

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: MULTICULTURALISMO, LIBERALISMO E A VISÃO PRAGMATISTA

THE BASE OF HUMAN RIGHTS: MULTICULTURALISM, LIBERALISM AND THE PRAGMATIC VISION

Adrualdo de Lima Catão¹

Sumário: Considerações iniciais. 1 As teorias do reconhecimento e a crítica ao universalismo. 2 O Multiculturalismo e sua relação com a teoria política do reconhecimento. 3 Liberalismo, democracia e direitos humanos: a defesa dos direitos individuais pelo liberalismo contemporâneo. 4 O pragmatismo e a rejeição do relativismo cultural. Conclusão: aproximação entre pragmatismo e liberalismo (fundamentos para um discurso em defesa da universalidade dos direitos humanos). Referências.

Resumo: A tese aqui apresentada defende que o pragmatismo filosófico está mais próximo das concepções liberais do que do relativismo das teorias comunitaristas. A abordagem pretende mostrar visões teóricas distintas sobre o dualismo universalismo-relativismo. As teorias comunitaristas, que estão preocupadas em negar a visão liberal universalista, serão apresentadas por meio de Axel Honneth, Nancy Fraser e Boaventura de Sousa Santos. O pragmatismo é apresentado aqui como crítico ao multiculturalismo, sem ser confundido com uma forma de essencialismo universalista. O liberalismo contemporâneo é apresentado pela Escola Austríaca de Economia, da teoria da justiça de Robert Nozick e da defesa dos direitos humanos como direitos individuais. Ao final, apresentar-se-á o pragmatismo como uma teoria capaz de servir de fundamento para a defesa de direitos humanos.

Palavras-chave: Pragmatismo. Liberalismo. Direitos humanos. Comunitarismo.

Abstract: The thesis presented here argues that philosophical pragmatism is closer to the liberal conceptions than to the relativism of communitarian theories. The approach intends to show different theoretical visions on the dualism universalism-relativism. The communitarian theories, which are concerned in denying the universalistic liberal view, will be presented through Axel Honneth, Nancy Fraser and Boaventura de Sousa Santos. Pragmatism is presented here as a critique of multiculturalism, without being confused with a form of universalist essentialism. Contemporary liberalism is presented by the Austrian School of Economics, Robert Nozick's theory of justice and the defense of human rights as individual rights. By the end, pragmatism will be presented as a theory capable of being the basis for the defense of human rights.

Keywords: Pragmatism. Liberalism. Human rights. Communitarianism.

¹ Doutor em Teoria e Filosofia do Direito pela UFPE. Professor do Mestrado da UFAL. Professor da Graduação do CESMAC. Advogado. E-mail: adrualdocatao@gmail.com.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo pretende apresentar a tese de que o pragmatismo filosófico está mais próximo das concepções liberais do que do relativismo das teorias comunitaristas. O desafio do trabalho existe, pois o pragmatismo jurídico normalmente é apresentado como uma teoria antiessencialista e crítica ao universalismo, o que a aproxima de uma visão comunitarista, que tem no relativismo cultural um de seus elementos.

Nesse sentido, a abordagem pretende mostrar visões teóricas distintas sobre o dualismo universalismo-relativismo. As teorias comunitaristas, que estão preocupadas em negar a visão liberal universalista, e que servem como um dos fundamentos para o discurso multiculturalista serão apresentadas por meio da teoria do reconhecimento de Axel Honneth e sua versão hegeliana do comunitarismo. Depois, apresenta-se a visão de Nancy Fraser e Boaventura de Sousa Santos sobre o multiculturalismo e a interpretação dos direitos humanos.

O pragmatismo é apresentado aqui como crítico ao multiculturalismo, mas, ao mesmo tempo, tentando não ser confundido com uma forma de essencialismo universalista. É o pragmatismo de Richard Rorty, que se apresenta como uma continuidade da tradição pragmática americana que remonta a Peirce, James e, principalmente, Dewey.

Já o liberalismo contemporâneo é apresentado pela leitura da Escola Austríaca de Economia e a crítica aos modelos de economia centralizada, além da teoria da justiça de Robert Nozick e sua crítica ao estado interventor. Aqui o objetivo é apresentar a defesa dos direitos humanos como direitos individuais.

Ao final, apresentar-se-á o pragmatismo não simplesmente como síntese de posturas contraditórias. O pragmatismo filosófico, apesar de negar o essencialismo e o universalismo, não deixa de ser uma teoria capaz de servir de fundamento para a defesa de direitos humanos. O pragmatismo não se confunde com a visão filosófica do liberalismo clássico ou contemporâneo, apesar de, politicamente, alinhar-se em muitos pontos com ela. Ao concordar, porém, com a fundamentação dos direitos humanos com base numa ideia de universalidade, o pragmatismo recusará o discurso do multiculturalismo, evitando assim o relativismo cultural.

1 AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO E A CRÍTICA AO UNIVERSALISMO

Como modelo a ser analisado, pretende-se lidar com a teoria proposta por Axel Honneth, sem deixar de apresentar as ideias de outros teóricos do reconhecimento, buscando reunir as premissas teóricas trazidas pelos autores para sustentar a necessidade e a utilidade de uma teoria do reconhecimento no contexto da sociedade contemporânea.

Iniciarei apresentando a teoria do reconhecimento e suas premissas, além do conceito de multiculturalismo e da preocupação com que as diferenças culturais sejam levadas em consideração pela teoria social, numa crítica à visão universalista da justiça e dos direitos humanos.

As teorias do reconhecimento surgem como alternativa teórica tanto ao liberalismo quanto ao socialismo, na medida em que apresentam a tese de que determinados grupos, com identidades específicas, não podem ser tratados na forma da igualdade formal do liberalismo, nem a eles bastam as providências materiais propostas por uma teoria socialista. Algo como uma transformação do foco da teoria crítica pós-marxista do trabalhador para o cidadão, reconstruindo-se a teoria crítica com base numa teoria do reconhecimento. Para isso, utiliza-se de premissas filosóficas hegelianas para afirmar a existência de uma dialética consubstanciada na luta por reconhecimento, introduzindo a noção de conflito sem, todavia, recair num modelo hobbesiano, no qual a autopreservação adquire papel preponderante.²

De Hegel, Axel Honneth toma a noção de reconhecimento no sentido de que uma filosofia deve levar em consideração os “vínculos éticos, em cujos quadros os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portanto, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo”.³

Aproveita-se o argumento de que a eticidade é o modo de vida natural do ser humano e, nesse sentido, as formas mais evoluídas de eticidade são nada mais que desdobramento de uma dialética de reconhecimento que ocorre desde o início, havendo, entre a relação familiar, as sociedades mais primitivas e o estado moderno uma diferença muito mais de grau do que de gênero.

Deve-se ressaltar que não há, aqui, a intenção de discutir especificamente a premissa tomada de Hegel, pois seria necessária uma análise própria sobre tema de tamanha importância. Notadamente, quanto à utilização, por Honneth, do conceito desta “base natural da socialização humana” ou desses estados que “desde o início” evocam formas de eticidade.

