universalismo, o qual foi mais comunitário e local – em uma versão forte – do que congregador.

Por outro lado, a filosofia não silenciou ante a estar presumivelmente frente a uma possível derrocada da razão. Nietzsche, Deleuze, e a Escola de Frankfurt, principalmente com sua primeira geração, Adorno, Marcuse e Fromm, denunciaram a razão como não sendo possuidora de uma dimensão emancipatória, mas de forma contraditória, destinada ao fracasso. Elhajji (2008, p.100), argumenta que o discurso hegemônico regente das relações entre povos, nações e estados, em caráter mundial, tem origem em assustadora escatologia alimentando arcaicas fobias e paranóias. Medo, desconfiança e desejo de aniquilação do outro, o diferente e a diferença, como, às vezes, montanhas intransponíveis têm sobreposto o mapa das relações entre grupos humanos, culturas e civilizações. Segundo o autor há um retorno a mais reacionária demagogia, discursos populistas vindos de segmentos cada vez mais amplos da sociedade, que transformam o medo e o horror do outro em princípios de geopolítica e programas de governo. Dessa forma,

identidade étnico-cultural (que pode incluir elementos nacionais, lingüísticos e/ou religiosos) tem se mostrado um potente catalisador ideológico capaz de produzir mecanismos complexos de estruturação da vida social em todas as suas formas. Funciona, em particular, como um molde (parcial ou predominante) para modelos simbólicos que definem critérios de reconhecimento e regras de conduta dentro do grupo e entre ele e o resto da sociedade. (ELHAJJI, 2008, p.101).

De acordo com Elhajji (2008), a comunicação intercultural pode oferecer à sociedade interfaces de comunicação que permitem um maior acesso aos diversos projetos étnicos, culturais, religiosos, sociais e políticos, afastando-se qualquer perigo de confusão ideológica e agindo como antídoto para idéias de preconceito ou desconfiança. Naquilo que chama de negociação da cidadania, aponta para a comunicação intercultural como sendo o *locus* da luta pelo poder e negociação dos papéis sociais, sendo que os processos de comunicação estão se tornando uma das bases das democracias republicanas, destacando ainda, ser um direito básico para grupos culturais negociarem a cidadania.

O espaço temporal que marca o provável término da modernidade vem acompanhado de novas e intrigantes perspectivas. A questão que envolve a multiculturalidade, talvez, seja aquela que mais preocupe do ponto de vista da necessidade de se encontrar políticas capazes de assegurar os projetos de formas de vida diferentes. A globalização enquanto “filha” da

modernidade contribuiu e contribui significativamente para a intensificação das relações sociais, aproximando localidades antes distintas, as quais agora se vêem ante um mundo próximo, envolto por suas metrópoles e por sua diversidade cultural.

Na contemporaneidade, talvez, a forte imigração, ainda seja um fator predominante da miscigenação cultural, agudizando as relações sociais no interior dos estados-nação, complexificando as soluções legais de aproximação entre etnias diversas, com a necessidade da manutenção do respeito e do reconhecimento ao diferente. O pós-guerra apresenta como possível solução aos problemas emergentes da multiculturalidade uma saída jurídico-positiva, em termos de Direito Internacional, ao menos voltada aos países membros das Nações Unidas, qual seja, a de uma Declaração Universal dos Direitos do Homem, a qual declara em seu preâmbulo o comprometimento dos Estados-Membros no respeito ao universal aos direitos e liberdades fundamentais, bem como a necessidade do seu reconhecimento e a sua observância também de forma universal.

Recentemente, no ano de 2002, foi emitida pela UNESCO a Declaração sobre a Diversidade Cultural. O referido documento trata no seu artigo 4º sobre o item “Diversidade Cultural e Direitos Humanos”, referindo que, “ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”. Eis, pois, dois problemas: primeiro, o universalismo proposto pela Declaração Universal, o qual não atinge todas as culturas, mas, prioritariamente, as culturas ocidentais, e mesmo essas com restrições internas e, segundo, a imperatividade da Declaração sobre a Diversidade Cultural em proibir a diversidade cultural para possível violação dos direitos humanos. Frente a tal panorama, pergunta-se: e como ficam os estados-nação que não adotam uma política ocidental de direitos em suas formações culturais?

