

# A TRADIÇÃO COLETIVISTA E SUA PROJEÇÃO NO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO SOB A FORMA DE TUTELA DE VULNERABILIDADES

## *THE COLLECTIVIST TRADITION AND ITS PROJECTION IN THE LATIN AMERICAN CONSTITUTIONALISM IN THE FORM OF VULNERABILITY*

*André Leonardo Copetti Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este trabalho é parte das atividades de investigação do Grupo de Pesquisa “Novos Direitos na Sociedade Globalizado”, mantido pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, nível de Mestrado, da URI/Santo Ângelo, RS. Busca demonstrar como a tradição de pesquisa e pensamento coletivista tem projetado suas reflexões, sob a forma de instituições políticas e jurídicas, nas Cartas Constitucionais latinoamericanas.

**Palavras-chave:** coletivismo; constituições; américa latina.

**Abstract:** This work is part of the research activities of the Research Group "New Rights in a Globalized Society", maintained by the Post-graduate Program in Law, Master level, of the URI/Santo Ângelo, RS. Seeks to show how the collectivist tradition of research and thinking has projected their reflections, in the form of political and legal institutions, in Latin American Constitutions.

**Keywords:** collectivism; constitutions; latin america.

### **1 APONTAMENTO METÓDICO: O COLETIVISMO COMO TRADIÇÃO**

O coletivismo pode ser compreendido a partir da consideração da subordinação do indivíduo atomizado ao grupo, à comunidade, ao Estado. Mas dentre inúmeras formas de entendimento acerca do que seja o fenômeno do coletivismo, optou-se neste trabalho por enfocá-lo desde uma perspectiva de tradições de pensamento e pesquisa desenvolvidas ao longo da história do pensamento ocidental, recortando-se diacronicamente este lapso a partir do pensamento grego pré-socrático e, desde aí, identificando-se os contrapontos acontecidos neste curso de dois mil e quinhentos anos da razão filosófico-política. Para tanto, será utilizada a acepção de tradição usada por MacIntyre, para quem

uma tradição é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, no qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é construída (1991, p. 23).

A cartografia deste ensaio buscará, num primeiro momento, demonstrar a ocorrência histórica, em diferentes períodos, de um conflito entre as tradições coletivista e individualista, para, posteriormente, percorrer o pensamento de dois autores fundamentais que deram consistência aos argumentos coletivistas: Aristóteles e Hegel. A opção da primeira parte do trabalho tem como ponto de partida o fato de que, como bem já observara Bobbio, toda história do pensamento político, ao qual, por ora, agrega-se também o pensamento filosófico-político, sociológico, antropológico e jurídico, está dominada por uma grande dicotomia:

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito pela UNISINOS. Coordenador Executivo do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado da URI/Santo Ângelo, RS. Professor dos cursos de graduação e Mestrado na mesma instituição. Email: andre.co.petti@hotmail.com.

organicismo (holismo) e individualismo (atomismo) (1999, p. 45). Esta dualidade holismo/atomismo compõe um conflito de tradições de pesquisa intelectual com reflexo nas mais variadas construções culturais do Ocidente. Cada uma delas foi e continua sendo parte da elaboração de um modo de vida social e moral do qual a própria pesquisa intelectual faz parte. Em cada uma delas, as formas dessa vida permanecem incorporadas às instituições sociais, econômicas, políticas e jurídicas. Visualiza-se, assim, historicamente, duas grandes situações hermenêuticas de compreensão e interpretação do mundo: o individualismo, segundo o qual indivíduos isolados e suas preferências, desejos e necessidades constituem o valor supremo de qualquer modo racional de explicar o mundo e justificar decisões; e o coletivismo, em que o valor mais relevante está no grupo, na sociedade como um todo e, no plano institucional, no Estado.

O segundo espaço deste trabalho será dedicado a demonstrar os influxos que a tradição coletivista exerceu e continua a exercer sobre o constitucionalismo contemporâneo. O foco da investigação priorizará o constitucionalismo latinoamericano, cuja influência herdada da tradição de pesquisa e pensamento coletivista é fortemente sentida inicialmente na segunda década do século passado, especialmente na Constituição mexicana de 1917, com a primeira instituição constitucional do Estado Social de Direito.

## **2 TRÊS MOMENTOS HISTÓRICOS DE MANIFESTAÇÃO DO COLETIVISMO**

A primeira grande manifestação do coletivismo, como tradição de pesquisa e pensamento, ocorre na Grécia Antiga, por ocasião da estruturação do pensamento sistemático e racional platônico-aristotélico, especialmente de Aristóteles, em oposição ao pensamento sofístico. Os sofistas deram início a uma série de disputas entre tradições de pesquisa com a focalização do homem e da razão como pontos fundamentais da análise de fenômenos sociais e culturais. Estão os sofistas num dos pólos da disputa universalismo versus consensualismo, sendo eles os ascendentes mais remotos da segunda daquelas posturas. Da mesma forma, em relação ao conflito construído historicamente entre indivíduo e coletividade, em que os sofistas podem ser situados como os precursores daquilo que viria a ser o cerne moral de correntes filosóficas da modernidade, especialmente do liberalismo: o indivíduo. São os sofistas, por assim dizer, os primeiros atomistas do pensamento filosófico ocidental. MacIntyre refere que uma série de utilitaristas, positivistas e pragmatistas reconhecem nos sofistas seus predecessores. Segundo ele, os sofistas anteciparam seus apologistas modernos ao negar que se possa encontrar qualquer padrão de ação correta independente das necessidades, satisfações e preferências dos seres humanos individuais (1991, p. 86). Confirmadoras do individualismo sofista são duas de suas principais construções teóricas, a saber: o relativismo prático, destruidor da moral, coerente com seu ceticismo teórico, pode ser considerado a ideia fundante do contrato social moderno; o *homo mensura*, onde o único critério é somente o homem, o homem individual, serve de base não só para o atomismo, mas também para o próprio relativismo prático. (GUTHRIE, 1987, p. 127 e segs; REALE e ANTISERI, 1990, p. 76-7).