Pode-se destacar, todavia, a consideração de que este “início”, que se caracteriza por formas de eticidade “natural”, é encarado por Honneth como um início material, ou empírico, retomando uma dialética social dita natural. Destaca-se que, na *Fenomenologia do Espírito*, esse aspecto do reconhecimento é, muito mais, um modelo teórico ligado a um fundamento lógico-filosófico, ou até mesmo metafísico, segundo o qual a “consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”.⁴

Esse reconhecimento assume, na filosofia do Hegel tardio, um aspecto mais desligado de uma concepção material ou empírica, aparecendo como um modelo

² PEREIRA DA SILVA, Josué. “Cidadania e reconhecimento”. AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio. (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 123-135.

³ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: 34, 2003, p. 43.

⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 142.

teórico-filosófico mais amplo e que se refere ao conjunto da filosofia do espírito ou do idealismo hegeliano.

Daí que, ao resgatar os escritos hegelianos da fase em que estava em Jena, Axel Honneth pretende enfatizar o conceito material de luta, que começa a desaparecer na fase posterior do pensamento hegeliano, quando, já na *Fenomenologia do Espírito*, aparece como uma noção mais abstrata, que adquire um aspecto metafísico, condizente com a proposta filosófica hegeliana.⁵

Em sua reconstrução do argumento hegeliano, Honneth pretende deixar de lado o desenvolvimento metafísico desta ideia como acontece no Hegel maduro, e preservar o estímulo da intuição hegeliana da luta por reconhecimento como fundamento do processo de aprendizado moral de sociedades concretas.⁶

Assim, levando-se em consideração que naturalmente o ser humano participa da eticidade numa luta por reconhecimento, tem-se que se afasta da esfera do reconhecimento da natureza para o reconhecimento intersubjetivo numa luta para obtenção de espaço de reconhecimento pelo outro.

Tal reconhecimento se dá em três formas de relação consigo mesmo, que designam três esferas ou graus de eticidade. As relações primárias se referem ao amor e à amizade, as relações legais se referem aos direitos e, na comunidade de valor, tem-se a solidariedade. Em cada um desses três âmbitos, tem-se uma relação específica do indivíduo consigo mesmo, que se refere à autoconfiança, autorrespeito e autoestima, respectivamente.

Assim, a possibilidade de desenvolvimento de uma identidade por parte dos indivíduos tem a ver com o desenvolvimento dessas três formas de relação consigo mesmo (*self*). Todavia, tais relações só podem ser desenvolvidas com o reconhecimento dos outros, sendo que as condições de autorrealização dos indivíduos dependem de relações de reconhecimento mútuo.⁷

Neste sentido, o sujeito deve ser visto como alguém que, precisamente através da aceitação por parte de outros sujeitos de suas capacidades e qualidades, sente-se reconhecido e conseqüentemente em comunhão com estes, possibilitando sua disposição de também reconhecer o outro em sua originalidade e singularidade.⁸

Essa perspectiva vai de encontro ao pensamento liberal, que pensa o indivíduo como entidade atomista, superando uma moral formalista kantiano-

⁵ HONNETH, Axel. Op. cit. p. 67 e 117.

⁶ SOUZA, Jessé. “A dimensão política do reconhecimento social”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 159-206.

⁷ PEREIRA DA SILVA, Josué. Op. cit., p. 123-135.

⁸ SOUZA, Jessé. Op. cit., p. 159-206.

hobbesiana, e passando a visualizar o indivíduo num contexto intersubjetivo de interesses voltados ao reconhecimento pelo outro.

Nesse sentido, o conceito de “luta por reconhecimento” só começa a fazer sentido quando ultrapassa a esfera da relação intersubjetiva primária (amor) e alcança o estágio em que experiências concretas de desrespeito são interpretadas como típicas experiências de um grupo relativamente homogêneo, de forma tal que possam influir na ação conjunta e organizada desse grupo na luta pelo reconhecimento e pela cessação das formas de desrespeito, além do sentimento individual de resgate de autoestima perdida.⁹

Tal ruptura também proporciona um pensamento teórico voltado a uma perspectiva dialética não mais simplesmente socialista ou liberal, já que leva em consideração o reconhecimento amplo das necessidades de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, dimensões da subjetividade humana que não se resumem a uma proteção de direitos individuais nem a manutenção de um mínimo material.

No caminho desconstrutivista, Nancy Fraser considera que a temática do reconhecimento pode se tornar operacional para o esclarecimento dos conflitos políticos da pós-modernidade, caracterizado pelas múltiplas identidades de grupos específicos pleiteando reconhecimento. É nesse sentido que uma teoria do reconhecimento explicaria melhor a dinâmica dos conflitos sociais do século XX.¹⁰

Demandas por “reconhecimento das diferenças” alimentam a luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos pós-socialistas, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política.¹¹

Desloca-se, pois, a ideia de redistribuição econômica como solução de todos os problemas sociais, já que os grupos pleiteiam muito mais que pautas de interesses materiais. Sem negar, todavia, a necessidade de redistribuição, diante da alegada disparidade entre detentores da riqueza e as populações excluídas de bens materiais, Nancy Fraser pretende afirmar que uma teoria social não pode prescindir de redistribuição nem de reconhecimento.

A questão do reconhecimento está ligada ao que a autora chama de complexidades da vida política pós-socialista. “Com a perda de centralidade do conceito de classe, movimentos sociais diversos mobilizam-se ao redor de eixos de diferença inter-relacionados”.¹² Assim, nesse novo contexto de movimentos sociais com interesses múltiplos, que envolvem pautas as mais diversas, só uma teoria do reconhecimento seria cabível.

⁹ HONNETH, Axel. Op. cit., p. 257.

¹⁰ SOUZA, Jessé. “A dimensão política do reconhecimento social”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 159-206.

¹¹ FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.) **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 2001, p. 245-282.

¹² FRASER, Nancy. Op. cit., p. 245-282.

Todavia, Fraser destaca que tais pautas envolvem o que se chama de injustiça cultural (ligada às pautas de reconhecimento) e injustiça econômica (ligada às pautas de redistribuição), cuja distinção é enfatizada pela autora ao mesmo tempo em que destaca que, na prática, tais pretensões estão interligadas e que, portanto, muitos movimentos sociais pleiteiam bens que se encaixam em ambas as categorias. Segundo Fraser:

Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica.¹³

A distinção serve, pois, para categorizar os movimentos sociais e de forma a possibilitar a elaboração de uma teoria crítica do reconhecimento que contemple tanto as demandas por reconhecimento quanto as demandas redistributivas. O problema é que, muitas vezes, tais demandas podem apresentar remédios contraditórios, donde em se lutando por um aspecto, reduz-se a importância de se lutar pelo outro aspecto.¹⁴

Assim é que só com uma reestruturação profunda de relações de produção conjugada com uma reestruturação das relações de reconhecimento de forma a desestabilizar as diferenciações entre grupos é que o dilema reconhecimento-redistribuição seria suavizado, possibilitando uma teoria crítica do reconhecimento mais condizente com a complexidade dos pleitos sociais.¹⁵

Neste sentido, a proposta de uma teoria do reconhecimento se encaixa na pretensão de analisar os movimentos sociais contemporâneos sem repetir a previsão de igualdade formal do liberalismo ou a pretensão escatológica de igualdade material do socialismo. Evidentemente, uma leitura dogmática de tais propostas poderia resultar em teorias do reconhecimento que tratam as diferenças como categorias fixas, ou que pretendem apresentar estruturas conceituais escatológicas.

