

**JULIANO APARECIDO RINCK**

**OS DIREITOS HUMANOS NO CONFLITO ENTRE O  
UNIVERSALISMO E O COMUNITARISMO: O CASO DAS  
MULHERES ISLÂMICAS NA FRANÇA.**

**Piracicaba, SP  
2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**JULIANO APARECIDO RINCK**

**OS DIREITOS HUMANOS NO CONFLITO ENTRE O  
UNIVERSALISMO E O COMUNITARISMO: O CASO DAS  
MULHERES ISLÂMICAS NA FRANÇA.**

**Orientador: Prof. Dr. DIMITRI DIMOULIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado em Direito) da Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, sob orientação do Professor Doutor Dimitri Dimoulis.  
Núcleo: Estudos de Direitos Fundamentais e da Cidadania.

**Piracicaba, SP**

**2007**

Dados para catalogação:

RINCK, J. A. **Os direitos humanos no conflito entre o universalismo e o comunitarismo: o caso das mulheres islâmicas na França**. Universidade Metodista de Piracicaba, 2007. Dissertação (Pós-Graduação, Curso de Mestrado em Direito). Orientador: Professor Doutor Dimitri Dimoulis.

1. Direitos Humanos; 2. Universalismo; 3. Comunitarismo.

**OS DIREITOS HUMANOS NO CONFLITO ENTRE O UNIVERSALISMO E O  
COMUNITARISMO: O CASO DAS MULHERES ISLÂMICAS NA FRANÇA**

**Autor:** Juliano Aparecido Rinck

**Orientador:** Professor Doutor Dimitri Dimoulis

**BANCA EXAMINADORA**

28/02/2007

---

Professor Doutor André Ramos Tavares  
Presidente

---

Professor Doutor Dimitri Dimoulis  
Orientador

---

Professor Doutor Antonio Isidoro Piacentin  
Membro

## DEDICATÓRIA

Aos meus avós (*in memorian*):

***José Manias***

***Lúcia Apollari Manias***

(pelos valores transmitidos e pela dedicação ímpar aos filhos e netos);

Aos meus pais:

***José Augusto Rinck e***

***Ana Aparecida Manias***

(pelo carinho, força e motivação);

Ao meu irmão:

***José Augusto Rinck Júnior***

(pela amizade, companheirismo e cumplicidade);

***DEDICO.***

## AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho somente foi possível graças às bênçãos de Deus, bem como aos muitos colaboradores diretos ou indiretos, dos quais sou eterno devedor. Agradeço a todos e, em especial:

À **minha família**, pelas horas de convivência que lhes foram subtraídas;

Ao **Professor Doutor Dimitri Dimoulis**, pelas aulas, orientações e, principalmente, pela amizade e exemplo de vida;

À **Universidade Metodista de Piracicaba** - UNIMEP, por mais uma vez acolher um de seus filhos;

À **Professora Doutora Ana Lucia Sabadell**, pelos valiosos ensinamentos na arte da pesquisa e da docência;

À **Professora Doutora Dorothee Susanne Rüdiger**, pelo incentivo e incomensurável esforço no sentido de permitir meu aprimoramento por meio de cessão de bolsa de estudos - CAPES;

Ao **Professor Doutor André Ramos Tavares**, pela disposição em igualmente colaborar com a evolução deste projeto;

Ao **Professor Doutor Antonio Isidoro Piacentin**, pelo aceite em participar de minha Banca de Defesa de Mestrado;

À Secretária do Curso de Mestrado em Direito, **Sueli Catarina Verdichio Quilles**, pela disposição, competência, colaboração e simpatia no atendimento ao alunado em geral;

À todos os **professores** e **funcionários** da Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP, pelos dois anos de convivência, em especial ao **Professor Doutor Ercílio Antonio Denny** (*in memoriam*), ao **Professor Doutor Gessé Marques Júnior** e à funcionária **Dulce Helena dos Santos**, pelo grande carinho.

Às grandes amigas **Janete**, por todo o apoio espiritual, **Vera Lúcia**, pelos longos desabafos, e **Flávia**, companheira de Curso nos momentos de alegria e de angústia.

## **RESUMO**

Este trabalho tem como objetivo aferir, de maneira científica e metodológica, o conflito existente entre o Universalismo e o Comunitarismo na questão dos Direitos Humanos, tendo como base de discussão o caso das mulheres islâmicas na França. A questão principal que leva à presente discussão diz respeito a Lei nº 228, de 15 de março de 2004, também conhecida como “Lei do véu islâmico”, que foi considerada uma afronta à cultura islâmica, fazendo com que líderes religiosos do mundo muçulmano manifestassem sua indignação em relação ao governo francês. Assim, no contexto que envolve os Direitos Humanos, serão estudados de forma crítica os filósofos das duas correntes já expostas, ou seja, a universalista e a comunitarista.

**Palavras-chaves:** Universalismo; Comunitarismo; Direitos Humanos.

## **ABSTRACT**

This work has as objective to study, in the scientific and methodological form, the conflict existent between at the Universalism and Comunitarism on the subject of the Human Rights, tends the basic discussion an islamic women's case in French. A principal subject takes that main to present discussion tells respect a Law number 228 (march, 15, 2004), also known how "Law of Islamic Veil", that was considered an insult to the islamic culture, doing religious muslim leaders make a world manifested its indignation in relation to the french government. In that way, on the context that involves the Human Rights, we'll already be studied about a critical way the philosophers of the two currents exposed, or better, an universalist and a comunistarist currents.

**Key-words:** Universalism; Comunitarism; Human Rights.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>1 ESTUDO DE CASO: A “LEI DO VÉU ISLÂMICO” COMO RATIFICAÇÃO DA LAICIDADE NO ESTADO FRANCÊS.....</b>	<b>15</b>
1.1 Reflexões sobre o conceito de laicidade.....	16
1.2 Histórico jurídico da laicidade na França.....	19
1.3 A laicidade no sistema educacional francês.....	23
1.4 Considerações do capítulo.....	32
<b>2 O PENSAMENTO UNIVERSALISTA E OS DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>35</b>
2.1 Os filósofos políticos universalistas.....	39
2.1.1 John Rawls.....	39
2.1.2 Jürgen Habermas.....	47
2.2 Posicionamentos universalistas no debate jurídico nacional.....	53
2.3 Considerações do capítulo.....	60
<b>3 O PENSAMENTO DOS FILÓSOFOS COMUNITARISTAS.....</b>	<b>64</b>
3.1 Os pensadores comunitaristas.....	69
3.1.1 Charles Taylor.....	69
3.1.2 Alasdair Chalmers MacIntyre.....	80
3.1.3 Michael Walzer.....	95
3.2 Semelhanças entre o pensamento dos filósofos comunitaristas....	109
3.3 Considerações do capítulo.....	112
<b>4 UM ESTUDO DE CASO NA PERSPECTIVA DOS FILÓSOFOS COMUNITARISTAS....</b>	<b>116</b>
4.1 Charles Taylor.....	116
4.2 Alasdair MacIntyre.....	120
4.3 Michael Walzer.....	124
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>128</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>136</b>

## INTRODUÇÃO

Em Paris, a adolescente Lathif se prepara como de costume para ir ao colégio público onde estuda. Como pertence à uma família muçulmana, o uso do véu para cobrir os cabelos é um sinal de respeito à sua religião e aos seus antepassados.<sup>1</sup> Entretanto, o governo francês decretou a proibição nas escolas, colégios e liceus públicos, dos sinais e das vestes que manifestem ostensivamente a confissão religiosa dos alunos em nome de uma laicização<sup>2</sup> do espaço público. Diante dessa norma, a jovem muçulmana poderia fazer o seguinte questionamento: devo obedecer às leis do meu país, apesar de achá-la injusta, ou respeitar os ensinamentos da minha religião e cultura? Ou, se tivesse um certo conhecimento jurídico, poderia indagar: sendo o Estado francês signatário da Declaração Internacional dos Direitos Humanos, que garante a liberdade da manifestação religiosa, pode elaborar uma lei desse tipo?. Poder-se-ia até mesmo questionar se um Estado pode alterar por decreto uma cultura secular.

Apesar de configurar-se como principal sociedade de imigrantes da Europa, a França, por meio dessa norma, demonstra uma clara manifestação de intolerância, restringindo a diversidade étnica e religiosa à esfera privada e familiar.<sup>3</sup> A restrição

---

<sup>1</sup> A questão do Hijab. Disponível em: <[http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a\\_questao\\_do\\_hijab.htm](http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_questao_do_hijab.htm)>. Acesso em 14 fev. 2007: Segundo o Alcorão (33:59), Livro Sagrado dos muçulmanos, as muçulmanas respeitam o uso do *Hijab* - cobrir a cabeça e o corpo - porque assim Deus ordenou: “Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que - quando saírem - se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas...” A islâmica Mary C. Ali afirma que: “A muçulmana que veste o *hijab* não sente que ele seja desconfortável ou que interfira em quaisquer de suas atividades. O *hijab* é muito mais do que uma vestimenta. É todo um comportamento, modos, fala e presença em público. A roupa é apenas uma parte do ser total. A exigência básica da roupa da muçulmana se aplica à forma de vestir dos homens, com pequenas diferenças.”

<sup>2</sup> DE PLÁCIDO E SILVA. **Vocabulário jurídico**. Rio de Janeiro, 2002. p.473: o autor explica que, derivada do substantivo masculino laico, laicização diz respeito ao que “não tem caráter religioso, como, por exemplo, na expressão Estado Laico, a designar o Poder Público que não se vincula a qualquer confissão religiosa – separação entre a Igreja e o Estado...”

<sup>3</sup> WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.52-55.

imposta pela Assembléia francesa, a chamada “Lei do véu islâmico” como ficou conhecida a Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004<sup>4</sup>, foi considerada uma afronta à cultura islâmica e líderes religiosos do mundo muçulmano manifestaram sua indignação em relação ao governo francês. Imperou a impressão de que o governo francês tentou coibir o uso do véu islâmico em público por considerá-lo uma forma de tratamento inferior dado às mulheres islâmicas, sustentado tal iniciativa como forma de efetivação dos Direitos Humanos.

Foi a partir dessa justificativa do Estado francês que traçamos o objetivo de nosso trabalho, ou seja, analisar a problemática da fundamentação dos Direitos Humanos no contexto das duas principais correntes filosóficas contemporâneas: o universalismo e o comunitarismo, sendo este último o mais árduo opositor do primeiro.

Portanto, nossa pesquisa não objetiva apenas estudar o direito positivo vigente no tocante à temática dos Direitos Humanos, mas também promover uma reflexão crítica, quase esquecida pela doutrina nacional, do porquê ou razão da justificativa e legitimidade dos limites dos Direitos Humanos.

De acordo com Norberto Bobbio:

O problema do fundamento de um direito apresenta-se diferente conforme se trate de buscar o fundamento de um *direito que se tem* ou de um *direito que se gostaria de ter*. No primeiro caso, investigo no ordenamento jurídico positivo, do qual faço parte como titular de direitos e deveres, se há uma norma válida que reconheça e qual é essa norma; no segundo caso, tentarei buscar boas razões para defender a legitimidade do direito em questão e para convencer o

---

<sup>4</sup> FRANÇA. Code de l'éducation Français. Disponível em: <[http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/FRANCE/la\\_loi/loi\\_2004.php](http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/FRANCE/la_loi/loi_2004.php)>. Acesso em 22 abr. 2007: “Em escolas, faculdades e escolas secundárias públicas, é proibida a utilização de signos ou quaisquer propriedades pelas quais os alunos mostram uma conspicuidade de aderência religiosa. As revogação de regulamentos anteriores que gere implementação de procedimento disciplinar é precedido conversações entre as partes.” - tradução nossa. (Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève.).

maior número possível de pessoas (sobretudo as que detêm o poder direto ou indireto de produzir normas válidas naquele ordenamento) a reconhece-lo.<sup>5</sup>

Nesse sentido, ao apreciar-se a fundamentação dos Direitos Humanos, esbarra-se conseqüentemente na questão da legitimidade dos direitos na forma como estão constituídos atualmente no cenário jurídico nacional e internacional. Evidencia-se, assim, a seguinte indagação: é possível ou não abordar a questão dos Direitos Humanos como sendo um conjunto de direitos universais?.

Na realidade, a partir desse questionamento adentra-se na seara da clássica discussão epistemológica da Filosofia do Direito sobre a relação existente entre o campo do Direito e da moral. Também pretende-se no decorrer desta pesquisa acionar a crítica existente sobre as interpretações que buscam a fundamentação dos Direitos Humanos como pertencente à esfera do justo (pública) ou à esfera do bem (privada).

As respostas para tais questionamentos devem partir da análise e estudo do assunto por meio da perspectiva de uma filosofia político-jurídica a partir do forte conflito e controvérsia, nas décadas de 70 e 80, do dualismo gerado na academia anglo-americana, repercutido em seguida em muitos países entre as correntes universalista e comunitarista.

Uma forma de reação foi o combate ao marco teórico de John Rawls que, a partir da publicação de sua obra “Teoria da Justiça”, em 1971, foi tido como o mais

---

<sup>5</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p.15.

original e importante representante do liberalismo e do contratualismo modernos<sup>6</sup>, inspirado nas idéias de Aristóteles e Hegel, nas quais filósofos chamados mais tarde de comunitaristas, como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Michael Walzer, criticam Teoria Liberal e sua concepção de Justiça, Direito e sociedade.

Os comunitaristas tinham como principal objetivo esvaziar a pretensão universalista da Teoria Liberal e, para tal, fixaram como alvo a posição original descrita por John Rawls, posição esta cuja virtude especial permite considerar a condição humana da perspectiva da eternidade, afastada de visões sócio-temporais.

Embora John Rawls aparentemente tivesse a intenção de apresentar sua “Teoria da Justiça” como verdade universal, os comunitaristas argumentaram que os padrões da Justiça deveriam estar fundados nas particulares formas de vida e tradições das sociedades, o que, portanto, pode apresentar variações de contexto.

Essa divergência epistemológica surge no presente trabalho na forma de cinco capítulos distintos, mas que guardam estreita relação entre eles.

Na primeira parte será apresentado o caso da Lei francesa, ou melhor, a questão da laicidade naquele país, evidenciando-se sua peculiar imposição da laicidade como elemento de neutralidade do espaço público, o que contribuiu para impulsionar e justificar a norma francesa em si.

O capítulo dois será dedicado à uma abordagem do pensamento universalista, iniciando-se por um estudo da caracterização do universalismo normativo, com destaque a filósofos/políticos como John Rawls e Jürgen Habermas

---

<sup>6</sup> RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2002b: os objetivos do autor eram, como exposto no prefácio desta obra e referindo-se à sua obra anterior intitulada “Teoria da Justiça”, “generalizar e levar a uma ordem superior de abstração a doutrina tradicional do contrato social. Eu queria mostrar que essa doutrina tinha como responder às objeções mais óbvias que, em geral, foram consideradas fatais para ela. Espero elaborar com mais clareza as principais características estruturais dessa concepção – a que chamei ‘justiça como eqüidade’ – e desenvolvê-la como uma outra visão sistemática da justiça, constituindo a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática.”

no estudo da relação entre Direitos Humanos e Estado democrático; aqui também será apresentada a pacificação na doutrina nacional sobre a justificativa da universalização dos Direitos Humanos.

Posteriormente, na terceira parte da presente pesquisa, serão trabalhados o pensamento comunitarista, esquecido pela doutrina jurídica nacional, e a defesa do caráter "deseasibility" da norma, apresentando para isso os pensamentos de seus principais nomes, como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer.

Mais adiante, no quarto capítulo, será realizada uma ousada leitura do caso em tela, estudada sob a perspectiva da corrente universalista. Julgou-se desnecessário fazer o mesmo com esta corrente, pois sua postura consiste na fundamentação do Estado francês, como será verificado nos capítulos iniciais do presente trabalho. O objetivo fundamenta-se principalmente na possibilidade de trazer à seara da Filosofia do Direito no Brasil a discussão entre as duas correntes na fundamentação dos Direitos Humanos, ignorada pelos autores nacionais.

Por fim, no capítulo cinco, serão apresentadas as considerações finais, questionando-se a legitimação dos direitos decorrente da atual fundamentação dos Direitos Humanos frente a uma cultura de raízes externas à moral liberal-judaica-cristã. E, sobretudo, na busca de uma resposta sobre qual esfera proporciona o processo de origem dos Direitos Humanos.

## 1 ESTUDO DE CASO: A “LEI DO VÉU ISLÂMICO” COMO RATIFICAÇÃO DA LAICIDADE NO ESTADO FRANCÊS

A presente abordagem diz respeito a polêmica gerada na sociedade francesa em torno da Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004<sup>7</sup>, a qual passou a vigorar desde 1º de setembro do mesmo ano, impondo a laicidade absoluta nas escolas e liceus públicos do país, ao determinar que:

Em escolas, faculdades e escolas secundárias públicas, o porte de sinais que são proibidos em quaisquer propriedades pelas quais os alunos mostrem uma conspicuidade de aderência religiosa. As revogações de regulamentos anteriores de uma implementação de procedimento disciplinar é precedido conversações de com o aluno.

Essa normatização permite entender que o Estado francês não apresenta-se apenas como laico, que não professa nenhuma religião, mas, ao mesmo tempo coloca-se como moralmente neutro. Diante dessa postura, o espaço público (como, por exemplo, as escolas públicas) não poderá ser vinculado a quaisquer símbolos religiosos oriundos daqueles que ocupam-no. Esse posicionamento do Estado afeta significativamente parte dos cidadãos, uma vez que tais agentes não podem utilizar símbolos que demonstrem sua confissão religiosa e o seu pertencimento moral no âmbito público, que deve ser neutro, devendo as manifestações religiosas ficarem restritas à esfera privada. Entretanto, existem alguns questionamentos que urgem respostas: será que a neutralidade francesa consiste na melhor forma de preservação de uma sociedade multicultural?. Um Estado laico significa necessariamente um Estado neutro?. E como deve ser preenchido o espaço público de uma sociedade multicultural?

---

<sup>7</sup> FRANÇA. Code de l'éducation Français. op. cit.

## 1.1 Reflexões sobre o conceito de laicidade

Imprimir um esforço reflexivo acerca dos questionamentos recém expostos implica necessariamente na imprescindibilidade de se analisar previamente o significado da palavra laicidade, bem como o que representa um Estado laico, haja vista que a laicidade francesa possui a particularidade do caráter da neutralidade.<sup>8</sup>

O termo laicidade é polissêmico e, por esse motivo, exige extremo cuidado em sua utilização e tratamento.<sup>9</sup> Ele pode representar, por exemplo, tanto a distinção entre o crente e o não crente no contexto da esfera religiosa, semântica empregada sobretudo historicamente pela Igreja Católica concernente à figura de Deus, como também uma doutrina que representa uma relação de independência entre o homem ou a sociedade, mas principalmente a figura do Estado, de qualquer influência religiosa ou eclesiástica.<sup>10</sup>

A vertente da laicidade a ser aprofundada no presente trabalho consiste na relação entre Estado e Igreja, expressa no segundo significado usual do termo empregado no contexto social e político moderno. A origem desse novo emprego do termo advém de uma condição existencial, ideológica e psicologicamente presente na esfera íntima do ser, projetada pela necessidade de preservação da ética do relativismo axiológico, tendo sua expressão mais coesa na esfera pública, por meio

---

<sup>8</sup> BAUBÉROT, Jean. The Secular Principle. Disponível em: <<http://www.ambafrance-uk.org/Secular-principle-pm-s-office.html>>. Acesso em 14 fev. 2007..

<sup>9</sup> Cf. CARRIÓN, Luis Salazar. Religiones, laicidad y política en el siglo XIX. **Isonomia**. México, abr. 2006.p.27-36; PEREDA, Carlos. El laicismo también como actitud. **Isonomia**. México: Alicante, abr. 2006.p.51-73; RIMOLI, Francesco. Estado Laico e Integración en la perspectiva constitucional. **Isonomia**. México, abr. 2006; UGARTE, Pedro Salazar. Laicidad y democracia constitucional. **Isonomia**. México, abr. 2006. p.37-49; MATEUS, Luis Manuel. Laicismo e laicidade: totalitarismo da tolerância? Disponível em: <<http://www.laicidade.org.com>>. Acesso em 22 abr. 2007: esta pesquisa não trata fundamentalmente sobre da problemática em torno dos termos laico e laicismo, mas não se aborta tais questionamentos. O objeto dessa discussão pauta-se exclusivamente na análise de como o Estado francês se relaciona com o termo “laico”, ou seja, como se realizou historicamente, dentro da visão legislativa, a separação entre a Igreja e o Estado na França.

<sup>10</sup> PEREDA, Carlos. op. cit. p.7-8.

da doutrina política do liberalismo, e refletindo nas diferentes hipóteses teóricas da democracia pluralista.<sup>11</sup>

Na complexidade da sociedade moderna, o campo político deve proporcionar, considerando-se a ordem normativa, um convívio pacífico entre a diversidade de concepções de vida humana que representam os valores fundamentais de cada indivíduo. O instrumento no âmbito de uma ordem democrática pluralista que possibilita tal harmonia social consiste no Estado laico, ou seja, uma forma de Estado que reconhece uma pluralidade de concepções de vida humana.<sup>12</sup>

A problemática encontra-se na forma como o Estado laico vem a ocupar a vida pública, pois é um equívoco pensar que o termo laico significa neutro; em sentido contrário, esse tipo de Estado pode representar (e geralmente representa) valores. Visto sob essa ótica, serão analisados dois modelos jurídicos de forma de ocupação da vida pública pelo Estado: o modelo de vida pública “vazia” e o modelo de vida pública “cheia”.<sup>13</sup>

No primeiro, todas as manifestações religiosas devem restringir-se exclusivamente à esfera privada, sem ultrapassar suas barreiras, uma vez que, segundo Carlos Pereda:

[...] na vida pública, não se deve admitir o tráfico de convicções religiosas, nem de sinais religiosos, muito menos se pode levar em conta, na hora de resolver os problemas de convivência, as normas, os pesos, os costumes próprios de uma religião. A vida pública deve ser regida apenas pelas leis do Estado e, no Estados democráticos, pelas leis que organizam os direitos humanos e suas exigências. (tradução nossa).<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> RIMOLI, Francesco. op. cit. p.52.

<sup>12</sup> PEREDA, Carlos. op. cit. p.9.

<sup>13</sup> Essa forma de classificação adotada da vida pública é a realizada por Pereda, sendo que os adjetivos empregados referem-se aos sentidos primitivos dos termos. O autor observa que Pablo da Silveira classifica a laicidade em forma distinta, em três concepções: “laicidade de combate”, “laicidade como abstenção” e “laicidade de plural”, sendo as duas primeiras correspondentes ao modelo de vida pública vazia e a terceira ao da vida pública cheia.

<sup>14</sup> PEREDA, Carlos. op. cit. p.10: “[...] en la vida pública no se debe admitir el tráfico de creencias religiosas, ni la de signos religiosos, ni muchos menos se pueden tener en cuenta, a la hora de resolver los problemas de convivencia, la normas, los pesos, las costumbres, propios de una religión. En la vida pública sólo deben regir las leyes del Estado, y en los Estados democráticos, las leyes que recogen los derechos humanos y sus exigencias.”

O segundo modelo consiste na antítese do primeiro, haja vista a ocorrência de uma valorização dos pertencimentos religiosos, considerando-os importantes na formação da identidade do indivíduo. Portanto, um Estado genuinamente independente deve ocupar uma postura pluriconfessional na vida pública, ou seja, não deve declarar-se como adepto de nenhum credo, além de permitir e possibilitar um convívio pacífico e harmônico entre as diversas crenças existentes na esfera pública.

Assim, o modelo de vida pública “vazia” corresponde ao modelo liberal, vinculado ao pensamento kantiano e, num contexto mais moderno, a John Rawls<sup>15</sup>; nesse tipo de modelo o Estado não professa nenhuma crença religiosa ou eclesiástica, devendo tais manifestações restringirem-se à esfera privada, sendo a esfera pública necessariamente neutra. Em contrapartida, o modelo de vida pública “cheia” diz respeito ao modelo multiculturalista, vinculado ao pensamento hegeliano e, contemporaneamente, à doutrina comunitarista; nele o Estado deve preservar e permitir um preenchimento da esfera pública por diferentes credos, mas sem declarar um posicionamento estatal religioso.

Em estudo do caso francês, verifica-se que o Estado adotou o modelo da vida pública “vazia”, ou seja, além de instituir constitucionalmente a laicidade do Estado desde o início do Século XX, o espaço público deve ser neutro no que se refere à questão religiosas.

---

<sup>15</sup> Essa concepção é atrelada ao pensamento de John Rawls devido à sua concepção de Justiça, pautada pela primazia do justo e pela neutralidade da objeto da Justiça como equidade. Sobre essa temática, observar o item 2.2 do presente trabalho, onde apresenta-se mais detalhadamente a Teoria da Justiça do autor.

## 1.2 Histórico jurídico da laicidade na França

A separação entre a Igreja<sup>16</sup> e o Estado na França não consiste em um processo recentemente desencadeado pela Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004, como conhecida na mídia como a “Lei do véu islâmico”. Ela é resultado de um longo e conflitante processo, cujo origem encontra-se à época da Revolução Francesa, em 1789.<sup>17</sup>

O momento histórico da Revolução Francesa foi marcado como o período de fundamentação dos Direitos Humanos no continente europeu, em moldes semelhantes ao ocorrido no continente americano treze anos antes, em 12 de julho de 1776, com a “Declaração do Bom Povo da Virgínia”.

Entretanto, apesar da influência americana no que tange ao contexto da relação Estado e Igreja, o caso francês apresenta diferenciais, uma vez que o país vivia sobre a égide do catolicismo e do fanatismo religioso instaurado com a filosofia do “esclarecimento”. Assim, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de outubro de 1789, resultante do processo revolucionário, ocorreu sob a influência do “Ser Supremo” que impulsionou um conflito direto com a Igreja Católica, não sendo o texto vinculado aquela filosofia reconhecido pelo Papa.<sup>18</sup> A revolução instituiu no território francês os primeiros indícios do Principio da Laicidade ao declarar que:

[...]

Art. X. Ninguém deve ser incomodado devido suas opiniões, mesmo religiosa, contanto que sua manifestação não perturbe desde a ordem pública **estabelecida em lei**.

---

<sup>16</sup> No decorrer do presente trabalho, quando for utilizado o termo Igreja deve-se sempre ter em mente que se está referindo à Igreja Católica.

<sup>17</sup> WEREBE, Maria José Garcia. Laicidade do ensino público na França. **Revista Brasileira de Educação**. Campinas, set.-dez., 2004. p.192.

<sup>18</sup> BAUBÉROT, Jean. op. cit.

Art. XI. A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais precisos do homem, todo cidadão pode, pois falar, escrever e imprimir livremente, salvo quando tiver que responder pelo abuso dessa liberdade, nos casos **previstos pela lei**. (grifo nosso).<sup>19</sup>

A Constituição francesa de 1791 consagrou igualmente a liberdade religiosa, como também estabeleceu que os registros de nascimento e óbito fossem promovidos nos órgãos competentes do Estado, e não mais pela Igreja; também instituiu o casamento civil como forma preliminar necessária para qualquer cerimônia religiosa, que passou a ser livre e opcional.

As mudanças legislativas de cunho laico causaram um grande embate no campo político com a Igreja Católica, influente na época, que viu-se obrigada a aceitar a Concordata de 1802, estabelecendo um regime de igualdade entre os credos oficialmente aceitos: o catolicismo, o luteranismo, o protestantismo e o judaísmo. O país passa, dessa forma, à adoção de uma sociedade religiosamente pluralista, o que gerou, nas primeiras décadas do Século XIX, um forte conflito entre uma França Conservadora Católica e uma França Revolucionária, sendo esta fruto dos princípios liberais da revolução de 1789 sobre as questões da laicidade do Estado.<sup>20</sup>

Todavia, somente no início do Século XX, com a Lei de 9 de dezembro de 1905, a separação entre Estado e Igreja foi oficialmente estabelecida no ordenamento jurídico francês.<sup>21</sup> A República Francesa garantiu a liberdade de

---

<sup>19</sup> FAURÉ, Chistine. **Ce que déclar dos droits veut dire**. Paris: PUF, 1997. p.249-252: sobre esse texto jurídico, é interessante ressaltar que a liberdade religiosa, determinada pelo art. X, não é plena, pois apresenta uma reserva legal que a limita, característica esta marcante na declaração francesa.

<sup>20</sup> Cf. BAUBÉROT, Jean. op. cit.; FRANÇA. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. **Rapport au Président de la République**. Disponível em: <<http://www.ladocfrancaise.gouv.fr>>. Acesso em 22 abr. 2007.

<sup>21</sup> PINTO, Célia Regina Jardim. Quem tem direito ao "uso do véu"? **Cadenos pagu**. <Disponível in: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30397.pdf>>. Acesso em 22 abr. 2007. p.377-408: sobre a laicidade na França representar principalmente uma ruptura entre o Estado e a dominação da Igreja Católica, a autora entende que "a laicidade é entendida como uma conquista frente a influencia da Igreja Católica, garantindo a plena liberdade de culto e neutralidade do estado."

consciência, o livre exercício de culto (art. 1º) e, principalmente, não mais reconheceu ou subsidiou qualquer culto como sendo oficial ( art. 2º), bem como determinou a laicização do espaço público (arts. 27 e 28).<sup>22</sup> Nesse sentido, Maria José Garcia Werebe explica que “esta lei pôs fim à dominação do Estado pelos religiosos e da sociedade civil pelo catolicismo.”<sup>23</sup>

O Princípio da Laicidade adquiriu força constitucional, pela primeira vez, somente em outubro de 1946, na Constituição da IV República, apesar de à época a França ser governada por uma colisão de três partidos: o Comunista, o Socialista (SFIO) e o Movimento Republicano Popular (MRP), sendo este último um partido democrata cristão, o qual possuía significativa influência nos rumos políticos do país.

O preâmbulo constitucional reforçou o Princípio da Igualdade em todos os âmbitos, proclamado na Declaração de 1789, instituindo-se a obrigatoriedade do ensino público gratuito e laico em todos os níveis, e estabelecendo os princípios

---

<sup>22</sup> FRANÇA. **Lei de 9 de dezembro de 1905**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw>>. Acesso em 22 abr. 2007.: “Art. 1º. A República assegura a liberdade de consciência. Também garante o livre exercício de cultos, sendo apenas restritos aqueles que danos ou interrupção da ordem pública; Art; 2º. A República não proporcionará remuneração ou subvenção a qualquer culto [...] exceto despesas relativas a exercícios de capelania e destinos para assegurar o exercício gratuito de cultos nos estabelecimentos públicos como escolas secundárias, faculdades, escolas, hospícios, asilos e prisões; [...] Art. 27. Cerimônias, procissões e outros fora de demonstrações do culto serão tratadas em conformidade com o art. 97 do Código da administração local. O badalar de sinos será regulamentado por meio de decreto municipal, e no caso de discordância entre o prefeito e a associação de adoração, através de decreto da prefeitura; Art 28. É vedado [...] para qualquer pessoa anexar qualquer sinal ou emblema religioso nos monumentos públicos ou em locais públicos, exceto para edifícios de culto, terras de enterro em cemitérios, monumentos funerários, bem como em museus ou locais de exposições.” – tradução e grifos nossos. (Art. 1º. **La République assure la liberté de conscience**. Elle **garantit le libre exercice des cultes**, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public; Art. 2º. **La République ne reconnaît**, ne salarie ni ne subventionne aucune **culte** [...] - sauf pour - les dépenses relatives à des exercices d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons [...]; Art. 27. Les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures du culte sont réglées en conformité de l'article 97 du Code de l'administration communale. Les sonneries de cloches seront réglées par arrêté municipal, et en cas de **désaccord** entre le maire et l'association culturelle, **par arrêté préfectoral**; Art 28. Il est **interdit** (...) d'élever ou d'apposer aucun **signe** ou **emblème religieux** sur les **monuments publics** ou en quelque **emplacement public** que ce soit, à l'exception des édifices du culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions.)