A reação coletivista ao individualismo sofista decorre principalmente da intervenção de Sócrates, contemporâneo dos sofistas, e Platão que, sem conhecê-lo pessoalmente, recolhe esta experiência em seus diálogos.

Sem desprezar a importância do pensamento de Sócrates e Platão na constituição de uma severa crítica e de uma pontuada oposição às principais ideias sofisticas, é com Aristóteles que ela realmente assume um efetivo vigor conteudístico coletivista. Com suas elaborações teóricas referentes à polis, como espaço fundamental para a convivência e sobrevivência humana, e ao bem comum, como elemento agregador dos cidadãos na cidade, Aristóteles, efetivamente, constitui um verdadeiro contraponto ao individualismo sofista. Através das ideias constantes em duas de suas mais famosas obras - Política e Ética à Nicômaco -, o Estagirita definitivamente estabelece um conflito de tradições de pesquisa e pensamento dentro do âmbito temático circunscrito pelos motes indivíduo e coletividade.

Outra grande manifestação fenomênica da tradição coletivista vai se dar nos pródromos da Modernidade, com o idealismo hegeliano e o materialismo socialista, ambos estruturando um novo momento de oposição à tradição atomista.

O liberalismo surgiu na Europa, entre os séculos XVII e XVIII, como uma nova cosmovisão, constituída pelos valores, crenças e interesses da burguesia, tornando-se a expressão de uma ética individualista guiada pela noção de liberdade total, com uma prevalência do indivíduo sobre qualquer espécie de totalidade, especialmente o Estado, vindo a tornar-se presente em todos os aspectos do mundo da vida (WATKINS e KRAMNICK, 1981; LASKI, 1973; WOLKMER, 1989).

No plano da reflexão sobre a organização política, o Estado para o liberalismo foi sempre um atemorizador do indivíduo, um inimigo da liberdade, representado ele próprio, através de suas infra-estruturas, e a sua soberania uma antítese à liberdade primitiva (BONAVIDES, 1980, p. 2). Personificaram a tradição individualista moderna pensadores como Guilherme de Ockam, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Adam Smith, David Ricardo e outros de menor expressão.

Se os séculos XVII e XVIII foram pródigos para o Liberalismo, o século XIX, face à precária situação sócio-econômica vivida pela maior parte da população da Europa, em decorrência dos processos espoliativos emergentes do industrialismo e do capitalismo, foi extremamente rico na expansão de pesquisas e ideias em contraponto ao individualismo liberal. Boa parte das construções coletivistas se configuraram como instrumentos de crítica social e de luta política, propondo, genericamente, o estabelecimento de uma nova sociedade que suprimisse as desigualdades entre os homens. Inicia-se, assim, uma reedição da tradição coletivista, como crítica e alternativa de construção teórica e prática em relação às elaborações e práticas liberais-individualistas, com resultados concretos significativos.

Em Hegel encontram-se as bases fundacionais do coletivismo moderno e a mais estruturada e consistente antítese ao liberalismo individualista, enquanto que do socialismo surgem as construções coletivistas de maior impacto no capitalismo individualista europeu. O percurso de Hegel até os socialistas representa um processo evolutivo da tradição coletivista moderna. Hegel é o precursor das ideias socialistas, pois tanto a teoria quanto a filosofia marxistas da história são marcadas pelos traços da dialética hegeliana, aos quais são agregados o materialismo histórico, o racionalismo objetivista e o determinismo evolucionista (CANTO-SPERBER, p. 143; CASTORIADIS, 1982, p. 54 e ss.; WRIGHT, 1993, p. 189 e ss).

Estabelecendo o contraponto entre individualistas e coletivistas modernos, é possível visualizar três grandes núcleos de dissenso. No plano moral, enquanto liberais-individualistas afirmam valores e direitos básicos atribuíveis à natureza moral e racional do ser humano, assentando sua cosmovisão nos princípios da liberdade pessoal, do individualismo, da tolerância, da dignidade e da crença na vida, os coletivistas, por sua vez, assentam suas construções na coletividade como âmbito de realização da liberdade dos indivíduos e no Estado como forma institucional final à qual os indivíduos devem submeter-se. No âmbito econômico, os direitos econômicos, a propriedade privada, o sistema da livre empresa e a economia de mercado livre do controle estatal constituem os pilares da tradição individualista, enquanto a tradição coletivista fixa suas bases na possibilidade de intervenção e regulação estatal na economia e em modalidades sociais e coletivas de propriedade. Por fim, o núcleo político. Neste aspecto, o liberalismo prioriza uma postura deontológica, regulando procedimentos democráticos formais de justificação e limitação do exercício do poder como formas de garantia das liberdades negativas. Assim, o consentimento individual, a representação e o governo representativo, o constitucionalismo político (o Estado de Direito, o império da lei, a supremacia constitucional, as garantias individuais, a teoria da separação dos poderes e a soberania popular) são meios para se chegar ao fim que são os direitos individuais. Para os individualistas, a liberdade fora do Estado, ou sem o Estado. Já o coletivismo adota uma perspectiva mais teleológica, em atendimento a uma concepção de democracia sobretudo substancial, onde importa mais a satisfação de direitos que garantam a concretização de condições materiais de vida para os cidadãos do que propriamente a efetivação das demandas democrático-formais. Para os coletivistas, a liberdade no ou com o Estado.

Por fim, o terceiro grande momento de manifestação fenomênica do coletivismo surge com o debate contemporâneo entre neokantianos e comunitaristas. Mais uma vez, da mesma forma como ocorrera nos debates que antecederam o choque de tradições contemporâneas, o conflito entre individualismo e coletivismo tem como cerne questões sobre a natureza humana, sobretudo no que se refere ao fato de se os seres humanos seriam independentes uns dos outros e possuidores de características únicas e separadas ou se seriam seres sociais, com identidade e comportamento moldados pelo grupo ao qual pertencem.