2 O MULTICULTURALISMO E SUA RELAÇÃO COM A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

Multiculturalismo é palavra que expressa o entendimento de que há valores específicos dentro das sociedades contemporâneas, de forma tal que a redução de tal pluralidade à consideração de uma teoria política universalista ou meramente formal

¹³ FRASER, Nancy. Op. cit., p. 245-282.

¹⁴ PEREIRA DA SILVA, Josué. “Cidadania e reconhecimento”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 123-135.

¹⁵ FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.) **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 2001, p. 245-282.

seria incapaz de analisar com correção o cenário social contemporâneo, podendo gerar pensamentos dogmáticos.

Assim é que Multiculturalismo e Teorias do Reconhecimento estão relacionados, sendo que “o multiculturalismo é a expressão da afirmação e da luta pelo reconhecimento dessa pluralidade de valores e diversidade cultural no arcabouço institucional do estado democrático de direito”.¹⁶

Nesse sentido, no contexto específico dos países periféricos, seria evidente a necessidade de reconhecimento de grupos excluídos da economia, da participação política, na mídia, e, enfim, da construção da sociedade para a aquisição dos pleitos de reconhecimento já mencionados de autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Grupos de excluídos formariam os mais variados tipos de identidade, como aquelas relativas à raça, ao gênero, à preferência sexual, ao local de moradia, à classe social, entre outros que, através de organização social, aparecem na mídia ou na política com suas necessidades específicas.

Para Boaventura de Souza Santos, o multiculturalismo é uma visão de mundo não eurocêntrica, que pretende assegurar a visibilidade de culturas marginalizadas ou excluídas da modernidade ocidental. Esse reconhecimento, todavia, não se refere à **inclusão** dessas culturas, mas de uma espécie de “diálogo intercultural com o objetivo de forjar alianças e coligações políticas para a promoção das culturas e grupos subalternos”.¹⁷

É nesse contexto que uma teoria do reconhecimento pretende teorizar a sociedade. Na visão do multiculturalismo, portanto, essa metodologia seria essencial especialmente para análise das demandas sociais em países periféricos como o Brasil.

O multiculturalismo seria especialmente interessante, também, nas discussões sobre o papel do Estado moderno diante de demandas internas de grupos de culturas diferentes da “hegemônica” que vivem sob a égide das mesmas leis. Segundo Boaventura de Sousa Santos, a “expressão *multiculturalismo* designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’”.¹⁸

Segundo Boaventura de Sousa Santos, a consideração do multiculturalismo pretende enfatizar a realização da igualdade pela consideração dos diferentes contextos e grupos sociais. Pretende superar a distinção entre sociedades que “têm” cultura e sociedades que “são” cultura. Tal distinção encerraria uma consideração de

¹⁶ COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 207-238.

¹⁷ SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES ARRISCADO, João. “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 29.

¹⁸ Idem, p. 25.

que determinados povos e grupos seriam meros objetos culturais das sociedades estruturadas no modelo europeu, que seriam as sociedades que “têm” cultura.¹⁹

A se encarar a sociedade do ponto de vista das teorias do reconhecimento ou do multiculturalismo, teremos que entender as discordâncias sobre o conteúdo dos direitos humanos como legítimas e, além disso, entender que o conteúdo clássico dos direitos humanos seria nada mais que a imposição de valores de uma cultura sobre outra. Sendo assim, o universalismo seria uma violência contra culturas não hegemônicas.

Diante de tantas diferentes visões sobre os direitos humanos, o correto seria tratar as culturas como iguais e entender as diferenças. A aproximação seria dada pela conversação hermenêutica, capaz de aproximar valores distintos sem o uso da força ou da imposição cultural.

Para Boaventura de Souza Santos o multiculturalismo vê os direitos humanos como uma “constelação de ideias distintas de dignidade humana”. Essas visões distintas deveriam ser tornadas inteligíveis por meio de um diálogo intercultural. A esse diálogo, o autor dá o nome de “hermenêutica diatópica”.²⁰

Ao falar de um exemplo da aplicação da hermenêutica diatópica, Boaventura fala das diferenças entre o *dharma* indiano e a cultura ocidental individualista dos direitos humanos. Alega que a incompletude do *dharma* se refere exatamente à falta de preocupação com princípios de liberdade individual e autonomia, negligenciando os direitos primordiais do indivíduo.

Enquanto isso, a incompletude do modelo baseado na cultura ocidental dos direitos humanos estaria ligada exatamente à falta de conexão entre as parte e o todo, esquecendo-se dos deveres em favor dos direitos, algo que está presente na cultura indiana.

Boaventura utiliza outro exemplo. Tenta conciliar a *Sharia* dos muçulmanos e os direitos humanos. O problema é que a *Sharia* não reconhece os não muçulmanos como cidadãos, violando um pressuposto básico da dignidade humana e criando uma incompatibilidade.

Como conciliar valores tão diversos? A tentativa de conciliação partiria da possibilidade de encontrar, no próprio Corão, princípios que fundamentassem a possibilidade de incluir todos os seres humanos. Sendo assim, a solução para compatibilizar as culturas seria encontrar no próprio ambiente da cultura muçulmana valores que justifiquem a aplicação do princípio da igualdade formal.

Da mesma forma, no caso da Índia, a tentativa é a de encontrar argumentos presentes nas próprias visões de mundo dos hindus. A defesa dos intocáveis estaria baseada, então, na releitura do *dharma* como “*dharma* comum”, ao invés de um “*dharma* especial”.

¹⁹ SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES ARRISCADO, João, 2003, p. 25-68.

²⁰ SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES ARRISCADO, João. “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 56.

Ao que parece, a hermenêutica diatópica levaria ao entendimento de que os teóricos indianos e muçulmanos poderiam, eles mesmos, encontrar fundamentos em suas próprias culturas para serem compatibilizadas com os valores ocidentais. Nesse sentido, os valores ocidentais seriam absorvidos pelos princípios presentes nas próprias culturas indiana e muçulmana.