<sup>23</sup> WEREBE, Maria José Garcia. op. cit. p.193.

fundamentais da República, estando entre eles o da laicidade e da liberdade de ensino e consciência, já assegurados em 1905.<sup>24</sup>

Contudo, foi na Constituição da V República que pacificou-se qualquer dúvida sobre a postura do Estado francês em relação ao Princípio da Laicidade, estabelecendo-se em seu art. 2º que a França constituía uma República indivisível, laica, democrática e social.<sup>25</sup>

No âmbito internacional, o Estado francês é signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que assevera os princípios da igualdade (art. 2º)<sup>26</sup>, da liberdade de consciência e de expressão (art. 19)<sup>27</sup> e da liberdade

<sup>24</sup> FRANÇA. **Preâmbulo da Constituição de 27 de outubro de 1946**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwh.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: “[...] o povo francês [...] reafirma os direitos e liberdades do homem e do cidadão dedicados solenemente pela Declaração de Direitos de 1789, além dos princípios fundamentais reconhecidos por leis da República. Também proclama como particularmente necessário a nosso tempo os princípios políticos, econômicos e sociais: a lei garante à mulher, em todos os domínios, os mesmos direitos cedidos ao homem. [...]. Ninguém será perseguido em razão de seu trabalho, origem, opinião ou convicções [...]. A nação garante o acesso igual da criança e do adulto à instrução, para a formação profissional ou cultural. A organização livre de ensinamento ao público para todos os graus é um dever do Estado.” –tradução e grifo nossos. ([...] Le peuple français [...] **réaffirme** solennellement les droits et **les libertés** de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République. Il proclame, en outre, comme particulièrement nécessaires à **notre temps les principes politiques**, économiques et sociaux ci-après : La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme. [...]; Nul ne peut être lésé, dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances. [...] La Nation garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. L'organisation de l'enseignement public **gratuit et laïque** à tous les degrés est un devoir de l'État).

<sup>25</sup> Idem. **Constituição de 4 de outubro de 1958**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwh>>. Acesso em 22 abr. 2007: “Art. 2º A França é uma República indivisível, laica, democrática e social. Ela assegura legalmente direitos a todos os seus cidadãos, sem distinção de origem, de raça ou religião. Também respeita todos os credos.” - tradução e grifo nossos. (Art. 2º. La France est une République indivisible, **laïque**, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans **distinction** d'origine, de race ou de **religion**. Elle respecte toutes les croyances.). É importante ressaltar que tanto a Declaração de 1948 como o preâmbulo da Constituição de 1946 também fazem parte do preâmbulo da Constituição de 1958, reforçando os direitos e princípios estabelecidos nesses textos.

<sup>26</sup> ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Piracicaba, São Paulo: Editora Unimep, 1998: “Art. 1º. **Todas as pessoas** nascem livres e **iguais em dignidade e direitos**. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade. Art. 2º. **Toda pessoa** tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, **sem distinção de qualquer espécie**, seja de raça, cor, sexo, língua, **religião**, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. Não será tampouco feita qualquer distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.” - grifo nosso.

<sup>27</sup> Idem. “Art. 19. **Toda pessoa** tem direito à **liberdade de opinião e expressão**; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.” - grifo nosso.

religiosa (art. 18)<sup>28</sup>; o país também aderiu à Convenção Europeia dos Direitos Humanos, cujo artigo 9º retoma e detalha o disposto no artigo 18 da referida Declaração. As duas normas jurídicas podem ser evocadas pelos franceses perante a Corte Europeia de Direitos do Homem, no caso de sentirem que seus direitos fundamentais foram violados pela jurisdição doméstica.

Após esta exposição sobre evolução do Princípio da Laicidade no ordenamento jurídico do Estado francês, pode-se concluir que a laicidade francesa caracteriza-se, numa primeira análise, por uma dupla recusa tanto da formação de um Estado ateístico (ao respeitar todas as religiões), como a de um Estado crente (ao estabelecer a separação entre Igreja e Estado, o ensino público laico e a não oficialização de uma religião), objetivando garantir a igualdade total dos cidadãos no tocante à matéria de crenças, além de assegurar a plena liberdade de consciência.

### 1.3 A laicidade no sistema educacional francês

Na seara do sistema educacional francês, a laicização do ensino tem seu início nos primórdios dos anos oitenta, quando Jules Ferry instituiu a educação pública gratuita e obrigatória, bem como o ensino religioso como sendo restrito à esfera privada, devendo ocorrer em dias de folga da escola<sup>29</sup>, declarando que "...as questões de liberdade de consciência não são questões de quantidade, mas

---

<sup>28</sup> ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. op. cit.: "Art.18. **Toda pessoa** tem direito à **liberdade de pensamento, consciência e religião**; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de **manifestar essa religião** ou crença, **pelo ensino, pela prática**, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, **em público** ou em particular." - grifo nosso.

<sup>29</sup> FRANÇA. **Lei de 28 de março de 1882**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: "As escolas primárias públicas destinarão às crianças um dia por semana, além do domingo, para que elas se dediquem à instrução religiosa fora dos edifícios escolares, se os pais assim o quiserem. – tradução e grifo nossos (Art. 2º. Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine en outre du dimanche, afin de **permettre aux parents** de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants **l'instruction religieuse en dehors des édifices scolaires**.)".

questão de princípio.”<sup>30</sup> As afirmações de Ferry em favor de uma escola laica sofreram severas represálias por parte da Igreja Católica, predominante no controle das instituições de ensino; acusado de ser anti-religioso, ele contrapunha-se dizendo: “Não sou contra religião, mas contra os clérigos que procuram dominar o ensino.”<sup>31</sup>

Com a Lei de 30 de outubro de 1886, ocorreu uma organização do ensino primário; os crucifixos foram retirados das salas de aulas, incidindo na absorção de professores leigos, tendência esta transferida também aos programas de ensino.<sup>32</sup> Porém, foi somente a partir de 1905, com a lei que determinou a separação entre Igreja e Estado, que o Princípio da Laicização ganhou força na esfera educacional francesa, reforçado posteriormente com a Lei de 1907<sup>33</sup>, que regulamentou o exercício público religioso.<sup>34</sup> No que se refere ao ensino superior, instituído de forma

---

<sup>30</sup> BAUBÉROT, Jean. A Laicidade. **Análises e Reflexões**. Disponível em: <<http://www.ambafrance.org.br/abr/imagesdelafrance/laicidade.htm>>. Acesso em 14 fev. 2007.

<sup>31</sup> WEREBE, Maria José Garcia. op. cit. p.192.

<sup>32</sup> FRANÇA. **Lei de 30 de outubro de 1886**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: “Art. 2º. Os estabelecimentos de ensino primário podem ser públicos, onde os agentes são mantidos pelo Estado, departamentos ou distritos municipais; ou privado, isso é, onde os agentes são mantidos por indivíduos ou associações; [...] Art. 17. Nas escolas públicas de toda a ordem, o ensino religioso é confiado exclusivamente a um laico pessoal.” – tradução e grifo nossos (Art. 2. Les établissements d'enseignement primaire de tout ordre peuvent être publics, c'est-à-dire fondés par l'État, les départements ou les communes ; ou privés, c'est-à-dire fondés et entretenus par des particuliers ou des associations. Art. 17. Dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel **laïque**.).

<sup>33</sup> FRANÇA. **Lei de 2 de janeiro de 1907**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: “[...] Art. 5º. Na falta de associações de adoração e edifícios impróprios ao exercício de cultos, além da mobília que os decora [...] poderá ser disponibilizada a prática de certas religiões apenas à disposição dos partidários e ministros dos cultos.” – tradução e grifo nossos. (Art. 5º. À défaut d'associations cultuelles, les édifices affectés à **l'exercice du culte**, ainsi que les meubles les garnissant [...] pourront être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la **pratique de leur religion**.)

<sup>34</sup> WEREBE, Maria José Garcia. op. cit. p.193: sobre o impacto da Lei de 1905 na força da Igreja Católica na França, a autora explica que “a Igreja católica sentiu que a separação não lhe permitiria mais conciliar-se com o laicismo. Os católicos viram nesta Lei mais uma perseguição. A República foi assim considerada a ‘filha mais velha de Satã’, e o Papa Pio X, referindo-se à lei de 1905, decidiu excomungar solenemente todos os parlamentares que haviam votado a favor dela.”

gratuita com a Lei de 12 de julho de 1875<sup>35</sup>, a laicização ocorreu somente em janeiro de 1984.<sup>36</sup>

Os debates sobre a laicização nos meios educacionais ressurgiram em 1989, com a Circular do Conselho de Estado reafirmando a neutralidade das instituições de ensino público e dos professores, e limitando o uso de símbolos religiosos que pudessem restringir algumas das atividades de ensino, ficando a cargo dos diretores determinarem as medidas compatíveis a cada caso.<sup>37</sup>

Essa Circular gerou forte conflito no âmbito das alunas muçulmanas, pois de um lado elas enfrentavam as pressões entre as tradições religiosas/familiares pelo uso do véu e a sua restrição para algumas práticas, como aulas de educação física e de sexualidade; por outro lado, deparavam-se com o espírito laicizante da moderna sociedade francesa. Nesse sentido, Maria José Garcia Werebe explica que:

Em nome do laicismo do ensino francês, em algumas escolas, os diretores, apoiados por professores, decidiram excluir as alunas que se recusavam a retirar o véu islâmico nas classes, depois de tentativas junto às famílias para resolver o problema através do diálogo.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> FRANÇA. Lei de 12 de julho de 1875. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: Art. 1º O ensino superior é livre (Art. 1º. L'enseignement supérieur est libre – tradução e grifos nossos).

<sup>36</sup> Idem. Lei de 26 de janeiro de 1984. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebvw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007: “O serviço público de ensino superior é laico e independente de influência política, econômica, religiosa ou ideológica; deve ter como objetivo a objetividade do conhecimento e respeitar a diversidade de opiniões. Deve-se garantir a este ensino a possibilidade de pesquisa de desenvolvimento científico livre, criador e crítico.” – tradução e grifo nossos. (Le service public de l'enseignement supérieur est laïc et indépendant de toute emprise politique, économique, religieuse ou idéologique; il tend à l'objectivité du savoir ; il respecte la diversité des opinions. Il doit garantir à l'enseignement et à la recherche leurs possibilités de libre développement scientifique, créateur et critique.)

<sup>37</sup> Circular de 1989: “Este documento ressalta a neutralidade do ensino e professores. A utilização de sinais religiosos não é permitido nas escolas, mas também não é proibido: apenas tolerado no limite do proselitismo e contanto que não acompanhado de recusa para seguir alguma disciplina ou implicações em certas partes do programa.” – tradução e grifo nossos. (Cet avis rappelle la neutralité de l'enseignement et des enseignants. Le port de signes religieux à l'école n'est ni autorisé, ni interdit : il est toléré, dans la limite du prosélytisme et à condition de ne pas s'accompagner du refus de suivre certains cours ou de la mise en cause de certaines parties du programme scolaire.)

<sup>38</sup> WEREBE, Maria José Garcia. op. cit. p.193.

Na primeira década do Século XXI, os debates acerca da laicização do espaço público, principalmente nas escolas e liceus, ressurgem nos meios intelectuais, educacionais e religiosos, sobretudo entre os anos de 2003 e 2004, com a Lei de 15 de março de 2004. Esta Lei originou-se das considerações e sugestões da “Comissão de Reflexão na Aplicação do Princípio do Secularismo na República” (*Commission de reflexion sur l’application du principe de laïcité dans la République*), expressas no “Relatório ao Presidente da República” (*Rapport au Président de la République*), enviado ao presidente Jacques Chirac em 11 de dezembro de 2003, conforme solicitação da própria presidência.

No segundo semestre de 2003, a Comissão presidida por Bernard Stasi promoveu um debate entre os diversos segmentos da sociedade civil francesa, almejando uma análise do contexto social para uma maior concretização do Princípio da Laicidade na esfera pública, visando a preservação da pluralidade, da liberdade religiosa, de expressão, do Princípio da Igualdade, principalmente no que se refere aos sexos e a tolerância. Dos trabalhos da Comissão decorreu a sugestão de criar-se uma rígida lei para regulamentar a questão da laicidade no país.

O relatório elaborado pela Comissão é composto de quatro partes. Na primeira expõe a fundamentação e a justificação da concepção de laicidade francesa, caracterizada pela neutralidade do espaço público. A segunda dedica-se a discussão pertinente entre a tensão gerada pela neutralidade do Estado laico e a liberdade religiosa. Num terceiro momento, aborda de forma mais incisiva a questão propulsora do relatório e o desafio moderno da laicidade, especificamente no que tange ao uso do véu pelas jovens muçulmanas. Por fim, Comissão propõe as medidas necessárias para o Estado francês garantir sua concepção de laicidade.

A Comissão assim expressou-se sobre a laicidade na França: o secularismo, “[...] pedra de canto do pacto republicano, descansa em três valores indissociáveis: liberdade de consciência, igualdade em direito de opção espiritual e neutralidade do poder político.”<sup>39</sup>

Destaque-se que a Comissão realizou a associação entre laicidade e neutralidade do poder estatal<sup>40</sup> adotando a tendência de se ocupar o espaço público por meio da concepção de vida pública “vazia”, como já exposto anteriormente. Essa união de conceitos caracteriza a particularidade da concepção francesa de Estado laico. A neutralidade no âmbito público deve ser absoluta, pois segundo seus defensores, somente com esse rigor é possível garantir o exercício da liberdade religiosa de cada cidadão.<sup>41</sup>

Entretanto, é possível visualizar um contra-senso entre os valores componentes da concepção francesa de laicidade, considerando-se a existência concomitante da garantia de liberdade de consciência do cidadão com a limitação dessa liberdade no espaço público através da neutralidade.<sup>42</sup> É possível utilizar como exemplo a questão da mulher muçulmana, que pode usar o véu na esfera privada, conforme os preceitos de sua crença, mas fica impedida desta prática no

<sup>39</sup> FRANÇA.. **Rapport au President de la Republique**. op. cit. p.9: “O secularismo, pedra angular do pacto republicano, descansa em três valores indissociáveis: liberdade de consciência, igualdade em direito de opção espiritual e religiosa, e neutralidade do poder político.” – tradução e grifo nossos. (La laïcité, pierre angulaire du pacte républicain, **repose sur trois valeurs** indissociables: liberté de conscience, égalité en droit des options spirituelles et religieuses, **neutralité du pouvoir politique**.)

<sup>40</sup> Idem. p.1: “O secularismo implica na neutralidade do Estado, que não privilegiar nenhuma opção espiritual ou religiosa. A neutralidade do Estado é a primeira condição da laicidade.” – tradução nossa. (La laïcité implique la neutralité de l’Etat : il ne doit privilégier aucune option spirituelle ou religieuse. La neutralité de l’Etat est la première condition de la laïcité.)

<sup>41</sup> Idem. p.1: “A exigência de neutralidade absoluta são então moderadas por eles - acomodações razoáveis - permitindo a cada um a liberdade de exercício religioso.” – tradução nossa. (Les exigences d’une neutralité absolue sont donc tempérées par les “accommodements raisonnables” permettant à chacun d’exercer sa liberté religieuse.)

<sup>42</sup> Idem. p.1: “O cidadão conquistou por meio do secularismo a proteção de sua liberdade de consciência; em contrapartida, deve respeitar o espaço público, que é compartilhado por todos. Reivindicar a neutralidade do Estado parece pouco recomendável com a exibição de um proselitismo agressivo, particularmente no espaço escolar.” – tradução nossa. (Le citoyen conquiert par la laïcité la protection de sa liberté de conscience ; en contrepartie il doit respecter l’espace public que tous peuvent partager. Revendiquer la neutralité de l’Etat semble peu conciliable avec l’affichage d’un prosélytisme agressif, particulièrement dans l’espace scolaire.)

espaço público, momento em que tem sua liberdade cerceada pela laicidade (neutralidade) estatal.<sup>43</sup>

No debate acerca do uso do véu islâmico pelas meninas muçulmanas nas escolas públicas francesa, a Comissão defende a laicização do sistema educacional<sup>44</sup>, que significa uma neutralização das escolas públicas francesas, representantes da instituição fundamental da República<sup>45</sup>, de modo que o véu deva ser abolido definitivamente por um ato normativo do Estado. Essa postura radical é justificada pela Comissão considerando-se que tal indumentária representa uma forma estigmatizadora de marginalização da figura da mulher na sociedade, ferindo o Princípio da Igualdade entre os homens e mulheres, considerado um dos principais valores constitucionais. Neste sentido, o Relatório expressa que:

O caráter visível de um sinal religioso é sentido por muitos como contrário à missão da escola, que deve ser um espaço de neutralidade e um lugar para o despertar da consciência crítica. Também é contrário a princípios e valores que a escola deve ensinar, notadamente a igualdade entre os homens e mulheres.<sup>46</sup>

Em defesa do conceito francês de laicidade, a Comissão assevera a necessidade do Estado em adotar uma postura neutra em relação à ocupação do

---

<sup>43</sup> A questão que diz respeito a essa divergência será retomada nas considerações finais do presente capítulo.

<sup>44</sup> PINTO, Célia Regina Jardim. op. cit. p.392-393: sobre o tratamento dado pela Comissão Cultural Islâmica, há que se concordar com a crítica realizada pela autora, ao afirmar que “[...] é importante observar que o conceito de laicidade é construído com um referente único dos ‘valores comuns da sociedade’, onde o Islamismo aparece a priori como incompatível, na medida em que pressupõe uma relação diferente entre o estado e a religião. [...] O que fica bastante claro no relatório é que o Islamismo não poderá ser uma diferença (uma cultura) constitutiva de um espaço público, mas só será tolerada, quando for praticada no espaço privado.”

<sup>45</sup> FRANÇA.. **Rapport au President de la Republique**. op. cit. p.14: “A escola é, assim, uma instituição fundamental da República.” - tradução nossa. (L'école est ainsi une institution fondamentale de la République.)

<sup>46</sup> Idem. p.14: “O caráter visível de um sinal religioso é sentido por muitos que gostam de utilizá-lo ao contrário da missão da escola, que deve ser um espaço de neutralidade e um lugar de despertar da consciência crítica e, também, de alcançar princípios e valores, notavelmente a igualdade entre os homens e mulheres.” - tradução nossa (Le caractère visible d'un signe religieux est ressenti par beaucoup comme contraire à la mission de l'école qui doit être un espace de neutralité et un lieu d'éveil de la conscience critique. C'est aussi une atteinte aux principes et aux valeurs que l'école doit enseigner, notamment l'égalité entre les hommes et les femmes.)

espaço público, argumentando os relatores que somente dessa forma ele preserva os valores comuns a toda sociedade<sup>47</sup> (como a garantia de tolerância à diversidade cultural e religiosa), desde que respeitado o Princípio Constitucional da Igualdade entre homens e mulheres. A laicização cria um vínculo entre o Estado e o cidadão de direitos e deveres, no sentido que suas liberdades serão preservadas pelo aparato normativo estatal.<sup>48</sup>

Para a Comissão, o uso do véu representa um paradoxo, pois seus defensores argumentam no sentido de que o véu consiste numa forma de preservação da imagem da mulher quando presente no espaço público; assim, para Comissão, o véu estaria oferecendo a proteção que o Estado tem por dever garantir a todas cidadãs, independente de seu credo. Por outro lado, afirmam que muitas meninas e mulheres usam o véu em função de pressão familiar ou até mesmo por

---

<sup>47</sup> Idem. p.15: "Isso só reitera o fato de que o Estado defende os valores comuns da sociedade, da qual é defensor." - tradução nossa. (Elle réitère seulement que l'Etat défend les valeurs communes de la société dont il est issu.)

<sup>48</sup> FRANÇA.. **Rapport au Président de la République**. op. cit. p.19: sobre o assunto, convém expor a defesa da Comissão ao conceito francês de laicidade: "Na concepção francesa, a laicidade não passa de um simples 'guarda-bordas'. Tal concepção limitou-se à separação entre o Estado e os cultos, trazendo a política para a esfera espiritual ou religiosa. O Estado deve permitir a consolidação dos valores comuns que fundam as questões sociais em nosso país. Entre tais valores encontram-se a igualdade entre o homem e a mulher que, apesar de tratar-se de uma conquista recente, não tem sido respeitada em nosso direito. Trata-se de um elemento do pacto republicano de hoje e o Estado não deveria permanecer passivo ao alcance deste princípio. O adoção da laicidade não deve ser substituída para outro nível de exigências religiosas. Isso apenas reitera que o Estado defende os valores comuns da sociedade da qual descende. Levado por uma forte visão da cidadania, que envolve a comunidade, o confessional, ou aderências étnicas, o secularismo criou uma situação obrigação de consideração aos seus cidadãos." - tradução nossa. (Dans la conception française, la laïcité n'est pas un simple «garde-frontière» qui se limiterait à faire respecter la séparation entre l'Etat et les cultes, entre la politique et la sphère spirituelle ou religieuse. L'Etat permet la consolidation des valeurs communes qui fondent le lien social dans notre pays. Parmi ces valeurs, l'égalité entre l'homme et la femme, pour être une conquête récente, n'en a pas moins pris une place importante dans notre droit. Elle est un élément du pacte républicain d'aujourd'hui. L'Etat ne saurait rester passif face à toute atteinte à ce principe. Ce faisant, la laïcité ne se substitue pas à d'autres exigences spirituelles ou religieuses. Elle réitère seulement que l'Etat défend les valeurs communes de la société dont il est issu. Portée par une vision forte de la citoyenneté qui dépasse les appartenances communautaires, confessionnelles, ou ethniques, la laïcité crée à l'Etat des obligations à l'égard des citoyens.)

imposição de atos de violência, em casos extremos, sendo a mulher ridicularizada por seus entes pelo fato de não aceitar o uso do véu.<sup>49</sup>

Nesse momento, é sentida a necessidade de uma observação ao relatar a condição das jovens muçulmanas, no sub-item do Relatório denominado “Uma séria regressão da situação das mulheres jovens” (*Une grave régression de la situation des jeunes femmes*), especificamente na parte em que são descritas as ameaças às liberdades individuais. A Comissão apenas debruçou-se sobre a análise dos casos extremos no âmbito da cultura islâmica, como a mutilação genital feminina e a violência, em alguns casos, das famílias em relação as suas mulheres por não seguirem os preceitos da religião; foram ignorados os caso de mulheres muçulmanas como, por exemplo, a jovem Lathif, que deseja usar o véu islâmico. Toda mulher tem suas liberdades fundamentais preservadas pelo ordenamento jurídico nacional ou internacional. Entretanto, a Comissão não preocupou-se em preservar o direito de livre manifestação de sua crença religiosa, bem como sua liberdade de pensamento, no caso daquelas que desejam o uso do véu. A postura da Comissão foi incongruente, pois preocupou-se em garantir a liberdade nos casos extremos, mas suprimindo-a em casos pacíficos, como de Lathif, ou seja, tentando coibir uma espécie de violência, acabou gerando outra. Dessa forma, jovens em

---

<sup>49</sup> FRANÇA. **Rapport au Président de la République**. op. cit. p.23: “Neste contexto, meninas ou mulheres levam o véu voluntariamente, mas outras o utilizam por meio de constrangimento ou pressão. Ocorre também que algumas das jovens meninas ou pré-adolescentes utilizam o véu de forma imposta, às vezes, pela violência. Algumas meninas afirmaram certa vez poderem cruzar as escadarias de edifício coletivo em direção a local público sem o temor de serem ofendidas ou mesmo agredidas, o que ocorria antes quando estavam com a cabeça desnuda. O véu, paradoxalmente, oferece a proteção que deveria partir da parte do Estado. Os contrários ao uso do véu em locais públicos, acreditando na inferiorização da mulher, que a fecha em e a isola, podem ser considerados como ‘sem pudor’ ou até mesmo ‘infieis’.” - tradução nossa. (Dans ce contexte, des jeunes filles ou des femmes portent volontairement le voile, mais d'autres le revêtent sous la contrainte ou la pression. Il en va ainsi des fillettes préadolescentes à qui le port du voile est imposé, parfois, par la violence. Les jeunes filles, une fois voilées, peuvent traverser les cages d'escalier d'immeubles collectifs et aller sur la voie publique sans craindre d'être conspuées, voire maltraitées, comme elles l'étaient auparavant, tête nue. Le voile leur offre ainsi, paradoxalement, la protection que devrait garantir la République. Celles qui ne le portent pas et le perçoivent comme un signe d'infériorisation qui enferme et isole les femmes sont désignées comme “impudiques”, voire “infidèles.”)

casos semelhantes ao de Lathif tiveram suas liberdades fundamentais cerceadas diante da laicidade-neutralidade do Estado francês. Será que a Comissão esqueceu-se dessas jovens, ficando apenas preocupada com os casos extremos? É possível crer que sim.<sup>50</sup>

A Comissão finalizou seus trabalhos avigorando a necessidade da separação entre Estado e Igreja, já estabelecida desde a Lei de 1905, mas com a adoção de uma postura de neutralidade do espaço público devido as mudança social. Assim, o Estado laico poderá respeitar a diversidade cultural que representa a França migratória dos tempos hodiernos, assegurando essa medida por meio de rígidas leis que tratam a questão da laicidade.

Para isso, a liberdade de consciência, a igualdade de direito e a neutralidade do poder político tem que beneficiar a tudo, todas as opções espirituais. Mas, também, está a ponto de, para o Estado, reafirmar algumas regras rígidas, de forma que isso assegure a convivência comum numa sociedade plural. O secularismo francês implica hoje em dar força a princípios, reforçar o espaço público e assegurar o respeito à diversidade espiritual. Para isso, o Estado deve recordar obrigações que se impõem às administrações, suprimir a discriminação nas práticas públicas e adotar algumas forte e lúcidas regras na colocação de uma lei em secularismo. (tradução nossa).<sup>51</sup>

No que se refere a questão do uso do véu islâmico pelas meninas muçulmanas nas escolas públicas, a Comissão foi unânime em sugerir a existência de uma legislação impondo a obrigatoriedade da laicização, nos moldes da concepção francesa, no sistema educacional e em todas as repartições públicas. Foi

---

<sup>50</sup> Este assunto será alvo de uma reflexão mais aprofundada no final do presente trabalho (Considerações finais), quando já tiver sido exposto o pensamento comunitarista.

<sup>51</sup> FRANÇA. **Rapport au Président de la République**. op. cit. p.23: "Pour cela, la liberté de conscience, l'égalité de droit, et la neutralité du pouvoir politique doivent bénéficier à tous, quelles que soient leurs options spirituelles. Mais il s'agit aussi pour l'Etat de réaffirmer des règles strictes, afin que ce vivre en commun dans une société plurielle puisse être assuré. La laïcité française implique aujourd'hui de donner force aux principes qui la fondent, de conforter les services publics et d'assurer le respect de la diversité spirituelle. Pour cela, l'Etat se doit de rappeler les obligations qui s'imposent aux administrations, de supprimer les pratiques publiques discriminantes, et d'adopter des règles fortes et claires dans le cadre d'une loi sur la laïcité."

recomendada a criação de uma escola nacional de estudos islâmicos, bem como o recrutamento de capelães muçulmanos no exército e para as prisões, além da supressão do Ensino de Idiomas e Culturas de Origem (ELCO), substituindo-o pelo ensino de idiomas vivos.

Uma análise superficial da questão permite entender que a Comissão, quando sugeriu a exclusão do uso de símbolos religiosos pelos alunos das escolas públicas, cometeu um grave equívoco ao confundir a laicidade do Estado e de seus representantes legais (servidores públicos) com uma pressuposta laicidade do cidadão. As sugestões apresentadas pela Comissão conduzem à uma “guetização” de qualquer manifestação cultural que não se enquadre na chamada cultura francesa laica, impedindo, assim, uma possível interação entre culturas divergentes. Portanto, a neutralidade do Estado, que deveria permitir e preservar por uma tolerância entre os diferentes, apresenta-se intolerante.

Adotando as orientações da Comissão, a Câmara dos Deputados francesa aprovou, com 494 votos a favor e 36 contrários, a Lei nº 2004-228, de 15 março de 2004, que modificou o Código de Educação Francês ao determinar a proibição nas escolas e liceus públicos o uso de símbolos e trajes que demonstrem ostensivamente a filiação religiosa dos estudantes.

#### **1.4 Considerações do capítulo**

Por meio do estudo da dimensão histórica da relação entre a Igreja Católica e o Estado na França, pode-se observar que tal relação sempre foi conturbada; isso em função da significativa influência do catolicismo no país. Assim, quando os revolucionários, em 1789, traçaram as primeiras expressões de uma dissociação

entre as duas instituições, surgiu a tendência de implementação de um Estado laico, mas o termo laico na França absorveu uma peculiaridade: o sentido de neutro em relação a qualquer tradição cultural e religiosa.

A consideração de um Estado laico como necessariamente neutro é uma característica do sistema de laicização francês e, nessa concepção, a vida pública não só deve ser laica, relacionando-a à origem do termo, mas neutra também. Assim, conclui-se que, apesar da preservação da liberdade religiosa e de consciência, tem-se na França a primazia da neutralidade do Estado.

Essa particularidade ficou evidente nos textos normativos do Século XX, levada ao extremo rigor com a Lei de 2004, na primeira década do Século XXI, com a proibição nas escolas e liceus públicos do uso de quaisquer sinais que demonstrem a confissão religiosa de seus freqüentadores.

No caso específico deste estudo, sobre o uso do véu islâmico pela jovem Lathif, tem-se que a justificativa do governo francês está na preservação do Princípio Fundamental da Igualdade entre os sexos, assegurado tanto no âmbito interno (pelo texto constitucional) como internacional (pelas declarações e tratados de Direitos Humanos), que tal acessório representa uma forma de inferiorização da figura feminina pela cultura islâmica.

Todavia, apresentam-se latentes algumas indagações que carecem de resposta: considerando-se que Lathif aceita e deseja usar o véu, como o Estado laico francês está preservando a liberdade de consciência e religiosa, asseguradas pelos mesmos diplomas que garantem a igualdade entre homens e mulheres? Será que essa forma de concepção francesa de Estado laico-neutro consiste na melhor forma de preservação da diversidade cultural e religiosa numa sociedade multicultural?

Na busca por respostas estes e outros questionamentos, buscar-se-á subsídios nos próximos capítulos, quando do estudo de duas correntes filosóficas antagônicas sobre a justificação do direito: a universalista e a comunitarista.

## 2 O PENSAMENTO UNIVERSALISTA E OS DIREITOS HUMANOS

Partindo dos pressupostos da contemporânea Teoria do Direito, é possível entender que ela concebe as normas legais como um tipo de razão para ação, cujas razões são fatos e propriedades importantes para justificação de uma norma.<sup>52</sup> Em sentido genérico, na visão universalista, a fonte de uma razão é necessariamente uma norma universal-abstrata, já que a razão deve ser uniforme e invariável. Na esfera jurídica, esse posicionamento reflete-se na escolha dos Direitos Humanos, de fundamentação universal, como motivo de justificação para ação, por atribuírem validade a todos os homens, independentemente de sua prévia aceitação por esses, e por considerarem tais preceitos como normas invariáveis e imutáveis.<sup>53</sup>

No contexto dessa concepção filosófica e subsidiando-se em Redondo<sup>54</sup>, pode-se atribuir três sentidos diferentes a universalidade das normas.

Primeiramente, a universalidade pode significar uma generalidade semântica; assim, uma norma universal não decorre de um caso em específico, mas de um conjunto de circunstâncias genéricas.