Enquanto os neoliberais se sentem herdeiros dos sofistas, dos epicuristas, dos estoícos, de Locke, Stuart Mill e Kant, os comunitaristas têm suas raízes no aristotelismo, em Hegel e na tradição republicana da Renascença. Os primeiros partilham a ideia da liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista; os comunitaristas comungam da desconfiança pela moral abstrata, têm simpatia pela ética das virtudes e uma concepção política com muito espaço para a história das tradições.

O comunitarismo retoma as críticas que fazia Hegel a Kant: enquanto Kant aludia à existência de certas obrigações universais que deviam prevalecer sobre aquelas mais contingentes derivadas de nosso pertencimento a uma comunidade particular, Hegel invertia aquela formulação para outorgar prioridade aos laços comunitários. Assim, em lugar de valorar – junto a Kant – o ideal de um sujeito “autônomo”, Hegel sustentava que a plena realização do ser humano derivava da mais completa integração dos indivíduos em sua comunidade (HEGEL, 1989, p. 302, § 29).

Concordando com a análise de Kymlicka, há de fato, numerosas semelhanças entre as críticas comunitaristas ao Liberalismo moderno e a crítica feita por Hegel à teoria clássica liberal (2003, p. 292-3). Enquanto liberais clássicos como Locke e Kant tentaram identificar uma concepção universal das necessidades ou da racionalidade humanas e depois invocaram essa concepção a-histórica do ser humano para avaliar a organização social e política existente, Hegel via neste tipo de concepção – que ele chamava *Moralität* –, algo demasiadamente abstrato para ser de grande utilidade, mas também demasiadamente individualista, pois nela havia a negligência do fato de que os humanos se inserem, inevitavelmente, em práticas históricas e relações particulares. A outra ótica – que Hegel chamava *Sittlichkeit* – sublinha que o bem dos indivíduos – na verdade, sua identidade mesma e sua capacidade de ação moral – está estreitamente ligado às comunidades às quais pertencem, bem como aos papéis sociais e políticos particulares que nelas ocupam (HEGEL, 1993, p. 523, § 141).

Do lado neoliberal, encontramos autores como John Rawls, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmore, sem falar de liberais-individualistas ortodoxos) como Frederic Hayek e Roberto Nozick. Já no rol de autores que constituem o movimento comunitarista, encontram-se teóricos que são críticos do liberalismo, mas que, por vezes definitivamente, se encontram teoricamente próximos dessa tradição, como, por exemplo, Charles Taylor; outros que oscilam entre a defesa de posições socialistas e republicanas, como Michael Sandel; e ainda outros que assumem posturas mais decididamente conservadoras, como Alasdair MacIntyre.

### 3 DOIS PENSADORES INEVITÁVEIS DO COLETIVISMO

A primeira grande manifestação do coletivismo dá-se na Antiguidade, e seu principal articulador, como já antes mencionado, é Aristóteles. É de sua reflexão a primeira grande sistematização de argumentos coletivistas ao manifestar-se no sentido de que o indivíduo humano só é realizável através da comunidade social e política. O indivíduo isolado torna-se insociável e apolítico, comportando-se "como um deus ou uma besta" (ARISTÓTELES, 1998, p. 19). Ainda neste sentido, a visão aristotélica é de que se todos os homens se associam em comunidades, é porque eles não podem bastar-se a si mesmos; e, se nenhuma comunidade pudesse bastar-se a si mesma, então, toda associação seria fútil e vã. Há, pois, uma comunidade auto-suficiente que é o fim de toda associação. A cidade é, portanto, nestes primórdios da tradição de pensamento coletivista, ontologicamente natural e auto-suficiente. É o único ser natural necessário e suficiente para a vida humana (CHÂTELET, DUHAMEL e PISIER-KOUCHNER, 1994, p. 15).

Nessa perspectiva, Aristóteles constrói o alicerce da tradição coletivista ao antepor, numa ordem natural, a polis à família e a cada indivíduo, visto que o todo, em seu raciocínio, deve ser, obrigatoriamente, posto antes da parte. A consequência natural deste entendimento é de que o Estado está na ordem da natureza e antecede o indivíduo, pois, se cada indivíduo por si mesmo não é suficiente, o mesmo modo acontecerá com as partes em relação ao todo (ARISTÓTELES, 1998, p. 15). Tal prioridade da polis sobre os indivíduos atomizados leva Aristóteles a afirmar, em uma de suas mais contundentes manifestações coletivistas que

ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para a atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingí-la para uma nação ou para as cidades (ARISTÓTELES, 2001, p. 18).

Estas teses de Aristóteles o colocam como o primeiro grande organicista/coletivista, inaugurando uma tradição de pesquisa que, ao longo da história ocidental, se confronta diretamente com os atomistas. Lord compartilha esta ideia de contraposição coletivista ao atomismo sofista presente no pensamento aristotélico ao afirmar que *Aristóteles contrasta su opinión de la naturaleza de la ciudad com outra interpretación, la cual se asemeja notablemente a la teoría del liberalismo moderno* (LORD, 1996, p. 140). Por essa postura, Aristóteles pode ser considerado o predecessor de Hegel, Marx, Engels e de comunitaristas contemporâneos como Walzer, Taylor, Sandel e outros.

Aproximadamente dois mil e duzentos anos depois de Aristóteles, já nos primórdios da Modernidade, o coletivismo pôde ser muito bem representado por Georg Wilhelm Friederich Hegel. Pela concepção hegeliana, o Estado prepondera sobre o indivíduo e sobre a própria coletividade. Inserido numa vertente de pensamento pós-kantiano, Hegel compreende o mundo real como uma totalidade, buscando princípios absolutos, universais, que associam numa ordem única o indivíduo e o conhecimento, a sociedade e a história, a espiritualidade e a natureza (HEGEL, 1995, p. 31-32). Para ilustrar o coletivismo hegeliano, cerquemo-nos de duas de suas principais construções teóricas: liberdade e Estado.