Visto assim, o pensamento de Boaventura parece até ser liberal. Mas não é bem isso. Ele faz questão de enfatizar que a hermenêutica diatópica exige a produção de conhecimento coletivo, pelo que a cultura ocidental também teria que fazer concessões, que estariam relacionadas ao reconhecimento de direitos coletivos e de futuras gerações, como os direitos ecológicos, mais afeitos à visão de mundo indiana, por exemplo.²¹

Evidentemente, o grande problema da consideração do multiculturalismo e das teorias do reconhecimento é a possibilidade de identificação de tais posturas com alguma espécie de **relativismo cultural**, que inviabilizaria qualquer discurso sobre ética, tolerância ou comensurabilidade entre os grupos conflitantes. Para o autor, todavia, o relativismo cultural não é a melhor visão filosófica. Ele destaca que o que deve ser superado é o próprio debate entre universalismo e relativismo. O próprio Boaventura chama a atenção para que o multiculturalismo não sirva como justificativa para a opressão de minorias ou para a segregação e fechamento cultural. “O multiculturalismo pode ser o novo rótulo de uma política reacionária”.²²

Sua proposta, no entanto, se dá nas bases de uma argumentação vaga. Defende que o relativismo deve ser combatido a partir de critérios que distingam uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos.²³

3 LIBERALISMO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS: A DEFESA DOS DIREITOS INDIVIDUAIS PELO LIBERALISMO CONTEMPORÂNEO

O caminho da filosofia contemporânea liberal para a fundamentação dos direitos humanos passa pela reafirmação radical dos direitos individuais e da crítica veemente aos chamados direitos sociais e ao coletivismo em todas as suas vertentes, tanto comunitarista quanto igualitária.

A ideia básica que encontramos nos liberais contemporâneos é a de que burocratas governamentais não têm informação suficiente para planejar políticas econômicas ou culturais e a manutenção de decisões centralizadas sempre leva a alguma forma de autoritarismo.

²¹ SOUSA SANTOS, Boaventura. “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 445 e ss.

²² Idem, p. 456.

²³ SOUSA SANTOS, Boaventura. “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 445 e ss.

Tais informações são operadas, numa economia de mercado, por meio das escolhas individuais e do sistema de preços, informações distribuídas entre os bilhões de indivíduos que fazem escolhas sobre o que comprar e vender e sobre o que consumir ou produzir todos os dias.

Assim, por meio de um movimento sistêmico, o mercado distribui os bens escassos produzidos por meio de decisões individuais, evitando que uma elite escolha que bens serão produzidos e a que preço serão vendidos. A tese é a de que quando o governo central planeja, ele escolhe pelos indivíduos e, com isso, toma decisões equivocadas, ineficientes e autoritárias. Segundo Mises:

Ademais, a mente de um só homem, por mais brilhante que seja, é incapaz de compreender a importância de qualquer um dos inúmeros bens de ordem mais alta. Nenhum homem pode jamais dominar todas as possibilidades de produção — que são inúmeras — de modo a estar apto a fazer juízos de valor diretamente evidentes, sem a ajuda de algum sistema de computação. Se distribuíssemos para alguns indivíduos os controles administrativos sobre os bens de toda uma comunidade — cujos homens que trabalham na produção desses bens estão também economicamente interessados neles — teríamos de ter algum tipo de divisão intelectual do trabalho, algo que não seria possível sem algum sistema que calculasse a produção.²⁴

Seguindo essa linha de pensamento, economistas e filósofos do século XX como Mises, Hayek e Nozick abordaram o direito do ponto de vista liberal, mantendo a defesa do estado mínimo como essencial para a manutenção dos direitos individuais e, portanto, condenando toda forma de intervencionismo estatal como sendo nociva aos direitos individuais.

A defesa enfática do capitalismo como sistema econômico decorre, nesses autores, tanto de argumentos morais quanto de consequência. Como afirma Mises, o capitalismo é um sistema econômico que serve às massas e, portanto, os ataques de igualitaristas aos direitos individuais e, essencialmente, à propriedade privada e ao lucro, é prejudicial justamente os mais pobres:

Este é o princípio fundamental do capitalismo tal como existe hoje em todos os países onde há um sistema de produção em massa extremamente desenvolvido: as empresas de grande porte, alvo dos mais fanáticos ataques desfechados pelos pretensos esquerdistas, produzem quase exclusivamente para suprir a carência das massas. As empresas dedicadas à fabricação de artigos de luxo, para uso apenas dos abastados, jamais têm condições de alcançar a magnitude das grandes empresas. E, hoje, os empregados das grandes fábricas são, eles próprios, os maiores consumidores dos produtos que nelas se fabricam. Esta é a diferença básica entre os princípios capitalistas de produção e os princípios feudais de épocas anteriores.²⁵

²⁴ MISES, Ludwig von. **O cálculo econômico sob o socialismo**. Tradução de Leandro Augusto Gomes Roque. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012, p. 27.

²⁵ MISES, Ludwig von. **As seis lições**. Tradução de Maria Luiza Borges. 7. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009, p. 12.

A defesa do capitalismo também se desenvolve com argumentos de conteúdo moral em defesa dos direitos individuais, algo que serve ao propósito da Filosofia do Direito contemporânea na discussão do conteúdo e fundamentação dos direitos humanos fundamentais.

Robert Nozick, seguindo esse caminho, defende um princípio de justiça da distribuição que depende de três regras fundamentais. Quem adquire uma propriedade de acordo com o princípio da justiça da aquisição, tem direito a esta propriedade. Quem adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça da transferência de alguém que adquiriu a propriedade de forma justa, tem direito à propriedade. Ninguém tem direito a uma propriedade senão pela aplicação repetida dos dois princípios anteriores.²⁶

Inspirado em Locke e nos jusnaturalistas modernos, Nozick formula seu conceito de justiça na distribuição tomando por base a ocupação (na aquisição originária) e a legitimidade da transferência. Havendo justiça na aquisição e nas transferências, qualquer *status quo* a respeito da distribuição de bens deve ser considerado justo. Ele chama de “princípios históricos” em contraposição às teorias da justiça baseadas em princípios de “resultado final”.²⁷

Nesse contexto, uma teoria baseada em resultados finais ou em padrões, tende a substituir a noção clássica de autopropriedade pela noção de propriedade parcial de umas pessoas por outras. Nozick reinterpreta a teoria da aquisição de Locke. Ao defender a aquisição como decorrente da “mistura” entre trabalho e a coisa ocupada, Locke cria uma ressalva, que também está presente em Pufendorf. Devem restar daquilo que foi adquirido “tanto e tão bom em comum para todos”. Nozick defende uma interpretação fraca dessa condição,²⁸ significando simplesmente que cada nova aquisição não pode piorar a condição dos demais. Assim, se um cientista inventa um novo medicamento e se recusa a vendê-lo, não piora a situação dos demais e, portanto, não viola o princípio de aquisição.²⁹

Por isso, qualquer forma de redistribuição que viole os direitos de propriedade significa uma violação aos direitos individuais e seria, portanto, necessariamente injusta. Assim, a teoria de Nozick condena todo estado maior que o estado mínimo como violador do direito à propriedade. “O que cada pessoa ganha, recebe de outros, que o dão em troca de alguma coisa ou como presente. Na

²⁶ NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 172.

²⁷ Idem, p. 174.