No segundo momento, pode-se considerar a universalidade como um caráter crucial das normas. Uma norma pode ser universal dentro de um processo lógico, de forma que as normas são concebidas por rígidos elementos condicionantes que estabelecem a ligação entre uma consequência deontológica e um caso genérico, identificados sempre por predicados universais.

---

<sup>52</sup> RAZ, Joseph. **Razón práctica y normas**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991: na teoria de Raz, a razão consiste num motivo que justifica a ação sem uma avaliação valorativa desse, apenas determinando-o como autoridade na relação. Na esfera jurídica, ela se explica pela consideração do Direito como forma de justificação da ação. Cf. também REDONDO, Maria Cristina. Legal Reasons: Between Universalism and Particularism. **Journal of Moral Philosophy**. 20 jan. 2005. p.47-68.

<sup>53</sup> REDONDO, Maria Cristina. op. cit. p.50.

<sup>54</sup> Ibidem. p.50-53.

Excluído: .

Por fim, uma norma é um meio pertinente que constitui uma razão à ação e faz uma contribuição a um resultado prático. Uma norma logicamente universal também é universalmente relevante quando for substancialmente válida ou justificada. Validade não é necessariamente parte do conceito de universalismo da norma, mas uma condição *sine qua non* para a capacidade das normas de constituir razões para ação.

No tocante aos Direitos Humanos, a idéia de universalismo manifesta-se minimamente em dois sentidos:<sup>55</sup>

O primeiro diz respeito à pretensão pragmática da validade genérica dos critérios adotados, denominada “Universalidade dos Pontos de Vista” (Universalidad del Punto de Vista), referentes a imparcialidade e a generalidade dos preceitos normativos. Dessa forma, os Direitos Humanos devem ser construídos por meio de um procedimento imparcial, que proporciona sua aceitação com válido para todos. Para tanto, o conteúdo normativo deve ser abstrato e excluído de qualquer forma de referência a descrições e particularidades<sup>56</sup>, de modo que os critérios instituídos sejam aplicáveis em qualquer circunstância cujas características sejam semelhantes à norma estabelecida.<sup>57</sup>

O segundo concerne à universalidade dos sujeitos resguardados pelas normas de Direitos Humanos. Esse predicado manifesta-se na tradição de tais Direitos por meio da expressão “todos os homens”.<sup>58</sup> Assim, os sujeitos de tais

---

<sup>55</sup> Cf. MIGUEL, Alfonso Ruiz. Derechos Humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate. **Doxa**. México: Alicante, 1992. p.95-114.

<sup>56</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultura, 1999. p.107: nesse sentido, o autor já expressava-se no contrato social sobre o objetivo da lei, afirmando que “quando digo que a objetivo das **leis é sempre geral**, por isso **entendo** que a **Lei** considera os súditos como corpo e as ações **como abstrata**, e jamais um homem com um indivíduo ou uma ação particular.” - grifo nosso.

<sup>57</sup> MIGUEL, Alfonso Ruiz. op. cit. p.98-99.

<sup>58</sup> O termo *homens* é empregado pelo universalismo em seu sentido genérico, não relacionado à questão de gênero.

direitos são todos e cada um dos homens.<sup>59</sup> Isso ocorre como consequência do processo de particularização do indivíduo na sociedade, ou seja, o individualismo<sup>60</sup> constitui-se como parte integrante e imprescindível para o universalismo dos Direitos Humanos. A correlação entre universalismo e individualismo se condensa no ideal moderno do jusnaturalismo racional<sup>61</sup>: o homem deixa de ser regido pela natureza, como no jusnaturalismo clássico<sup>62</sup>, passando a ter referência a sua própria razão humana.

<sup>59</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Clarte, 2005. p.74: sobre o tratamento igualitário de todos os homens pela lei expressava, este autor entende que “[...]cada homem de destaque ficou sujeito, tanto quanto o mais modesto, às leis que ele próprio, como parte do legislativo, ajudara a estabelecer; nem poderia qualquer um, pela autoridade próprio, subtrair-se à força da lei uma vez promulgada, nem, em virtude de alguma pretensão de superioridade, pleitear isenção da lei, facultando com isso os próprios deslizes ou qualquer dos seus apaniguados. Ninguém pode na sociedade civil subtrair-se das leis que a regem.”

<sup>60</sup> DUMONT, Louis. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. p.87: neste momento sente-se a necessidade de realizar uma explanação em linhas gerais sobre a conceituação de individualismo. A concepção de individualismo adotada pela corrente universalista do Direito fundamenta-se na afirmação do ser – indivíduo – diante da sociedade e do Estado. Essa oposição ocorre com a ruptura do tradicionalismo da sociedade hierárquica e absolutista do antigo regime, ou seja, diante do poder da Igreja e dos reis, os filósofos humanistas, como Locke, Rosseau e Hobbes, afirmam que o homem basta-se por si mesmo, não necessitando mais da interposição de outrem para relacionar-se com sua razão ou com Deus. Desse modo, a base da ideologia do liberalismo se sustenta sobre a igualdade e a liberdade do indivíduo e a primazia deste consiste na essência da tradição judaica-cristã, tornando modernamente o valor supremo das sociedades modernas ocidentais. Dumont explica que: “Para os modernos, sob influência do individualismo cristão e estóico, aquilo a que se chama de direito natural (por oposição ao direito positivo) não trata de seres sociais mas de indivíduos, ou seja, de homens que se bastam a si mesmo entanto feitos à imagem de Deus e enquanto depositários da razão. Daí resulta que, na concepção dos juristas, em primeiro lugar, os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade) devem ser extraídos, ou deduzidos, das propriedades e qualidades inerentes no homem, considerando com um ser autônomo, independentemente de todo e qualquer vínculo social e político.”; DAMASCENO, João Batista. Individualismo e liberalismo: valores fundamentais da sociedade moderna. Disponível in: [http://www.achegas.net/numero/doze/damasceno\\_12.htm](http://www.achegas.net/numero/doze/damasceno_12.htm). Acesso em 14 fev. 2007. p.3: complementando a análise anterior, é válida a posição de Dumont, quando Damasceno afirma que: “o homem moderno abdica de todo sistema de crença e valores, negligencia a trajetória de sua história social para consagrar a satisfação pessoal. Ocorre uma desintegração do indivíduo em relação à sociedade. Ele vive em função das suas necessidades individuais, de maneira que a existência do outro varia de acordo com sua necessidade.”

<sup>61</sup> GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.p.46/49: sobre o jusnaturalismo racional moderno, este autor explica que “[...] o conceito de direito, que agora só pode ser problematizado no âmbito de uma concepção da natureza humana em que a razão se firma pedra angular. Assim Hobbes, pelo rigor de seu projeto filosófico, confere ao individualismo a posição de uma categoria epistemológica que abala a teoria jusnaturalista tradicional, construída em torno da idéia de comunidade; [...] Hobbes substitui deliberadamente, ao que tudo indica, sem reservas, a idéia do direito natural da comunidade, que repercutia a ordem do macrocosmo no microcosmo humanos, pela idéia de direito natural do indivíduo.”

<sup>62</sup> Ibidem. p.6: para este autor, “a natureza é a autoridade suprema à qual o direito político dos homens implica referir para munir-se de valor e força.”

A concepção resultante do pensamento universalista sobre os Direitos Humanos consiste no estudo doutrinário da temática, na denominada matriz objetiva do Direito, que propõe a fundamentação de uma ordem de valores, regras e princípios que apresentam uma validade objetiva, absoluta e universal, independente de qualquer experiência ou consciência valorativa dos indivíduos.<sup>63</sup>

De acordo com Silva, a projeção dessa tese no âmbito do direito sugere uma fundamentação jusnaturalista racionalista moderna para o fenômeno jurídico dos Direitos Humanos que, em sua vertente clássica:

Reconhece a existência de uma ordem universal de valores passíveis de apreensão racional, e que fornece respaldo teórico para uma apreensão racional, e que fornece respaldo teórico para uma percepção universal dos direitos humanos.<sup>64</sup>

Nesse sentido, o presente capítulo inicialmente aborda a perspectiva universalista de dois importantes nomes da Filosofia Política: John Rawls e Jürgen Habermas; em seguida, apresenta a quase unânime aceita doutrina universal dos Direitos Humanos pelos juristas brasileiros.

---

<sup>63</sup> Cf. PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. **Derechos humanos, Estado de derechos y Constitución**. Madrid: Tecnos, 1995.p.170; Cf. também SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. **Fundamentando os direitos humanos**. p.122.

<sup>64</sup> SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. op. cit. p.124.

## 2.1 Os filósofos políticos universalistas

### 2.1.1 John Rawls<sup>65</sup>

Ainda neste capítulo será abordada, em Habermas, uma visão mais enfática do autor a respeito dos Direitos Humanos, mas aqui convém expor o pensamento do filósofo político norte-americano John Rawls, que consiste numa análise de sua construção teórica da “Justiça como equidade” e seus reflexos nas características da concepção política da primazia do justo, ou seja, como o filósofo concebe a relação entre os conceitos de justo e bem na ordem liberal. Também será possível conferir, mas apenas no próximo capítulo, que essa arquitetura rawlsiniana da Justiça será o principal ponto de discordância entre os filósofos comunitaristas.

É preciso destacar que, no presente trabalho, a análise a respeito do pensamento de Rawls tem como pontos centrais primeiramente a sua principal obra “Uma Teoria da Justiça”, de 1971, na qual ele apresenta sua teoria da “Justiça como equidade”; num segundo momento, será estudada a obra “O liberalismo político”, onde o autor justifica a estrutura de sua teoria dentro de uma ordem liberal, enfatizando o Estado democrático constitucional.

Na perspectiva de Rawls, uma sociedade será pautada pela ordem apenas quando for regulada por uma concepção pública de Justiça, visto ser esta a “[...]”

---

<sup>65</sup> O teórico político norte-americano John Rawls nasceu em 1921, em Baltimore, nos Estados Unidos; lecionou Filosofia na Universidade de Harvard por mais de três décadas e, no início dos anos 70, publicou sua obra intitulada “Uma Teoria da Justiça”, a qual concebia um novo paradigma liberal baseado nos Direitos; isso promoveu um forte impacto no pensamento político-jurídico da época, por contrapor-se à tendência do utilitarismo nas teorias anglo-saxônicas, que estava em ascensão naquele período. Porém, nas décadas de 80 e 90, seus principais opositores foram os partidários da corrente comunitarista, que repudiaram os paradigmas liberais sustentados pelo filósofo, destacando entre eles a primazia do justo na epistemologia da Justiça e, conseqüentemente, do Direito e o aspecto da neutralidade. Rawls faleceu em 24 de novembro de 2002.

primeira das virtudes das instituições sociais.”<sup>66</sup> Este filósofo promove tal formulação considerando que o objetivo primário da Justiça consiste na estrutura base da sociedade, isto é, a forma pela qual as instituições sociais primordiais (constituição política e os princípios dos acordos econômico-sociais) “[...] distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social.”<sup>67</sup> Ressalta ainda que essas instituições, além de definirem “...os direitos e deveres dos homens, influenciam seus projetos de vida, o que eles podem esperar vir a ser e o bem estar econômico que podem almejar.”<sup>68</sup>

Para tanto, Rawls elabora uma concepção de Justiça que generaliza e eleva a máxima abstração à Teoria Clássica do Contrato Social (Locke, Rousseau e Kant), para a qual os princípios da Justiça são concedidos pelo consenso original, somente obtido num plano abstrato na denominada posição original.

A posição original consiste numa construção mental, definida por Rawls, na qual “...os princípios da justiça são escolhidos sob o véu da ignorância.”<sup>69</sup> Isso ocorre porque o indivíduo é levado à uma situação imaginária na qual é privado da consciência das circunstâncias sociais e naturais que poderia utilizar em benefício próprio para determinar os fundamentos da Justiça; caso contrário, elegeria os princípios mais favoráveis aos seus interesses particulares.<sup>70</sup> Decorrente dessa condição abstrata de igualdade, os princípios da Justiça serão resultantes de um

---

<sup>66</sup> RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a. p.3.

<sup>67</sup> Ibidem. p.7-8.

<sup>68</sup> Ibidem. p.8.

<sup>69</sup> Ibidem. p.13.

<sup>70</sup> Ibidem. p.146: o autor explica que “o objetivo da posição original é estabelecer um procedimento imparcial que permita que quaisquer princípios consensuais sejam justos. O objetivo é usar a noção de Justiça procedimental pura com base teórica.”

consenso ou ajuste eqüitativo obtidos de forma racional<sup>71</sup> pelos indivíduos. Esse procedimento de escolha foi denominado por Rawls como “justiça como eqüidade.”<sup>72</sup>

Regidas pela eqüidade na posição original, Rawls acredita que as pessoas escolheriam dois princípios bastante diferentes, sendo que:

[...] o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo, desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultarem em benefício compensatórios para cada um e, particularmente, para os membros menos favorecidos da sociedade.<sup>73</sup>

Para o autor, na “Teoria da Justiça como Eqüidade” o conceito de justo é anterior ao conceito de bem.<sup>74</sup> Isso ocorre em função dos princípios da Justiça (e do justo, em sentido amplo) serem elencados na posição original sobre as regras da eqüidade entre as partes e os critérios da racionalidade deliberativa, “...de modo que os princípios resultantes expressam a concepção **correta** da justiça a partir de um ponto de vista filosófico.”<sup>75</sup>

Em sua “Teoria do Bem”, Rawls concebe duas idéias distintas acerca do tema. A primeira é a denominada “Teoria Restrita”, relacionada com o fundamento da argumentação a favor dos princípios da Justiça; esses são chamados de bens primários.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.153-173: o autor supõem que os indivíduos na posição original são racionais.

<sup>72</sup> Ibidem. p.14: este autor não emprega os termos “Justiça” e “eqüidade” como sinônimos, mas afirma que os princípios da Justiça são acordados numa conjuntura inicial de igualdade entre as partes: “A frase não significa que os conceitos de justiça e eqüidade sejam a mesma coisa”. A esse aspecto será severamente criticado pela Teoria Comunitarista, a qual compreende que a eqüidade somente se restringe à posição original, abstrata, podendo, portanto, a Justiça geral permitir uma desigualdade social concreta. Essa crítica será verificada com mais profundamente nos próximos capítulos e nas Considerações finais.

<sup>73</sup> Ibidem. p.18.

<sup>74</sup> Ibidem. p.438.

<sup>75</sup> Ibidem. p.495. (grifo nosso)

<sup>76</sup> Ibidem. p.98: sobre o assunto, este autor explica que “os bens sociais primários, para apresentá-los em categoria amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. [...]. São bens sociais em vista da sua ligação com a estrutura básica: as liberdades e oportunidades são definidas pelas regras das instituições mais importantes, e a distribuição de renda e riqueza é por elas regulada.”

A segunda refere-se à “Teoria Plena do Bem”, a qual compreende a ampliação da primeira teoria<sup>77</sup> para o campo valorativo, ou seja, do indivíduo ou da sociedade, de modo que cada pessoa é livre para desejar e planejar sua vida como bem entender, desde que suas intenções não colidam com os princípios da Justiça.<sup>78</sup>

É sobre essa prerrogativa do justo sobre o bem<sup>79</sup> que Rawls irá desenvolver a concepção política de “Justiça como Equidade”, sobre a qual desenvolve-se agora uma análise.

A concepção política de Justiça<sup>80</sup> rawlsiniana não define em nenhum momento a vida como sendo “boa”, ou melhor, o valor fundamental da vida humana nem sempre a condiciona, a *priori*, numa concepção compreensiva de bem, sendo seu objetivo principal criar um marco normativo indispensável para o desenvolvimento da liberdade (elencada no primeiro princípio da Justiça), o que justifica os princípios práticos gerais que garantem as liberdades e direitos básicos dos indivíduos enquanto indivíduos e cidadãos de uma sociedade bem ordenada.<sup>81</sup>

A justificativa da concepção política de Rawls, como a do liberalismo político, caracteriza-se por criar um espaço público comum onde uma pluralidade de modos

---

<sup>77</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.481.

<sup>78</sup> Ibidem. p. 495-496/498: o autor também expõe que: “[...] quando os princípios da justiça foram escolhidos, e estamos trabalhando dentro da teoria plena, não há necessidade de elaborar a análise do bem de modo a forçar uma unanimidade acerca de todos os padrões de escolha racional. De fato, essa unanimidade estaria em contradição com a liberdade de escolha que a justiça como equidade assegura aos indivíduos e aos grupos dentro do quadro das instituições justas.”. Neste trabalho, acredita-se que o termo “plena” não é bem empregado por Rawls, pois, como exemplificado, o bem do indivíduo ou da sociedade é limitado pelos bens primários, ou melhor, pelos princípios da Justiça, de modo que existe uma contradição por parte do próprio autor ao reconhecer que “em nosso modo de vida, não importa quais sejam as circunstâncias particulares, deve sempre estar de acordo com os princípios da justiça, que são definidos independente.”

<sup>79</sup> Idem. op. cit., 2002b. p.223: explica o autor que “o significado específico da prioridade do justo é o de que as concepções abrangentes do bem são aceitáveis, ou pode procurar realizá-las na sociedade apenas quando sua realização está em conformidade com a concepção política de justiça (se não viola seus princípios de justiça).”

<sup>80</sup> Idem. p.53-58: conferir este autor e obra para melhor entender sua concepção política de justiça.

<sup>81</sup> Idem. p..58: o autor entende a sociedade como uma empresa cooperativa para benefício de todos os seus membros, sem que se entre na discussão política sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas da Justiça ou mesmo as concepções morais, filosóficas e religiosas que fazem parte da concepção de bem de cada indivíduo.

de vida com distintas concepções de bem podem coexistir, facilitando a união entre pluralidade culturais, liberdades individuais, racionalidade pública e racionalidade individual.<sup>82</sup> Incorpora-se, dessa forma, o princípio de liberdade negativa em sua visão do liberalismo, ou seja, de um lado reconhece a pluralidade cultural e de outro institui como poder e dever do Estado garantir e proporcionar o desenvolvimento dos direitos políticos e civis dos indivíduos.<sup>83</sup>

Portanto, tem-se como objetivo central do raciocínio rawlsiniano a fundamentação de uma concepção de Justiça que permita a instituição de um Estado liberal, e não o estabelecimento de uma concepção significativa de bem. A idéia de bem apenas é admissível quando representar idéias políticas<sup>84</sup>, ou seja, quando o bem desempenhar papel como elemento constitutivo da concepção de política razoável de Justiça. Para Rawls, somente o bem político pode ser “[...] compartilhado por todos os cidadãos considerado livres e iguais, e não pressupor qualquer doutrina plena (ou parcialmente) abrangente.<sup>85</sup> O bem político, desse modo, possui uma validade universal, que o difere dos demais.

Justificando a prioridade do justo na concepção de “Justiça como Eqüidade”, Rawls entende a necessidade de se compreender a idéia de bem como racionalidade, na qual deve-se pressupor que os membros de uma sociedade democrática tenham, pelo menos de forma intuitiva, um projeto de vida racional que

---

<sup>82</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.26-27.

<sup>83</sup> Ibidem. op. cit., 2002a. p.65: compreende-se o Princípio da Liberdade Negativa da Ordem Estatal ao analisar o primeiro princípio da Justiça rawlsiniana, onde o autor entende que cada pessoa deve ter direito a um sistema de liberdades básicas. Ele apresenta uma lista de liberdades, a saber: liberdade política e de associação, liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades específicas pela liberdade e integridade da pessoa, e os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei. Não obstante, ressalva que “essas liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entrarem em conflito com outra liberdade básica, uma vez que podem ser limitadas quando se chocam umas com as outras; nenhuma dessas liberdades é absoluta; entretanto, elas são ajustadas de modo a formar um único sistema, que deve ser para todos.”

<sup>84</sup> Ibidem. p.222.

<sup>85</sup> Ibidem. p.223.

direcione seus comportamentos ao longo de suas vidas, de suas necessidades e, principalmente, de suas concepções de bem, de modo que:

[...] qualquer concepção política e viável de justiça que pretenda servir de base pública de justificação, que é razoável esperar que os cidadãos aceitem, deve considerar a vida e a satisfação da necessidade e dos objetos humanos básicos como geral, e adotar a racionalidade como princípio básico da organização política e social.<sup>86</sup>

Portanto, a idéia de bem como racionalidade representa a idéia básica a partir da qual os cidadãos podem elaborar outras concepções de bem, tendo entre elas a de identificar na concepção política de Justiça os bens primários viáveis (componentes da Justiça), possibilitando, dessa forma, determinar os objetos (ou motivação) das partes na posição original, bem como explicar por que estes são racionais.

Esse contexto da racionalidade da idéia de bem deve ser compartilhado por todos os cidadãos, de formas livres e iguais; assim, o liberalismo busca "...uma idéia benéfica racional no interior da concepção de política que seja independente de qualquer doutrina abrangente e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto."<sup>87</sup> Na visão rawlsiniana, para a obtenção desse fim exige-se uma postura de neutralidade do Estado com relação às concepções de bens.

Para Rawls, a noção de neutralidade pode ser compreendida de formas diferentes. Uma em relação ao sentido procedimental (neutralidade procedimental), quando refere-se a um procedimento que pode ser legitimando, ou justificado, sem qualquer ligação com valores morais, ou seja, baseado em valores considerados

---

<sup>86</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.224.

<sup>87</sup> Ibidem. p.227.

neutros.<sup>88</sup> Entretanto, esse significado não se aplica à concepção de “Justiça como Equidade”, já que seus princípios são “...substantivos e expressam muito mais que valores procedimentais, o mesmo acontecendo com suas concepções políticas de sociedade e pessoa, representadas na posição original.”<sup>89</sup>

A outra acepção do termo neutralidade empregado por Rawls refere-se à neutralidade dos objetivos das instituições básicas e da política pública como forma de preservar a diversidade de doutrinas e suas concepções de bem, ou seja, que aquelas, instituições e política, são neutras no sentido de que podem ser garantidas pelos cidadãos em geral no que tange à uma concepção de política pública. Ele esclarece esse sentido da neutralidade na análise de três posturas do Estado em relação ao cidadão, sendo elas:

- a. que o Estado deve garantir a todos os cidadãos um igual oportunidade de promover qualquer concepção do bem que aceitem livremente.
- b. que o Estado não deve fazer nada para favorecer ou promover qualquer doutrina abrangente específica, nem dar maior assistência àqueles que a dotam
- c. que o Estado não deve fazer nada que aumente a probabilidade de os indivíduos aceitarem qualquer concepção específica em lugar de outra, a menos que sejam tomadas medidas para anular ou compensar os efeitos das políticas que levarem a isso.<sup>90</sup>

O primeiro significado é excluído, pois entra em conflito com a prioridade do justo sobre o bem ao se referir a qualquer concepção de bem, somente é aceitável uma concepção permissível, ou seja, aquela que respeita os princípios primordiais da Justiça. Para a concretização desse significado é necessário emendá-lo, introduzindo o adjetivo “permissível” ao substantivo concepção.

---

<sup>88</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.239: o autor considera como valores neutros a imparcialidade, a coerência na aplicação de princípios gerais a todos os casos razoavelmente afins, e a igual oportunidade para as partes conflitantes apresentarem suas reclamações.

<sup>89</sup> Ibidem. p.240.

<sup>90</sup> Ibidem. p.241.

Já, o segundo sentido é totalmente condescendente com a concepção política da primazia do justo, considerando-se que as instituições não favorecem nenhuma doutrina abrangente.

Porém, no terceiro sentido, afirma Rawls ser “[...] claramente impossível para a estrutura básica de um regime constitucional justo não exercer efeitos e influências importantes sobre os quais a doutrina abrangente conseguirá manter seus adeptos e conquistar outros ao longo do tempo.”<sup>91</sup>

Desse modo, a ocupação do espaço público pelo liberalismo deve ser por meio de um terreno comum, que seja neutro quanto ao objeto. Entretanto, ressalta o filósofo<sup>92</sup> que a “Justiça como Equidade” compõe-se de virtudes políticas; essas não devem representar qualquer influência de uma determinada doutrina abrangente, já que a idéia de bem presente na concepção de Justiça política é a idéia de bem político, não refletindo qualquer virtude de uma doutrina abrangente em particular.

Assim, entende o autor que:

Se um regime constitucional tomar certas medidas para fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútuas, desencorajando, por exemplo, os vários tipos de discriminação religiosa e social (de formas coerentes com a liberdade de consciência e expressão), não se transforma por isso num Estado perfeccionista do tipo encontrado em Platão ou Aristóteles, nem estabelece uma religião específica, como nos Estados católicos e protestantes do início do período moderno. Está, em vez disso, tomando medidas razoáveis para fortalecer as formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação social equitativa entre seus cidadãos considerados livres e iguais. Isso é muito diferente de promover uma determinada doutrina abrangente em seu próprio nome.<sup>93</sup>

Outra concepção de bem presente na “Teoria da Justiça como Equidade” consiste na idéia do bem da sociedade política, mais claramente o bem dos

---

<sup>91</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.241.

<sup>92</sup> Ibidem. p.242.

<sup>93</sup> Ibidem. p.243

cidadãos que desempenham, tanto como membros da coletividade ou como indivíduos na preservação do regime constitucional justo e na condução de suas vidas dentro da esfera pública. Para Rawls<sup>94</sup>, os membros de uma sociedade bem ordenada, regida pela “Justiça como Equidade”, devem ter fins comuns, sendo o fundamental a finalidade de manter as instituições justas de modo que se possibilite a distribuição da Justiça entre si. Sob essa ótica, o bem da sociedade política consiste em um bem intrínseco.

Assim, a concepção rawlsiniana de Justiça é neutra, já que seu objetivo fundamental não consiste em defender um entendimento amplo de bem como verdade única, impondo-o por meio das instituições sociais básicas, mas em estruturar uma sociedade livre, na qual os indivíduos (cidadãos) possam desenvolver-se como pessoas livres e iguais, tendo como ponto de partida a liberdade, que é, ao mesmo tempo, o principal conteúdo da Justiça.

### 2.1.2 Jürgen Habermas

Dando continuidade ao estudo sobre os filósofos políticos universalistas, é importante destacar a existência, segundo Jürgen Habermas, de um nexo entre Direitos Humanos e soberania popular; porém, sua teoria não representa um ponto pacífico entre os pensadores da Filosofia Política e do Direito.<sup>95</sup>

As tensões geradas pela associação dessas duas concepções podem ser estudadas sobre três prismas distintos: a disputa entre o liberalismo e o republicanismo em relação ao direito natural racional moderno sobre o conflito entre direitos subjetivos e objetivos na dogmática do Direito Civil alemão dos séculos XIX

---

<sup>94</sup> RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.250.

<sup>95</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.128.

e XX, e na polêmica entre liberalismo e comunitarismo em torno da concepção de Justiça, na segunda metade do Século XX nos Estados Unidos.

O presente estudo terá como foco principal esta última preceptiva da análise dos aspectos gerais da conexão proposta por Habermas e, por último, apresentará a defesa haberniana às críticas do mundo oriental à concepção de Direitos Humanos no âmbito ocidental.

A mais recente tensão entre Direitos Humanos e soberania popular refere-se ao debate entre o liberalismo-universalista e o comunitarismo/relativismo, principalmente entre os intelectuais da filosofia política norte-americana. O conflito tem origem na divergência sobre a fundamentação do Direito, pois a primeira corrente filosófica fundamenta os direitos subjetivos dos indivíduos na auto determinação moral dos sujeitos, capazes de chegar a um consenso sobre direitos que podem ser igualmente do interesse de todos os cidadãos.<sup>96</sup>

Já, os comunitaristas defendem a necessidade de participação dos cidadãos (ou o exercício da soberania popular) como atores éticos de uma forma de vida que demanda da política de reconhecimento dos valores constitutivos da própria identidade de cada indivíduo.<sup>97</sup>

Ao estudar a relação entre Direitos Humanos e soberania popular, Habermas inicialmente aprimora a teoria kantiana de que a moral oferece a base do pensamento político-jurídico, de forma que, a partir da aplicação do imperativo categórico como princípio moral às relações externas, obtém-se o Princípio Geral do Direito, que funciona como dispositivo para coordenar as iguais liberdades subjetivas da pessoa. Para ele, este Princípio consiste no direito original do homem à

---

<sup>96</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit., 1997. p.134.

<sup>97</sup> Ibidem. p.134.

liberdade, pertencente a todos os homens em virtude exclusivamente de sua natureza humana.<sup>98</sup>

Conforme a interpretação de Habermas, Kant inicia a Teoria do Direito pela aplicação do princípio moral às relações externas, de onde extrai o princípio da igual liberdade subjetiva da ação como um direito inato dos sujeitos à liberdade (entendida como livre arbítrio), a partir do qual se deduz os direitos subjetivos privados independentes da vontade do soberano e das instituições do estado civil.<sup>99</sup>

Para Habermas, a conexão interna entre Direitos Humanos e soberania popular somente pode ocorrer quando aqueles não se impõem externamente ao legislador positivo e tão pouco dependam totalmente de seu livre arbítrio, pois os têm como principal característica a representação dos direitos subjetivos fundamentais que garantam ao sujeito uma esfera de liberdade privada de ação protegida contra as intromissões do poder político; no entanto, os direitos subjetivos devem ser normatizados pelo legislador positivo no ordenamento jurídico como qualquer outro direito. Assim, os Direitos Humanos são reduzidos à uma comunidade jurídica particular, mas protegendo as liberdades fundamentais dos sujeitos, apresentam um sentido universalista que deve ser protegido contra os governos autoritários.<sup>100</sup>

Porém, o estreitamento ético da filosófica política e jurídica rousseauiana acaba por reduzir o sentido da igualdade e da universalidade dos Direitos Humanos exclusivamente ao conteúdo lógico-semântico das leis, uma vez que tais direitos são formulados como leis abstratas e gerais que são, portanto, iguais a todos. O sentido da igualdade somente pode resultar pragmaticamente da auto legislação dos

---

<sup>98</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit., 1997. p.135.

<sup>99</sup> Ibidem. p.138.

<sup>100</sup> Ibidem. p.138-139.

cidadãos livres que, igualmente, julgam a validade das normas de ação a partir das razões.<sup>101</sup>

Para Habermas os Direitos Humanos devem remontar sua legitimidade no resultado da auto compreensão ética e da auto denominação soberana de uma comunidade política e, também, devem originalmente constituir uma barreira legítima para impedir que a vontade popular soberana cometa o excesso de interferência nas esferas subjetivas da liberdade individual. Desse modo, o nexos interno que se buscava entre Direitos Humanos e soberania dos povos consiste em que os referidos Direitos institucionalizam as condições de comunicação para formular a vontade de maneira política e racional.<sup>102</sup>

Com a passagem de uma ordem de Estados nacionais à uma ordem cosmopolita, os Direitos Humanos oferecem à política da comunidade das nações a única base de legitimação que é reconhecida por todos. Entretanto, a validade universal, o conteúdo e a hierarquia dos Direitos Humanos continuam sendo, como anteriormente, um tema conflitante entre intelectuais ocidentais e orientais.<sup>103</sup>

Os críticos do caráter universal dos Direitos Humanos argumentam que a idéia sobre tais Direitos é, na realidade, a expressão de uma razão essencialmente ocidental, enraizada no platonismo, de forma que por trás da consagrada universalidade “camufla-se” a vontade particular de imposição de um determinado coletivo.<sup>104</sup> Habermas observa que até alguns “...próprios intelectuais ocidentais defendem a afirmação de que por detrás do pleito da validade universal dos Direitos Humanos, apenas se esconde uma pérfida pretensão de poder do Ocidente.”<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit., 1997. p.137.

<sup>102</sup> Idem. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In MERLE, Jean Christophe; MOREIRA, Luiz. **Direito e legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003. p.70-71.

<sup>103</sup> Idem. p.73.

<sup>104</sup> Idem. p.74.

<sup>105</sup> Idem. p.73.