Para compreender o sentido coletivista de sua concepção de liberdade, é preciso ter em conta que Hegel entende convictamente que o mundo evolui no sentido do progresso universal e deve acabar numa unidade geral que marca o fim de todas as contradições. Crê firmemente que a razão é marca distintiva desse progresso: toda a história da humanidade é levada pela emancipação da consciência e o fim do progresso da razão é a liberdade, entendida não como autonomia individual ou livre-arbítrio, como fizeram os liberais, mas como uma realização global, de subordinação e participação individual na esfera estatal. Em Hegel a ideia de liberdade substitui a de soberania como fundamento do Estado e esta mudança parte de uma severa crítica da concepção egoísta da liberdade. Para o filósofo prussiano considerar a liberdade como uma autonomia individual que protege, para cada homem, o gozo dele mesmo, é um absurdo, pois “é uma concepção puramente negativa de liberdade”. Inversamente, sustenta ele, não há liberdade sem Estado: o Estado é a realidade onde o homem encontra e goza sua liberdade.

Essa noção de liberdade está em perfeita consonância com sua concepção de Estado. Existia em Hegel um anti-subjetivismo profundo e uma recusa do psicologismo prático. Em sua juventude, almejava à instauração de um mundo político com vitalidade análoga à da *polis* grega, sendo a cidade antiga para ele o modelo para a realização de seu ser, total e harmoniosamente. Neste sentido, Hegel introduz sobre o tema da organização política estatal uma reflexão originalíssima, concebendo esta como o princípio unificador no qual o conjunto das contradições do mundo poderia ser superado. O Estado é o princípio necessário que garante a unidade da coletividade. O Estado é a razão absoluta, encarnando, conforme

propõe Gurvitch, “a realidade de ideia moral, a totalidade ética, a realização da liberdade, o verdadeiro organismo, o infinito real, o espírito na sua racionalidade absoluta e na sua realidade imediata” (1971, p. 126-127).

Outro tema que revela fortemente o coletivismo hegeliano é a sua concepção de Constituição, o qual está, e não poderia ser de outra forma, estritamente relacionado com a sua concepção orgânica de Estado, insistentemente contraposta à teoria atomista predominante, típica dos jusnaturalistas. Se o Estado em Hegel é uma união e não uma associação, um organismo vivo e não um produto artificial, uma totalidade e não um agregado, um todo superior e anterior a suas partes, e não uma soma de partes independentes entre si, a Constituição, por consequência, é a estrutura objetiva do organismo político, é o princípio da organização estatal, é o conjunto das estruturas através do qual um povo se torna um Estado, é a forma específica em que as várias partes que compõem um povo são chamadas a cooperar, ainda que desigualmente, para um único fim, que é o fim superior do Estado, diferente do fim dos indivíduos singulares. É mais uma concepção institucional de Constituição do que propriamente formal, normativa ou valorativa (BOBBIO, 1991, p. 96-97).

#### **4 A EMERGÊNCIA CONTEMPORÂNEA DA TRADIÇÃO COLETIVISTA NO CAMPO JURÍDICO**

O quadro que apresentaremos a seguir (item 4.2) prioriza as projeções coletivistas, positivadas no constitucionalismo latinoamericano sob a forma de tutelas de vulnerabilidades sociais de determinados grupos. Deixamos de lado os direitos fundamentais que compõem o conjunto de direitos ligados à origem do Estado Social de Direito, mais especificamente aqueles voltados à intervenção na economia e nas relações de trabalho (v.g. direitos dos trabalhadores, regulação econômica, direito à assistência social etc.), pois pretendemos destacar a abertura cognitiva do constitucionalismo contemporâneo, especialmente latinoamericano, a novas demandas oriundas de grupos sociais cujas vulnerabilidades constituem novos espaços de regulação jurídica constitucional.

Essa situação se deve ao fato de que a partir da década de sessenta do século passado, com a agudização das lutas políticas de diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas de países do norte, as ciências sociais passaram a teorizar acerca de tal complexidade, surgindo o que hoje se socializa como multiculturalismo. Há, para ser mais objetivo, reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diferença de concepções alternativas da dignidade humana.

Sobre este cenário histórico acontecido nas últimas décadas do século passado, Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 28), analisando-o sob o viés da separação e hegemonia dos países do Norte e do Sul do planeta, refere que “No período pós-colonial e no quadro dos processos de globalização das últimas décadas do século XX, com o aumento e o aprofundamento das desigualdades tanto no Norte quanto no Sul, a mobilidade crescente das populações do Sul, especialmente em direção ao Norte, e a diversificação étnica crescente das populações residentes nos países do Norte, a distinção entre os dois tipos de sociedades tornou-se cada vez mais difícil de manter. Dessa situação decorreu, segundo o sociólogo português, a partir da década de 1980, que as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram para o campo transdisciplinar dos estudos

culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação e hierarquização, no quadro de sociedades nacionais, de contextos locais ou de espaços transnacionais. A cultura, segundo ele, tornou-se, assim, um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e de contradições (SANTOS, 2003, p. 28).

Há, longe de qualquer dúvida, uma séria redefinição do conceito de igualdade, na medida em que se busca, por estas novas pretensões de cunho coletivo, uma concepção de igualdade na diferença, ou seja, uma igual dignidade em sermos reconhecidos como diferentes. Neste sentido é que Boaventura fala que as versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum além de diferenças de vários tipos (2003, p. 33). Ou seja, devemos ser tratados igualmente em nossas diferenças.

Estas concepções emancipatórias coletivistas geralmente estão ligadas, como notaram Edward Said e James Clifford (1994), a “espaços sobrepostos” e “histórias entrelaçadas”, produtos das dinâmicas imperialistas, coloniais e pós-coloniais que puseram em confronto metrópoles e territórios dominados e que criaram as condições históricas de diásporas e outras formas de mobilidade. E esta ideia de movimento, de articulação de diferenças, de emergência de configurações culturais baseadas em contribuições de experiências e de histórias distintas tem levado, segundo Boaventura, a explorar as possibilidades emancipatórias do multiculturalismo, alimentando os debates e iniciativas sobre novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania (2003, p. 33).