O fato de as identidades nacionais estarem se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do pós-global, bem como uma segunda conseqüência de que as identidades nacionais e locais estarem sendo reforçadas pela resistência à globalização e, num terceiro momento, haver a verificação do declínio das identidades nacionais, estando tomando seu lugar novas identidades híbridas, aponta para uma nova composição cultural no planeta.

Todas as conseqüências e transformações oriundas da modernidade estão a acarretar essas modificações de homogeneização, reforço ou declínio das identidades nacionais. Em países europeus, um dos fatores contribuintes dessas mudanças é devido à imigração sofrida entre um e outro, o que permite uma miscigenação das culturas nacionais. Em outros países, como é o caso do Brasil, a diversidade se apresenta não somente pela imigração, mas também

pela colonização sofrida ao longo de sua história. A tomada de posição por parte do poder político, no ocidente, passa pelos documentos internacionais aprovados pelos países membros das Nações Unidas e, concomitantemente, pela recepção desses direitos pelas Cartas Constitucionais do pós-guerra, o que, implica em não-reconhecimento de muitas culturas, as quais não se vêem representadas nessa proposta dos direitos humanos e, logo, estão excluídas do direito de invocar a sua própria diversidade cultural. Outro problema são as comunidades étnicas existentes no interior dos estados-nação, cuja postura, costumes, valores e comportamentos também não se adéquam com a proposta jurídico-positiva de direitos humanos universais.

Há, nesse sentido, uma tensão entre o que Habermas denomina de facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*), uma vez que não se vislumbra adequação das facticidades existentes no mundo da vida com as formas jurídico-positivas propostas pelas legislações contemporâneas. Há muito que a crise do Positivismo Jurídico, enquanto racionalidade filosófico-jurídica se mostra evidente, pois incapaz de apontar soluções adequadas e pertinentes no sentido de fornecer respostas satisfatórias não só aos próprios litígios jurídicos, mas de forma proeminente, aos conflitos oriundos da diversidade cultural, onde o campo de tensionamento é por demais complexo. A próxima seção se propõe a abordar o problema dos direitos humanos, enquanto direitos universais ante as formas culturais particulares e a possibilidade existente para o tratamento (conjunto) da multiculturalidade ante o início do terceiro milênio, aos auspícios do século XXI.

III – A universalidade dos Direitos Humanos: possibilidades e limites de formas jurídicas universais ante particularidades culturais e híbridos

Esta terceira seção dedica um espaço de análise acerca da concepção universalista dos direitos humanos adotada em nível ocidental e, concomitantemente, aborda suas implicações no que tange à sua aplicabilidade em relação às culturas diferentes dentro do sistema global e até mesmo nos limites territoriais de uma mesma nação. Como é sabido pelos estudos de Hall, as nações modernas formam um híbrido cultural.

De acordo com Piovesan, o processo de universalização dos direitos humanos permitiu uma formação de um sistema normativo internacional de proteção destes direitos, onde o caráter universal é a crença de que a condição de pessoa é o único requisito para a dignidade e titularidade de direitos. Para a autora o maior desafio apresenta-se ante o critério da universalidade dos direitos humanos e o relativismo cultural, onde o debate entre “os universalistas e os relativistas culturais retoma o velho dilema sobre o alcance das normas de

direitos humanos: as normas de direitos humanos podem ter um sentido universal ou são culturalmente relativas?” (2004, p.58).