²⁸ Locke também defendeu uma limitação dessa cláusula de restrição: “Mas uma vez que o ouro e a prata, sendo de pouca utilidade para a vida do homem em relação ao alimento, ao vestuário e aos meios de transporte, retira seu valor apenas da concordância dos homens, de que o trabalho ainda proporciona em grande parte a medida, é evidente que o consentimento dos homens concordou com uma posse desproporcional e desigual da terra; através de um consentimento tácito e voluntário, eles descobriram e concordaram em uma maneira pela qual um homem pode honestamente possuir mais terra do que ele próprio pode utilizar seu produto, recebendo ouro e prata em troca do excesso, que podem ser guardados sem causar dano a ninguém; estes metais não se deterioram nem perecem nas mãos de seu proprietário”. LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. São Paulo: Editora Vozes, 2007, p. 48.

²⁹ NOZICK, Robert. Op. cit., p. 200.

sociedade livre, pessoas diferentes podem controlar recursos diferentes e novos títulos de propriedade surgem das trocas e ações voluntárias de pessoas”.³⁰

Quando se fala em “distribuição de renda”, portanto, tais autores ignoram completamente a seguinte observação de Thomas Sowell, segundo a qual, em resumo, a renda só pode advir da produção. Nesse sentido:

A própria frase “distribuição de renda” é tendenciosa, pois ela começa a contar a história do processo econômico quando ele já se encontra em pleno funcionamento, contabilizando somente o montante da renda ou riqueza que já existe. (...) No mundo real, todavia, a situação é bem diferente. Numa economia de mercado, a maior parte das pessoas recebe renda a partir do que produz, fornecendo a outras pessoas bens ou serviços de que necessitam ou desejam, mesmo que esse serviço seja só trabalho. Cada beneficiário desses bens e serviços paga segundo um valor determinado em relação ao que é recebido, escolhendo entre fornecedores alternativos, a fim de encontrar a melhor combinação custo-benefício.³¹

Nesse sentido, Hayek vê o intervencionismo estatal (que leva à defesa dos chamados “direitos sociais”) como sendo um ataque aos direitos individuais, que não se justificaria nem do ponto de vista moral nem do ponto de vista econômico. Por isso, alerta para a confusão semântica e caracteriza o socialismo como uma forma de coletivismo:

Os problemas causados pela ambiguidade na linguagem política comum não desaparecerão, mesmo que passemos a aplicar o termo “coletivismo” para indicar todos os tipos de “economia planificada”, seja qual for a finalidade do planejamento. O significado do termo tornar-se-á mais preciso se deixarmos claro que por ele entendemos a espécie de planejamento necessário à realização de qualquer ideal distributivo. Mas como a ideia de planejamento econômico central seduz em grande parte pela própria indefinição de seu significado, é indispensável estabelecer-lhe o sentido preciso antes de discutirmos suas consequências.³²

Hayek prefere, portanto, a sinceridade de quem argumenta claramente que o problema do sistema capitalista está em sua ética, que é baseada na proteção dos direitos individuais. O coletivismo, portanto, ao ser defendido, deve necessariamente ser acompanhado de um ataque aos direitos individuais. Sendo assim, afirma Hayek:

Nesse particular, são muito mais coerentes os numerosos reformadores que, desde o início do movimento socialista, atacaram a ideia “metafísica” dos direitos individuais, insistindo em que num mundo racionalmente organizado o indivíduo não terá direitos, mas apenas deveres. Esta se tornou, na verdade, a atitude mais comum dos chamados progressistas; e nunca alguém se expõe

³⁰ NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 171.

³¹ SOWELL, Thomas. **Os intelectuais e a sociedade**. São Paulo: Realizações, 2011, p. 177.

³² HAYEK, F.A. **O caminho da servidão**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 25.

tanto ao risco de ser tachado de reacionário como quando protesta contra uma medida alegando que ela constitui violação dos direitos individuais.³³

No Brasil, fica claro que os autores de Direito Constitucional, por exemplo, têm clara simpatia pela ideia de um estado interventor e prestador de serviços públicos, reconhecendo ser essa a única forma de realizar o princípio da dignidade humana. Tais autores defendem abertamente uma postura intervencionista estatal com base na linguagem dos direitos sociais, desprezando solenemente qualquer abordagem liberal dos direitos, como deixa claro Ingo Sarlet:

No embate entre o paradigma do Estado Social intervencionista e altamente regulador e a nefasta tentativa de implantar um Estado minimalista à feição dos projetos globalizantes do modelo econômico e da ideologia neoliberal, o correto manejo da proibição do retrocesso na esfera dos direitos fundamentais sociais poderá constituir uma importante ferramenta jurídica para a afirmação do Estado necessário, do qual nos fala Juarez Freitas.³⁴

O problema está no fato de que, ao longo dos anos, o que significou a proteção do cidadão contra os abusos do estado, transformou-se na principal justificativa para o alargamento do poder estatal. As cartas de direitos e a constitucionalização moderna provocaram a transformação dos direitos naturais individuais em direito positivo escrito. Porém, com a vitória da ideologia coletivista, o direito constitucional foi incorporando limitações cada vez mais drásticas à liberdade e à propriedade, transformando completamente o Estado de Direito em Estado Social.

Tal crescente poder governamental foi justificado, portanto, não só com as constituições sociais como a de Weimar (1919), mas também pela incorporação, na constituição americana, de uma visão intervencionista por meio da reinterpretação de seu texto pelo Judiciário.

É certo que a mais ambiciosa tentativa de impor limites ao estado foi a Carta dos Direitos e outras partes restritivas da Constituição Americana, na qual foram escritos limites explícitos ao governo os quais deveriam servir como lei fundamental a ser interpretada por um sistema judicial supostamente independente dos outros ramos do governo. Todos os americanos estão cientes do processo ao longo do qual esta construção de limites presentes na Constituição foi sendo alargada de modo inexorável durante o século passado. Mas poucos foram tão perspicazes como o Professor Charles Black em notar que, neste processo, o estado transformou a própria revisão judicial, a qual, de um mecanismo limitador passou a ser cada vez mais um instrumento que provê legitimidade ideológica às ações do governo. Pois se um decreto judicial de "inconstitucionalidade" é um poderoso entrave ao poder do governo, um

³³ Hayek, F.A, 2010, p. 99.

³⁴ SARLET, Ingo. A eficácia dos direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 455.

veredicto implícito ou explícito de "constitucionalidade" é uma arma poderosa para promover a aceitação pública de um crescente poder governamental.³⁵

O discurso pragmático, cético e falibilista, possibilitou a consolidação das inovações legislativas que vieram configurar o direito do trabalho e as demais legislações sociais intervencionistas, modificando, ao longo do tempo, a própria interpretação da décima quarta emenda e de toda a constituição americana. A chamada “era progressista”, que veio após o caso Lockner, significou um ataque aos direitos individuais e à propriedade privada, permitindo que a legislação antiliberal substituísse os processos competitivos pelos cartéis estatais.³⁶

O pragmatismo, porém, não pode ser responsabilizado pela ideologia intervencionista, pois tende a ser, na verdade, muito mais próximo do liberalismo, ao menos do ponto de vista metodológico e, principalmente, de defesa intransigente dos direitos e liberdades individuais.