A disputa pela interpretação adequada dos Direitos Humanos não ocorre pelo desejo da *modern condition* (condição moderna), mas por uma interpretação destes Direitos que faz *jus* ao mundo moderno, também a partir do ponto de vista de outras culturas. A controvérsia gira, sobretudo, em torno do individualismo e do caráter secular dos Direitos Humanos, que estão centrados no conceito de autonomia.<sup>106</sup> Nesse sentido, Habermas destaca três críticas feitas pelos pensadores asiáticos à concepção de Direitos Humanos ocidentais, principalmente, a proposição individualista, a saber:

- a primeira crítica reporta-se ao princípio da primazia dos direitos sobre os deveres. Na perspectiva asiática, a comunidade política integra-se por meio de deveres e não de direitos, de forma que a ética política não reveste-se de direitos subjetivos, mas somente de direitos atribuídos aos indivíduos. Para eles, a prioridade é a sociedade e não os indivíduos. Habermas considera equivocada essa posição e contra argumenta que os Direitos Humanos são “uma espécie de casulo” que protege a condução da vida de cada indivíduo contra uma tirania política. Portanto, Habermas observa que a questão não consiste em saber se os Direitos Humanos são compatíveis com a tradição cultural, mas que as formas de integração político-social asiática precisam ser adaptadas aos imperativos dos Direitos Humanos necessários à modernização econômica da tradição, o que gera o conflito.<sup>107</sup>
- a segunda crítica refere-se à defesa de uma respectiva “hierarquia” comunitária de Direitos Humanos. Segundo Habermas, na visão asiática os governantes devem sempre visar o bem estar da sociedade como um todo e não dos indivíduos, em particular. Para ele, essa colocação é injustificável, já que apenas

---

<sup>106</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit., 2003. p.75.

<sup>107</sup> Idem. p.77-78.

privilegia e legitima um autoritarismo estatal que alega a existência necessária de uma primazia de direitos sociais fundamentais sobre os individuais. Sobre esta postura, o autor explica que:

Em verdade, esses governos nem estão defendendo os direitos individuais, mas sim um assistencialismo paternalista que deverá permitir restringir os direitos.[...]. Do ponto de vista normativo, considerar precedentes os direitos sociais fundamentais já constitui **um absurdo** pela simples razão de que esses direitos só servem para garantir o “valor imparcial” (Rawls), ou seja, os verdadeiros pressupostos para desfrutar em condições de igualdade de chances aqueles direitos individuais e políticos fundamentais.<sup>108</sup> (grifo nosso).

- a terceira é última crítica se dá no sentido de que uma ordem jurídica individualística coloca em perigo a integridade dos sistemas de vida, de família, de vizinhança e de política, ou seja, produz efeitos negativos sobre a coesão social da comunidade. Habermas não nega o caráter metafísico dos direitos subjetivos de cada indivíduo, mas reconhece-os como pertencentes aos sujeitos de direitos, sendo essa condição concebida apenas no contexto de uma comunidade jurídica, constituída por meio de um reconhecimento mútuo dos membros livremente associados. Coloca, ainda, que:

Uma vez que também sujeitos de direitos só são individualizados pela via da coletivização, a integração do indivíduo só pode ser simultaneamente garantida através do acesso livre àquelas relações interpessoais e àquelas tradições culturais em que lhe é facultado manter a sua identidade. Sem essa dose de comunitarismo, o individualismo, compreendido adequadamente, permanecerá incompleto.<sup>109</sup>

Na visão habermasiana, as críticas tecidas pelo mundo oriental, em especial o asiático, são equivocadas e infundadas, demonstrando a incompreensão da tese

---

<sup>108</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit., 2003. p.78-79.

<sup>109</sup> Idem. p.79.

ocidental, além de defenderem a existência de regimes autoritários tirânicos contra seus membros.

Um outro desafio instigante da concepção ocidental diz respeito ao caráter secular dos Direitos Humanos, ou seja, uma desconexão entre política (Direito) e religião. Os fundamentalistas orientais (islâmicos e hindus) argumentam que a posição ocidental declarada neutra politicamente, na realidade neutraliza a importância pública da religião. Todavia, Habermas considera a posição oriental incoerente com o pluralismo cosmopolita dos tempos atuais, soando como intolerante à diversidade cultural.

## **2.2 Posicionamentos universalistas no debate jurídico nacional**

Na doutrina brasileira é quase unânime a aceitação da perspectiva jusnaturalista-universalista dos Direitos Humanos. Dessa forma, torna-se significativamente importante apresentar o pensamento de alguns juristas nacionais, o será feito a seguir.

Flávia Piovesan, por exemplo, reconhece a pluralidade de significados contidos na expressão “Direitos Humanos”, mas comunga e defende a concepção contemporânea expressa na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. Ela também considera que a dignidade humana é “o fundamento dos Direitos Humanos”<sup>110</sup> e que a Declaração consiste num “código de princípios e valores universais a serem respeitados pelo Estado”<sup>111</sup>. Portanto, na perspectiva da autora

---

<sup>110</sup> PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Max Limonad, 2003. p.34.

<sup>111</sup> *Ibidem*. p.92.

os “direitos humanos são universais”<sup>112</sup>, já que a “condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos”.<sup>113</sup>

A autora também defende a idéia que o princípio da dignidade humana significa um “verdadeiro super princípio”<sup>114</sup>, gerando uma hierarquia entre os valores elencados como Direitos Humanos, pautada pela primazia da dignidade humana. Assim, o conceito de Direitos Humanos universais de Piovesan não possibilita a existência de uma concepção relativista, defendida por uma noção de direito relacionada com o contexto sócio-político de cada comunidade.<sup>115</sup>

Já, Hélio Bicudo considera os Direitos Humanos como direitos inerentes à pessoa humana, os quais foram consolidados em direitos e deveres, num lento e sinuoso processo ao longo da história do homem. Na visão do autor, é possível analisar-se a existência de princípios de Direitos Humanos desde a Grécia do período clássico.<sup>116</sup>

Fábio Konder Comparato comunga da mesma idéia de Bicudo, ao apresentar os Direitos Humanos como resultado de um processo histórico de reconhecimento da dignidade humana oriundo no período Axial, tendo sua “grande contribuição do povo da Bíblia.”<sup>117</sup>, tendo, entretanto, seu fortalecimento e sua definitiva internacionalização somente com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.<sup>118</sup> Ressalva, ainda, que essa persuasão de igualdade entre os homens “nasce

---

<sup>112</sup> PIOVESAN, Flávia. op. cit., 2003. p.92.

<sup>113</sup> Ibidem. p.34.

<sup>114</sup> Ibidem. p.393.

<sup>115</sup> Idem. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2000. p.153-158: entendemos aqui que a autora, ao refletir sobre o embate entre o universalismo e o relativismo cultural, deixa clara sua rejeição à concepção relativista de direito, impressionando o leitor ao tratar tal perspectiva como sendo uma propagadora de violações de Direitos Humanos e citando a clitorectomia e a mutilação feminina. Uma nova reflexão sobre essa negação será levada a efeito no Capítulo 4 do presente trabalho.

<sup>116</sup> BICUDO, Hélio. **Direitos Humanos e sua proteção**. São Paulo: FDT, 1997. p.10.

<sup>117</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2001. p.1.

<sup>118</sup> Ibidem. p.54.

vinculada à uma instituição social de capital importância: a lei escrita, como regra geral e uniforme, igualmente aplicável a todos os indivíduos que vivem em sociedade”.<sup>119</sup> Mas, os Direitos Humanos nascem em uma outra instituição: “as leis não escritas”<sup>120</sup> de caráter universal, amplamente defendidas pela tradição bíblica e judaica que, através dos séculos, sofreram sua laicização pela concepção de direito natural atrelado à razão humana.<sup>121</sup> Assim, concebe a fundamentação dos Direitos Humanos sendo transcendente ao direito positivo, pois de acordo com este autor:

A importância dos direitos humanos é tanto maior, quanto mais louco ao celerado o Estado.

Tudo isto significa, a rigor, que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positiva de Direito. O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do Direito.<sup>122</sup>

Para Manoel Gonçalves Ferreira Filho, os Direitos Humanos têm seu grande reconhecimento com o constitucionalismo proveniente das revoluções burguesas do Século XVIII, argumentando que o “remoto ancestral da doutrina dos direitos fundamentais é, na Antigüidade, a referência a um Direito superior, não estabelecido pelos homens, mas dado a estes pelos deuses”<sup>123</sup>, sendo mais tarde laicizado pela concepção jusnaturalista racionalista de Hugo Grocio, na qual foi colocado como

---

<sup>119</sup> COMPARATO, Fábio Konder. op. cit. p.12.

<sup>120</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. São Paulo: Paz e Terra, 2001. *passim*: já invocada na tragédia grega Antígona, escrita pelo autor em referência (496-405 a.C.), onde se encontra a questão da existência de uma lei anterior às leis escritas, ou seja, de um direito natural. O drama nasce em um tema igualmente jurídico: a recusa do rei Creonte em permitir que Polinices, irmão da protagonista Antígona, fosse sepultado em Tebas, pois havia sido condenado por traição, pois a previsão legal vigente determinava esta pena àqueles que incorressem em crime de traição contra a polis. Contrariando as ordens reais, Antígona dá ao corpo de irmão os ritos fúnebres da época, sendo por isso condenada à morte. Contra o obstáculo das leis positivas e a favor de um direito natural, Sófocles coloca nas falas de Antígona um direito anterior, muito antes de existir as leis positivas da cidade: já havia sobretudo a garantia do direito de sepultura. Assim, a lei humana positiva é questionada por uma lei considerada maior e anterior, que o autor sugere tratar-se de um direito natural.

<sup>121</sup> COMPARATO, Fábio Konder. op. cit. p.44-46.

<sup>122</sup> *Ibidem*. p.54.

<sup>123</sup> FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos humanos fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 2000. p.9.

decorrente da “reta razão” humana<sup>124</sup>, e tendo sua consagração na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que estabeleceu positivamente o caráter universal dos Direitos Humanos.<sup>125</sup>

Na perspectiva de Alexandre de Moraes, os Direitos Humanos fundamentais modernos originam-se de uma multiplicidade de fontes presentes em diversas civilizações, de modo que existem Direitos Humanos desde do antigo Egito e da Mesopotâmia (no terceiro milênio a.C.) até os dias atuais, com o constitucionalismo e os aparatos de proteção internacional.<sup>126</sup> Apesar dessa longa existência história dos Direitos Humanos, o autor relaciona-os:

[...] diretamente com a garantia de não ingerência do Estado na esfera individual e a consagração da dignidade humana, tendo um universal reconhecimento por parte da maioria dos Estados, seja em nível constitucional, infraconstitucional, seja em nível de direito consuetudinário ou mesmo por tratados e convenções internacionais.<sup>127</sup>

Celso Lafer pondera que o fundamento dos Direitos Humanos está no valor atribuído à pessoa humana.<sup>128</sup> Para ele, a valorização do ser humano inicia-se com o desenvolvimento da doutrina judaica, que influenciou fortemente o pensamento cristão, e onde se aflora na máxima bíblica: “Jesus chama a todos para a salvação, sem distinção entre gregos e judeus, pois todos têm seu valor absoluto no plano espiritual.”<sup>129</sup>

Outro adepto da historicidade dos Direitos Humanos pela evolução do pensamento jurídico-filosófico da humanidade, João Batista Herkenhoff define os

---

<sup>124</sup> FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. op. cit. p.10-11.

<sup>125</sup> Ibidem. p.53.

<sup>126</sup> MORAES, Alexandre. **Direitos humanos fundamentais**. São Paulo: Atlas, 2003. p.24-32.

<sup>127</sup> Ibidem. p.41.

<sup>128</sup> LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.118.

<sup>129</sup> São Paulo. Epístola aos Romanos. 10:12.

Direitos Humanos numa visão jusnaturalística, apesar de reconhecer a divergência de conceituação dos Direitos Humanos nas distintas culturas, como sendo:

[...] direitos fundamentais que o homem possui pelo fato de ser homem, por sua própria natureza humana, pela dignidade que ela é inerente. São direitos que não resultam de uma concessão da sociedade política. Pelo contrário, são direitos que a sociedade política tem o dever de consagra e garantir. Este conceito não é absolutamente unânime nas diversas culturas. Contudo, no seu núcleo central, a idéia alcança uma real universalidade no mundo contemporâneo.<sup>130</sup>

Na visão de Antônio Augusto Cançado Trindade, a idéia de existência de direitos inerentes à pessoa humana é “tão antiga como a própria história da civilização<sup>131</sup>, não tendo como negar a influência da corrente jusnaturalista na concepção moderna dos Direitos Humanos, presente nas principais declarações de direitos dos séculos XVII e XVIII. Porém, o fortalecimento do cerne jusnaturalístico, encontrado na premissa de que os Direitos Humanos são inerentes ao ser humano e inalienáveis, ocorreu com a “vocação eminentemente universal<sup>132</sup> da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, da ONU – Organização das Nações Unidas, frente à diversidade cultural, sendo os direitos pessoais, consagrados na Declaração, absorvidos na maior parte dos ordenamentos jurídicos internos dos Estados. Assim, o autor entende que:

Logo se tornou claro que a universalidade se expressava de diversos modos, e que é possível aplicar padrões universais de direitos humanos em meio à diversidade cultural. Com efeito, ao longo dos anos, países de tradição diversas, de orientações políticas culturais e religiosas distintas, nem por isso deixaram de livremente ratificar ou aderir aos tratados de direitos humanos de aplicação universal.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> HERKENHOFF, João Baptista. **Curso de direitos humanos**. São Paulo: Acadêmica, 1994. p.30.

<sup>131</sup> CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. p.17.

<sup>132</sup> *Ibidem*. p.18.

<sup>133</sup> *Ibidem*. p.19-20.

Diverge da maioria dos doutrinadores brasileiros a perspectiva de Celso Duvivier de Albuquerque de Mello, que apresenta uma conceituação positivista de Direitos Humanos ao tratá-los como sendo aqueles direitos assegurados nos textos internacionais e constitucionais, considerando-os com um caráter mutável, já que, para ele, o homem está em constante processo de construção.<sup>134</sup> Apesar de não se considerar relativista, o autor pactua com o principal argumento dessa corrente filosófica ao afirmar que “não há o homem isolado, vez que ele surge sempre dentro de uma cultura”<sup>135</sup> e, citando Raymond Polin, defende a inexistência de um valor universal que justifique o direito, sendo essa colocação exclusiva da cultura judaico-cristã do Ocidente. Para ele, a concepção de homem e direito é correlacionada com os valores de contextos culturais *in concreto*. Em relação à universalização dos Direitos Humanos o autor assim se expressa:

De qualquer modo, mesmo sem qualquer fundamento, nós ocidentais, ainda sonhamos com a universalização, mas temos que reconhecer que ela não existe, mas é apenas um processo em realização que poderá atingir ou não o seu fim.<sup>136</sup>

E conclui suas reflexões sobre a conceituação dos Direitos Humanos adotando o conceito de Louis Henkin, ao afirmar que:

Direitos humanos constitui um termo de uso comum, mas não categoricamente definido. Esses direitos são concebidos de forma a incluir aquelas “reivindicações morais e políticas, que, no consenso contemporâneo, todo ser humano tem ou deve ter perante sua sociedade ou governo”, reivindicações estas reconhecidas como “de direitos” e não apenas amor, graça ou caridade.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Direitos humanos e conflitos armados**. Rio de Janeiro: Renovar, 1997. p.4.

<sup>135</sup> *Ibidem*. p.6.

<sup>136</sup> *Ibidem*. p.5.

<sup>137</sup> *Ibidem*. p.6.

O posicionamento deste autor poder ser esclarecido com base na distinção entre universalidade e universalização dos Direitos Humanos, apresentada por André Ramos Tavares.

A universalidade refere-se à epistemologia do conceito dos Direitos Humanos. Isso se dá em função de constituírem direitos que têm sua fundamentação na natureza do homem - todos os homens, pelo fato dos seres humanos serem sujeitos desses direitos -, sendo inalteráveis no tempo e no espaço, apenas aceitando agregações de novas categorias (direitos políticos, sociais, coletivos e difusos) ao catálogo original (direitos e liberdades individuais) por meio da evolução da sociedade. Outro elemento da universalidade dos Direitos Humanos é o caráter vinculante, em âmbito geral, obrigando a respeitá-los tanto o Estado, como o legislador, e mesmo o particular, em suas relações privadas.<sup>138</sup>

No entanto, ao tratarmos da universalização dos Direitos Humanos, aludimos ao processo evolutivo desses direitos, atrelando-a à uma idéia de movimento. Para André Ramos Tavares, quanto aos direitos e ao gênero humanos, essa concepção correlaciona-se com dois vetores, a saber:

- no primeiro caso, tem-se a evolução do direito, no sentido de aprimoramento, assegurado pelos Direitos Humanos, até que o direito alcance um nível de infalibilidade, ou seja, não deixe pairar dúvidas sobre sua existência; o autor elucida a questão explicando que “como exemplo de evolução da concepção de determinado direito, tem-se o de propriedade, cuja leitura hodierna encerra em si a idéia de função social, outrora impensável.”<sup>139</sup>
- no segundo elemento, a problemática relaciona-se aos debates contemporâneos sobre a universalização dos Direitos Humanos e a existência de um relativismo

---

<sup>138</sup> TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2006. p.429- 430.

<sup>139</sup> *Ibidem*. p.430.

cultural humano. Os partidários da Teoria da Universalização relacionada ao gênero humano, apesar de reconhecerem a existência de uma multiculturalidade, adotam como sendo a única “verdade” absoluta os valores expressos em sua concepção de Direitos Humanos, tendo uma postura intransigente em relação qualquer comunidade que possua uma idéia divergente de valores, considerando que “o nível de desenvolvimento cultural e racional - das outras comunidades - não foi o suficiente para perceber o anacronismo, o irracionalismo de seus valores.”<sup>140</sup> De acordo com essa teoria, a evolução dessas culturas - consideradas por eles como primitivas - somente pode correr pelas mãos dos adeptos da “universalização”, que se colocam como os “curadores, os catequizadores, capazes de apresentar a idéia de civilização (superior) aos incultos.”<sup>141</sup> Portanto, o anseio dessa teoria consiste em promover a “universalidade no sentido da validade e alcance subjetivos.”<sup>142</sup>

André Ramos Tavares, apesar da distinção entre os dois conceitos, conclui que existe uma semelhança no desígnio de ambos, afirmando que “o suposto abismo entre universalidade e universalização dissipa-se na exata medida em que ambas almejam uma única e mesma finalidade: tornar a sua concepção a prevalente.”<sup>143</sup>

### **2.3 Considerações do capítulo**

Após o estudo do pensamento universalista, entende-se que os Direitos Humanos, nas perspectivas rawlsiniana e habermaniana, pertencem à esfera do

---

<sup>140</sup> TAVARES, André Ramos. op. cit p.430.

<sup>141</sup> Ibidem. p.431.

<sup>142</sup> Ibidem. p.431.

<sup>143</sup> Ibidem. p.431.

justo, pois estão fundamentados em normas abstratas e universais constituídas por elementos condicionais rígidos, como por exemplo, a preservação da vida humana. Seriam atrelados à esfera do bem se fossem gerados por um processo contextualizado, dentro de uma sociedade concreta.

Para os universalistas, o caráter abstrato da formulação dos Direitos Humanos faz-se necessário por serem concebidos através de um procedimento imparcial, que proporciona uma aceitação válida do conceito para todos, o que justifica a atribuição de um caráter “universal” aos Direitos Humanos. Essa característica se fundamenta, para os universalistas, como sendo um modo de não permitir a influência de uma cultura ou de determinada classe sobre a formulação dos Direitos Humanos, pois se o processo ocorresse num contexto social específico, a validade dos Direitos Humanos seria restrita à comunidade que o gerou, de forma que seriam os Direitos Humanos da comunidade X, expressando os valores da comunidade X, ou melhor, os valores da classe dominante sobre os demais, podendo-se justificar, assim, como ressalva Habermas, a tirania de um governo, uma vez que, no jogo da sociedade, a classe dominante no poder iria determinar a concepção de Direitos Humanos de acordo com seus interesses.

Outro ponto importante, que justifica a conclusão aqui exposta, refere-se ao caráter da neutralidade na doutrina de Rawls. Os Direitos Humanos, no contexto da Teoria da Equidade, seriam concebidos na posição original, sobre o véu da ignorância, como um dos princípios da Justiça, mas é possível concluir que a essência dos Direitos Humanos está presente no primeiro princípio da Justiça de Rawls - o princípio da igual liberdade. Todavia, não é possível concordar com a idéia de que os princípios da Justiça rawlsiana são neutros, no sentido de não representarem nenhum valor numa determinada conjuntura social ou política. O

próprio Rawls reconhece que o procedimento, dentro da concepção de Justiça, não é neutro, pois os princípios da Justiça são valorativos.

Entretanto, argumenta que a neutralidade refere-se aos objetivos das instituições básicas da sociedade bem ordenada e da justiça política; porém, essas são estabelecidas pela idéia de bem político, que é do liberalismo, o que permite concluir que a neutralidade não existe, pois outras concepções de sistemas políticos são sumariamente excluídas da análise de Rawls. Pode-se afirmar que a idéia de Rawls, de certa forma, representa como intolerante com o divergente. A diferença somente é aceita se enquadrada na concepção de Justiça. A equidade, tão defendida por Rawls, representa a primazia do regime liberal.

Contudo, conclui-se que as bases sustentadas pela corrente universalista são, na realidade, a percepção de uma determinada comunidade em particular - a da sociedade liberal ocidental - sobre a conceituação dos Direitos Humanos. Será, então, que a justificativa do governo francês de estabelecer uma norma resguardada nos Direitos Humanos universais não estaria preservando ou impondo uma concepção de Direitos Humanos as jovens muçulmanas? Se, realmente, está preservando os Direitos Humanos da jovem Lathif, porque na esfera pública ela não pode demonstrar sua identidade moral, religiosa e cultural, se o direito à liberdade de crença e consciência estão entre os princípios assegurados como Direitos Humanos, nos textos jurídicos? Será que o princípio da igualdade dos Direitos Humanos universais permite que o Estado francês promova uma homogeneização cultural no espaço público?

Já, a posição dos autores brasileiros no que tange à aceitação da visão universalista sobre os Direitos Humanos é fortemente aceita, seja ela baseada na

concepção (ultrapassada) do jusnaturalismo clássico ou na moderna corrente do jusnaturalismo racionalista.

Acredita-se que tal estado de passividade da doutrina nacional se deve ao fato do Brasil, em termos jurídicos e políticos, não ter grandes conflitos culturais sobre a fundamentação dos Direitos Humanos ou mesmo em função dos autores fecharem os olhos para tais conflitos, acreditando serem irrelevantes, como é o caso da cultura indígena, que atualmente encontra-se em extinção em nome de uma “civilização”.

### 3 O PENSAMENTO DOS FILÓSOFOS COMUNITARISTAS

No capítulo anterior foi possível constatar a presença quase unânime da corrente universalista dos Direitos Humanos na doutrina pátria, chegando até a ser apresentada como a única abordagem possível no contexto da temática. Entretanto, é inexplicável a omissão doutrinária jurídica brasileira em relação à corrente filosófica particularista ou comunitarista.<sup>144</sup>

O pensamento comunitarista moderno desenvolveu-se na acadêmica anglo-americana, principalmente entre os pensadores da filosofia política, como uma das mais importantes e consistentes formas de reação crítica ao pensamento do liberalismo-universalista, que defende a idéia da existência de um Estado neutro, capaz de ser aplicável a todas as sociedades humanas.

Inicialmente as críticas visavam à concepção de Justiça sustentada por John Rawls, em seu livro “Uma Teoria da Justiça”, publicado em 1971. Nomes como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer entre outros, partindo de elementos do pensamento de Aristóteles e Hegel, buscavam esvaziar em diferentes perspectivas as pretensões universalistas da Teoria Liberal da Justiça como Eqüidade de Rawls. Para os comunitaristas, os padrões de Justiça deveriam ser fundamentados nas formas de vida e nas tradições de cada sociedade particular, sendo, conseqüentemente, variável de contexto para contexto. Porém, as críticas não se restringiram ao pensamento rawlsiano, expandindo contrariamente a postura etnocêntrica da maioria dos filósofos da modernidade.

Em linhas gerais, a proposta comunitarista consiste num modelo de organização de sociedade sustentada a partir de valores particulares de sua tradição, de modo que os

---

<sup>144</sup> Cf. SILVA, Ricardo Almeida Ribeiro da. A crítica Comunitarista ao Liberalismo. In: TORRES, Ricardo Lobo. **Teoria dos direitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p.197-242.

indivíduos são moldados por princípios e pela cultura da comunidade, e os direitos individuais carecem de um “balanceamento” com responsabilidade social.<sup>145</sup>

Em relação às normas jurídicas, o pensamento comunitarista sustenta a existência de um caráter de *defeasibility*<sup>146</sup> das normas<sup>147</sup> no raciocínio lógico-jurídico ao se aplicar o Direito. Para uma maior compreensão do sentido da derrotabilidade no âmbito do sistema interpretativo, parte-se da preposição dada por Raz<sup>148</sup> a respeito da Teoria da Razão para Ação, complementada<sup>149</sup> por Alexy<sup>150</sup> ao afirmar que as regras e os princípios<sup>151</sup> são consideradas como razões às normas e,

<sup>145</sup> SILVA, Ricardo Almeida Ribeiro da. op. cit. p.199.

<sup>146</sup> BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos. Derrotabilidad, Indeterminación del Derecho y positivismo jurídico. **Isonomía**. México, out. 2000.p.90-91; PAZOS, María Inés. Derrotabilidad sin indeterminación. **Doxa**. México: Alicante. p.442: o termo *defeasibility* tem sua origem no direito de propriedade inglês. Representa a existência de “cláusulas abertas” nos contratos diante da impossibilidade de se prever, de maneira antecipada e genérica, todas as circunstancias excepcionais para a existência desse instrumento. Na ocorrência dessa cláusula o contrato é “derrotado”.

<sup>147</sup> Cf. REDONDO, Maria Cristina. op. cit. p.47-68.

<sup>148</sup> RAZ, Joseph. op. cit. p.87: na Teoria da Razão para Ação, o autor caracteriza as normas jurídicas como razões, determinadas por regras do sistema, para a ação; RÓDENAS, Ángeles. En la penumbra: indeterminación, derrotabilidad y aplicación judicial de normas. **Doxa**. México: Alicante, 2001. p.70: este autor elucida que essa formulação possui dois significados: “que a regra constitui para o uma de juiz um argumento de primeira ordem para levar a cabo a ação exigida [...] e que a regra também é uma razão excludente imprescindível para o resultado, sem a qual levaria a uma deliberação independente por parte do juiz em seus argumentos em pró e contra para levar a cabo a ação.” – tradução nossa. (que la regla constituye para el juez una razón de primer orden para realizar la acción exigida[...] y, que la regla es también una razón excluyente para prescindir del resultado al que llevaría una deliberación independiente por parte del juez sobre los argumentos en pro y en contra de realizar la acción.); DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico**. São Paulo: Método, 2006. p.134-136: observa-se que Raz é considerado um dos principais representantes do “Positivismo Jurídico Exclusivo - PJE” e, sobre esse assunto, Dimoulis disserta com propriedade na obra em referência.

<sup>149</sup> *Apud* DIMOULIS, Dimitri. op. cit. p.140: o autor explica que a fusão dessas duas teorias ocorre, pois Raz estabelece que “se um problema jurídico não pode ser respondido mediante padrões que derivam de fontes legais, então não há resposta jurídica. Nesse caso, o direito não é posto. Decidindo sobre tais problemas os tribunais **devem necessariamente** adentrar em um **novo espaço** (jurídico) e sua decisão faz evoluir o direito.” Frisa, ainda que, o “PJE tende a admitir grande liberdade de decisão do aplicador, já que, em caso de dúvida interpretativa, de lacuna ou de norma de baixa densidade normativa, ele decidirá exercendo um poder próprio.[...] Raz **reconhece** que, em tais casos, o juiz costuma recorrer **a considerações morais**, mas não considera que isso possa ser exigido e muito menos pensa que é possível indicar, como mios teóricos, qual decisão é melhor.” - grifo nosso.

<sup>150</sup> ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. p.102.

<sup>151</sup> *Ibidem*. p.86-87: para este autor, a diferença entre regras e princípios é qualitativa. Sendo os princípios normas que possam ser executadas em diferentes níveis, cujas medidas de seu cumprimento não depende somente das possibilidades reais, mas também das jurídicas, ele denomina os princípios como *mandatos de otimização*. Já as regras representam determinações no âmbito fático e juridicamente possível, ou seja, se uma regra é considerada válida então ela deve ser obedecida.

portanto, também são, mediatamente, razões à ação. Assim, a derrotabilidade da norma jurídica<sup>152</sup> é uma consequência da interação entre regras e princípios. Sobre o assunto, Juan Carlos Bayón Mohíno assim se expressa:

Dado que não possível prever de antemão aqueles casos genéricos nos quais um princípio prevalecerá em detrimento de outro e que qualquer regra está sujeita à exceções implícitas por razões de princípio (o que nos levaria, de certo modo, a um outro equilíbrio entre princípios); toda norma jurídica terá um princípio ou uma regra de exceções implícitas, que não são passíveis de identificação genérica com antecedência. (tradução nossa)<sup>153</sup>

No campo da Teoria do Direito<sup>154</sup> é possível analisar três sentidos diferentes de derrotabilidade da norma, de acordo com posicionamento de Ángeles Ródenas<sup>155</sup>: o primeiro diz respeito à derrotabilidade da prescrição normativa, quando a aplicabilidade do preceito contido na norma é derrotável no caso concreto; o segundo, a refere-se à derrotabilidade da normativa, quando os compromissos entre as razões que sobejam a formulação da norma estão mal construídos ou são

<sup>152</sup> Cf. RÓDENAS, Ángeles. op. cit. p.63-83; 2001; BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos. op. cit. p. 87-117; RODRÍGUEZ, Jorge Luis, La derrotabilidad de las normas jurídicas. *Isonomía*. México, 1997. p.149-167; RODRÍGUEZ, Jorge Luis; SUGAR, G. Las trampas de la derrotabilidad: Niveles de análisis de la indeterminación del Derecho. *Doxa*. México: Alicante, 1998. p.403-420.

<sup>153</sup> BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos. op. cit. p.92: “dado que no é posible precisar de antemano en que casos genéricos prevalecerá un principio sobre otros y que cualquier regla está sujeta a excepciones implícitas por razones de principio( lo que nos reconduciría de un modo u otro a un balance entre principios), toda norma jurídica, ya sea un principio o una regla excepciones implícitas que no es posible identificar genéricamente por anticipado.”

<sup>154</sup> No estudo da Teoria do Direito, atribuem a Hart como o precursor, em seu artigo de 1948, intitulado “The Ascription of Responsibility and Rights”, da transposição da concepção de defeasibility, direito de propriedade, para as reflexões sobre a indeterminação semântica dos conceitos jurídicos. Contemporaneamente, a revigoração da idéia da derrotabilidade ocorre com as divergências acerca da distinção entre regra e princípio como fundamentos da razão para ação.