Essa rediscussão e o conseqüente redimensionamento do princípio da igualdade, agora tratado como igualdade na diferença, traz consigo toda uma reestruturação significativa acerca do debate sobre direitos humanos, sobre a sua eurocentricidade e sobre as possibilidades de esses direitos poderem ser concebidos em termos multiculturais, sobre novas concepções de cidadania, de uma cidadania cosmopolita baseada no reconhecimento da diferença e na criação de políticas sociais voltadas para a redução das desigualdades, para a redistribuição de recursos e para a inclusão. Essa nova cidadania requer a invenção de processos dialógicos e diatópicos de construção de novos modos de intervenção política (SANTOS, 2003, p. 34).

Esses novos modos de intervenção política têm gerado sensações de estranhamento e angústia naqueles que vislumbram unicamente as formas tradicionais de intervenção da modernidade. Assim, por exemplo, as ações afirmativas, originárias do direito americano. Em tais tipos de ações processuais há uma concepção de fundo baseada numa compreensão diacrônica de igualdade, da qual decorre toda uma intervenção estatal no sentido de reequalizar situações históricas de desigualdade, geradas por processos de dominação imperialista que, por uma dinâmica natural do mercado, jamais seriam rearticuladas. Tais formas de intervenção estatal têm causado uma profunda irritação a todo um conjunto de mecanismos de estabilização de um sistema de significados que dura mais de duzentos anos.

Em termos constitucionais, o que tem ocorrido é a positivação de uma série de novos direitos, erigidos à categoria de direitos fundamentais e que, em

muitos casos têm não só colidido com a principiologia político-jurídica liberal, mas, no âmbito procedimental, exigido novas fórmulas de efetivação que em nada se parecem ou muito pouco podem aproveitar das fórmulas processuais do direito da modernidade.

#### 4.1 COLETIVISMO E DEMOCRACIA

Por outro lado, também a ideia de democracia, alicerçada no individualismo liberal, dominante a longo dos mais de dois séculos de modernidade, passou a sofrer uma série de questionamentos, já com o advento do constitucionalismo social de Direito, mas ganhou um novo rumo nas últimas décadas, especialmente a partir de uma alteração de percepção social desencadeada pelas lutas sociais de minorias realizadas a partir da década de sessenta do século passado. Durante a maior parte da modernidade a ideia de democracia esteve praticamente arraigada à concepção de regra da maioria. As minorias que desejassem participar da vida democrática de algum país ocidental, cujo modelo de participação política fosse de democracia liberal, deveriam adaptar-se aceitando as regras de um suposto esquema formal de neutralidade e de igualdade. As democracias liberais sempre tiveram a pretensão de impor às minorias que delas participavam um esquema de conformidade a uma cultura hegemônica.

Também não podemos deixar de anotar que a democracia nas “nações cívicas liberais”, utilizando uma nomenclatura de Kymlicka, implicou, durante muito tempo, um divórcio entre o Estado e opções materiais que fugissem do padrão comportamental e étnico dominantes. Em outras palavras, supostamente os Estados ditos “cívicos liberais” eram neutros em relação à língua, à história, à literatura, ao calendário, às hipossuficiências etc. Com isso tentou-se justificar a adoção de um modelo democrático neutro, onde a igualdade viria a ser o elemento fundante de justificação, e onde todos teriam, em tese, as mesmas possibilidades.

Entretanto, isto se constitui numa enorme falácia. Mesmo os países “cívicos liberais” adotaram uma postura parcializada em relação a inúmeros aspectos materiais da vida de seus cidadãos. A começar pela Inglaterra, que em seu processo de colonização sempre buscou a propagação da língua e da cultura anglo-saxônica. Da mesma forma a França e a Espanha. O que dizer, por exemplo do que aconteceu nas Américas, senão que praticamente exterminaram-se culturas locais para dar espaço à cultura das metrópoles.

Contemporaneamente, o que se observa é a existência de sociedades cada vez mais fragmentadas, com configurações caleidoscópicas, onde grupos minoritários, sob os mais diversos aspectos, convivem ao lado de núcleos étnicos, culturais e sócio-econômicos dominantes. Culturas locais estranguladas voltam cada vez mais a respirar; grupos étnicos imigrantes buscam cada vez mais a manutenção de sua pertença cultural mesmo habitando Estados com uma cultura dominante; grupos comportamentais diversos da maioria consolidam suas posições políticas, suas opções, seus hábitos, mesmo diante de imensas dificuldades impostas por grupos hegemônicos.

Com a ciência de tal realidade, sociológica e antropológicamente demonstrada, temos que considerar que se a concepção liberal de democracia ainda possui uma série de elementos conceituais ativos em nossas sociedades contemporâneas, especialmente em relação aos direitos de participação política e à necessidade de proteção de uma enorme gama de direitos individuais, por outro lado, há um leque bastante significativo de outros elementos que merece um novo

posicionamento ou uma ampliação, especialmente por força das novas demandas colocadas em cena pelo multiculturalismo.

Não estamos aqui a dizer que essas novas demandas coletivas estejam em franca oposição aos princípios que embasam a democracia liberal. Em muitos aspectos ele até mesmo busca aprofundar algumas visões de mundo liberais, notadamente quando evocamos a ideia totalmente liberal de tolerância. Os autores coletivistas, indistintamente – e talvez este seja um forte ponto de agregação das inúmeras vertentes não-individualistas de pensamento e pesquisa -, entendem que toda comunidade cultural tem um direito fundamental a existir e exprimir-se livremente. A questão essencial, segundo eles, a qual deve ater-se a filosofia política moderna é a da tolerância para com as particularidades sociais, comportamentais e culturais. Assim, há nesta perspectiva uma permanência da tolerância em seu viés liberal, no sentido de garantir aos indivíduos o seu direito à liberdade, mas também um alargamento desta noção significando a possibilidade de construção da dignidade pelo reconhecimento da situação concreta dos indivíduos no mundo, com suas crenças, valores e identidade social e cultural.