A teoria pragmática da democracia de Richard Posner, nesse sentido, pretende descrever princípios necessários para proteger os indivíduos contra ações governamentais iliberais e ineficientes. Isso ocorre quando fica evidente que políticas de redistribuição exageradas e mal planejadas põem em risco o equilíbrio fiscal do país, podendo prejudicar justamente aqueles a quem querem proteger. Mesmo a ideia de redistribuição não pode deixar de lado o fato de que para redistribuir algo, é preciso antes produzir. E, nesse sentido, uma taxação exagerada, por exemplo, pode vir a desestimular a produção.³⁷

A experiência política de sociedades mais liberais (ainda que sejam sociedades com alguma intervenção econômica estatal) mostra que o liberalismo não só diminui a pobreza como torna possível a existência de uma sociedade mais aberta e plural. Mesmo aqueles que defendem algum grau de intervenção jamais deixam de levar em conta que o liberalismo político e econômico é o único capaz de proporcionar uma sociedade com bem-estar, mas, além disso, o liberalismo garante a liberdade política. Por tudo isso, o pragmatismo pode justificar o liberalismo:

O liberalismo fomenta as trocas de informação de que depende o progresso científico e tecnológico; arregimenta, sem coerção, o apoio dos cidadãos; maximiza a produção eficiente; estimula e recompensa a competência; previne a excessiva centralização das decisões; enfraquece as rivalidades entre famílias ou clãs e reduz os conflitos ideológicos. A justificação do liberalismo é pragmática.³⁸

Há, portanto, além das questões morais e econômicas de eficiência e distribuição, também a questão sobre a centralização do poder, a democracia e os direitos individuais. Na verdade, o ponto fundamental é que a concessão de mais

³⁵ ROTHBARD, Murray N. **A anatomia do estado**. Tradução de Tiago Chabert. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012, p. 26.

³⁶ EPSTEIN, Richard A. *How Progressives rewrote the constitution*. Washington, D. C.: Cato Institute, 2006, p. 52.

³⁷ POSNER, Richard. *Direito, Pragmatismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Forense, 2010, p. 157.

³⁸ POSNER, Richard. *Para além do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 26.

poderes ao estado, mesmo com o propósito supostamente nobre de promover redistribuição de riqueza ou proteção social à população mais pobre implica necessariamente tolher direitos individuais, seja pela cobrança de mais impostos, seja pela necessidade de restringir a liberdade individual num controle de preços ou de produção artística e cultural.

É nesse sentido que as políticas típicas do intervencionismo já serviram para justificar regimes coletivistas que, como a história bem demonstrou, não se coadunam com a democracia:

As políticas econômicas da Itália de Mussolini e da Alemanha de Hitler assemelhavam-se ao 'socialismo estatal' que Lenin quis instituir na Rússia soviética ao chegar ao poder, sob o qual a empresa privada trabalharia para o governo – uma ideia que Lenin foi forçado a abandonar sob a pressão dos 'comunistas de esquerda'. Esse sistema foi introduzido com sucesso na Itália e na Alemanha porque os negócios incorporados provaram por si nesses países e também em outros lugares (inclusive os Estados Unidos), ser flexíveis, submetendo-se a qualquer tipo de controle e de regulamentação enquanto pudessem recuperar seus lucros.³⁹

Apesar de existência de diversas formas de intervenção estatal nas democracias ocidentais, pode-se dizer que a história recente prova que as alternativas coletivistas ao liberalismo, sejam fascistas ou socialistas, além de serem inviáveis economicamente, são também aberrações políticas. Por isso, é direito de uma comunidade escolher se afastar de soluções coletivistas e abraçar a defesa enfática dos direitos humanos individuais.⁴⁰

4 O PRAGMATISMO E A REJEIÇÃO DO RELATIVISMO CULTURAL

É com Peirce que o pragmatismo ganha seus contornos filosóficos mais delimitados. Com ele se demonstra o consequencialismo pragmatista. São os efeitos de um dado objeto que definem seu conceito. Como os efeitos de um objeto podem ser vários a depender do contexto, o pragmatismo é também um antiessencialismo.

Para Peirce, ao se considerar todos os efeitos possíveis de um determinado objeto, nossa concepção desses efeitos é a concepção completa do objeto. Assim é que, como não é possível afirmar quais são todos os efeitos possíveis que um determinado objeto possui agora ou virá a possuir no futuro, a concepção do objeto está limitada pelos efeitos que se apresentam no momento da investigação, considerada historicamente.⁴¹

³⁹ PIPES, Richard. Propriedade e Liberdade. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 260.

⁴⁰ POSNER, Richard. Para além do direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 29.

⁴¹ PEIRCE, Charles Sanders. "How to Make our Ideas Clear". **Selected Writings**. New York: Dover Publications, p. 124. It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.

Essências e conceitos só fazem sentido na medida em que tenham efeitos práticos no mundo. Características intrínsecas não existem em si. São apenas características do objeto que se referem aos efeitos práticos, mediatos e imediatos que o objeto vai gerar no ambiente.

O pragmatismo de Peirce apresenta a noção de crença como possibilidade de lidar com os problemas da realidade, mas não como algo representativo dessa realidade. A crença, nesse sentido, não necessariamente se relaciona diretamente à verdade. As crenças são verdadeiras e falsas, mas servem para lidar bem ou mal com os problemas da realidade.

A verdade, então, não poderia ser nada além do que um “estado de crença inatacável pela dúvida”.⁴² Peirce admite que existem coisas das quais o sujeito não duvida, e, portanto, não recai num relativismo. Mas destaca que as crenças podem ser suplantadas por novas crenças, numa admissão explícita do falibilismo: “É certo que aquilo em que o leitor não se pode impedir de acreditar hoje poderá amanhã ser inteiramente desacreditado pelo próprio leitor”.⁴³

Há uma relação entre o pragmatismo e uma visão história e experimentalista ligada ao método científico. Trata-se de submeter as nossas concepções intelectuais ao teste da experiência, considerando-se todas as consequências práticas que podem ser concebidas a respeito da matéria a ser analisada.⁴⁴

A crença é, na verdade, uma forma de criação de um hábito, uma regra de ação. Para Peirce, a crença suplanta a dúvida num primeiro momento, mas inicia outro estágio do conhecimento que se refere à ação. A função da crença é estabelecer um hábito. Neste ponto, diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes hábitos que provocam. Daí o pragmatismo ser uma filosofia da ação que, como tal, deve ter uma concepção de verdade referente a essa característica.⁴⁵

Deve-se destacar que as crenças que conseguem melhor lidar com os problemas não necessariamente são verdadeiras. A utilidade não substitui a verdade, mas uma fundamentação da verdade não pode estar completamente desligada das consequências que a crença provoca. **Nesse sentido, as crenças úteis não são necessariamente verdadeiras, mas as crenças verdadeiras são úteis para solução de problemas.** “Em outras palavras, o maior inimigo de qualquer de nossas verdades pode ser o resto de nossas verdades”.⁴⁶

A tradição do pragmatismo americano, notadamente após o advento das teorias pragmáticas da linguagem, invoca um antiessencialismo hermenêutico, pois se preocupa com a visão de que a filosofia não tem o papel de fundar as bases da ciência, ou de impor limites a esta.