Os relativistas defendem a idéia de que qualquer noção de direitos está intensamente ligada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em dada sociedade, acreditando que o pluralismo cultural impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeite as diferenças culturais existentes em cada sociedade, assim como o seu sistema moral. O pensador francês Mbaya argumenta que a universalidade dos direitos humanos

“(…) fundamenta-se nas premissas da igualdade em dignidade e valor de todos os seres humanos, sem discriminação. Tal noção é totalmente incompatível com as doutrinas e práticas de uma pretensa superioridade fundada em raça, religião, sexo ou qualquer outro elemento. A universalidade dos direitos implica também que a humanidade reconhece os valores comuns e as nações têm direitos essenciais à sua própria existência e à sua identidade, as quais fazem parte do patrimônio comum da humanidade. A universalidade, a dignidade, a identidade e a não-discriminação são conceitos centrais em matéria de direitos humanos à medida em que se aplicam a todos os campos”. (MBAYA, 1997, p.31).

Para Mbaya, o problema dos direitos humanos está na universalidade desses direitos frente à diversidade de culturas, sendo que a percepção dos direitos humanos está condicionada, no espaço e no tempo, por fatores de ordem histórica, política, econômica, social e até mesmo cultural⁶.

Ao questionar a relação entre direitos humanos e multiculturalismo como sendo um conflito insolúvel, Barreto (2004, p. 279) reforça que o problema central é o do universalismo dos direitos humanos. De acordo com o autor, a dificuldade em justificar a universalidade dos direitos humanos em face de uma sociedade multicultural contemporânea, encontra na teoria do direito dois argumentos: “O primeiro versa sobre a natureza mesma do direito, que no caso

⁶ Conforme Mbaya, “um dos problemas-chave, no conflito que opõe os poderes às elites críticas, é a tolerância ou a não-tolerância com relação aos comportamentos cujos sistemas de valores são relativos. A intolerância talvez esteja profundamente enraizada no comportamento humano, pois o homem parece ter uma atitude inata de altruísmo e solidariedade, mas que é, em geral, de alcance limitado e não recobre – pelo menos na mesma medida – a humanidade inteira. Em contrapartida, a tolerância parece ser um produto sutil da história cultural, ligada a certas condições políticas. A intolerância metateórica, entretanto, representa um perigo particular que as ideologias e religiões no poder com frequência não querem abandonar – pretextando que sua concepção do mundo é a única a garantir a salvação e considerando os outros sistemas políticos e sociais votados ao fracasso. Assim, a elites dirigentes têm um interesse particular em impor, no seu território, a teoria da incompatibilidade dos sistemas e da superioridade da sua, por meio de um grupo de funcionários submetidos ao regime no poder. Com muita frequência, a população mostra-se indiferente a essa querela, preocupando-se com suas próprias condições de vida”. (1997, p.32-33).

é identificada como a manifestação da vontade estatal; o segundo argumento procura elidir a importância dos valores éticos na construção de laços de solidariedade como base da sociedade.” (2004, p. 282).

Para Barreto, o problema da fundamentação ética dos direitos humanos tem a ver com a busca de argumentos racionais e morais que possam justificar a sua pretensão a essa validade universal. Nesse contexto, Barreto concorda com Habermas quando aduz que o projeto de fundamentação dos direitos humanos pode ser racionalizado na esfera pública da sociedade democrática ordenado através de normas que expressem uma vontade política específica, consequência de um processo de argumentação racional entre seres livres.

A interpretação dos direitos humanos e do multiculturalismo feita pelo filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas tem grande valia para as sociedades contemporâneas, intituladas sociedades complexas. Habermas propõe o procedimento discursivo para fundamentar racionalmente os direitos humanos, mediante uma teoria discursiva dos direitos humanos, institucionalizando-se os direitos por meio de um princípio discursivo.

Desse modo, o princípio fica assim estabelecido: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (v.I., 1997, p. 142). Por consequência, a institucionalização do direito no princípio discursivo se encontra da seguinte maneira: “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (v.I., 1997, p. 145). Assim, quando o princípio discursivo toma a forma jurídica, nasce o princípio democrático.