O modelo clássico da cidadania liberal não conseguiu proteger a dignidade das culturas, dos comportamentos minoritários diferentes, dos grupos étnicos sufocados por processos de dominação. Este *standart* cívico, apoiado na também clássica dicotomia público/privado, ao exigir a participação dos indivíduos no espaço político (público), dota-os de direitos e deveres idênticos. A fim de não reproduzir as desigualdades da vida privada, os cidadãos devem aprender a viver em condições de igualdade estrita, sendo cada um neutro em suas relações com outros. Há no modelo clássico de cidadania, como resquício da formação dos Estados nacionais em torno de uma nação cultural, uma tendência de uniformização, voltada a evitar qualquer espécie de particularidade ligada a uma pertença social, filosófica, religiosa, étnica, linguística ou comportamental. Filosofias orientais são bastante questionadas como tal pelas filosofias ocidentais; novas religiões, como os *new* evangélicos, são largamente contestadas por religiões tradicionais, especialmente pela igreja católica; povos e etnias de países colonizados e explorados por nações altamente desenvolvidas e predadoras são hoje rechaçados/segregados nos territórios dos colonizadores; minorias culturais estão vendo suas línguas serem tragadas por idiomas de povos dominadores como ingleses e espanhóis; minorias comportamentais sofrem profundas discriminações sociais e profissionais, como, por exemplo, os homossexuais, ou, então, de forma mais violenta, são punidos criminalmente como os consumidores de substâncias psicoativas consideradas ilícitas.

Ora, tudo isto representa a mais contundente manifestação de uma visão de mundo, de um paradigma homogeneizador, que, nos dias atuais, contraria qualquer perspectiva democrática em seu sentido substancial. A democracia do século XXI é uma construção política permanente que deve potencializar as mais diversas possibilidades de reivindicações políticas em favor do pluralismo cultural e comportamental.

Não podemos mais falar em fidelidade prioritária à nação, como pretendem as nações étnicas antiliberais, ou em amassamento étnico dentro de democracias liberais “neutras”. Haveremos neste novo século de falar em nações multiétnicas, em proteger as pequenas nações que vivem em sociedades multinacionais, em resgatar direitos de nações avassaladas nos processos históricos de dominação realizados por povos que em determinados momentos souberam

garantir uma hegemonia militar internacional. A democracia na perspectiva multicultural está assentada numa ideia de “diferencialismo igualitário”, onde o reconhecimento das diferenças é posto ao serviço da proteção igual de todas as comunidades

As lutas e as reflexões democráticas da pós-modernidade, do pós-colonialismo, são batalhas e investigações coletivas voltadas a desfazer processos de dominação e de hegemonização cultural. São lutas e reflexões contra as reduções eurocêntricas de noções de cultura, justiça, direito e cidadania. E tais embates, tanto no campo da política real quanto no âmbito acadêmico tem gerado tensionamentos pela exigência de reconhecimento da diferença como forma de realização da igualdade.

Esses tensionamentos têm sido objeto da reflexão na esfera do direito constitucional e têm se transferido pragmaticamente para as Cartas Políticas e para os espaços normativos infraconstitucionais de países que adotam o constitucionalismo como modelo de organização social, política, jurídica e administrativa.

Nesse sentido, riquíssima é a experiência constitucional latinoamericana, cujos textos das leis fundamentais dos diferentes países que compõem esta parte do planeta, apresentam-se num estágio de avanço civilizatório muito mais desenvolvido que os próprios países constituintes do berço do constitucionalismo. O que segue é uma sistematização do que entendemos ser projeções da tradição de pesquisa e pensamento coletivista sobre as Cartas Político-Jurídicas da América Latina.

#### 4.2 PROJEÇÕES DA TRADIÇÃO COLETIVISTA NO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO SOB A FORMA DE TUTELA DE VULNERABILIDADES

CONSTITUIÇÃO	ASSUNTO/ARTIGO
<b>Colômbia</b> (1991 com reformas de 2001)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pluralismo (1º)</li> <li>2. Não discriminação (5º)</li> <li>3. Diversidade étnica (7º)</li> <li>4. Idiomas originários (10)</li> <li>5. Não discriminação (13)</li> <li>6. Mulher (43)</li> <li>7. Criança e adolescente (44, 45, 50)</li> <li>8. Idosos (46)</li> <li>9. Portadores de necessidades especiais (47)</li> <li>10. Igualdade cultural</li> </ol>
<b>Paraguai</b> (1992)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Democracia pluralista (Preâmbulo, 1º, segundo parágrafo)</li> <li>2. Dignidade da pessoa humana (1º, segundo parágrafo)</li> <li>3. Mulher (48, 89)</li> <li>4. Criança (54)</li> <li>5. Adolescência (56)</li> <li>6. Idosos (57)</li> <li>7. Portadores de necessidades</li> </ol>

	<p>especiais (58)</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>8. Índios (62, 63, 64, 65, 66, 67)</li> <li>9. Língua originária (77, 140)</li> </ol>
<b>Venezuela (1999)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Multietnicidade e pluriculturalidade (Preâmbulo)</li> <li>2. Não discriminação (Preâmbulo, 21/1)</li> <li>3. Língua dos povos originários (9º)</li> <li>4. Povos aborígenes (Preâmbulo, 119-126)</li> <li>5. Mulheres (54)</li> <li>6. Crianças e adolescentes (54, 78)</li> <li>7. Idosos (80)</li> <li>8. Portadores de necessidades especiais (81)</li> <li>9. Culturas populares (100)</li> </ol>
<b>Chile (de 1980 com reformas de 2001)</b>	Não possui disposição nenhuma que tutela a diferença ou a hipossuficiência/vulnerabilidade social
<b>Uruguai (1967 como reformas até 2004)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Não discriminação (8º)</li> <li>2. Crianças (42)</li> <li>3. Mulheres - trabalho (54)</li> <li>4. Menores – trabalho (54)</li> </ol>
<b>Argentina (1994)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Criança art. 75 (22, 23)</li> <li>2. Mulheres art. 37; art. 75 (22, 23)</li> <li>3. Idosos art. 75 (23);</li> <li>4. Incapacitados art. 75 (23)</li> </ol>
<b>Peru (1993)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Não discriminação (2/2)</li> <li>2. Pluralidade étnica e cultural (2/19)</li> <li>3. Línguas de povos originários (2/19, parág.)</li> <li>4. Educação bilíngue e intercultural (17/parág. 3)</li> </ol>
<b>Bolívia (2008)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Crianças art. 23 (2), 58, 59, 60, 61, 64,65, 82, inc. III, 85, 300 (30), 302 (39).</li> <li>2. Mulheres art. 11, 15 inc. II, 45, inc. V, 48 inc. V, VI, 63 inc. II, III, 147, 210 inc. II, 300 (30), 302 (39), 402 (2).</li> <li>3. Índio art. 30, inc. II, III, art. 31, 32 (povo afroboliviano), 35, 42, 80 inc. II, 83, 86, 91, 93 IV, 95 II, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 119, 146 IV, VII, 147 II, 179, Capítulo 4: 190 a 192, 209, 210, 211, 218, 255 II 4, 264, 265, 273, 284, capítulo 7: 289 a 296, 303, 304, 307, 319, 340, 353,</li> </ol>