<sup>155</sup> RÓDENAS, Ángeles. op. cit. p.75.

superados<sup>156</sup>; e o terceiro, a denominada derrotabilidade radical da norma<sup>157</sup>, se dá quando, decorrido o processo de identificação do Direito, chega-se ao resultado não somente baseado nos critérios jurídicos, mas nos extra-jurídicos.<sup>158</sup>

Analisando aqui a derrotabilidade normativa proposta pelos comunitaristas é possível aproximar-se do terceiro senso, já que eles oferecem um novo modo de pensar o raciocínio prático - divergente da lógica clássica -, propondo uma compreensão diferente dos conceitos de norma e razão, e não aceitando a concepção universalista, que pressupõe a existência de uma norma base de conteúdo rígido estabelecido a partir de razões legais universais. Para eles, a norma

---

<sup>156</sup> É possível elucidar os dois primeiros sentidos de derrotabilidade com o exemplo fornecido por Ródenas: Suponha-se que em uma biblioteca pública exista uma norma que estabeleça a proibição do uso de aparelhos que emitam sons no interior de seu recinto. Será que os agentes da segurança da biblioteca devem proibir a entrada dos funcionários da limpeza que trabalham antes da abertura ao público? A justificção da regra consiste em não perturbar os usuários daquele local (razão 1). O uso de aparelhos sonoros pelos funcionários da limpeza, antes da abertura ao público, não interfere na tranquilidade dos usuários; logo, o caso dos funcionários está fora do alcance da norma e, assim, a norma é derrotada, pois sua justificção não produz efeito para o caso em si. Numa segunda hipótese, suponha-se que durante os expedientes os funcionários da biblioteca utilizam um aparelho sonoro para avisar aos usuários para evacuar o local, pois estaria havendo um incêndio no prédio. Será que a norma também se aplica a esse caso? Certamente que não, visto que a norma (razão 1) prevalece apenas sobre o desejo de outros usuários da biblioteca de utilizarem aparelhos sonoros (razão 2), mas não prevalecendo sobre o valor da vida humana (razão 3). Assim, a norma é derrotada dentro do segundo sentido, pois apesar de sua validade, o caso consiste em uma exceção não prevista previamente por ela, que possui um caráter aberto. Nessas duas hipóteses, como bem ensina Ródenas, o dispositivo normativo incorpora certas circunstâncias não previstas anteriormente - como os funcionários da limpeza e os da biblioteca - em que a prescrição não se aplica. Entende-se que nesses dois casos a derrotabilidade ocorre num esquema lógico raziniano da razão para a ação, isto é, a razão da norma em estudo consiste em não perturbar os usuários da biblioteca, sendo a ação da proibição dos usuários de utilizarem aparelhos sonoros na biblioteca permitida; em ambos os casos a ação resultante no caso concreto não reflete a razão da norma-original, pois o raciocínio lógico foi derrotado por exceções da norma-original. No entanto, é importante observar que nessas duas hipóteses tem-se uma indeterminação interna do sistema normativo, que ocorre no cerne do processo de interpretação da norma no caso concreto.

<sup>157</sup> Terminologia criada por Juan Carlos Bayon Mohino.

<sup>158</sup> No terceiro senso existe uma discordância quanto à fundamentação da norma. A derrotabilidade se dá no sistema lógico de Alexy, pois as divergências recaem sobre os princípios que fundamentam a norma, que expressa a razão para a ação. Ao se analisar sobre o prisma dos filósofos comunitaristas, por exemplo, a previsão constitucional que determina a laicidade do Estado francês, os questionamentos recairiam sobre o Princípio da Neutralidade do Estado, como forma de ocupação da vida pública vazia, correlacionado à concepção francesa de laicidade, haja vista tal preceito expressar, segundo essa corrente filosófica, a perspectiva de uma determinada tradição cultural dominante - o liberalismo europeu ocidental - sobre as demais. Desse modo, o caráter neutro é ilusório, não proporcionando uma possível interação da diversidade cultural. Nesse caso, a derrotabilidade se dá por meio de uma crítica externa à legitimidade de aceitação da norma e não por uma indeterminação interna do sistema, visto que o texto constitucional é válido dentro dos parâmetros estabelecido pela legislação.

base de conteúdo deve expressar condições de um contexto particular, sendo impossível identificar normas legais válidas universalmente.<sup>159</sup> Como bem observa

Maria Cristina Redondo:

O particularismo desafia a concepção de universalidade de razões. Nenhuma propriedade é uniformemente e invariavelmente pertinente. Uma característica pode constituir uma razão para ou contra uma certa ação, ou pode ser absolutamente irrelevante e depender da colocação atual, na qual uma ação deve ser executada. O contexto da ação faz a diferença prática e explica o caráter variável daquele, podendo a mesma propriedade pode ter razoabilidade prática. (tradução nossa)<sup>160</sup>

De acordo com alguns autores, pode-se classificar o pensamento comunitarista como estando o mesmo inserido numa visão subjetivista<sup>161</sup> ou da perspectiva do realismo moral<sup>162</sup>, onde a fundamentação do Direito e da Justiça é embasada em valores tipicamente pertencentes ao campo da moral, de modo a não existir nenhum valor superior aos demais. Assim, Antonio Enrique Pérez Luño explica que:

Não existe nenhum pressuposto científico [racional ou empírico] que permita justificar uma decisão sobre os valores. Daí tem-se que cada situação em que se tem de escolher entre valores opostos se parte de que, em princípios, todos são igualmente legítimos, por que nenhum deles é mais verdadeiro ou está racionalmente mais justificado que outro. (tradução nossa)<sup>163</sup>

Diante dessa divergência este capítulo buscará apresentar e compreender alguns elementos conceituais dos principais filósofos identificados como

---

<sup>159</sup> Essa discussão será melhor aprofundada no capítulo seguinte.

<sup>160</sup> REDONDO, Maria Cristina. op. cit. p.51: "Particularism challenges the universalist conception of reasons. No property is uniformly and invariably relevant. One and the same feature may constitute a reason either for or against a certain action, or it may be absolutely irrelevant, depending on the actual setting in which an action must be performed. The context of the action makes the practical difference and explains the changing valency that one and the same property can have in practical reasoning."

<sup>161</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p.37: a referida nomenclatura foi estabelecida por este autor.

<sup>162</sup> DIMOULIS, Dimitri. op. cit. p.187

<sup>163</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. op. cit. p.134.

comunitaristas, para, no capítulo seguinte, possibilitar uma reflexão sobre os objetivos centrais da presente pesquisa.

### **3.1 Os pensadores comunitaristas**

Após uma pequena abordagem acerca do pensamento comunitarista, na mais pontual do que promover um destaque a respeito de três nomes que contribuem para a composição do universo comunitarista, a saber:

- Charles Taylor: e a necessidade de uma política de reconhecimento pautada na preservação e no respeito às diferenças de cada indivíduo ou grupo;
- Alasdair MacIntyre: e a análise de tradições de pesquisa, com a derrubada do mito da neutralidade do liberalismo, bem como uma possível forma de diálogo entre tradições divergentes; e
- Michael Walzer: com a diversidade de esferas distributivas no meio social e a formulação de um conceito de igualdade complexa.

Nesse sentido, uma melhor adequação ao presente trabalho se dá no estudo individual de cada filósofo.

#### **3.1.1 Charles Taylor<sup>164</sup>**

O que se busca no pensamento de Charles Taylor consiste em como se deve

---

<sup>164</sup> Charles Taylor, professor de Filosofia e Ciências Políticas na McGill University, também lecionou em Oxford e Harvard. Em seus estudos retoma a concepção aristotélica do homem como animal essencialmente político, afirmando que somente através da participação em uma comunidade e no discurso sobre o justo e o injusto, o bem e o mal, é que se pode desenvolver uma racionalidade coerente capaz possibilitar ao homem, como sujeito moral, descobrir o bem; assim, combate fortemente a essência liberal da prioridade do justo sobre bem; é considerado um dos mais emblemáticos filósofos comunitaristas em função de sua radical oposição à Teoria Liberal, principalmente, a teoria de John Rawls.

ocorrer o reconhecimento de uma cultura numa sociedade democrática multicultural. Para tanto, convém focalizar este estudo na obra “O multiculturalismo e a política do reconhecimento”, na qual é analisada a importância do reconhecimento dos indivíduos pelo meio no qual estão inseridos, ou seja, pelos outros agentes sociais pela própria sociedade: hoje o aparato estatal.

O autor, num primeiro momento, põe o leitor em contato com processo de reconhecimento em sentido *latu sensu*<sup>165</sup>, o que ocorre em duas esferas: uma íntima, onde o reconhecimento está ligado à formação da identidade dos indivíduos; e outra pública, na qual o ato de reconhecimento depende da política estatal de reconhecimento igualitário. Esta última representa a principal preocupação das reflexões de Taylor.

O reconhecimento, segundo sua teoria<sup>166</sup>, possui ligação fundamental com a identidade do homem, sendo essencial para determiná-lo enquanto ser humano, já que trata-se de “uma necessidade humana vital.”<sup>167</sup> Assim, um falso reconhecimento poderá causar sérios danos na constituição do indivíduo, até mesmo deformando a imagem que tem de si.<sup>168</sup> Isso ocorreu, por exemplo, no Século XV, quando do processo de colonização do Novo Mundo, onde as potências europeias impuseram sua imagem de conquistador sobre os povos colonizados<sup>169</sup>; também é possível compreender-se tal fenômeno como os exemplos das mulheres na sociedade patriarcal, induzidas a criar uma imagem de inferioridade em relação aos homens, ou, ainda, com os negros durante um longo período de escravidão.

---

<sup>165</sup> Essa terminologia foi empregada em sentido *latu sensu* por questão didática, mas Charles Taylor não faz tal separação.

<sup>166</sup> TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.43.

<sup>167</sup> *Ibidem*. p.45.

<sup>168</sup> *Ibidem*. p.44.

<sup>169</sup> Cf. FANON, Frantz. **Le damnés de la terre**. Paris: Maspéro, 1961: sobre esse contexto, Taylor remete o leitor ao estudo do autor em referência.

Porém, há que se questionar quando inicia-se o desenvolvimento dessa idéia sobre a necessidade de reconhecimento igualitário. Basicamente ela começa a partir do Século XVIII, com o rompimento pelos iluministas da estrutura da sociedade estamental do antigo regime gerador de uma desigualdade entre os homens fundada na concepção de “honra”.<sup>170</sup> O ser humano deixa de ter sua identidade atrelada ao todo, à uma “camada” ou grupo da sociedade a qual pertence, passando a desenvolver uma concepção individualista de si mesmo, ou seja, ele passa a ser considerado um indivíduo com uma acepção moral própria, com sentido intuitivo do que é bom e do que é mau.<sup>171</sup>

O pensamento iluminista retira, desse modo, a fonte moral do mundo exterior passando-a para o mundo interior: o eu do individualismo. Entretanto, esse processo já era difundido no pensamento de Santo Agostinho, conforme observa Taylor<sup>172</sup>, que sugeria uma interiorização da fonte moral ao afirmar que o caminho a Deus passava, necessariamente, pela autoconsciência do ser. Porém, foi com Jean-Jacques Rousseau e o contratualismo que essa idéia aprimorou-se. Para este filósofo francês, antecedendo o contrato social está um contrato íntimo do ser consigo mesmo, o que chama de “le sentiment de l’existence” (o sentimento de existência), onde as questões da moral estão atreladas à voz natural que existe dentro de cada indivíduo.<sup>173</sup>

Na matriz da individualização do ser encontra-se a idéia de autenticidade (originalidade do ser), tendo-se o nome de Johann Gottlob Heder como principal mola propulsora ao sustentar que a diferença entre os indivíduos está relacionada à moral particular de cada ser. Segundo este autor, isso ocorre porque que cada indivíduo tem

---

<sup>170</sup> Na sociedade estamental a importância do indivíduo dentro da ordem social era dada considerando-se os títulos de nobreza como, por exemplo, duques, condes, etc.; assim, já havia uma separação entre os agraciados com títulos e os que não os possuíam.

<sup>171</sup> Cf. TRILLING, Lionel. **Sincerity and authenticity**. New York: Norton, 1969. p.46: para uma melhor compreensão, Taylor comunga e desenvolve a idéia do autor em referência ligando a identidade com a idéia de “autenticidade”.

<sup>172</sup> TAYLOR, Charles. op. cit. p.48.

<sup>173</sup> Ibidem. p.48-49.

uma maneira própria de ser<sup>174</sup>, ou melhor, “cada pessoa tem sua própria medida”<sup>175</sup>, gerada em sua natureza interna e não no meio exterior - a sociedade. É importante observar que, a partir desse processo de interiorização, a essência da identidade do indivíduo passa a pertence ao próprio ser, ou seja, de sua propriedade. Desse modo, rompe-se com a antiga concepção de identidade social do indivíduo dependente ou derivada da sua posição hierárquica social, isto é, de uma condição externa.

Contudo, devido à própria natureza humana, esta concepção de identidade originária não é gerada somente num diálogo (ou monólogo) entre o ser e seu interior, mas também por meio de um intercâmbio entre o indivíduo e os outros significantes externos: a sociedade.<sup>176</sup> Tal diálogo, segundo Taylor<sup>177</sup>, consiste no ponto nevrálgico da política moderna de reconhecimento.

Com a mudança estrutural da sociedade de classes hierárquicas para uma sociedade democrática regida por uma política de equidade, de caráter universalista, todos os seus membros (cidadãos) passam a ter, por meio da garantia de igualdade de direitos e de títulos, a necessidade de uma política de reconhecimento, o que se torna fundamental para o convívio harmônico entre os indivíduos pertencentes às diferentes culturas.

O discurso do processo de reconhecimento manifesta-se em duas esferas intrinsecamente ligadas entre si, a saber: a) na esfera íntima, onde tem-se a interiorização do processo de concepção da identidade do ser; e b) na esfera pública, na qual ocorre a inter-relação entre os indivíduos por meio da política de

---

<sup>174</sup>Cf. HERDER, Johann Gottlob. **Herders sämtliche werke**. Berlin: Weidmann, 1913: Taylor observa que o autor em referência também desenvolve o mesmo pensamento em relação aos povos

<sup>175</sup> TAYLOR, Charles. op. cit. p.49.

<sup>176</sup> Ibidem. p.53: “Sempre definimos nossa identidade em comparação com as coisas que nossos outros significantes desejam ver em nós mesmos, e às vezes em conflito com elas.” – tradução nossa (Siempre definimos nuestra identidad em diálogo com las cosas que nuestros otros significantes desean ver em nosotros, y a veces em lucha com ellas.)

<sup>177</sup> Ibidem. p.56.

reconhecimento igualitário. Charles Taylor<sup>178</sup> aprofunda sua análise na esfera pública, promovendo a seguinte indagação: - qual o significado da política de reconhecimento igualitário e o que ela pode significar?

De partida, o autor ressalta que seu significado foi alterando-se com a passagem da sociedade hierárquica para a sociedade democrática. A primeira mudança ocorreu como a transformação da “honra”, relacionada à condição social na sociedade do antigo regime, em dignidade na sociedade moderna, sendo que nesta todos os indivíduos são possuidores de dignidade. Essa afirmação está presente na base da política do universalismo ao sustentar que todos os cidadãos são iguais. Taylor<sup>179</sup> que, para alguns pensadores, essa igualdade restringe-se ao âmbito dos direitos, não produzindo efeitos na esfera sócio-econômica, mas neste trabalho importa que esse princípio de cidadania igualitária foi aceito universalmente.

A difusão do princípio da igualdade universal ocorre através da política da dignidade igualitária, que consiste num conjunto de direitos e imunidades iguais para todos indivíduos, criando uma forma de reconhecimento que não discrimina os cidadãos em suas particularidades.

Sobre o assunto, Johann Gottlob Herder explica que:

A política da dignidade eqüitativa está baseada na idéia de que todos os seres humanos são igualmente merecedores de respeito. Seu fundamento constitui-se na idéia do merecimento de respeito nos seres humanos, não importando o quanto nós estejamos apartados dessa transformação metafísica. (tradução nossa)<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> TAYLOR, Charles. op. cit. p.59.

<sup>179</sup> Ibidem. p.60.

<sup>180</sup> HERDER, Johann Gottlob. **Herders Sämtliche Werke**. Berlin: Weidmann, 1913.p. 65: “La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Su fundamento lo constituye la idea de lo que en los seres humanos merece respeto, por mucho que tratemos de apartarnos de este trasfondo ‘metafísico’.”

A segunda transformação está no desenvolvimento do conceito moderno de identidade, fundado na unicidade dos indivíduos e presente nos alicerces da política da diferença. Nesse sentido, o autor retro citado expõe que:

[...] com a política da diferença, o que nós pedimos que se reconheça a identidade única neste indivíduo ou deste grupo, considerando-se o fato de que ele é diferente dos demais. A idéia é que, precisamente, esta condição de ser diferente é o que mais se valorizou, foi objeto de lustros e assimilada por uma identidade dominante ou de maioria. E é a assimilação do pecado cardeal contra a autenticidade ideal. (tradução nossa)<sup>181</sup>

A política da diferença também tem sua base na política da dignidade universal; porém, trata-se de “um significado radicalmente novo de um princípio velho.<sup>182</sup> O que ocorre é uma mudança em relação à política de reconhecimento igualitário, visto que reconhece a identidade respeitando as particularidades de cada um, não gerando uma discriminação dos indivíduos de diferentes grupos e culturas.<sup>183</sup>

Taylor critica a política do reconhecimento igualitário devido ao fato de ela somente reconhecer o que é universalmente aceito, não possibilitando, assim, uma incorporação das particularidades de cada grupo e esmagando o ideal de autenticidade por ele defendido para formação do ser. Na perspectiva tayloriana, essa política é uma forma “cega” de reconhecimento da diferença, já que reflete somente a identidade de uma cultura hegemônica, suprimindo as demais.<sup>184</sup>

A política da dignidade igualitária é englobada pelo “liberalismo igualitário de direitos”, difundido atualmente no mundo ocidental, que se apresenta com princípios

---

<sup>181</sup> HERDER, Johann Gottlob. op. cit. p.61: “[...] con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea é que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y asimilación es el pecado cardinal contra el ideal autenticidad.”

<sup>182</sup> Ibidem. p.62. (grifo nosso)

<sup>183</sup> Ibidem. p.65.

<sup>184</sup> Ibidem. p.67.

universais. Aqui é possível questionar quais princípios são universais. Na visão de Taylor, ocorre “um particularismo que se disfarça de universalismo.”<sup>185</sup>, gerando uma forma de reconhecimento que cria uma sociedade homogênea, mas sem preservar as identidades culturais dos indivíduos. O autor repudia veemente essa concepção de liberalismo.<sup>186</sup>

Taylor ainda acredita que o liberalismo de direitos não tolera a diferença, já que propaga uma aplicação uniforme de direitos, sem, entretanto, olhar para diversidade cultural presente na sociedade, além de desconfiar das metas coletivas.<sup>187</sup>

Outra falácia contida no liberalismo, segundo a visão tayloriana, consiste no discurso da neutralidade<sup>188</sup>, sustentando que somente através da ordem liberal poder-se-á gerar um “meio” neutro que suportaria a coexistência de diversas culturas sem interferência da ordem estatal. Para isso, seria necessário distinguir quais são os valores pertencentes à esfera pública e quais deles pertencem à esfera privada, o que resultaria na determinação do campo de abrangência da política e da religião, devendo cada uma fazer parte de esferas distintas. Entretanto, esta separação somente ocorre com clareza no mundo ocidental cristão<sup>189</sup>, já que para as culturas

---

<sup>185</sup> HERDER, Johann Gottlob. op. cit. p.68.

<sup>186</sup> Ibidem. p.79.

<sup>187</sup> TAYLOR, Charles. op. cit. p.88-89: o autor analisa o caso dos canadenses de Quebec. O governo daquele estado impõe uma política de metas coletivas para a sociedade em nome da manutenção de uma identidade cultural. Como exemplo está o fato de que se podem firmar limitações para quem pode enviar seus filhos para escolas de língua inglesa, quando possuem documentos em língua francesa. Ele critica severamente a atitude governamental que impõe metas coletivas que não respeitam a diversidade. Entretanto, diz ser possível ter uma sociedade liberal de metas coletivas desde que ofereçam uma salvaguarda de direitos fundamentais na qual as particularidades sejam respeitadas.

<sup>188</sup> Ibidem. p.82: crítica semelhante pode ser encontrada em Alasdair MacIntyre.

<sup>189</sup> Ibidem. p.82: o autor afirma que a neutralidade cultural pregada pelo Liberalismo moderno reflete uma releitura das bases do cristianismo; assim, afirma que essa ordem não pode atribuir tal característica, pois essa está ligada a manifestação de um credo: o cristão. E conclui que a neutralidade é apenas aparente e, nesse sentido, semelhante crítica é feita por MacIntyre.

orientais (tenha-se com exemplo o Islã), a separação entre o campo da política e da religião é inconsistente.<sup>190</sup>

Taylor ainda questiona se os objetivos coletivos da política do reconhecimento igualitário suportariam a necessidade da sobrevivência cultural como sendo uma meta legítima ou como outros propósitos da política social do Estado. O reconhecimento na primeira hipótese possibilitaria o desencadeamento de um processo de revisão do aparato jurídico do Estado, permitindo às culturas minoritárias defenderem-se dentro dos próprios parâmetros da ordem estatal.<sup>191</sup>

Outra exigência, que comunga com a anterior, consiste em não só deixar sobreviver a cultural minoritária (marginalizada pela ordem do Estado), mas principalmente de reconhecer os seus valores particulares. Uma das formas de modificar e impelir socialmente a existência de uma hierarquia cultural, que possibilita que determinados grupos dominantes criem uma política de hegemonia cultural e causem o desenvolvimento do sentimento de inferioridade e subjugamento de um grupo em relação ao outro, está na esfera da educação.

O falso reconhecimento poderá causar conseqüências graves na formação do indivíduo unitário<sup>192</sup> e, conseqüentemente, na formação do próprio povo; portanto, a educação, em sentido *lato sensu*, deve adotar programas escolares multiculturais e abandonar a visão tradicional fundamentada na concepção da cultura européia, branca, judaico-cristão, para dar voz às demais culturas até então excluídas, em sua maior parte, das decisões do sistema político educacional.<sup>193</sup>

Não obstante, é preciso ter em mente que culturas muito distintas podem ter valores estranhos uma das outras, o que deveria ocorrer numa política multicultural,

---

<sup>190</sup> TAYLOR, Charles. op. cit. p.92.

<sup>191</sup> Ibidem. p.94.

<sup>192</sup> Ibidem. p.68-69.

<sup>193</sup> Ibidem. p.98-99.

numa fusão de horizontes<sup>194</sup> e proporcionar um diálogo entre pontos de vista diferentes, resultando na ampliação heterogênea de idéias e valores. Essa fusão carecer de efetivação por meio de um vocabulário de comparação, possibilitando a exposição e o respeito dos contrastes existentes entre cada cultura divergentes.

Após essa constatação da necessidade de fusão de horizontes, cabe o seguinte questionamento: é possível afirmar que esse processo seria algo dedutível da política da igualdade de direitos da ordem liberal? Se ela sustenta que todos devem ser respeitados igualmente como cidadãos possuidores de direitos civis e políticos, logo, de forma análoga, pode-se concluir que a cultura particular de cada indivíduo deve gozar da mesma presunção de igualdade.

Entretanto, esse raciocínio lógico não ocorre, já que no cerne dessa política está a “cegueira à diferença”. Como mencionado anteriormente, essa forma de tratamento de igualdade, na verdade, representa a hegemonia de valores de uma determinada cultura dominante. Isso ocorre porque, ao atribuir ou reconhecer os valores de uma outra cultura, faz-se com base na concepção pertencente à cultura dominante como, por exemplo, incluir determinada obra, de outra cultura, excluída como cânon cultural, vindo a considerá-la em igual valor às já existentes e não pelo seu próprio valor.<sup>195</sup>

Com isso, o Taylor apresenta-se duvidoso se é lícito ao indivíduo que representa uma outra cultura exigir tal reconhecimento de igualdade de direitos a sua cultura.<sup>196</sup> Na visão deste filósofo, essa reivindicação seria nociva à cultura nos moldes da política de reconhecimento igualitário, já a mesma implica aceitar uma mera igualdade formal. O que se deve requer, na realidade, é reconhecimento do

---

<sup>194</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.100: Taylor emprega o termo utilizado pelo autor em referência, no qual pode-se encontrar subsídios sobre a fusão de horizontes.

<sup>195</sup> Ibidem. p.101.

<sup>196</sup> Ibidem. p.100.

juízo de valor que cada cultura possui em si, e não tomar por base os parâmetros de uma outra cultura.<sup>197</sup>

Essa forma de reconhecimento das particularidades é considerada, por ele, como uma questão de exigência de direito, já que não considera ser questão de direito a criação de um juízo de valor em relação à outra cultura minoritária ou excluída. Por trás de tal colocação, Taylor realiza uma crítica à política do reconhecimento igualitário de direitos, considerando ilusória a criação de valores objetivos a serem usados como parâmetros de análise para as divergências culturais. Estes certamente refletiriam as concepções da cultura dominante.<sup>198</sup>

Os partidários da política do reconhecimento estabelecem uma distinção crucial entre os atos da política da igualdade: o de declarar que certas concepções (juízos) de outra cultura têm valor e o ato de colocar ambas lado a lado, mesmo que as considerem desprezíveis. A ação que eles almejam é a primeira, que interpretam como demonstração de respeito, repudiando a segunda, que consideram como mera condescendência. Para tais partidários, as teorias que omitem tal distinção, a *prima facie*, apresentam uma visão equivocada da realidade do convívio entre as culturas.<sup>199</sup>

Já, para as teorias neonietzschianas, por exemplo, fundamentadas nos pensamentos de Foucault e Derrida, todos os juízos de valor são derivados de normas que, em última instância, foram impostas pela estrutura do poder dominante. Dessa forma, todas as questões pertinentes a uma suposta política de igualdade nessas teorias estão ligadas à uma relação de poder e contra-poder, sendo a ação resultante uma política de solidariedade (caridade), mas não de respeito. Porquanto, um reconhecimento pautado em respeito decorreria em uma igualdade de poder

---

<sup>197</sup> GADAMER, Hans-Georg. op. cit. p.101.

<sup>198</sup> Ibidem. p.102.

<sup>199</sup> Ibidem. p.102-103.

entre as culturas, desestruturando o arcabouço dessas teorias. A política da caridade, para essas teorias, cumpre o papel de pacificação do meio social sem possibilitar uma revolução do poder. Sob tal ótica, Taylor também critica essas teorias que proporcionam um falso reconhecimento degradante para o outro.<sup>200</sup>

Por outro lado, Taylor entende que os intelectuais europeus, ao elaborarem uma teoria de juízos de valores sobre culturas diversas, o fazem de modo leviano, sem estudá-las a fundo, já que, para tanto, seria necessária uma fusão de horizontes, como sustentou anteriormente este mesmo filósofo. Esses pensadores europeus desenvolvem seus estudos baseados em pressupostos resultantes de normas pertencente à cultura da civilização do atlântico norte, tentando compreender o outro através desses. Assim, ao utilizarem tais meios, acabam por oferecer uma homogeneização cultural, pois cada cultura possui seus valores e nem sempre eles apresentam correspondentes na outra. Taylor exemplifica a questão com a análise da cultura Zulu ao construir um Tolstoi.<sup>201</sup>

O autor conclui suas reflexões questionando se na sociedade democrática multicultural talvez não seja necessário indagar se existe algo que as outras culturas podem exigir como direito próprio, mas simplesmente se bastaria questionar se essa reivindicação consiste na melhor maneira de focar os outros.

---

<sup>200</sup> GADAMER, Hans-Georg. op. cit. p.103.

<sup>201</sup> Ibidem. p.104-105.

### 3.1.2 Alasdair Chalmers MacIntyre<sup>202</sup>

O filósofo em referência desenvolve seu pensamento no contexto de uma perspectiva histórica, apresentando quatro formas de tradição<sup>203</sup>, a saber: a aristotélica<sup>204</sup>, a agostiniana<sup>205</sup>, a humiana<sup>206</sup> e a do liberalismo. Este subtítulo do presente trabalho concentra o estudo no livro de MacIntyre intitulado “Justiça de Quem? Qual Racionalidade?”, de 1987, destacando os capítulos finais nos quais realiza-se uma severa crítica ao liberalismo, além de explicar como seria possível um diálogo entre tradições opostas.

Porém, antes de se adentrar na seara que envolve as divergências na tradição do liberalismo, um dos objetivos no estudo do pensamento de MacIntyre, é

---

<sup>202</sup> Nascido em 12 de janeiro de 1929, em Glasgow, Escócia, este filósofo tem suas principais contribuições no campo da Filosofia moral e política; também escreveu sobre história da Filosofia e Teologia. Lecionou em diversas universidades na Europa e nos Estados Unidos; atualmente trabalha na Queen Mary University of London. Entre suas várias obras destaca-se sua preocupação com a ideia de virtude, que só faz sentido no contexto de uma comunidade cujo vínculo original é um entendimento comum, tanto do bem do homem como da sociedade, onde o indivíduo reconhece seus interesses fundamentais com referência a esses bens. Assim, coloca-se como forte crítico da tradição liberal, que rejeita qualquer concepção de comum que não seja a mera agregação dos desejos dos indivíduos. Entre seus escritos destacam-se “After Virtue”, de 1981, e “Who is Justice - What Rationality?”, de 1988.

<sup>203</sup> MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. São Paulo: Loyola, 1991. p.23: sobre esse assunto o autor se posiciona da seguinte forma: “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 critérios e inimigos externos a 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 constituída.”

<sup>204</sup> A concepção de Justiça e de racionalidade prática emerge dos conflitos da *polis* antiga, onde se articulava as alegações de um tipo particular de comunidade, baseada na prática e parcialmente exemplificada na *polis*. Desse ponto de vista, recusou-se ou houve incapacidade de apreender que não se pode formar suas próprias opiniões pensando sozinho; somente se pode constitui-las por meio de participação em uma comunidade racional baseada na prática.

<sup>205</sup> Santo Agostinho expressava as alegações de um tipo mais complexo de comunidade, na qual os elementos religiosos e seculares coexistem num todo integrado. Do ponto de vista agostiniano, eles ignoraram até mesmo o padrão interno da mente, à luz do qual se pode ser capaz de conhecer as próprias deficiências e, conseqüentemente, se perceber as incapacidades para resolvê-las.

<sup>206</sup> A concepção de Justiça e da relação do raciocínio com a ação fazia parte e expressava as alegações de um tipo particular da sociedade inglesa, ordenada nos termos da reciprocidade da paixão, do interesse e do ponto de vista; assim, os indivíduos deturparam seus sentimentos de tal modo que se tornaram incapazes de praticar a reciprocidade.

necessário compreender qual a concepção do filósofo sobre a atual sociedade, além de resgatar as raízes históricas das contradições do liberalismo e por ele apontadas.

Na perspectiva deste autor, atualmente não se vive em uma sociedade de consenso, mas num esquema divisionário e de conflitos, principalmente em relação à concepção de Justiça. Tais divergências não são restritas somente à esfera social, já que também estão na esfera íntima de cada agente social. MacIntyre afirma que esses conflitos são alimentados, por exemplo, pela educação, que “molda” os seres humanos a partir de uma “amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade.”<sup>207</sup>

Ele também ressalta que as discordâncias fundamentais, ou seja, sobre o justo, a Justiça, o bem e o mal, não possuem um espaço para reflexão dentro das ordens políticas liberal vigentes, “sendo escamoteado por uma retórica do consenso”.<sup>208</sup> A forma e a justificativa como ocorre essa política do consenso, presente na ordem liberal, é que se busca compreender no pensamento do filósofo comunitarista, na busca de uma reflexão sobre objeto da presente pesquisa.

Diante da diversidade das concepções de Justiça conflitantes entre si, MacIntyre indaga: - como devemos escolher a que melhor compreende nossa adesão moral, social e política?. Se, para responder a esse questionamento, a conduta do homem fosse pautada pelos padrões da racionalidade, seria necessário compreender previamente o que a racionalidade impõe a todos na prática. Novamente se estaria diante de um conceito múltiplo; entretanto, MacIntyre apresenta uma tese filosófica cuja racionalidade exige a abstração de qualquer

---

<sup>207</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.12.