Posto nesse sentido, a teoria de Habermas vê os direitos humanos como meio de legitimidade para o processo legislativo, que, segundo o autor, apóia-se em um arranjo comunicativo, ao passo que os participantes de discursos racionais, ditos agora parceiros do direito, devem examinar o conteúdo controvertido de uma norma, encontrando o assentimento de todos os possíveis atingidos pela mesma.

O principal dilema da democracia, segundo Habermas, é a tentativa de equalização entre direitos humanos e soberania do povo, isto é, a luta pelo reconhecimento dentro do Estado Democrático de Direito. Habermas expõe que a constituição só faz valer os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso regule, de maneira legítima, seu convívio com os meios do direito positivo. Todavia, o direito moderno assegura a integridade dos sujeitos em particular, ou seja, trata-se de defesa de pessoas individuais do direito. Nesse

contexto, o autor questiona se a teoria dos direitos de orientação tão *individualista* pode dar conta de lutas por reconhecimento no que tange a identidades coletivas.⁷

É dentro dessa concepção *individualista* de direito (e de sociedade) que existe a difícil tarefa de equalização dos *direitos humanos* e da *soberania popular*, componentes necessários na luta pelo reconhecimento do *outro* dentro do Estado Democrático de Direito. Conforme Habermas,

feminismo, multiculturalismo, e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses são fenômenos aparentados entre si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco consiste em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendam da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos. Todos eles movimentos de emancipação cujos objetivos políticos coletivos se definem culturalmente, em primeira linha, ainda que dependências políticas e desigualdades sociais e econômicas também estejam sempre em jogo (2002, p. 238).

Nota-se que as sociedades da atualidade são multiculturais, isto é, sociedades em que diferentes culturas e descendências convivem lado a lado e que, em razão disso, alguns grupos minoritários, às vezes excluídos, buscam, através de movimentos sociais, a sua inclusão no Estado Democrático de Direito. Nesse contexto, o direito positivo não consegue operar as necessárias transformações sociais das atuais sociedades complexas e multiculturais, surgindo daí a necessária crítica habermasiana ao direito moderno.

O autor entende, ainda, que decisões políticas servem-se da forma de regulamentação do direito positivo para tornarem-se efetivas em sociedades complexas. Assim, Habermas (2002, p. 242) entende que o direito moderno é *formal*, pois tudo o que não é proibido é permitido; ele [o direito] é *individualista*, pois faz da pessoa em particular o portador de direitos subjetivos; é um direito *coercivo*, porque sanciona da maneira estatal, estendendo-se apenas ao comportamento formal ou de acordo com as normas; é um direito *positivo*, porque

⁷ “As injustas condições sociais de vida da sociedade capitalista devem ser compensadas com a distribuição mais justa dos bens coletivos. Esse fim é plenamente conciliável com a teoria do direito, porque os bens fundamentais (no sentido proposto por Rawls) ou são distribuídos individualmente (tal como acontece com dinheiro, tempo livre ou prestações de serviços), ou são utilizados individualmente (tal como se dá com as infra-estruturas do sistema viário, de saúde e educação), e portanto se pode preservá-los sob a forma de reivindicações individuais de benefícios” (HABERMAS, 2002, p. 231). A partir dessa contextualização, Habermas argumenta que as coisas parecem ser diferentes quando se trata de reivindicar reconhecimento para identidades coletivas ou igualdade de direitos para formas de vida culturais.

retrógrado às decisões de um legislador político e, por fim, é um direito *escrito por via procedimental*, uma vez que legitimado por processo democrático.

Dessa forma, o direito positivo só exige comportamentos legais, mas precisa, segundo Habermas, ser legítimo, e uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. Por essas razões, Habermas entende que “[...] o princípio da soberania dos povos exige, ao inverso, o respeito a direitos fundamentais sem os quais simplesmente não pode haver um direito legítimo: em primeira linha o direito à liberdade de ações subjetivas iguais [...]” (2002, p. 243).