⁴² PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 289.

⁴³ Idem, p. 289.

⁴⁴ REGO, George Browne. “O Pragmatismo de Charles Sanders Peirce: conceitos e distinções”. **Anuário dos cursos de pós-graduação em Direito**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Nº 13, 2003, p. 241.

⁴⁵ PEIRCE, Charles Sanders. “How to Make our Ideas Clear”. **Selected Writings**. New York: Dover Publications, p. 121.

⁴⁶ JAMES, William. **Pragmatismo**: e outros ensaios. Rio de Janeiro: Lidador, 1967, p. 59.

O pragmatismo, porém, não pode ser comparado com uma forma de relativismo e, nesse sentido, não se identifica com o multiculturalismo e se aproxima do liberalismo. Isso quer dizer que, apesar de não tratar os direitos humanos como parâmetros definitivos e indiscutíveis de um ponto de vista metafísico, ao mesmo tempo rejeita que culturas distintas tenham necessariamente o mesmo status moral. A incomensurabilidade dos discursos não deveria trancar a conversação histórica.

CONCLUSÃO: APROXIMAÇÃO ENTRE PRAGMATISMO E LIBERALISMO (FUNDAMENTOS PARA UM DISCURSO EM DEFESA DA UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS)

O problema da visão multiculturalista é que as culturas são tomadas em pé de igualdade na hermenêutica diatópica. Sendo assim, diante de culturas que desconsideram o valor dos direitos individuais, o discurso dos direitos humanos deve ser visto simplesmente como o outro lado da moeda, mesmo que esteja debatendo contra violações à integridade física, por exemplo. Desta forma, não há como reconhecer quando o multiculturalismo está a serviço de uma política conservadora ou progressista.

Na verdade, a proposta de Boaventura, por exemplo, é somente uma forma de anticapitalismo. O próprio autor identifica nos direitos humanos uma imposição das nações ocidentais e afirma que “as políticas de direitos humanos estiveram em geral a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos”.⁴⁷

Boaventura afirma que uma das condições para a hermenêutica diatópica é que, diante de duas interpretações possíveis sobre a dignidade humana, escolhe-se aquela que alargaria o círculo de reciprocidade entre as culturas. Assim, o indiano deve preferir o “*dharma* comum” em detrimento do “*dharma* especial”, permitindo a proteção aos intocáveis mesmo sob o paradigma indiano.

E quando isso não for possível? Nesse sentido, o que fazer quando os interesses são inconciliáveis? E quando o discurso contrário aos direitos humanos argumenta não haver possibilidade de “alargar o círculo de reciprocidade”? Diante da incomensurabilidade, o que a hermenêutica diatópica propõe?

Na verdade, nem mesmo haveria legitimidade da hermenêutica diatópica quando as culturas não se considerarem prontas para o diálogo. Enquanto isso, teóricos devem simplesmente negligenciar violações de direitos humanos? Sendo assim, culturas indígenas que praticam infanticídio devem ser encaradas como o simples “outro lado” de uma cultura “europeia” dos direitos humanos?

É isso que a hermenêutica diatópica não responde, chegando a tolerar práticas e valores que desprezam direitos individuais em nome do multiculturalismo. Mesmo que essa tolerância se manifeste numa forma de respeito às culturas que

⁴⁷ JAMES, William, 1967, p. 440.

ainda não estão no “tempo do diálogo intercultural”.⁴⁸ Na verdade, o problema do multiculturalismo é intrínseco. A premissa de que ele parte está centrada na ideia de diferença entre culturas. Essa diferença não poderia ser julgada, já que seria impossível a alguém julgar a cultura alheia com base na sua própria cultura.

Para evitar o relativismo cultural, deve-se reconhecer que os valores e práticas baseados na ideia clássica de tolerância e valorização do indivíduo são sim um produto cultural do ocidente. Essa constatação histórica não significa que devamos abrir mão de defender os direitos humanos como valores moralmente superiores. E a base desses valores é, justamente, a tolerância para com as diferenças e um moralismo individualista. Todos os valores coletivos precisam respeitar o mínimo de proteção individual que, do ponto de vista liberal, seria a propriedade do próprio corpo.⁴⁹

Isso implica, no âmbito local, um Estado que deixe as diferenças de lado e trate todos como iguais e, no âmbito internacional, que o discurso sobre os direitos humanos se fundamente num universalismo político, funcionando como pautas emancipatórias e de proteção básica contra a opressão coletiva.⁵⁰

O pragmatismo e o liberalismo, nesse sentido, pretendem construir uma abordagem da realidade social sem um dos maiores problemas teóricos das teorias do reconhecimento e do multiculturalismo. Trata-se de se livrar da ênfase na diferença e no conceito de luta, evitando-se cair numa espécie de relativismo cultural.

A suspensão da conversa na hermenêutica diatópica quando não há o “tempo do diálogo intercultural” leva ao relativismo cultural. Enquanto não se chega ao tempo, a conversação intergrupala fica sem legitimação, passando por imposição da cultura ocidental. Isto levaria o pleito pelo reconhecimento a um estado de luta, imposição, intolerância e, finalmente, de violência.

O perigo do multiculturalismo é evidente quando se percebe que a falta de identificação entre grupos culturais pode levar, muitas vezes, a resoluções violentas de seus conflitos de interesses e elas estariam legitimadas pela hermenêutica diatópica, pelo menos enquanto não se conseguiu alargar o círculo de reciprocidade.

Uma perspectiva como essa no âmbito do debate sobre os direitos humanos efetivamente justificaria determinados atos vistos como cruéis e atentatórios a uma

⁴⁸ SOUSA SANTOS, Boaventura. “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 445 e ss.

⁴⁹ Ver NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Lisboa: Edições 70, 2009.

⁵⁰ Mesmo o igualitarismo deve se basear em diferenças individuais para não violar princípios de isonomia. Eventuais compensações sociais servem ao princípio da igualdade (tratar desigualmente os desiguais), mas devem ser efetivadas por meio da identificação de indivíduos e não de coletividades, sob pena de violação à igualdade formal e ao tratamento isonômico. O caso das cotas raciais aponta para a importância do debate entre multiculturalismo e pragmatismo. Numa visão pragmática, não posso penalizar o pobre que tem a pele branca simplesmente porque ele faria parte de um grupo que escravizou os negros. Ora, indivíduos não podem ser responsabilizados por demandas de uma coletividade abstrata. O branco pobre, ademais, pode até ser descendente de um escravo, o que mostra a irracionalidade desse tipo de proposta baseada numa “reparação histórica”.

moral democrática. Na verdade, o multiculturalismo é contra o próprio discurso em defesa dos chamados direitos humanos, valores liberais democráticos que formam a base de sustentação da sociedade ocidental, claramente inseridos no contexto liberal e de defesa da tolerância e da democracia.