<sup>208</sup> Ibidem. p.13.

teoria ou elementos sociais que possam influenciar a escolha ou julgamento a respeito do assunto: a tese da tradição liberal. Assim, seria possível chegar a “um ponto de vista genuinamente neutro, imparcial, e deste modo, universal, livres do particularismo, da parcialidade e do unilateralismo.”<sup>209</sup>

Porém, sobre essa neutralidade proposta o autor tece duas críticas relacionadas entre si: primeiramente, que abstração de interesses, na realidade, consiste numa concepção particular de Justiça - a do individualismo liberal. Desse modo, conseqüentemente a neutralidade pregada é encontra-se na realidade aparente, visto que está atrelada à uma visão específica - a do liberalismo - que será explicada a seguir.

Segundo MacIntyre, as raízes da racionalidade liberal surgem no pensamento dos filósofos iluministas, ao sustentarem que:

[...] a razão tomaria o lugar da autoridade e da tradição. A justificação deveria lançar mão de princípios inegáveis a qualquer pessoa racional, e, portanto, independente de todas as particularidades sociais e culturais que os pensadores do Iluminismo consideravam mera roupagem acidental da razão em lugares e épocas particulares.<sup>210</sup>

Essa idéia iluminista de racionalidade atrelada à neutralidade foi incorporada pelos pensadores do Pós-Iluminismo - presente ainda hoje – por meio do liberalismo moderno. Eles rejeitam - e negam - quaisquer outros modos divergentes de racionalidade, os quais consideram como insatisfatórios e deficientes perante à proposição do ideal iluminista. Na visão de MacIntyre, o pensamento iluminista deixou uma herança de privação, mas qual seria essa privação?

---

<sup>209</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.14.

<sup>210</sup> Ibidem. p.17.

A resposta seria a de uma concepção de pesquisa racional incorporada em uma tradição onde os próprios padrões da justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles são exigidos de modo transcendentem às limitações e forneçam soluções para as insuficiências de seus predecessores dentro da história dessa mesma tradição.<sup>211</sup>

Assim, o autor defende uma contextualização histórica, presente na tradição, ao invés de uma neutralização radical, chegando a afirmar que “a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história.”<sup>212</sup>

Os adeptos do Iluminismo, reforçando a idéia de consenso, negam a possível existência e o convívio da diversidade de tradições. Argumentam que cada uma possui seu modo particular de justificação racional, o que resultaria numa incapacidade para solucionar as divergências radicais. No entanto, MacIntyre, posiciona-se inversamente, entendendo que:

[...] o reconhecimento da diversidade de tradição de pesquisa, não implica necessariamente que as diferenças entre tradições rivais e incompatíveis não possam ser racionalmente solucionadas. Do ponto de vista das tradições de pesquisa racional, o problema da diversidade não é abolido, mas transformado, de maneira viabilizar sua solução.<sup>213</sup>

O legado do Iluminismo está incorporado na tradição liberal que cria numa nova ordem social sustentada pelo individualismo, ou seja, uma ordem na qual todos os indivíduos devem ser livres e independentes, abstraindo-se de qualquer contingência ou tradição em particular - através de meios e normas universais -, buscando viver conforme sua preferência de concepção de bem humano. Assim,

---

<sup>211</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.18.

<sup>212</sup> Ibidem. p.20.

<sup>213</sup> Ibidem. p.20.

essa tradição defende a existência de uma racionalidade prática universal e de caráter neutro.

MacIntyre considera “ilusória” a neutralidade pregada pelo discurso liberal<sup>214</sup>, afirmando que a possível sensação de liberdade do indivíduo limita-se, na realidade, a expressão da sua preferência apenas, visto que os parâmetros para o domínio sócio-político são claros e ditados pelas instituições dominantes. O indivíduo, na ordem liberal, apenas transpassa a barreira do desejo para a da realidade através de uma relação de “barganha”, fundada no poder econômico que possui ou representa. Nesse sentido, este autor entende que:

[...] O peso dado a uma preferência individual, no mercado, é uma questão do custo que o indivíduo é capaz de pagar e se está disposto a fazê-lo; um indivíduo só tem voz à medida que tem os meios para barganhar com aqueles que podem fornecer-lhe o que necessita. Assim, também no domínio político e social, a capacidade de barganha é crucial.[...] Numa sociedade liberal, os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem.<sup>215</sup>

Portanto, existe uma necessidade de haver-se regras aceitáveis de negociação, considerando-se que para o liberalismo inexistente um único bem a ser almejado, já que o “eu” liberal compõe-se de forma fragmentada, isto é, o ambiente social é constituído por várias esferas, entre elas a política, a econômica, a familiar, a artística, a atlética, a científica, tendo em cada uma delas um bem a ser buscado. As normas que estabeleceram os parâmetros ao processo de negociação são as regras da justiça distributiva<sup>216</sup>, que também protege o indivíduo, de tal modo que ele possa conquistar e concretizar livremente suas preferências pessoais em cada uma das esferas. Esse resguardo, em relação à possibilidade do indivíduo poder

---

<sup>214</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.361.

<sup>215</sup> Ibidem. p.362.

<sup>216</sup> Cf. WALZER, Michael. op. cit., 1999. p.94-96

implementar suas preferências, consiste no valor fundamental da modernidade liberal.<sup>217</sup>

A política individualista liberal transformou a expressão do “eu” para a primeira pessoa: “eu quero!”. O silogismo da racionalidade liberal parte do questionamento do indivíduo sobre quais são as suas preferências, sendo que a materialização dessas se dá através da expressão: “Eu quero que algo ocorra, mesmo em inconformidade com meus anseios!”. O “eu quero” consiste na premissa inicial do silogismo, sendo a resposta a essa atitude a premissa secundária. Desse modo, permite-se a ocorrência de uma transformação cultural<sup>218</sup>, cujos debates no âmbito público deixaram de ser entre interesses coletivos e de tradições rivais para um processo de negociação entre indivíduos, cada um com suas preferências particulares. É o indivíduo enquanto indivíduo que racionaliza.

Alasdair MacIntyre tece algumas críticas ao fenômeno da racionalidade no liberalismo, já que, sendo a cultura liberal moderna composta por uma heterogeneidade de bens a serem desejados, nem sempre o anseio presente na premissa apresenta uma correlação com a ação subsequente. A efetivação da preferência particular não depende exclusivamente de conjunturas externas, mas também das circunstâncias internas, desde que aquelas não entrem em conflito com outras preferências do indivíduo, o que causaria a existência, se necessário, de outras premissas adjacentes.<sup>219</sup>

Assim, o resultado do silogismo será um juízo prático do tipo: “Então, devo fazer isso”. Para, o filósofo em referência, o silogismo do raciocínio prático moderno

---

<sup>217</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.362-363.

<sup>218</sup> Ibidem. p.365: o autor explica que “no raciocínio prático aristotélico é o indivíduo enquanto cidadão que raciocina; no raciocínio prático tomista é o indivíduo enquanto pesquisador do seu bem e do bem da sua comunidade; no raciocínio prático humiano é o indivíduo enquanto proprietário ou não, participante de uma sociedade de um tipo particular de reciprocidade.”

<sup>219</sup> Ibidem. p.364-365.

é incompleto<sup>220</sup> devido ao fato de terminar em um juízo prático e não em uma ação subsequente. Isso ocorre em função de existir na cultura liberal uma pluralidade de fatores que podem influenciar o indivíduo na decisão entre o juízo prático e uma ação.

Considerando-se a necessidade de se viver em coletividade, é evidente que os desejos dos indivíduos e dos grupos divergem entre si, gerando conflitos na ordem pública liberal e fazendo surgir a necessidade de um meio de regulamentação dos conflitos, função essa pertencente à concepção de Justiça.

Entretanto, a formulação de uma concepção de Justiça na cultura liberal implica na necessidade de um conjunto de princípios reguladores, através dos quais a cooperação da implementação das preferências possa ser alcançada na medida do possível, levando-se em conta que as decisões tomadas sobre quais tipos de preferências têm prioridade sobre as demais.<sup>221</sup>

MacIntyre analisa a função da Justiça na ordem social e cultural do liberalismo sobre quatro prismas diferentes de atividade e debate. O primeiro se encontra em um âmbito mais emocional, onde os indivíduos ou grupos díspares demonstram seus anseios e comportamentos fundamentados nos seus próprios termos, enquanto, por exemplo, membros de uma crença ou seita religiosa amparam-se em preceitos divinos; já, se eles adotarem princípios concernentes aos Direitos Humanos, sustentam estes como valor maior. Assim, fica de fácil absorção que os conflitos nesse nível serão inevitáveis e inconclusivos, mas a solução apontada pelo autor consiste na realização de uma pesquisa filosófica para verificar

---

<sup>220</sup> Neste ponto entende-se que MacIntyre diverge de Robert Audi, para qual o silogismo está completo. Ele entende que não há necessidade de uma relação entre o ato de pensar do indivíduo e uma ação resultante desse, devido a variedade de considerações possíveis presentes na cultura liberal para concretizar o seu desejo.

<sup>221</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.367-368.

qual conjunto de premissas seria verdadeiro. Entretanto, como na ordem liberal cada um pode propor seu ponto de vista, já que não aceita-se uma Teoria Geral do Bem Humano, o debate nesse primeiro nível torna-se algo estéril, com uma argumentação estritamente sentimental.<sup>222</sup>

A infrutividade do primeiro nível conduz ao segundo, onde regras e procedimentos regulam e ponderam as preferências. Essas normas de controle resultam da identificação dos princípios da Justiça por meio de uma pesquisa filosófica, num debate paralelo no qual se reconhecem os fundamentos da racionalidade compartilhada. Contudo, é perene o debate filosófico na ordem liberal.<sup>223</sup>

O terceiro nível, também em formulação teórica, impõe uma sanção relativa, baseada no alcance dos princípios da Justiça para as regras e procedimentos do segundo nível. Apesar da divergência entre os filósofos do liberalismo em relação à concepção dos princípios da Justiça, aquiescem tais estudiosos sobre sua abrangência de fornecer, na medida do possível, a fundamentação para que cada indivíduo, enquanto ser isolado, possa controlar e avaliar suas preferências particulares, de forma que qualquer tratamento desigual entre os indivíduos deve ser justificado pelos princípios.

Portando, a Justiça é a *prima facie* igualitária, ressaltando MacIntyre que a igualdade ocorre em relação aos bens valorizados por todos: à liberdade para expressar e concretizar as preferências e o compartilhamento dos mecanismos imprescindíveis para tornar essa prática eficaz. Sobre esses dois sentidos da Justiça, os teóricos do liberalismo divergem entre si, produzindo um debate inconclusivo, num desejo pela ordem liberal que não visa uma conclusão

---

<sup>222</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.368-369.

<sup>223</sup> Ibidem. p.369.

substancial, mas o debate pelo debate, cuja própria natureza fornece formas diversas à base do quarto nível.<sup>224</sup>

No quarto nível encontram-se as regras e procedimentos do sistema legal formal, que se presta a solucionar os conflitos, mas sem possibilitar (e necessitar) que se invoque uma Teoria Geral do Bem Humano. A necessidade à Justiça, do terceiro nível, encontra agora respaldo numa ordem individualista liberal, de caráter legal, que atribui importância às resoluções dos conflitos e às jurisprudências resultantes dos mesmos, mas não ao debate filosófico. MacIntyre chega a afirmar que o clero do liberalismo é formado pelos advogados e não pelos filósofos, concluindo que:

O liberalismo, portanto, fornece uma concepção específica da ordem justa, que é intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nesta comunidade **não são neutros** com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntariamente ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. **O supremo bem do liberalismo é a manutenção contínua da ordem social política liberal, nada mais, nada menos.**<sup>225</sup> (grifo nosso).

Na análise de MacIntyre, o liberalismo também possui uma formulação de Teoria Suprema do Bem, apesar de exonerar qualquer teoria sustentada por uma concepção baseada nessa premissa. A mola propulsora da Teoria Liberal são os valores eleitos pela sua própria tradição, de modo que a neutralidade pregada é simplesmente aparente. Reforçando essa desmitificação, o autor salienta que:

A inconclusividade dos debates no liberalismo quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal, reforça, a visão de que a teoria liberal é mais bem compreendida, não como tentativa de encontrar uma

<sup>224</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.369-370.

<sup>225</sup> Ibidem. p.370.

racionalidade independente da tradição, mas como articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição. Como outras tradições, o liberalismo tem seus próprios padrões de justificação racional internos. Como outras tradições, o liberalismo tem seu conjunto de textos autoritativos e suas disputas sobre a sua interpretação. Como outras tradições, o liberalismo se expressa socialmente através de um tipo particular de hierarquia.<sup>226</sup>

Na ordem liberal, o poder está nas mãos de uma elite governamental que possui e controla, por meio de restrições, os meios de escolha das preferências e, conseqüentemente, das concretizações dos indivíduos. Entretanto, essa manipulação, realizada pela elite liberal, não ocorre de forma clara, mas através da utilização da “arte cosmética”, segundo MacIntyre<sup>227</sup>, ou seja, do emprego de meios não evidentes para induzir os indivíduos a desejarem determinadas preferências em detrimento de outras. Essa imposição dos valores da classe dominante difunde-se por meio da política educacional, da cultura, da política e da economia na ordem liberal.

É possível entender, portanto, assim como MacIntyre, que apesar do liberalismo ser a asserção de uma neutralidade independente de qualquer tradição, na realidade ele representa uma tradição que possui uma concepção de racionalidade e de justificação fundamentada nos seus próprios valores internos, como as demais tradições. Assim, a base de neutralidade não existe, assim como não existe uma racionalidade prática por si ou uma Justiça por si, mas uma racionalidade prática e uma Justiça desta ou daquela: a da ordem liberal.

O liberalismo, como nas outras tradições, também apresenta seus conflitos internos/externos com as tradições divergentes, como o do “eu” liberal e o da teoria do bem humano. O primeiro está na contradição entre estabelecimento na ordem

---

<sup>226</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.371

<sup>227</sup> Ibidem. p.371

liberal de uma unidade da apresentação da vontade do “eu” e o processo de individualização do ser, onde exige-se que a cada indivíduo deva conceber e expressar interna e externamente um sistema ordenado de suas preferências particulares, colocando-se, desse modo, o ser em conflito com a unidade do “eu” e o “eu” dividido, devido os vários bens que o indivíduo deve buscar nas diversas esferas.<sup>228</sup>

No segundo conflito tem-se o entrave entre o público e o privado, no que tange ao bem supremo almejado. Numa sociedade liberal, constituída de forma fragmentada e onde o indivíduo, isoladamente ou associado em grupos, em cada uma das esferas da estrutura liberal, cobiça um bem particular, embora haja uma multiplicidade de anseios distintos, não existe uma sobreposição entre eles. Dentro dessa estrutura liberal, é possível questionar: - como irá este indivíduo buscar o bem comum da sociedade?. Apesar da inexistência de forma expressa pela ordem liberal de uma Teoria do Bem Humano Supremo, o bem supremo do liberalismo é a própria sociedade liberal. Portanto, o conflito localiza-se em como o indivíduo vai conciliar suas preferências particulares com a pública ou, melhor, como a ordem liberal irá fazer para que o indivíduo deixe seus anseios singulares para aderir ao público.<sup>229</sup>

Nesse ponto, pode-se afirmar que os conflitos internos do liberalismo representam uma contradição na sua própria essência, pois ao mesmo tempo em que se reconhece o ser humano como indivíduo e sustenta que esse deva ser respeitado enquanto tal, necessita que ele se identifique e aceite o bem da ordem liberal como sendo o seu. Portanto, a liberdade e neutralidade pregada pelo liberalismo são aparentes apenas.

---

<sup>228</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.372

<sup>229</sup> Ibidem. p.373.

A liberdade é inexistente porque o indivíduo pode escolher suas preferências somente na forma hipotética. No processo de materialização destas no seio da sociedade, os meios utilizados são controlados e ditados por uma elite liberal detentora do poder econômico. Na ordem liberal, as possibilidades de flexibilização desses mecanismos estão relacionadas a fatores de cunho econômico. Já, a neutralidade é aparente, pois os próprios elementos que a constituem pertencem ao liberalismo, ou seja, a neutralidade é neutra através dos olhos do liberalismo.

Assim, se resta impossível uma visão neutra que estabeleça elementos racionais necessários para pesquisa independente de uma tradição, como deve ocorrer o diálogo entre essas tradições?

Na visão de MacIntyre o pensamento filosófico de uma tradição deve ser compreendido no contexto histórico em que a emerge e a circunda.<sup>230</sup> Entretanto, deve-se ter em mente algumas ponderações: a primeira consiste em não tratar o contexto histórico como mero cenário, passando a falsa impressão de uma certa independência do pensamento filosófico, como algo atemporal; a segunda, difundida pela sociologia do conhecimento, versa sobre uma suposta autonomia dos interesses sócio-político-econômicos, previamente estabelecidos por grupos particulares, em relação ao pensamento filosófico, tratando a teoria como algo distinto em relação à prática social. Essa desvinculação seria insustentável, uma vez que, segundo MacIntyre, “o pensamento filosófico expressa conceitos e teorias já incorporados em tipos de práticas e de comunidade.”<sup>231</sup> Desse modo, para os comunitaristas não se deve desatrelar as concepções teóricas da prática social, concebendo-as como formulações abstratas, atemporais e descontextualizadas, como se faz na doutrina liberal.

---

<sup>230</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.418.

<sup>231</sup> Ibidem. p.418.

Para que as teorias da Justiça e da racionalidade prática tenham um significado fora dos seus contextos históricos originais, o filósofo comunitarista propõe que os elementos das tradições sejam incorporados à convivência social, tanto nas relações internas como nas externas. Apesar de uma tradição possuir toda uma particularidade, assentada sobre uma conjuntura histórica específica, isso não significa a impossibilidade de que ela possa florescer num ambiente hostil à sua concepção, pois do contrário não passaria de uma teoria sem expressão. Sobre esse assunto, MacIntyre exemplifica da seguinte forma:

[...] não se significa que não pode ser aristotélico sem ser membro de uma *polis* efetiva.[...] Se isso fosse verdade, o estudo da teoria aristotélica só teria um interesse de peças de antiquário. O que isso, de fato, significa é que só se pode ser aristotélico à medida que as características da polis que fornecem um contexto essencial para a teoria da justiça aristotélica, para a condução da ação e para os usos interpretativos de esquema aristotélico do raciocínio prático, podem ser reincorporados na vida de alguém, e de sua época e lugar.<sup>232</sup>

Após esse processo de incorporação dos princípios de uma tradição, resta o seguinte questionamento: - para MacIntyre, quando se deve acontecer o diálogo entre tradições opostas? O filósofo afirma que, num primeiro momento, é necessário que o indivíduo adquira e compreenda a língua em uso da outra tradição, incorporando-a como sua segunda língua, possibilitando, assim, que, mesmo imaginariamente, perceba e conceba o mundo natural e social conforme os princípios da tradição divergente, em diálogo.

A compreensão resultante dessa transposição para a outra tradição conflitante distingue-se do modo de análise externo, sustentada pela neutralidade da ordem liberal. Nesta, os pressupostos utilizados no processo de compreensão são diversos dos elementos presentes na outra tradição, podendo, desse modo, correr o

---

<sup>232</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.419.

risco do produzir um entendimento falacioso das concepções fundamentais da tradição em diálogo, já que os conceitos elementares de uma tradição podem não encontrar, num ambiente diverso, as condições necessárias para sua compreensão em sua formulação originária ou serem empregados de forma distorcida, além de se tentar buscar padrões de justificação racional que não possuam similaridade entre as tradições em conflitos.<sup>233</sup>

Porém, fica em voga a seguinte questão: - a neutralidade proposta pela tradição liberal não seria o melhor modo de compreensão entre tradições diversas? Para MacIntyre não, em função desta resultar, como exposto anteriormente, de um desatrelamento da tradição, podendo incidir numa alienação do indivíduo. Não ocorre aqui uma conexão entre a sua língua, supostamente neutra – expressa nas línguas internacionalizadas da modernidade, como colocam seus defensores, pertencente a todos e a nenhum lugar -, com os pressupostos de uma outra tradição. Portanto, o diálogo se tornaria monólogo ou ocorreria de forma fragmentada e deficiente, não possibilitando ao indivíduo ter condições de delinear e analisar as tradições por meio delas próprias.

MacIntyre considera o processo de transposição como algo positivo, haja vista que proporciona um auto conhecimento do indivíduo no tocante às suas contradições originárias, possibilitando transformá-las em vantagens argumentativas. O contato com novas concepções presentes na outra tradição, em conflito, desencadeia um processo de conscientização das incoerências do indivíduo, além de viabilizar uma melhor explicação do caráter singular dessas, por meio de um esquema metafísico moral e político de classificação e explicação de outra tradição.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.423.

<sup>234</sup> Ibidem. p.426.

O pensamento do liberal diverge daquele encontrado no filósofo comunitarista, acreditando-se que o processo seja algo enganoso e arbitrário. Para o liberalismo, as crenças das tradições rivais são meras simulações, não fundamentado satisfatoriamente a razão e gerando, desse modo, um processo de compreensão falacioso nos indivíduos.

À luz dessa postura defendida por MacIntyre, um diálogo entre tradições divergentes não se produz de forma neutra, como nos moldes expressos pela tradição liberal. Para tanto, seria necessário adotar uma posição capaz de não só reconhecer tal diálogo como atrelado a um conjunto de crenças que necessita de justificação, mas também de compreendê-lo como carecendo daquilo que uma tradição proporciona, ou seja, a ausência de certezas, até mesmo daquelas certezas mínimas que lhe permitira estabelecer um diálogo com outras tradições, impedidas de possuir e alcançar, ao adotar uma possível atitude racional neutra.<sup>235</sup>

Na postura adotada por MacIntyre, os indivíduos sempre estarão ligados à uma tradição, mesmo que de modo implícito. Destaca o filósofo que na tradição liberal, atualmente predominante no cenário público ocidental, estabelece-se pressupostos aceitos como naturais, algo inerente aos indivíduo, além de conviver ao mesmo tempo com outra tradição diversa. Isso resulta na formação de um sujeito de concepções fragmentadas, com semi convicções, mas poucas certezas.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.424-425.

<sup>236</sup> Ibidem. p.425-426.

### 3.1.3 Michael Walzer<sup>237</sup>

Após a abordagem feita sobre Alasdair MacIntyre, inicia-se agora uma análise sobre o pensamento do filósofo Michael Walzer<sup>238</sup>, também comunitarista, buscando compreender-se o significado de igualdade e, principalmente, o de igualdade complexa, amplamente defendida pelo autor. Para tanto, o estudo terá como objeto principal a obra “As esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade”, de 1982.

Antes de apresentar o conceito de igualdade complexa, Walzer promove uma reflexão sobre as raízes da igualdade e a igualdade simples. O significado de igualdade, em sua própria origem, um aspecto negativo, já que a política da igualdade não nasce do fato de existirem indivíduos diferentes, mas da capacidade de dominação de uns sobre outros.<sup>239</sup>

Excluído: compreendermos

O desígnio da igualdade política consiste em proporcionar uma sociedade livre de subordinação, sendo que esta ocorre em função de certos indivíduos possuírem e controlarem os meios de dominação, que diferem de acordo com cada sociedade e contexto histórico, mediados por algum tipo de bem social.

O objetivo de Walzer é descrever uma sociedade de iguais, onde nenhum bem social sirva ou possa ser utilizado como meio de dominação. Para ele, “a

<sup>237</sup> Michel Walzer nasceu em 3 de maio de 1935 e é PhD em Filosofia pela Universidade de Harvard; lecionou nas universidades de Princeton e Harvard, e atualmente trabalha no Institute for Advanced Study, em Princeton, New Jersey - EUA. Teórico da política, escreve sobre sociologia, política e ética, sendo considerado um dos precursores mais enfáticos da doutrina do comunitarismo, título que não lhe agrada. Suas contribuições intelectuais mais importantes consistem na revitalização da Teoria de “just war”, que frisa a importância da ética em tempo de guerra, e da “Teoria da Igualdade Complexa”, na qual defende a concepção de que cada bem seja distribuído de acordo com seu significado social, e que nenhum bem (como dinheiro ou poder político) possa dominar ou distorcer a distribuição de bens em outras esferas, criticando severamente a Teoria da Igualdade Simples.

<sup>238</sup> WALZER, Michael. **Esfera da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003: no prefácio desta obra o autor declara-se particularista; entenda-se particularismo como sinônimo de comunitarismo.

<sup>239</sup> Ibidem. p.XV. (Prefácio).

sociedade de iguais está ao alcance de todos, não é utópica” e pode ser atingida por meio de uma de igualdade complexa.<sup>240</sup>

O autor também critica a visão universalista devido a concepção uma teoria desconexa da realidade, ao se colorar fora da sociedade para refletir e construir um ideal da sociedade justa e igualitária. Para este filósofo, a exteriorização do universalismo gera apenas uma teoria hipotética de Justiça e igualdade que jamais refletirá na vida cotidiana das pessoas.<sup>241</sup>

A teoria walzerniana fundamenta-se na multiplicação de direitos ao longo do tempo<sup>242</sup>, desprezando, desse modo, a idéia de direitos pessoais - humanos ou naturais - defendida pelos universalistas. Para ele, para a concepção de uma Teoria de Justiça ou Igualdade, somente em tempo de guerra justifica-se lançar mão de uma argumentação fundada em tais direitos como, por exemplo, a vida.<sup>243</sup> Entretanto, ele não nega que as pessoas possuem direitos que as transcendem, pois em sua visão estes não provém do caráter humanista-metafísico, mas de conceitos compartilhados na esfera local e particular de cada sociedade e indivíduo de bem sociais.

Apesar de compartilhar da visão de John Stuart Mill<sup>244</sup> no tocante ao direito natural, o mesmo não ocorre em relação a distribuição de bens. Para o utilitarismo clássico seria necessária a existência de um programa coordenado para distribuição

---

<sup>240</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.XVII. (Prefácio).

<sup>241</sup> Ibidem. p.XVII. (Prefácio).

<sup>242</sup> Ibidem. p.116: encontra-se exemplificação quando este autor analisa o direito à assistência médica nos Estados Unidos. Ele elucida que a necessidade de se preservar da vida corpórea foi uma transformação social ocorrida quando na passagem da Idade Média para Idade Moderna, afirmando que “entre os cristãos medievais, a eternidade era uma necessidade socialmente reconhecida [...] Entre os cidadãos modernos, a longevidade é uma necessidade socialmente reconhecida [...] Portanto, quando a eternidade se afastou da consciência do povo, a longevidade passou ao primeiro plano.”

<sup>243</sup> Ibidem. p.116: o autor escreveu “Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations”, onde emprega tal argumentação fundada no direito à vida e liberdade, mas deixa bem claro suas restrições a tempo de guerra.

<sup>244</sup> Cf. MILL, John Stuart. **A liberdade/utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

dos bens sociais, o que, para Walzer<sup>245</sup>, possibilitaria a dominação da perspectiva dos planejadores sobre os demais, não atingindo a igualdade em sua forma complexa.

A concepção de princípios imutáveis e de caráter jusnaturalista para regerem o comportamento humano e a sociedade são incondizentes com a concepção de sociedade defendida por Walzer. Para ele, a sociedade é vista como um ambiente onde o homem se reúne para compartilhar, trocar e dividir bens, sendo estes e suas formas de distribuição mutáveis conforme os locais e épocas. O mercado, por exemplo, representa hoje um dos mais importantes meios de distribuição, mas não abrange todas as esferas, resultando, assim, uma forma incompleta de distribuição.

Além disso, nem o Estado teria atualmente poder ou seria legitimado para penetrar em todas as formas de distribuições que modelam a sociedade, já que as autoridades estatais não podem deter a totalidade dos bens, nem substituir todos os outros agentes de distribuição.<sup>246</sup>

Na perspectiva de Walzer<sup>247</sup>, os filósofos universalistas não compreenderam o real significado da Teoria da Justiça Distributiva ao conceberem uma teoria que apresenta um único critério de distribuição, resultante em um único sistema distributivo considerado justo e impossibilitando o pluralismo, que é o cerne da justiça distributiva na concepção walzerniana. O filósofo comunitarista não nega que devam haver limites e nem a obrigação de se aceitar qualquer preceito de distribuição, ou mesmo agentes, sustentado até que se possa ter uma única regra e um único tipo legítimo de pluralismo, mas que corresponde uma ampla gama de distribuição.

---

<sup>245</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.XIX. (Prefácio)

<sup>246</sup> Ibidem. p.2.

<sup>247</sup> Ibidem. p.3-4.

Portanto, a Justiça não deve ser concebida como fazem os universalistas, como sendo um bem supremo abstrato que só pode ser atingida por meio de uma formulação hipotética, onde as pessoas idealmente racionais escolheriam de maneira imparcial os seus critérios, pelo contrário, “a justiça é criação do homem, e duvida-se que seja feita de uma só maneira.”<sup>248</sup> Ela deve possibilitar a existência de uma série de reivindicações e respostas, representando a diversidade cultural e as opções políticas dos homens reais. Com isso, entende-se que John Stuart Mill:

[...] quer defender que os princípios da justiça são pluralistas na forma, que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provem das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto particularista histórico e cultural.<sup>249</sup>

A teoria walzerniana é muito mais complexa do que a Teoria da Justiça Distributiva, concentrada apenas no simples ato de distribuição de bens, o que pode ser até um procedimento egoísta focado nos interesses particulares dos indivíduos presentes nas extremidades desse ato (distribuidores e receptores).

Na definição proposta pelo filósofo, a distribuição ocorre em consonância com os conceitos compartilhados na sociedade do que são bens e para que servem; assim, desloca o foco do ato distributivo para o ato da concepção e da criação dos bens, que antecedem e controlam a distribuição de tal modo que os bens passam a ser o meio fundamental das relações sociais, não devendo ficarem à mercê dos agentes distribuidores, como na perspectiva universalista, e podendo até mesmo afirmar que os bens se distribuem por si mesmos entre os indivíduos.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.4.

<sup>249</sup> Ibidem. p.5.

<sup>250</sup> Ibidem. p.6

Dessa forma, na postura walzerniana é importantíssima uma teoria dos bens coesa, entendendo os bens tratados pela justiça distributiva como bens sociais, possuidores de significado de acordo como o meio social, o que explica a distinção de significados em cada sociedade ou período histórico, além de considerar que as pessoas assumem identidades concretas devido ao modo como concebem, criam, possuem e empregam os bens sociais em suas relações.<sup>251</sup>

Afastando-se totalmente dessa perspectiva, a corrente universalista concebe a existência de um determinado bem ou um conjunto fundamental de bens aplicável a todos os segmentos morais e materiais. Para a concretização dessa concepção, tal preceito deveria ser tão abstrato que teria pouca utilidade ao se pensar em determinadas distribuições reais, segundo Walzer.<sup>252</sup>

Para se compreender o processo de distribuição deve-se primeiramente entender o significado dos bens dentro da conceituação de bem social, determinados pelas sociedades. Portanto, as distribuições justa ou injusta mudam com o tempo, devido ao caráter histórico do bem social.<sup>253</sup>

Reforçando a idéia relativista, para Walzer não existe uma única definição de bem social pertinente a todas as esferas da relação social, haja vista que existem alterações de acordo com a esfera distributiva presente em cada relação. Por exemplo, o dinheiro é inadequado na esfera religiosa, enquanto que a devoção não apresenta nenhum significado na esfera mercadológica. Assim, cada esfera deve possuir uma autonomia parcial; também não existe um único modelo para se avaliar o processo distributivo em todas as esferas.

---

<sup>251</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.7.

<sup>252</sup> Ibidem. p.8.

<sup>253</sup> Ibidem. p.8-9.

Apesar de toda a complexidade walzerniana do processo distributivo moldado pela Teoria dos Bens, ele reconhece que a maioria das sociedades estabelece<sup>254</sup> um bem ou um conjunto de bens predominante<sup>255</sup>, definindo os valores em todas as esferas da distribuição. Tais bens costumam ser monopolizados<sup>256</sup> por alguns indivíduos ou grupos que mantêm o seu valor através da força e da coesão.