	<p>385, 388, 391, 392, 394, 397, 403.</p> <p>4. Língua: art. 84, 91</p> <p>5. Incapacitados: 107,</p>
<b>Equador 1998</b>	<p>1. Direitos humanos (3, 16, 17)</p> <p>2. Estrangeiros (13)</p> <p>3. Direitos e garantias (19)</p> <p>4. Mulheres (34, 36, 40, 41, 47)</p> <p>5. Direito (35)</p> <p>6. Família (37)</p> <p>7. Direito (42)</p> <p>8. Direito a saúde (43)</p> <p>9. Família (48)</p> <p>10. Criança e adolescente (47, 49, 50, 51 e 52)</p> <p>11. Descapacitados (53)</p> <p>12. Idosos (54)</p> <p>13. Seguridade Social (56)</p> <p>14. Igualdade (63)</p> <p>15. Educação (66, 67, 68)</p> <p>16. Igualdade (77)</p> <p>17. Índios (83, 84)</p> <p>18. Negros (85)</p> <p>19. Amparo (95, 96)</p>
<b>México (1917 com reformas até 2002)</b>	<p>1. Contra escravidão (2)</p> <p>2. Direito a educação (3)</p> <p>3. Proteção aos índios (4)</p> <p>4. Direitos dos trabalhadores (5)</p> <p>5. Cidadania – Capítulo IV (34 a 38)</p>
<b>República Dominicana 2002</b>	<p>1. Direitos individuais e sociais da pessoa humana (8)</p> <p>2. Proteção a mulheres e crianças (8 - 15 a, d)</p> <p>3. Cidadania (12 a 15)</p> <p>4. Cultura (101)</p>
<b>Panamá 1972 com reformas de 1978, 1983 e 1994</b>	<p>1. Preâmbulo- Democracia e dignidade Humana</p> <p>2. Contra discriminação de raça, nascimento, classe social, sexo, religião e ideias políticas (19)</p> <p>3. Igualdade (20)</p> <p>4. Liberdade (21, 22 2 23)</p> <p>5. Capítulo 2- Defesa da família, crianças e idosos (52 a 59)</p> <p>6. Proteção a mulher trabalhadora (68)</p> <p>7. Direito à cultura (76)</p> <p>8. Proteção as tradições folclóricas (83)</p> <p>9. Proteção a língua (84)</p>

	<ol style="list-style-type: none"> <li>10. Capítulo 6- Proteção à saúde, seguridade e assistência social (105)</li> <li>11. Proteção a Saúde, alimentação, criança e adolescente (106)</li> <li>12. Garantias sociais (109)</li> <li>13. Proteção ao Meio Ambiente (114 a 117)</li> <li>14. Cidadania (125 a 128)</li> </ol>
<p><b>Nicarágua 1987 com reformas de 1995, 2000, 2005.</b></p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Contra discriminação (3 e 4)</li> <li>2. Dignidade da Pessoa Humana (Art. 5)</li> <li>3. Índios (5)</li> <li>4. Proteção a família (24)</li> <li>5. Contra discriminação de nascimento, nacionalidade, crença política, raça, sexo (27)</li> <li>6. Direitos menores (35)</li> <li>7. Proteção as famílias e vítimas de guerra (56)</li> <li>8. Direito à Educação e cultura (58)</li> <li>9. Saúde (59)</li> <li>10. Proteção aos descapacitados (62)</li> <li>11. Proteção da família (70 a 75)</li> <li>12. Proteção aos menores (76)</li> <li>13. Proteção a idosos (77)</li> <li>14. Proibição de exploração de menores (84)</li> <li>15. Capítulo VI - Direitos das Comunidades da Costa Atlântica – mesmos da Nicarágua (89)</li> <li>16. Liberdade de língua e cultura (90)</li> <li>17. Direitos a serviços básicos (105)</li> <li>18. Direito à Educação (121)</li> <li>19. Autonomia para os povos indígenas e comunidades étnicas da Costa Atlântica (181)</li> </ol>
<p><b>Guatemala</b> (1985 com reformas de 1993)</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Proteção ao consumidor (119, I; 130)</li> <li>2. Mulher (18, B; 52; 102, K)</li> <li>3. Direitos Indígenas (66-70; 76)</li> <li>4. Línguas de povos originários - bilíngue (76; 143)</li> <li>5. Não discriminação de trabalhadores (102, C)</li> <li>6. Não discriminação, igualdade de direitos homens e mulheres (4)</li> <li>7. Portadores de necessidades especiais (102, M)</li> </ol>