Afirmar que o discurso pela defesa dos direitos humanos é viável significa afirmar que é possível a comunicação entre povos que utilizam linguagens diferentes, inserindo-os no debate acerca de como as necessidades dos homens e mulheres podem ser cada vez mais bem adimplidas. Ver, portanto, o discurso pela universalização dos direitos humanos como uma tentativa de persuasão, sempre contextualizada, não a defesa de uma moralidade universal, significa reconhecer os direitos humanos como pauta que alarga a possibilidade de conversação entre culturas.

O pragmatista, portanto, pode defender os direitos humanos e, neste ponto, está ao lado do liberal. Pode, pois, ser contra determinadas descrições, mesmo que feitas em contextos diversos do que ele vive. Pode ser contra a violação do que considera serem direitos humanos.

Segundo Richard Rorty, é possível justificar por que a postura pragmatista pode servir à discussão sobre os direitos humanos numa sociedade democrática complexa. Nesse sentido, uma visão pragmatista deixará de lado questões metafísicas sobre a existência ou não de direitos universais, para que a energia dos homens esteja concentrada em educar e incluir, ou seja, educar para aumentar a identificação entre os seres que podem ser chamados de humanos, renovando a crença na dignidade humana e na proteção contra as arbitrariedades.⁵¹

Não se pode negar que todo o debate de homens e mulheres sobre direitos humanos gira em torno de quais descrições são melhores ou piores. Mas esse debate sempre se dá com base no pressuposto de que as descrições devem suprir as necessidades dos seus semelhantes, daqueles com quem se identificam. Nesse sentido, a constatação de que um alto grau de incomensurabilidade permeia a comunicação sobre direitos humanos demonstra a necessidade de se perquirir a respeito de como os humanos devem lidar com esta dificuldade de comunicação e, portanto, de identificação.

Os conflitos étnicos, o terrorismo e as intervenções humanitárias são a prova de que, muitas vezes, a constatação da diferença traz como consequência o uso da força. Muitas vezes o grau de incomensurabilidade entre os discursos é tão alto, que só a intolerância parece ser a resposta. Todavia, não é isso que uma postura pragmatista propõe, dada sua atenção à tolerância.

É como se, neste tipo de conflito de interesses, a mínima base necessária para a conversação não existisse. Não há sequer a identificação de um e de outro como seres humanos, e a força prevalece. Destarte, um pragmatista não precisa estar alheio a isto ao defender a continuidade da conversação.

⁵¹ RORTY, Richard. **Truth and progress**: philosophical papers. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 176.

Manter abertas as pautas para a conversação significa tentar justificar valores que evitem a violência. Se assim o é, o discurso sobre direitos humanos, baseado na proteção ao indivíduo, servirá justamente para propiciar a conversação intergruppal, evitando-se a legitimação do uso da força dentro ou fora do âmbito cultural.

Aqui encontramos a diferença entre o multiculturalismo e a fundamentação dos direitos humanos num viés pragmatista. A diferença aqui é que quando se defende os direitos humanos, defende-se um determinado tipo de descrição que, apesar de necessitar de fundamentos para ser aceita, pode ser encarada como pautas para **educação cultural**.

Trata-se de persuadir uma determinada comunidade de seres, que acham natural agirem de certa maneira (imoral do ponto de vista dos direitos humanos), a agirem respeitando e incluindo seus semelhantes. Isso a hermenêutica diatópica não aceita, pois trata qualquer cultura inicialmente como legítima, propondo não educação, mas troca cultural. Os direitos humanos podem, assim, ser considerados como pautas para educação humana. O tipo de educação que leva pessoas de diferentes tipos a estarem suficientemente identificadas entre si, de forma tal que possam vê-las como semelhantes. “A meta desse tipo de manipulação de sentimentos é expandir a referência às expressões ‘nosso tipo de gente’ ou ‘pessoas como nós’”.⁵²

Essa visão está na base da construção da dignidade humana pelo pensamento ocidental. A proposta do pragmatismo é, portanto, encarar os direitos humanos como descrições a serem analisadas em uma comunidade cada vez mais plural e mais tolerante, de forma a que se lide com a incomensurabilidade com menos força bruta, mas nunca abrindo mão da educação com base nas pautas que defende.

Isso implica a necessidade de agir como inserido numa cultura e valorando os direitos humanos como pautas moralmente superiores, que devem servir para a inclusão daqueles indivíduos que ainda estão desprotegidos e vulneráveis dentro de seus grupos ou culturas.

Tanto o pragmatismo quanto o liberalismo, portanto, evitam descrever conteúdos morais incondicionais. Todavia, não se pode deixar de lado a visão de que, quanto mais os humanos deixam de se identificar com seus semelhantes, apenas porque não conseguem se comunicar imediatamente, mais o mundo estará propenso a resolver seus conflitos de interesses pelo uso da força.

A hermenêutica diatópica abre mão da educação, pois não quer parecer impositiva. Já o pragmatismo liberal investe na visão dos direitos humanos como pautas para educação da humanidade, permitindo a manutenção do discurso político universalista.

Uma postura pragmatista é, nesse sentido, também uma postura liberal, já que o progresso no discurso em defesa dos direitos humanos seria nada mais que a

⁵² RORTY, Richard. **Truth and progress**: philosophical papers. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 176.

possibilidade de os seres humanos se autodescreverem, sem empecilhos que propiciem o fim da conversação, nunca abrindo mão da possibilidade da conversa e da necessidade de reconhecer os valores que possibilitam que essa mesma conversação continue indefinidamente.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 207-238.
- EPSTEIN, Richard A. **How Progressives rewrote the constitution**. Washington, D. C.: Cato Institute, 2006.
- FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.) **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 2001, p. 245-282.
- HAYEK, F.A. **O caminho da servidão**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: 34, 2003.
- JAMES, William. **Pragmatismo: e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.
- LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. São Paulo: Editora Vozes, 2007.
- MISES, Ludwig von. **As seis lições**. Tradução de Maria Luiza Borges. 7. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009.
- MISES, Ludwig von. **O cálculo econômico sob o socialismo**. Tradução de Leandro Augusto Gomes Roque. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises. Brasil, 2012.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- PEIRCE, Charles Sanders. “How to Make our Ideas Clear”. **Selected Writings**. New York: Dover Publicatons, 1966.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

PEREIRA DA SILVA, Josué. “Cidadania e reconhecimento”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 123-135.

PIPES, Richard. **Propriedade e Liberdade**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

POSNER, Richard. **Direito, Pragmatismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

REGO, George Browne. “O Pragmatismo de Charles Sanders Peirce: conceitos e distinções”. **Anuário dos cursos de pós-graduação em Direito**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Nº 13, 2003.

RORTY, Richard. **Truth and progress: philosophical papers**. New York: Cambridge University Press, 1999.

ROTHBARD, Murray N. **A anatomia do estado**. Tradução de Tiago Chabert. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012.

SARLET, Ingo. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SOUSA SANTOS, Boaventura; “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 445 e ss.

SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES ARRISCADO, João. “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Jessé. “A dimensão política do reconhecimento social”. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Mauricio (orgs.) **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 159-206.

SOWELL, Thomas. **Os intelectuais e a sociedade**. São Paulo: Realizações, 2011.

Recebido em 02.10.2016

Aceito em 03.05.2017