O ato de determinados indivíduos ou grupos ao deter o monopólio de um bem predominante faz com que se coloquem no ápice do sistema distributivo, gerando, assim, uma classe dominante. Entretanto, observa Walzer, que “nenhum bem social predomina inteiramente sobre todos os bens e nenhum monopólio é perfeito”<sup>257</sup>, de modo que o poder da classe dominante é mutável.

Quando o anseio de monopolizar um bem predominante possui finalidade pública, tem-se automaticamente a constituição de uma ideologia, geralmente justificada por uma fundamentação subjetiva, como o conjunto de qualidades de determinadas pessoas ou por meio de um princípio filosófico, como sendo justa a conquista. Isso faz com que alguns considerem esse domínio como usurpação e não Justiça, já que a classe dominante não possui as qualidades de se declarar detentora do modo de interpretação comum dos bens em jogo.

Os conflitos sociais sempre se originam do mecanismo de distribuição, podendo surgir três tipos de contra-reivindicações que, de acordo com Michael Walzer, são:

---

<sup>254</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.13: assim como os bens, o predomínio é criação do meio social, sendo transformado com o decorrer da história, já que “a história não revela nenhum bem predominante e nenhum bem naturalmente predominante.”

<sup>255</sup> Walzer considera bem predominante quando alguns indivíduos possuem um determinado bem e, por tê-lo, podem controlar um amplo conjunto de outros bens. O predomínio está relacionado com o modo de usar o bem; por isso, constitui uma conceituação social mais complexa que o monopólio.

<sup>256</sup> Entende-se por monopólio quando um indivíduo ou um grupo específico possui e mantém com êxito um determinado bem contra todos os demais.

<sup>257</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.12.

1. A declaração de que o bem predominante, seja qual for, deve ser redistribuído para que possa ser compartilhado com igualdade ou, pelo menos, de maneira mais abrangente: é o mesmo que afirma que o monopólio é injusto.
2. A declaração de que se deve abrir caminho para a distribuição autônoma de todos os bens sociais: é o mesmo que afirmar que o predomínio é injusto
3. A declaração de que algum bem novo, monopolizado por um grupo novo, deve substituir o bem atualmente predominante: é o mesmo que afirmar o padrão existente de predomínio e de monopólio é injusto.<sup>258</sup>

Este mesmo autor analisa em seu estudo, nas duas primeiras convicções, concentrando-se na segunda. Para ele, a terceira contra-reivindicação não tem importância filosófica, pois teria que conceber um bem naturalmente predominante, justificando, portanto, o poder de seus detentores sobre os demais.<sup>259</sup>

A reivindicação presente na primeira declaração, sustentada por muitos filósofos<sup>260</sup> em busca de uma unicidade e uma singularidade, consiste num “regime de igualdade simples.”<sup>261</sup> Nesse sistema, todos os bens sociais deveriam estar disponíveis a todos os indivíduos, representando uma clara oposição ao monopólio, mas não ao predomínio de um bem.

Na visão walzerniana, o regime da igualdade simples representa uma estabilidade temporária, uma vez que existem outros fatores extrínsecos que podem gerar uma desigualdade social; por exemplo: imagina-se uma sociedade onde todos tivessem a mesma condição financeira e o mesmo acesso à educação, mas mesmo assim haveria uma desigualdade social entre as pessoas; algumas se destacariam mais do que outras devido as suas próprias capacidades individuais de

---

<sup>258</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.14.

<sup>259</sup> Ibidem. p.15.

<sup>260</sup> Destacado por Walzer a figura de John Rawls devido a questão da igualdade na posição original, neste sentido ver item 2.1.

<sup>261</sup> Terminologia empregada por Walzer. Destaque-se que semelhante conceituação faz Charles Taylor ao definir a política da dignidade igualitária. Ver p. 71-72.

aprendizagem. Desse modo, para sustentar a igualdade simples precisaria proporcionar um contínuo retorno à condição original.<sup>262</sup>

Uma tentativa de equacionar a influência dos elementos externos, como no regime de igualdade simples, está no princípio da diferença proposto por John Rawls.<sup>263</sup> Neste, só se aceita as desigualdades se elas proporcionarem o maior benefício possível à classe social mais desprovida.<sup>264</sup>

Entretanto, fica posta a seguinte questão: num regime democrático, a quem caberia esta função intervencionista e reguladora? Esse papel seria desempenhado pelo Estado, que por meio de todo seu aparato deveria suprimir ou limitar qualquer forma de monopólio embrionário, além de reprimir possíveis novas formas de predomínio no meio social.

Com isso, corre o risco de transferir os conflitos da esfera social para a esfera política. Como na democracia, o bem predominante é o poder político, cujo controle consiste na maior pretensão dos indivíduos ou grupos. No entanto, na perspectiva walzerniana, tal bem não pode ser amplamente socializado entre os indivíduos, devendo estar centralizado na força reguladora da figura do Estado.

Contudo, como observa Walzer, “o regime da igualdade simples poderia dar certo.”<sup>265</sup> Para tanto, seria necessário que se mobilizasse o poder do Estado para reprimir o monopólio e, depois, procurasse uma forma de controlar o poder estatal. Na ordem democrata-liberal, esse controle ocorre por meio de regras constitucionais; porém, nem sempre de modo eficaz, devido ao fato de que as próprias regras

---

<sup>262</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.16.

<sup>263</sup> Cf. RAWLS, John. op. cit., 2002a. p.79-89.

<sup>264</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.17.

<sup>265</sup> Ibidem. p.19.

limitadoras do monopólio estatal são elaboradas pelos indivíduos que detêm o poder político.<sup>266</sup>

Essa perspectiva de combater o monopólio (e não o predomínio) como questão central de justiça distributiva acaba por impedir a geração de um regime de igualdade complexa entre as pessoas. Portanto, necessário se faz buscar outro caminho para igualdade.

Do ponto de vista walzerniano<sup>267</sup>, a solução está na redução do predomínio proposta pela segunda declaração, que é mais relevante para a igualdade do que a crítica ao monopólio, porquanto a crítica do predomínio implicar um modo de reformular o processo distributivo, proporcionando uma igualdade verdadeira entre os indivíduos.

Numa sociedade liberal, onde os diversos bens sociais são monopolizados, a autonomia das distribuições terá a tendência de produzir uma diversidade de monopólios locais, pertinentes a grupos diversos. Assim, a igualdade complexa abriria caminho para as mais difundidas formas particularizadas de conflitos sociais.

A igualdade simples representa uma estrutura distributiva comum, de caráter puramente formal; como exemplo pode-se citar o seguinte: se duas pessoas possuem vinte panelas, então elas são iguais; e se panelas forem o bem predominante, então, a igualdade delas expandir-se-á à todas outras esferas da vida social. Entretanto, na perspectiva adotada por Walzer<sup>268</sup>, a igualdade consiste em uma relação mais complexa entre as pessoas, e não em mera equidade formal.

Dessa forma, as qualidades e os bens sociais têm suas próprias esferas de atuação, nas quais exercem suas influências de forma livre, espontânea e legítima,

---

<sup>266</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.18-19.

<sup>267</sup> Ibidem. p.20.

<sup>268</sup> Ibidem. p.21.

delimitando em cada esfera os princípios da justiça distributiva e, conseqüentemente, impedindo que qualquer governante tenha o direito de comandar as opiniões simplesmente por deter o poder político. Sob essa ótica, Walzer assegura que monopólio não é impróprio dentro de cada esfera, mas tirânico ao usar do poder político para ter acesso a outros bens. O regime de igualdade complexa impossibilita a tirania, já que propõe a diluição do predomínio. O autor também concebe a igualdade complexa como definidora de:

[...] um conjunto de relações de modo que torne impossível o predomínio. Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem.<sup>269</sup>

Os partidários da primeira convicção<sup>270</sup> poderiam criticar igualdade complexa sustentado que, com a eliminação do predomínio, proporcionaria certamente uma sociedade desigual. No entanto, não existem pessoas, a não ser de forma hipotética e abstrata, que obtém êxito em todas as esferas, pode até mesmo haver algumas esferas onde a concepção de êxito nem exista, de modo que a formação de uma classe dominante é impossível empiricamente.

Mantendo a coerência, a Teoria do Sistema Distributivo, pautada pela igualdade complexa, possui um princípio distributivo ilimitado. A multiplicidade de bens sociais implica que cada esfera determinará os parâmetros distributivos pertinentes. Não obstante, Walzer analisa três possíveis princípios que abrangessem as exigências da ilimitabilidade, sendo eles: o livre intercâmbio, o mérito e a necessidade.

---

<sup>269</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.23.

<sup>270</sup> Ibidem. p.72.

O livre intercâmbio é, evidentemente, ilimitado, mas não garante nenhum resultado distributivo em especial. Ele deixa as distribuições completamente nas mãos dos indivíduos; entretanto, os significados sociais nem sempre estão sujeitos às interpretações individuais. Também não consiste em um parâmetro universal, pois só pode estabelecer os limites dentro dos quais ele funciona, por meio de uma análise precisa de determinados bens sociais.<sup>271</sup>

O mérito possui caráter tanto ilimitado quanto pluralista. Como exemplo, tem-se que, dentro de qualquer esfera, as decisões tomadas são individuais e excepcionalmente são guiadas por questões de mérito. Além disso, o mérito requer uma ligação íntima entre determinados bens e pessoas, ao passo que a Justiça raramente necessita desse tipo de vínculo; assim, seu âmbito de atuação do mérito é mais restrito que o do livre intercâmbio e da necessidade, o que leva a entender que somente determinadas situações específicas resultam em distribuições determinadas.<sup>272</sup>

Já, a necessidade, parte da reflexão sobre a máxima de Marx: “a cada um segundo as suas necessidade”, devendo repartir as riquezas da comunidade segundo as necessidades de seus membros. Walzer não pactua com essa forma de distribuição, considerando-a incompleta, apesar de aceitá-la. Isso porque a necessidade gera uma esfera distributiva específica, dentro da qual ela consiste no próprio critério distributivo adequado, ignorando outros possíveis critérios distributivos que sempre existiram em paralelo à necessidade.<sup>273</sup>

Assim, na visão walzerniana:

[...] todo critério que tem qualquer força obedece à regra geral dentro da sua própria esfera, e em nenhum outro lugar. Esta é a

---

<sup>271</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.26-28.

<sup>272</sup> Ibidem. p.28-31.

<sup>273</sup> Ibidem. p.31-32.

conseqüência da regra: bens distintos para cada grupo por razão diferentes e de acordo com métodos específicos. E entender bem tudo isso, ou mais ou menos entendê-lo é mapear todos o mundo social.<sup>274</sup>

A pluralidade dos significados sociais demanda certa autonomia (ou autonomia relativa) das esferas distributivas. Assim, a igualdade complexa requer uma delimitação e uma conservação das fronteiras de cada esfera, diferenciando-se da igualdade simples, na qual um único bem predominante é eqüitativamente distribuído entre toda sociedade.

Só é possível falar em regime de igualdade complexa quando há muitas fronteiras a serem defendidas, não existindo um número preciso, mas na questão da igualdade simples isso se torna mais fácil, mas levanta a seguinte questão: um bem predominante e amplamente distribuído torna igualitária a sociedade, mas a igualdade complexa é difícil, pois quantos bens são necessários criar de maneira autônoma para que as relações que intermediam possam gerar uma sociedade justa? Não existe resposta exata e, por conseguinte, não existe regime ideal. Entretanto, Walzer afirma que, a partir do momento que se começa a distinguir significados e delimitar esferas distributivas, inicia-se o ingresso em uma empreitada igualitária.<sup>275</sup>

Na perspectiva walzerniana<sup>276</sup>, a Teoria da Justiça Distributiva deve relacionar os significados dos bens sociais com a pluralidade de esferas distributivas, buscando seu sentido em cada uma das esferas, de modo que a Justiça é relativa aos significados sociais. Entretanto, tais significados não podem ser tratados de forma hierárquica entre si, como nas sociedades de castas na Índia por exemplo, o que geraria uma desigualdade social. Neste sentido, Walzer entende que “não pode

---

<sup>274</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.32.

<sup>275</sup> Ibidem. p.35.

<sup>276</sup> Ibidem. p.429.

existir uma sociedade justa enquanto não houver uma sociedade; e o adjetivo justa não define, apenas modifica a vida substantiva das sociedades que descreve.”<sup>277</sup>

Ressalte-se, ainda, que os significados sociais não precisam necessariamente serem harmoniosos; às vezes representam apenas o arcabouço intelectual no qual ocorrem os debates acerca das distribuições. Essa estrutura, aos moldes da igualdade complexa, é imprescindível para uma distribuição igualitária entre os indivíduos.

No âmbito da concepção walzerniana da Teoria da Justiça Distributiva não existem princípios externos ou universais que possam regê-la, visto não tratar-se de uma teoria local, de caráter empírico, determinada por princípios internos e conceitos de bens sociais oriundos das relações concretas do homem na sociedade. Dessa forma, questões pertinentes a Justiça “não podem ser decididas por uma discussão filosófica entre nós<sup>278</sup> - nem mesmo por uma discussão filosófica de alguma versão ideal de nós mesmos.”<sup>279</sup>

Mostrando a coerência de sua teoria, Walzer considera que a igualdade entre os homens é devida ao fato de serem agentes que produzem cultura e não apenas seres humanos, como afirmam os universalistas. Portanto, a Justiça é relativa as diferentes interpretações, em contextos distintos, das coisas (os bens) que constituem um modo de vida em comum. Não considerar essa diversidade de interpretações seria agir de maneira injusta, desrespeitando as concepções particulares de cada pessoa real.<sup>280</sup>

A Teoria da Justiça deve estar atenta às diferenças e sensível aos limites; entretanto, isso não significa que as sociedades serão mais justas se forem mais diferenciadas, mas que a Justiça possuirá caráter mais abrangente nessa sociedade

---

<sup>277</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.430.

<sup>278</sup> O “nós” expressado por Walzer refere-se aos filósofos.

<sup>279</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.431.

<sup>280</sup> Ibidem. p.432.

devido à diversidade de bens, de princípios distributivos, de agentes e de métodos. Nesse sentido, Rawls entende que “quanto maior for a abrangência da justiça, mais certeza se tem de que a igualdade complexa será a forma assumida pela justiça.”<sup>281</sup>

Os universalistas, contrários à igualdade complexa e defensores da igualdade simples<sup>282</sup>, argumentam que ela se tornaria utópica, visto necessitar de uma perene defesa da autonomia das esferas e somente teria prosperidade no regime socialista democrático descentralizado.<sup>283</sup>

Em defesa de sua teoria, Walzer justifica o caráter endêmico do conflito fronteirístico devido ao fato dela proporcionar e preservar um reconhecimento de diferentes tipos de bens sociais em diferentes esferas, já que cada uma é conduzida com base em princípios distintos e assim devem ser. A convivência entre as esferas é regida por uma relação de autonomia e não de harmonia, como ocorre na igualdade simples.

Dessa forma, a justiça walzerniana “só representa harmonia se antes representar separação. Boas cercas geram sociedades justas, embora nunca sabemos com exatidão onde plantar as cercas elas não têm localização natural.”<sup>284</sup>

É possível encontrar uma síntese da teoria de Michel Walzer sobre igualdade complexa e, conseqüentemente da Justiça, ao analisar a visão aristotélica de Justiça:

O que um conceito mais amplo de justiça requer não é que os cidadãos governem e sejam governados em revezamento, mas que governem em uma esfera e sejam governados em outras – donde “governar” não significa que exerçam o poder, mas que desfrutem uma parcela maior do que outras pessoas de um bem qualquer, a ser distribuído. Aos cidadãos não se pode garantir sua “vez” em toda parte.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.433.

<sup>282</sup> Neste sentido ver capítulo anterior.

<sup>283</sup> WALZER, Michael. op. cit., 2003. p.437.

<sup>284</sup> Ibidem. p.438.

<sup>285</sup> Ibidem. p.440-441.

### **3.2 Semelhanças entre o pensamento dos filósofos comunitaristas**

Após análise minuciosa do pensamento de cada um dos principais expoentes da corrente comunitarista hodierna, conveniente se tornar apresentar os pontos comuns entre cada concepção filosófica. Constata-se que não existe uma divergência de pensamento entre eles; a diferença está no grau de severidade das críticas tecidas contra a doutrina liberal, sendo MacIntyre e Taylor de forma mais enfática. Walzer apresenta um estilo mais moderado em relação aos seus colegas, mas também é possível entender que também não se coloca favorável ao liberalismo, já que rejeita a existência de um único conjunto de valor absoluto e abstrato.

Pode-se observar que o eixo central de todas as teorias comunitaristas estudadas está no entendimento que as formulações morais consistem num conjunto de reivindicações nascidas, praticadas e apreendidas na cultura de uma comunidade concreta e determinada, que somente expressa um significado dentro dela. Assim, eles defendem a existência de uma pluralidade cultural, cuja preservação da particularidade de cada cultura é necessária para um mundo mais tolerante.

De forma geral, o comunitários não rejeitam a idéia da individualização defendida pelo liberalismo; também não concebem o indivíduo como um ser isolado, mas como integrado dentro de uma comunidade, como uma tradição cultural particular. Quando Taylor defende a necessidade de uma política da diferença, reconhecendo a diferença de cada ser, entende-se que a essência dessa formulação está na idéia de autenticidade, refletindo a concepção individualista de matriz liberal. MacIntyre é mais severo com a idéia de um ser isolado, considerando

como uma teoria surreal e incoerente, ao conceber o “indivíduo” como um “artefato social e cultural”<sup>286</sup>, o qual, na realidade, representa um elemento de uma concepção que pretende se impor por uma suposta neutralidade.

A neutralidade é outro elemento da ordem liberal rechaçado unanimemente pelos comunitaristas. Na visão tayloriana, a tentativa da criação de um “meio neutro”<sup>287</sup> pelo discurso liberal é infrutífera, apesar da alegação de que somente através deste se poderia proporcionar uma convivência pacífica entre culturas diferentes, sem interferência da ordem estatal. Para tanto, necessitaria de uma radical distinção de valores pertencentes às esferas pública e privada, mas esse processo é regido, na verdade, pelos valores da tradição liberal. É justamente nesse sentido que MacIntyre repudia totalmente a neutralidade liberal, afirmando ser ela “ilusória”, já que representa exclusivamente a posição particular da tradição liberal, sendo intolerante com as demais tradições culturais.

Entende-se que Walzer, apesar de não se expressar diretamente sobre a neutralidade, também não pactua com essa proposição liberal, uma vez que não se encontra em sua Teoria da Igualdade Complexa indícios da existência de uma neutralidade aos moldes do liberalismo. A abstração necessária para um meio liberal é negada pelo filósofo ao afirmar que o significados dos bens sociais são oriundos do meio social e variáveis em cada esfera de cada cultura.

A neutralidade do discurso liberal resulta num sistema de igualdade simples de direitos entre os indivíduos, ou seja, a existência de uma camada de direitos que deve ser igualmente resguarda a todos os cidadãos. Os comunitarista denominam genericamente essa forma de igualdade como igualdade simples, o que ambos rejeitam.

---

<sup>286</sup> MACINTYRE, Alasdair. op. cit. p.365.

<sup>287</sup> O termo “meio” é empregado tanto por Taylor como MacIntyre no sentido de uma base, onde deve ocorrer as relação entre os indivíduos, livre de qualquer influência de uma tradição cultural específica.

Taylor trata dessa temática como princípio da igualdade universal, difundido através da política de dignidade igualitária, que expressa a existência de um conjunto de direitos e imunidades universais iguais a todos os indivíduos. Critica enfaticamente essa postura por proporcionar uma homogeneização social, ao reconhecer somente o que é universalmente aceito e não possibilitando a incorporação de princípios particulares de cada grupo social e, respectivamente, de cada cultura.

A proposta liberal da existência de um ou mais conjunto de bens predominantes, que devem ser compartilhados igualmente por todos, prescinde de uma contínua intervenção do Estado para reprimir o possível desenvolvimento de um monopólio nas relações sociais, como ressaltou Michael Walzer. Entretanto, corre-se o risco de um determinado grupo deter exclusivamente o poder estatal, gerando uma ditadura de seus interesses e desejos sobre os demais, além do que, observa o filósofo, que a igualdade simples representa uma estrutura distributiva de caráter estritamente formal.

Uma divergência que se pode apontar entre os comunitarista refere-se ao posicionamento de MacIntyre sobre o “eu dividido” do liberalismo e a Teoria da Igualdade Complexa de Walzer. Para primeiro filósofo, o “eu dividido” da corrente liberal consiste em uma posição nociva ao indivíduo, pois se ele não possui um único bem a ser almejado, mas uma gama diversificada de bens em diferentes esferas, buscará sempre a realização de seus anseios pessoais e não os da comunidade. É nessa postura de negação da multiplicidade de bens que encontra-se uma possível controvérsia com o pensamento de Walzer, defensor veemente da existência de uma pluralidade de esferas, onde cada uma é regida por um

determinado bem, sendo que o bem de uma não deverá interferir na relação do indivíduo em outra.

Portanto, a concepção de Direitos Humanos como sendo universais, absolutos e inalienáveis não encontra um cenário positivo no âmbito da corrente comunitarista. Para eles, o direito, como qualquer outro bem, é resultado de um processo desenvolvido no seio das relações sociais de cada comunidade, e deve refletir o pensamento particular daquela tradição cultural.

Desse modo, a imposição de uma postura cultural sobre as demais, alegando uma possível universalidade dessa, seria uma atitude intolerante com as demais culturais, cujos valores não se identificam com os preceitos expresso por aquela. Isso ocorre no caso da menina Lathif, no qual o governo francês, ao adotar um regime de democracia religiosa laica, não professando nenhuma religião, tentando garantir uma suposta neutralidade moral na esfera pública, proíbe que o espaço público seja preenchido com qualquer símbolo religioso por aqueles que ocupam-no, como, por exemplo, o véu islâmico nas escolas públicas. A questão levantada é: será que esta atitude do Estado francês reflete os anseios da comunidade cultural da jovem Lathif? Para os comunitaristas, certamente, é possível responder que não.

### **3.3 Considerações do capítulo**

Os comunitaristas abrem um novo prisma para a concepção de Direitos Humanos, divergindo dos universalistas; para essa corrente, o Direito origina-se da sociedade concreta, ou seja, representa um valor da comunidade, um bem. Por isso, eles aceitam e defendem a propositura do caráter da derrotabilidade da norma, uma

vez que o Direito é fruto do meio<sup>288</sup> e permite que outros elementos pertinentes, não previstos pela norma, possam excluir a aplicabilidade dessa no caso concreto ou mesmo promover a dinamização do Direito e, conseqüentemente, do sistema. Esse ponto diverge completamente da visão universalista, que concebe o Direito baseado em razões uniformes, invariáveis e rígidas, permitindo somente o acréscimo de novos preceitos e não sua transformação; assim, o sistema jurídico é estático.

Sobre essa relação, seria salutar propor uma breve reflexão crítica ao comunitarismo. Uma das críticas que se poderia fazer aos comunitaristas seria no que se refere à segurança jurídica do sistema, uma vez que elementos externos podem determinar a aplicabilidade (ou não) da norma. Portanto, não seria uma forma de gerar uma incongruência do sistema, visto que os mais radicais poderiam concluir que o sistema seria desnecessário se diante de uma discordância prevalece os valores externos da ordem jurídica presentes no caso concreto? Os comunitaristas responderiam essa crítica afirmando que seus formuladores estão equivocados em relação ao sentido da derrotabilidade por eles defendido, o qual consiste na possibilidade de proporcionar uma maior participação da sociedade, representada por uma diversidade cultural, dentro do processo de formação do sistema normativo. Dessa forma, para a corrente comunitarista seria um modo de diminuir as “injustiças” das decisões do sistema e não de afetar segurança jurídica.

Esse pensamento comunitarista é compreensivo, já que, na visão dessa corrente, o sistema político-jurídico liberal impõe seus valores sobre os membros da sociedade, independentemente de seus consentimentos e de identificarem os preceitos liberais, não existindo um diálogo. Dessa forma, as vozes divergentes são

---

<sup>288</sup> Entenda-se meio como sociedade.

marginalizadas do processo de Justiça. É possível acreditar que a derrotabilidade seria, de certa forma, um modo de interação entre as divergências sociais.

No caso em tela, o Estado francês impõe, em nome dos Direitos Humanos, que a dignidade humana da jovem Lathif consiste no fato dela não usar o véu na esfera pública. O questionamento que os comunitaristas realizariam sobre essa afirmação seria que não foi dada oportunidade à jovem muçulmana de manifestar a sua concepção privada de dignidade; assim, por meio da alegação da derrotabilidade do princípio da dignidade humana (e não da lei), a cultura islâmica poderia ter voz dentro do sistema liberal.

Um dilema observado entre os comunitaristas está na forma da concepção do indivíduo. O liberalismo vislumbra o indivíduo como ente singular isolado; já, os comunitaristas rejeitam qualquer idéia de descontextualização do indivíduo, ou seja, para eles o indivíduo é um ser integrado, inserido numa certa comunidade e possuidor de uma tradição cultural particular, que deve ser resguardada pelo Estado na esfera pública. Dessa forma, eles fariam o seguinte questionamento: a identidade da jovem Lathif está na sua relação com a cultura islâmica ou com o Estado francês?

O conflito entre a esfera pública e privada é o que permeia o pensamento comunitarista. Um dos pontos cruciais é a neutralidade pregada pela ordem liberal como a única forma de possibilitar um convívio harmônico entre as divergências culturais que representa uma sociedade multicultural. Para os comunitaristas, a concretização de um “meio” neutro, no sentido já explicado, resultaria em uma “guetização” das culturas, pois seria necessário estabelecer quais valores pertencem à esfera pública e quais correspondem à esfera privada. A problemática estaria no fato de que o processo de distinção dos valores seria, obviamente, regido pelos

fundamentos da ordem liberal dominante no poder, de forma que os valores da esfera pública seriam os da cultura liberal, ficando os preceitos das demais culturas encarceradas na esfera privada. Assim, cabe os seguintes questionamentos: quais são os valores que representam os Direitos Humanos? Será que os valores da cultura de Lathif constituem a concepção de Direitos Humanos universais?

Os defensores do universalismo argumentariam que os Direitos Humanos são neutros, pois visam a preservação e a instituição da igualdade entre os diferentes indivíduos, por meio de um reconhecimento igualitário de direitos. Assim, libertam os indivíduos do casulo da intolerância de culturas fundamentalistas.

Para os comunitaristas, a concretização dessa afirmação poderia causar sérios danos à formação da identidade do indivíduo e, até mesmo, da cultura. Eles concebem o indivíduo como um ser autêntico, cujo reconhecimento na esfera pública deve ocorrer por meio de uma política de reconhecimento que preserve suas diferenças, ou seja, as particularidades de sua cultura; caso contrário, poderia gerar uma homogeneização da sociedade e uma desculturalização do indivíduo, podendo causar uma falsa percepção do “eu”.

Portanto, fica registrada a ousadia em formular, diante dessa divergência entre universalistas e comunitaristas que, para primeira corrente, a matriz da concepção do indivíduo está na esfera pública, onde encontra-se a neutralidade e a preservação da igualdade, em caráter formal, enquanto, para a Segunda, a origem encontra-se na esfera privada, sustentada pelos os valores culturais. O mesmo raciocínio pode ser aplicado na concepção do Direito, onde indaga-se: Direito Humanos é questão de justo ou de bem?

## **4 UM ESTUDO DE CASO NA PERSPECTIVA DOS FILÓSOFOS COMUNITARISTAS**

### **4.1 Charles Taylor**

A principal preocupação de Charles Taylor, como já observado em capítulo anterior no presente trabalho, consiste em como deve ocorrer o processo de reconhecimento do indivíduo na esfera pública, pois sua realização de forma deficitária ocasionará graves danos em sua constituição, motivo pelo qual Charles Taylor defende a política da diferença em contra partida à política da dignidade igualitária como a melhor maneira para se proporcionar o reconhecimento pelo Estado, no âmbito público, de uma sociedade composta de uma diversidade cultural.

No estudo do caso da jovem Lathif acredita-se que a primeira indagação que Taylor realizaria ao analisar o caso seria: qual impacto terá a lei que proíbe o uso do véu na formação da identidade da jovem muçulmana? Ou melhor, o véu representa parte da identidade das mulheres islâmicas?

Se o véu consiste em um dos elementos representativos da religião, a qual a jovem Lathif professa e aceita, e considerando-se que o processo de reconhecimento ocorre por meio de um diálogo tanto na esfera íntima como na esfera pública, sendo a religião uma das formas de composição da autenticidade do ser; o véu representa parte da identidade da jovem muçulmana, tanto no seu “eu”, dentro dos dogmas de sua religião, como do seu “eu” dentro da sociedade civil em que vive. Desse modo, tem-se os primeiros indícios de uma forma de falso reconhecimento implementada pela política estatal francesa, haja vista que um dos elementos da identidade da jovem muçulmana está sendo proibido na esfera pública.

Assim, o diálogo, necessário para formação do ser, deve ocorrer sobre a imposição de uma restrição por parte do ente público, ou seja, o véu que representa parte do processo de identidade da jovem é proibido pelo Estado.

O governo francês argumentaria, na terminologia utilizada por Taylor, que sua atitude está inserida em uma política igualitária de reconhecimento que, ao proibir o uso do véu, não impõe uma limitação no diálogo, mas que as jovens muçulmanas libertem-se de um símbolo de inferiorização do sexo feminino, entendendo ser esse costume responsável por um falso reconhecimento da mulher islâmica dentro de sua cultura e de seu papel dela na sociedade. O Estado francês também justifica sua atitude utilizando-se do argumento da preservação do valor universal da dignidade humana, e que estaria concretizando o princípio universal da igualdade entre homens e mulheres. Assim, o comportamento do governo francês seria totalmente legítimo e balizado em valores universais que possibilitem um tratamento igualitário entre todas as jovens muçulmanas ou não.

Taylor contra argumentaria o posicionamento do Estado francês em duas perspectivas, a saber:

- primeiramente com a justificativa de que a política do reconhecimento igualitário, presente no discurso do liberalismo igualitário de direito, apesar de ter a mesma base que a política do reconhecimento da diferença - a política da dignidade universal -, não observa as particularidades da diversidade cultural presentes na sociedade, pois gera um processo de reconhecimento da identidade de forma homogênea. No caso em tela, a lei impõe uma homogeneização do espaço público, não respeitando a peculiaridade da cultura islâmica (o uso do véu pelas mulheres) e impondo sua retirada em nome de um valor universal, de tal modo que jovens como Lathif seriam vistas como simples meninas, quer sejam

católicas, protestantes, anglicanas, entre outras, sem possuir uma identificação religiosa no âmbito público.

- outro aspecto contestado pelo filósofo comunitarista seria a aplicação uniforme de direitos justificados na questão dos valores universais. A política de reconhecimento igualitário adotada pelo Estado francês, na visão de Taylor, reflete o formalismo do liberalismo de direitos, que não tolera a diferença, pois propaga uma aplicação uniforme de direitos, não preservando a diversidade cultural. Assim, Taylor responderia questionando a base universalista de direitos alegada pelo governo francês com as seguintes indagações: como o governo francês pode argumentar que está preservando a dignidade humana e a igualdade entre os sexos se, em contra partida, gera uma política de intolerância contra uma cultura, levando-a a uma possível marginalização social? Se esses valores são universais, não devem preservar a diversidade cultural? Sobre a égide de qual cultura o Estado francês está defendendo a jovem Lathif: a do governo ou a da jovem? Sob a ótica tayloriana, seria claro a sobreposição de uma cultura à outra, uma defesa exacerbada de uma cultura predominante sobre uma cultura minoritária, fundamentada em valores culturais diferentes, o que explicaria os conflitos ocasionados pela lei estatal.