	<ol style="list-style-type: none"> <li>8. Crianças e adolescentes (20; 50; 51; 54; 102, L)</li> <li>9. Idosos (51; 102, L; 18, C)</li> <li>10. Patrimônio Natural – Meio Ambiente (64; 97; 125-128)</li> <li>11. Diversidade étnica e cultura (57-65; 71; 72; 135, C; 143)</li> <li>12. Educação obrigatória (74)</li> </ol>
<b>Honduras</b> (1982 com reforma até 2006)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Mulher (128,6; 128,11)</li> <li>2. Direitos Indígenas (346)</li> <li>3. Línguas (6)</li> <li>4. Não discriminação (60; 112)</li> <li>5. Portadores de necessidades especiais (120; 169)</li> <li>6. Crianças e adolescentes (67; 114; 119-126; 128,6; 128,7)</li> <li>7. Idosos (117)</li> <li>8. Patrimônio Cultural (172, 173)</li> <li>9. Sistema de governo (4)</li> <li>10. Homossexuais (112; 116)</li> </ol>
<b>Haiti</b> (1987)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Não discriminação, igualdade (preambulo; 18)</li> <li>2. Portadores de necessidades especiais (32-8)</li> <li>3. Crianças e adolescentes (261)</li> <li>4. Idosos (260)</li> <li>5. Patrimônio Natural – Meio Ambiente (52-1, H; 253-258)</li> <li>6. Diversidade étnica e cultura (64; 215)</li> <li>7. Educação obrigatória (32-3)</li> <li>8. Língua oficial – bilíngue (5)</li> </ol>
<b>Costa Rica</b> (1949 com reformas em 2001)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Crianças: art. 51, 71 (menores)</li> <li>2. Mulheres: art. 71,</li> <li>3. Língua original: 76</li> <li>4. Idoso: art. 51</li> <li>5. Incapaz: 51</li> </ol>
<b>El Salvador</b> (1983)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pessoa Humana (1)</li> <li>2. Direitos individuais (2)</li> <li>3. Igualdade (3)</li> <li>4. Liberdade da pessoa (4)</li> <li>5. Liberdade (5)</li> <li>6. Liberdade e igualdade (10)</li> <li>7. Direitos (11)</li> <li>8. Exercício das religiões (25)</li> <li>9. Asilo (28)</li> <li>10. Família (32)</li> <li>11. Menor (34)</li> </ol>

	<ol style="list-style-type: none"> <li>12. Proteção (35)</li> <li>13. Menor (36)</li> <li>14. Mulher (42)</li> <li>15. Pessoa humana (53)</li> <li>16. Educação (55, 56, 58, 59)</li> <li>17. Saúde (65, 66)</li> <li>18. Descapacitados (70)</li> <li>19. Nacionalidade (91)</li> <li>20. Bem-estar da população (118, 119)</li> <li>21. Pessoa humana (146)</li> <li>22. Direitos humanos (194)</li> </ol>
<b>Cuba</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Língua (2)</li> <li>2. Direitos (3)</li> <li>3. Símbolos (4)</li> <li>4. Religião (8)</li> <li>5. Garantias (9)</li> <li>6. Asilo (13)</li> <li>7. Agricultores (20)</li> <li>8. Cidadania (28, 29, 30, 32)</li> <li>9. Imigração (34)</li> <li>10. Família (35)</li> <li>11. Menor (38)</li> <li>12. Educação (39)</li> <li>13. Menor (40)</li> <li>14. Igualdade (41, 42, 43, 44)</li> <li>15. Educação (51)</li> <li>16. Pátria (65)</li> </ol>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que o constitucionalismo tenha como berço o pensamento liberal-individualista, a tradição de pesquisa e pensamento coletivista, estruturada ao longo da história do pensamento ocidental, projetou-se fortemente sobre suas instituições originárias, criando um forte tensionamento próprio aos textos constitucionais contemporâneos. Mais recentemente, mesmo diante de tantos avanços do capitalismo individualista nos mais diferentes espaços sociais e políticos, a tradição coletivista emergiu com muita intensidade, especialmente se considerarmos, no plano teórico, as reações à obra de John Rawls (Uma Teoria da Justiça), e no plano fático, as demandas decorrentes de grupos vulnerabilizados pelas novas configurações mundiais.

É importante destacarmos que as Constituições latinoamericanas, mesmo diante das instabilidades democráticas e constitucionais que se manifestam na região há décadas, apresentaram, em relação às Constituições do norte do planeta, um considerável avanço político-civilizatório, ao positivarem em seus textos, tutelas para os mais diferentes grupos minoritários e vulnerabilizados socialmente em nossas sociedades.

Este fenômeno representa um marco no constitucionalismo contemporâneo, porque consagra a tese da função contramajoritária do constitucionalismo, especialmente o democrático de Direito, situação que demanda

toda uma reconfiguração da reflexão jurídico- constitucional, para um novo mundo que se apresenta cada vez mais como ambivalente e fragmentado.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Veja, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética à nicômaco**. 4.ed. Brasília: UnB, 2001.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre Hegel**. São Paulo: Unesp/Brasiliense, 1991.

BONAVIDES, Paulo. **Do estado liberal ao estado social**. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1980.

CANTO-SPERBER, Monique. **Dicionário de ética e filosofia moral**. v.2. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHÄTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História da ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CLIFFORD, James. **Routes and translation in the late twentieth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GURVITCH, Georg. **Dialética e sociologia**. Lisboa: Dom Quixote, 1971.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1987.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. **Propedêutica filosófica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos de la filosofía del derecho**. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

KIMLICKA, Will. Comunitarismo. *In*: CANTO-SPERBER, Monique. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**, 2003.

LASKI, Harold. **O liberalismo europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

LORD, Carnes. Aristóteles. *In*: Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (Comp.). **História de la filosofía política**. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1996.

MACINTYRE Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 2.ed. São Paulo: Loyola, 1991.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. v.1. São Paulo: Paulus, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TOURAINÉ, Alan. **Crítica da modernidade**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

WATKINS, Frederic; KRAMNICK, Isaac. **A idade da ideologia**. Brasília: UnB, 1981.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Ideologia, estado e direito**. São Paulo: RT, 1989.

WRIGHT, Erik Olin; et al. **Reconstruindo o Marxismo**. Petrópolis: Vozes, 1993

**Recebido em:** 5 de dezembro de 2011

**Aceito em:** 20 de dezembro de 2011