A fundamentação dos direitos ou do próprio sistema de direitos de acordo com a matriz habermasiana, terá, necessariamente, como caminho, a *teoria do discurso*. A partir de então, Habermas trabalha com dois princípios: o princípio do discurso e o princípio da democracia, a fim de fundamentar o sistema de direitos garantindo a autonomia privada e pública aos cidadãos. Tal sistema deve complementar os chamados direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a se atribuir mutuamente, passando a regular sua convivência com os meios legítimos do direito positivo.

A questão da autonomia é importante para Habermas, uma vez que deve haver um nexos interno entre direitos humanos e soberania do povo, posto que

a autonomia tem que ser entendida do modo mais geral e neutro. Por isso introduzi um princípio do discurso, que é indiferente em relação à moral e ao direito. Esse princípio deve assumir - pela via da institucionalização jurídica - a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica (HABERMAS, v. I., 1997, p. 158).

Por meio do processo democrático, Habermas garante que *cidadãos da sociedade* cheguem simetricamente ao gozo de iguais liberdades subjetivas, defendendo que o direito vigente deve ser um direito legítimo, o que pode ser satisfeito através de um acordo que leve em conta procedimentos da formação democrática da opinião e da vontade, que fundamentam a suposição da aceitabilidade racional dos resultados. Por isso, a equidade do discurso exige como garantia um conjunto de direitos fundamentais com vistas ao respeito da opinião e da participação de todos os envolvidos.

Habermas entende possível explicar a co-originalidade da democracia e do Estado de Direito por meio da teoria do discurso, onde a discussão democrática é reintroduzida por Habermas sob um aspecto participativo e social, em que todos os cidadãos devem ter oportunidade de expressão. Se a questão abordada da atual sociedade contemporânea se refere ao multiculturalismo, ao respeito aos direitos humanos e à inclusão social de minorias, o filósofo e sociólogo alemão advoga por uma política de reconhecimento dos indivíduos pertencentes a esses grupos culturais no marco comum de uma democracia deliberativa. É objetivo de Habermas o estabelecimento de direitos coletivos para assegurar as pretensões de reconhecimento das identidades coletivas, bem como as demandas de igualdade formadas pela referidas minorias culturais.

IV – Conclusão

Após análise das seções que seguiram, o presente estudo aponta para um aprofundamento da pragmática universal habermasiana, no sentido de se apresentar como uma terceira via possível entre universalistas e comunitaristas. O processo legislativo democrático precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade, quando ele próprio necessita extrair sua força legitimadora do processo de um entendimento dos cidadãos sobre sua regra de convivência. Para tanto, o direito precisa conservar um nexu interno, conforme Habermas, com a força socialmente integradora do agir comunicativo.

A busca de critérios lógico-rationais comuns a todas as culturas e que sirvam de referencial universal para as legislações, requer uma ética dialógica. A democracia deve ser encarada como uma comunidade real de comunicação, onde deve se realizar a situação ideal de fala, sendo que a sociedade e o sujeito não se constituem pela subjetividade ou objetividade, mas pela intersubjetividade, onde a determinação moral dos sujeitos e a realização ética na prática dialógica se estabelecem com a produção da teoria jurídica pela interação argumentativa.

Dessa forma, a teoria habermasiana, apresenta-se também enquanto teoria societária, permitindo uma fundamentação teórica para a condição da realização da democracia, no interior de sociedades permeadas pela multiculturalidade, pelo que se permitirá construir o modelo sociopolítico (e jurídico) de reconhecimento universal de diferentes culturas, a ser buscado por meio da qualidade dos processos democráticos.

V – Referências bibliográficas

BARRETO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto. (Org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global versus pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. In: BALDI, Augusto César (Org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ELHAJJI, Mohammed. *Intercultural communication and new forms of Citizenship*. Diogenes, 2008. 55:99. Disponível em: <<http://dio.sagepub.com/content/55/4/99>> Acesso em 22/09/2010.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fikter. São Paulo: UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Sérgio Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu Silva e Guacria Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. In: *Revista estudos avançados*. n.30. São Paulo: USP, 1997.

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

SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio. (Org). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.