Para Taylor, essa argumentação do Estado francês seria “ilusória”. Ele considera falaciosa a criação de valores objetivos a serem usados como parâmetros para analisar uma outra cultura, já que certamente esses refletiriam os princípios da cultura dominante. Assim, na concepção de Taylor, ao sustentarem que estão preservando o valor universal da dignidade humana, o governo francês estaria adotando uma política de “cegueira à diferença”. Ele responderia com a seguinte análise: se a concepção de dignidade humana de Lathif é usar o véu, será que o

Estado tem o direito de impor uma outra concepção de dignidade humana à jovem, induzindo a um falso reconhecimento manipulado pela visão estatal? Não seria uma forma de intolerância com o diferente? Afinal, o que significa dignidade humana? Deveria então o governo francês organizar uma outra comissão que discutisse com toda as esferas culturais da sociedade sobre o que consiste a dignidade humana?

Na visão comunitarista de Taylor outra indagação seria relacionada com a justificativa do Estado francês de adotar uma política de laicização caracterizada por uma ocupação da vida pública de forma vazia, ou seja, a defesa da neutralidade do espaço público para uma maior preservação da diferença. Para o filósofo, a neutralidade seria algo hipotético, uma vez que representa a imposição da hegemonia da cultura dominante sobre as demais, ocorrendo, assim, uma “guetização” das culturas minoritárias na sociedade francesa.

A jovem Lathif somente poderá demonstrar seu pertencimento religioso (utilizando o véu) dentro de sua própria casa ou na mesquita. Restam ainda os seguintes questionamentos: em que sentido essa concepção francesa de laicidade está possibilitando uma preservação e uma tolerância com o diferente, se o espaço público deve ser homogeneizado e a demonstração da diversidade cultural está limitada à esfera íntima de cada cidadão? Qual o significado da neutralização? Ela representa a melhor forma de um convívio harmônico entre a diversidade cultural? Como, em nome dela, pode-se restringir a demonstração religiosa de uma cultura? Desse modo, qual seria a solução para Taylor? Ou melhor, seria necessário o governo francês criar uma lei nos moldes implementados?

Conforme sua teoria, seria imprescindível uma fusão de horizontes entre a pluralidade cultural da sociedade francesa. Essa fusão poderia até mesmo ocorrer por meio da própria política de igualdade de direitos defendida pelo governo francês,

desde que, ao sustentar que todos devem ser respeitados como cidadãos, possuidores de direitos civis e políticos, também defenda que a cultura particular de cada cidadão goze da mesma presunção de igualdade na esfera pública. essa prática resguardaria, portanto, tanto o desejo da jovem Lathif de usar o seu véu em público, como também da jovem muçulmana que não deseja usar o véu, ampliando o diálogo entre os diversos segmentos do Islã, desde os mais conservadores aos mais liberais.

Nesse sentido, é possível acreditar que Charles Taylor concluiria sua análise sobre a problemática francesa afirmando que o direito também representa um dos elementos que constitui o diálogo necessário para formação da identidade do ser humano, desempenhando a tarefa fundamental de preservação da identidade cultural de cada indivíduo, resguardando o diálogo e não permitindo que este se torne monólogo na esfera pública, por meio da imposição de uma cultura sobre a outra.

Assim, a forma de política de reconhecimento igualitário, implementada pelo governo francês, gera uma intolerância com a diversidade, impondo um monólogo.

#### **4.2 Alasdair MacIntyre**

Como foi constatado até o presente momento, o ponto nevrálgico identificado por este filósofo comunitarista consiste na argumentação da tradição liberal da existência de um “meio neutro”, fundamental para a preservação da identidade particular de cada indivíduo. Para MacIntyre, esse suposto “meio neutro” como sendo o mais adequado para uma convivência harmônica entre indivíduos numa sociedade multicultural é aparente, já que representa os anseios da ordem liberal. Acredita-se que dentro desse embate contra a desmitificação da neutralidade do

liberalismo é que o filósofo iria questionar a atitude do governo francês em relação a laicidade absoluta nas escolas públicas.

A primeira análise de MacIntyre seria em relação a concepção francesa de laicidade como neutralidade do espaço público, indagando se o Estado laico precisa necessariamente ocupar a vida pública de forma vazia, ou melhor: num Estado laico, os pertencimentos morais religiosos de seus cidadãos devem ficar restritos exclusivamente na esfera íntima?

Para o autor, a sociedade moderna não consiste em uma sociedade de consenso, de forma que a postura adotada pela doutrina liberal, de se ter somente uma política de consenso através da neutralidade. Na realidade, seria uma forma a mais de gerar conflitos entre a diversidade de tradições presentes na sociedade, pois essa concepção de neutralidade consiste, em sua visão, num dos dogmas de uma tradição (liberal) que estaria sendo imposto a outras. Portanto, a problemática para MacIntyre não estaria na separação entre a Igreja e o Estado, pois, caso contrário, possibilitaria a dominação via aparato estatal da crença religiosa dominante do poder sobre as demais. A problemática estaria mais ligada ao fato do governo francês permitir que Lathif somente possa manifestar livremente sua crença religiosa dentro dos limites de sua esfera íntima, justificando que o espaço público deve ser neutro, ocupado sem nenhuma forma de manifestação moral particular. O que seria evidente para MacIntyre é o reflexo da influência da tradição liberal na política francesa de laicidade.

Desse modo, antes de responder sobre a melhor forma de Estado laico, o filósofo esclareceria sobre a justificação do governo francês, sustentando que, ao adotar tal postura, estaria preservando os Direitos Humanos da mulher muçulmana; na visão de MacIntyre, esse argumento também encontra-se sobre a égide da

doutrina liberal, pois a ordem social defendida por essa tradição assevera que todo indivíduo deve ser livre e independente, abstraindo-se de qualquer contingência ou cultura em particular, garantindo esse preceito por meio de normas universais que possibilitem ao indivíduo viver em conformidade com as suas preferências e concepções de bem humano, sem interferência do meio externo (cultural, religioso ou moral).

Para MacIntyre, toda essa liberdade do individualismo liberal baseia-se numa argumentação falaciosa, já que os parâmetros que regem a ordem pública são ditados pelas instituições dominantes do poder, limitando a liberdade à simples expressão da preferência na esfera privada, consistindo esta situação num dos paradoxos da ordem liberal. O caso francês seria nitidamente um exemplo: as jovens muçulmanas tiveram, através da lei, sua liberdade de consciência e religiosa restringidas à esfera privada em nome da liberdade do Estado. Essa imposição seria, para MacIntyre, o desejo da classe dominante francesa.

A alegação de que essa restrição se dá em nome da preservação dos direitos humanos das mulheres muçulmanas seria considerada, pelo autor, como a utilização de “arte cosmética” pelo governo francês para induzir a jovem Lathif a desejar uma determinada preferência que não corresponde com seus anseios, mas com os da classe dominante. Além disso, existiria a presença de um caráter emocional, já que colocam os Direitos Humanos como única forma de preservar a dignidade do indivíduo. Acredita-se que a questão, para MacIntyre, está no fato dos Direitos Humanos utilizarem expressões com forte relativismo cultural, como por exemplo, a dignidade humana que, para algumas jovens, podem ser a não utilização do véu, mas para outras, como Lathif, sua preservação significa poder usar o véu sem restrições na esfera pública ou privada. Assim, os Direitos Humanos alegados pelo

Estado francês expressam a concepção de Justiça de uma cultura, podendo ser universal referente a ela, mas não às demais culturas que possuem outros valores.

Para MacIntyre, um erro da fundamentação do Estado francês nos Direitos Humanos está no próprio Direito, uma vez que este representa os valores de uma cultura em particular, a cultura ocidental judaico cristã, e não os anseios da sociedade multicultural francesa: muçulmanos, africanos, chineses, entre outras culturas orientais presentes no corpo social. Sob esse prisma, o filósofo iria mais fundo ainda na problemática ao questionar o modo como ocorreu o diálogo da normatização dos Direitos Humanos caracterizados como universais. Em sua perspectiva, o universal, assim como o neutro, consiste num conceito de sustentação complicada dentro de um multiculturalismo global. A fundamentação do caráter universal justifica-se no fato desses direitos serem oriundos de um plano supra-abstrato, livre de qualquer certeza, cujos direitos resultantes são essenciais para preservação dos indivíduos, independentes de qualquer contexto, não ocorrendo, assim, um diálogo sobre essa característica, o que os tornam inviáveis na vida concreta de uma determinada cultura.

Para o autor, os Direitos Humanos, como qualquer direito, são frutos culturais refletindo as proposições da cada comunidade, de forma que o diálogo entre culturas divergentes seria necessário, devendo ser realizado por meio de uma transposição entre as culturas, visto que seus valores nem sempre encontram similaridade conceitual fora de seus meios; assim, o que é racional para os liberais ocidentais, nem sempre será para os tradicionalistas orientais, como a cultura islâmica. Contudo, a fundamentação jusnaturalística racional dos Direitos Humanos como universal seria uma forma de monólogo em relação aos seus opositores.

Retomando a questão da melhor forma para o Estado laico regular o espaço público, MacIntyre seria contrário ao modelo de vida pública vazia e repudiaria a concepção de laicidade francesa. A argumentação que o Estado deve ser neutro para uma melhor convivência numa sociedade multicultural, não permitindo desse modo a prevalência dos princípios de um credo sobre os demais, consiste, na realidade, na imposição de forma “camuflada” da perspectiva da cultura francesa de laicidade como neutralidade sobre as demais.

#### **4.3 Michael Walzer**

Uma das justificativas da proibição do uso de qualquer símbolo religioso nas escolas públicas francesas consiste na idéia de que o véu das mulheres muçulmanas representa uma forma de tratamento de inferiorização da figura feminina na cultura islâmica. Ao determinar sua retirada no espaço público, o Estado estaria preservando e possibilitando a igualdade de gênero às mulheres muçulmanas, um dos valores fundamentais do seres humanos. Seria, sobre essa primazia da igualdade, que Michael Walzer questionaria a atitude do governo francês e seu fundamento em direitos considerados universais.

O filósofo iniciaria a defesa de seu posicionamento explicando que o significado da igualdade tem em sua origem um aspecto negativo, pois a política de igualdade representa um mecanismo de apaziguamento entre a discrepância suscitada da capacidade de alguns indivíduos ou culturas deterem os meios de dominação social. O grande problema encontra-se na forma utilizada para determinar a política de igualdade.

A argumentação do Estado francês, de que está preservado os Direitos Humanos consagrados pelos textos nacionais e internacionais, que determinam a igualdade entre homens e mulheres, seria o ponto nevrálgico para Walzer. Conforme seu pensamento, os princípios da igualdade consagrados pelos Direitos Humanos alegados pelo legislador francês consistem numa forma de igualdade puramente formal, uma vez que não é resultado de um contexto específico, mas de uma suposição hipotética de como deveria ser uma sociedade justa e igualitária formulada pelos universalistas liberais. Dessa forma, os direitos consagrados como inerentes ao homem, fundados na razão humana ou na essência da natureza do homem, como pregam os jusnaturalistas, na realidade representam uma concepção de pensamento da cultura dominante, ou seja, do liberalismo ocidental judaico-cristão.

Para Walzer, falar em valores imutáveis e invioláveis, como argumentam os partidários do universalismo em defesa dos Direitos Humanos, seria algo incongruente, já que em sua concepção os valores são frutos da convivência do homem em sociedade; portanto, devem ser mutáveis e alteráveis conforme as necessidades e a evolução da vida em comunidade, regida pela distribuição dos bens sociais, bens esses concebidos pela sociedade. Esta é composta por uma multiplicidade de esferas e em cada uma existe um bem predominante, de forma que a distribuição não pode ser regida por um único bem válido à todas as esferas, como os Direitos Humanos.

Completando sua reflexão, Walzer indagaria: qual é o bem que rege a distribuição no caso da lei francesa? Como alega o governo francês que esse bem é está incluso no rol dos Direitos Humanos, que são universais? Walzer seria enfático em afirmar que não poderiam ser Direitos Humanos, pois eles não foram gerados no

contexto, ou seja, pela sociedade. Se para a cultura de Lathif a dignidade humana representa o uso do véu pelas mulheres no ambiente social, como pode o Estado alegar que tal prática está violando a dignidade de Lathif, baseado em um valor gerado abstratamente e descontextualizado?

Na perspectiva da igualdade complexa, o filósofo comunitarista afirmaria que o Estado francês estaria impondo o bem de uma esfera, a laicidade na esfera pública, sobre outras esferas (da consciência, da moral, da religiosa), o que seria inaceitável para uma sociedade pluralista democrática. Assim, o Estado estaria equivocado ao exigir a laicidade dos cidadãos, pois esta não representa o bem que rege a distribuição nas demais esferas, além de ter apenas significado na esfera pública; portanto, somente o Estado e seus representantes devem ser laicos, e não os cidadãos.

Para Walzer, o bem social possui significado de acordo com o meio social e, dessa forma, o bem supremo alegado pelo governo francês não possui sentido para o caso, já que não foi gerado pelo meio social. Os defensores dos Direitos Humanos podem considerar que Walzer está equivocado ao alegar que tais direitos são oriundos da cultura universal, que visa a primazia da igualdade entre os indivíduos ao proteger uma gama de direitos (bens) para que não permita uma dominação entre os indivíduos, independente de qualquer sociedade. Ele também contra argumentaria alegando que uma suposta igualdade pregada pelos Direitos Humanos consiste, na realidade, numa mera igualdade formal, não refletindo as necessidades reais do caso em particular.

Ao proibir o véu de Lathif na escola pública, o Estado somente estaria promovendo uma igualdade de aparência entre as meninas francesas, sem possibilitar (ou até mesmo impossibilitando) uma transformação interna na formação

da identidade das jovens muçulmanas. Em alguns casos, a intenção de igualdade do Estado poderia gerar um retrocesso nas mudanças ocorridas na cultura islâmica no decorrer dos séculos, pois as famílias dessas meninas poderiam compreender tal atitude como uma ofensa à sua religião e, assim, proibissem suas filhas de freqüentar as escolas públicas. Com isso, em nome da igualdade, algumas jovens poderiam ficar reclusas à esfera íntima de seus lares, impossibilitando o contato com outras culturas e promovendo uma transformação consciente de alguns de seus valores culturais e religiosos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o desenvolvimento da presente pesquisa, sentiu-se a necessidade de realizar duas reflexões distintas, mas ao mesmo tempo conexas em suas essências. Primeiramente, apresenta-se aqui as ponderações sobre a postura do Estado laico no âmbito de uma sociedade democrática, liberal multicultural e, posteriormente, serão tecidas algumas considerações sobre os Direitos Humanos no contexto do dilema epistemológico do direito entre a esfera do “justo” e do “bem”.

A jovem Lathif sai de seu lar sem porta o véu, sentido-se totalmente desprotegida, uma vez que acabou de violar um preceito secular de sua crença religiosa. Entretanto, como estuda em uma escola pública francesa, deve portar-se, por uma imposição estatal, como igual a todas as outras meninas francesas. Assim, a identidade cultural de Lathif desaparece, ou melhor, é restringida na esfera pública pela identidade cultural do Estado francês, demonstrando a incapacidade do direito pátrio de reconhecer as particularidades culturais de cada indivíduo.

Essa forma de intolerância com o diferente evidencia-se com a política de reconhecimento igualitário, apresentada por Taylor e adota pelo Estado francês, bem como a maioria das democracias constitucionais modernas, regidas pelos princípios da neutralidade e do universalismo do ordenamento jurídico. O caráter universalista demonstra-se por meio do individualismo do sistema ao considerar os cidadãos como indivíduos isolados de qualquer contexto cultural, ou melhor, de qualquer identidade em particular, promovendo a ditadura da homogeneização formal dos cidadãos na esfera pública: todas as meninas devem ter a mesma vestimenta nas escolas públicas.

O caráter da neutralidade conjuga-se com o da universalidade no sentido de que o ordenamento jurídico trata todos os cidadãos de modo “cego” às diferenças culturais. Baseado nesses dois valores origina-se uma legislação que promove a anulação da identidade cultural da minoria e marginaliza os meios de controle do poder político em nome de uma identidade do Estado, na verdade, da classe dominante do aparato estatal.

Portanto, a norma francesa é ineficaz do ponto de vista da promoção do reconhecimento público da identidade cultural, já que Lathif somente pode usar o véu nos limites de sua esfera íntima, de forma que faz-se necessário rever os conceitos de inclusão e de neutralidade do aparato estatal no tocante a identidade cultural para promover uma política de reconhecimento que respeita a diversidade cultural e, conseqüentemente, o valor fundamental da autonomia individual. Caso contrário, permitirá a criação de “um admirável mundo novo”, onde o Estado controla rigidamente qualquer forma de anomalia (manifestação) diversa do padrão imposto.

Porém, justamente é sobre a necessidade da neutralidade do Estado que o governo francês sustenta a sua atitude de intolerância com a diversidade religiosa, alegando que a democracia somente é possível se construída sobre a estrutura da laicidade. Entretanto, a concepção de laicidade não representa somente a separação entre a esfera do Estado e da esfera da religião, mas também que o espaço público deve ser ocupado de forma neutra, sendo o termo neutro empregado no sentido de “vazio”. Assim, o Estado francês não só é laico como também o é qualquer forma de manifestação religiosa e, aqui em específico, uso de símbolos que demonstrem a aderência à qualquer religião, devendo tal prática ser restrita à esfera privada, ou seja, a religião deve ser restrita às paredes dos templos ou dos lares.

No caso de Lathif, o governo francês, além de alegar a necessidade da laicidade do Estado, também utiliza-se de uma justificação jurídica, baseada nos Direitos Humanos, considerando-se os tratados internacionais, e pelo ordenamento jurídico interno e social, no sentido de afirmar que, ao retirar o véu das meninas islâmicas, estar-se-ia promovendo a igualdade entre os gêneros, libertando-as de uma forma de submissão imposta pela religião e, assim, preservando a dignidade humana das mulheres islâmicas. Aqui cabe o seguinte questionamento: será que o Estado tem o direito de mudar (ou coibir) um costume secular de uma cultura por achar que esse diverge de sua concepção de dignidade humana?

Entende-se que o Estado francês utiliza-se de uma justificativa baseada em valores que representam, em sua essência, uma concepção culturalmente relativista, ou seja, a dignidade humana é um valor concebido pela cultura, de forma que esta é variante, sendo na visão da jovem Lathif usar o véu e para outras meninas não. Porém, a imposição do governo francês utiliza-se de um “apelo” emocional baseado em casos extremos para justificar sua postura, como a mutilação genital de meninas islâmicas e a repulsa de algumas famílias muçulmanas pelo fato de suas filhas não desejarem usar o véu.

Obviamente que nesta produção científica não se compartilha de uma postura favorável à permissão de casos tão extremos como a circuncisão feminina, mas o caso do véu tem conotação significativamente diferente, pois ao se por contrário ao véu, o Estado francês torna-se tão intolerante quanto o pai que considera a filha como “prostituta” por não quer utilizar o véu. A atitude do Estado, ao invés de “libertar” a meninas muçulmanas, acaba aprisionando-as dentro da esfera privada de suas famílias, impedindo que as jovens tenham contato com outras culturas, como ocorrem nas escolas.

Assim, o Estado francês gera uma tensão interna em tais agentes do sexo feminino que devem, muitas vezes e de forma heróica, desafiar as tradições de suas famílias e comunidades para entrar em contato com a vida moderna, no caso o ensino público, que possibilita transformar essas jovens em cidadãs desencadeadoras de possíveis mudanças em suas culturas.

A defendida neutralidade do Estado laico francês consiste, na realidade, na imposição de uma postura, de um valor cultural sobre os demais, nos moldes que a neutralidade foi concebida no caso francês; pela ótica do liberalismo, ela representa uma forma intolerante com a diversidade cultural, haja vista impor a ruptura de uma tradição, promovendo a extinção de uma cultura (a islâmica) por meio do esquecimento de seus valores, substituídos por outros de uma cultura predominante: a liberal.

Nesse sentido, o governo francês confunde laicidade do Estado com laicidade do indivíduo, ou seja, o Estado deve ser laico, promover a separação do campo da religião do campo do Estado; é preciso ter em mente que seus cidadãos devem ser livres e ter suas liberdades religiosas e de consciência asseguradas pelo aparato estatal, e não violadas em nome deste, pois, caso contrário, permite-se a instalação de uma “ditadura cultural do Estado liberal”, onde a liberdade cultural, dominante, prevalece sobre a liberdade de pensamento e religiosa das demais culturas.

Com isso, a Lei da Laicidade nas escolas públicas francesas apresenta-se até mesmo como uma contradição com os valores do regime democrático, na clássica definição de um governo de todos para todos, mas justifica-se pela primazia dos Direitos Humanos de concepção universal e liberalista sobre valores culturais. Portanto, é possível concluir que a forma de determinação do espaço público através do modelo de ocupação da vida pública vazia não consiste a melhor forma de

gerenciamento da vida social, pois como ponderado anteriormente, tal postura pode gerar uma ditadura cultural da classe dominante, já que o terno “neutro” representa, na verdade, um valor cultural.

Tal postura também entra em contradição com o valor da democracia moderna, que consiste no fato de ser uma forma de governo que engloba valores, ideais, crenças e convicções nos mais diversos sentidos, de modo que imposição de verdades absolutas condena o pluralismo e, conseqüentemente, a democracia. Portanto, as instituições democráticas devem representar um valor civil e não um valor moral ou religioso, isto é, devem ser regidas pela laicidade e principalmente, pela tolerância à diferença.

Contudo, também se conclui que a forma de Estado laico mais congruente com a sociedade global multicultural é o modelo cheio de ocupação da vida pública, defendido pelos comunitaristas, no qual o Estado não professa nenhuma religião, ou seja, nenhuma verdade absoluta prevalece no âmbito público, permitindo-se que o espaço público seja ocupado por todas as manifestações religiosas, respeitando-se a liberdade de consciência e de religião de todo e qualquer cidadão.

Outro paradoxo existente encontra-se na questão dos Direitos Humanos alegados pelo Estado francês como justificativa de sua postura. Apresenta-se aqui as seguintes indagações: se fossem concretamente direitos de todos os homens, sem qualquer distinção e baseados na visão jusnaturalista racional, não se deveria estar assegurando a identidade cultural da jovem Lathif, constituída pelos valores de sua cultura? A preservação da cultura não consiste em um dos objetivos dos Direitos Humanos?

Diante desses questionamentos dos Direitos Humanos, a jovem Lathif nunca poderia pensar que estaria inserida num dos maiores dilemas que permeia a

Filosofia do Direito na relação entre direito e moral. São campos distintos e impermeáveis ou são campos semelhantes que interagem entre si? Essa temática esteve presente no decorrer de toda esta pesquisa ao se estudar a divergência entre as correntes filosóficas do universalismo e do comunitarismo no tocante à questão dos Direitos Humanos, a partir da lei que impôs a laicidade nas escolas públicas francesas.

A primeira distinção que se deve realizar refere-se às concepções de bem e de justo. Para os universalistas, os conceitos pertencem à esferas distintas, sendo a primeira localizada na esfera íntima de cada indivíduo e a segunda na esfera pública do Estado; porém, existe uma primazia da segunda sobre a primeira, já que somente poderá pertencer à esfera pública se representar um “bem público”, descrito previamente por esta. Portanto, para essa corrente compreende-se que o Direito se localiza na esfera pública, sendo uma questão de justo.

Para os comunitaristas, é possível concluir que essa distinção entre as esferas pública e privada não ocorre tão nitidamente, pois o bem consiste em um produto cultural e que é através de sua definição que se determina o justo; entretanto, o que não esta corrente não consente é que uma concepção particular predomine sobre as demais. Em uma sociedade multicultural, a esfera pública deve representar uma forma de proporcionar um convívio harmônico entre as diversas concepções de bem nas distintas esferas; desse modo, tem-se uma pluralidade de esferas sem que haja a prevalência de uma. Assim, o Direito tem sua origem nos valores da esfera privada, constituindo uma questão de bem.

Após, esse esclarecimento sobre bem e justo em linhas gerais, cabe indagar o seguinte: os Direitos Humanos, consagrados modernamente pelos textos internacionais, refletem uma concepção de justo ou de bem?

É possível pressupor-se que tais Direitos consistem em normas obtidas por meio de uma construção hipotética, cujos valores que representam são abstratos, imutáveis e aplicáveis a todos os indivíduos, independentemente de sua percepção pessoal; também é possível acreditar que o Estado é a figura que deve garantir e preservar o seu cumprimento, tanto nas relações entre público e privado, como também nas relações entre particulares.

Assim, entende-se que os Direitos Humanos estão inseridos dentro da concepção de justo e, portanto, pertencem à esfera pública, sendo os bens expressos por eles públicos, representando uma moral pública. Desse modo, existe uma primazia do justo sobre o bem, o qual deve ficar restrito à esfera privada de cada indivíduo, e conseqüentemente, a cada cultura. Isso ocorre porque defende-se a necessidade de uma neutralidade dos valores no âmbito público para um convívio harmônico entre a diversidade. A indagação que permanece consiste em: se tais valores públicos realmente são públicos, ou melhor, neutros, por que a identidade cultural de Lathif não é reconhecida pela esfera pública francesa?

Uma possível forma de se contrapor a essa postura da formulação dos Direitos Humanos dos textos jurídicos modernos, seria tratar tais Direitos como sendo o reflexo da concepção de bem. Numa sociedade multicultural, valores como a vida, a dignidade humana e a igualdade apresentam significados diferentes entre as diversas culturas. Desse modo, a construção de uma categoria de direitos que se possui validade e eficácia em âmbito universal, para todos os indivíduos independe se sua percepção seria impossível, pois o Direito seria um bem relativo à uma esfera específica no âmbito íntimo de cada cultura. A problemática estaria em como conviver com tão grande diversidade de concepções de direitos e os conflitos que

isso produziria; afinal, esse é um dos grandes dilemas da filosofia dos direitos fundamentais.

Por fim e diante desse conflito, não se peca por encerrar o presente trabalho com o seguinte silogismo: para possuir validade jurídica, o Direito moderno deve respeitar os procedimentos determinados em lei, sendo que a lei é um produto da atividade humana e os homens, cada qual, possuem sua identidade cultural, moral e religiosa. Portanto, suas atividades são regidas por suas concepções culturais, sociais e políticas.

Assim, chega-se à conclusão, após o desenvolvimento da presente pesquisa, que os Direitos Humanos possuem uma moral cultural: a dos homens que os reconheceram e os declararam como tais.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

A questão do Hijab: repressão ou libertação? Disponível em: <[http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a\\_questao\\_do\\_hijab.htm](http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_questao_do_hijab.htm)>. Acesso em 14 fev. 2007.

ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

BAUBÉROT, Jean. A Laicidade. **Análises e Reflexões**, jan 2001. Disponível em: <<http://www.ambafrance.org.br/abr/imagesdelafrance/laicidade.htm>>. Acesso em 14 fev. 2007.

\_\_\_\_\_. The Secular Principle. Disponível em: <<http://www.ambafrance-uk.org/Secular-principle-pm-s-office.html>>. Acesso em 14 fev. 2007.

BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos. Derrotabilidad, Indederteminación del Derecho y positivismo jurídico. **Isonomía**. n.13. México, out. 2000.

BICUDO, Hélio. **Direitos Humanos e sua proteção**. São Paulo: FDT, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. v.1

CARRIÓN, Luis Salazar. Religiones, laicidad y política en el siglo XIX. **Isonomia**. n.24. México, abr. 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2.ed. rev. e amp. São Paulo: Saraiva, 2001.

DAMASCENO, João Batista. Individualismo e liberalismo: valores fundamentais da sociedade moderna. Disponível in: [http://www.achegas.net/numero/doze/damasceno\\_12.htm](http://www.achegas.net/numero/doze/damasceno_12.htm). Acesso em 14 fev. 2007.

DE PLÁCIDO E SILVA. **Vocabulário jurídico**. 20.ed. rev. e atual. por Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho. Rev. Téc. Ricardo Issa Martins. Rio de Janeiro, 2002.

DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico**: introdução a uma teoria do direito e defesa da pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Método, 2006.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FANON, Frantz. **Le damnés de la terre**. Paris: Maspéro, 1961.

FAURÉ, Chistine. **Ce que déclar dos droits veüt dire**. Trad. Dimitri Dimoulis. Paris: PUF, 1997.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos humanos fundamentais**. 4.ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2000.

FRANÇA. Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. Rapport au President de la République. Disponível em: <<http://www.ladocfrancaise.gouv.fr>>. Acesso em 22 abr. 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1.

\_\_\_\_\_. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In MERLE, Jean Christophe; MOREIRA, Luiz. **Direito e legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003.

HERDER, Johann Gottlob. **Herders sämtliche werke**. Berlin: Weidmann, 1913.

HERKENHOFF, João Baptista. **Curso de direitos humanos – gênese dos direitos humanos**. São Paulo: Acadêmica, 1994. v.1.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto de Derechos Humanos. **Doxa**. n.4. México: Alicante, 1987.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Clarte, 2005.

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

MATEUS, Luis Manuel. Laicismo e laicidade: totalitarismo da tolerância? Disponível em: <<http://www.laicidade.org.com>>. Acesso em 22 abr. 2007.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Direitos humanos e conflitos armados**. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

MIGUEL, Alfonso Ruiz. Derechos Humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate. **Doxa**. n.12. México: Alicante, 1992.

MILL, John Stuart. **A liberdade/utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Alexandre. **Direitos humanos fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência**. 5.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos: 50 anos**. Piracicaba, São Paulo: Editora Unimep, 1998.

PAZOS, Maria Inés. Derrotabilidad sin indeterminación. **Doxa**. n.25. México: Alicante.

PEREDA, Carlos. El laicismo también como actitud. **Isonomia**. n.24. México, abr. 2006.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. **Derechos humanos, Estado de derechos y Constitución**. 5.ed. Madrid: Tecnos, 1995.

PINTO, Célia Regina Jardim . Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira). **Cadenos pagu**. n.26. jan-jun 2006. <Disponível in: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30397.pdf> >. Acesso em 22 abr. 2007.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2000.

\_\_\_\_\_. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Max Limonad, 2003.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. 2.ed. São Paulo: Ática, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

RAZ, Joseph. **Razón práctica y normas**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

REDONDO, Maria Cristina. Legal Reasons: Between Universalism and Particularism. **Journal of Moral Philosophy**. a.2. n.1. 20 jan. 2005.

RIMOLI, Francesco. Estado Laico e Integración en la perspectiva constitucional. **Isonomia**. n.24. México, abr. 2006.

RÓDENAS, Ángeles. En la penumbra: indeterminación, derrotabilidad y aplicación judicial de normas. **Doxa**. n.24. México: Alicante, 2001.

RODRÍGUEZ, Jorge Luis, La derrotabilidad de las normas jurídicas. **Isonomía**. n.2. México, 1997.

\_\_\_\_\_; SUGAR, G. Las trampas de la derrotabilidad: Niveles de análisis de la indeterminación del Derecho. **Doxa**. n.21. México: Alicante, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

SILVA Ricardo Almeida Ribeiro da. A critica Comunitarista ao Liberalismo. In: TORRES, Ricardo Lobo. **Teoria dos direitos fundamentais**. 2.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. **Fundamentando os direitos humanos: um breve inventário**.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. de Millôr Fernandes. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional**. 4.ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2006.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TORRES, Ricardo Lobo. **Teoria dos direitos fundamentais**. 2.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

TRILLING, Lionel. **Sincerity and authenticity**. New York: Norton, 1969.

UGARTE, Pedro Salazar. Laicidad y democracia constitucional. **Isonomia**. n.24. México, abr. 2006

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Esfera da Justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEREBE, Maria José Garcia. Laicidade do ensino público na França. **Revista Brasileira de Educação**. n.27. Campinas, set.-dez., 2004

## LEGISLAÇÃO

FRANÇA. **Code de l'éducation Français**. Disponível in <[http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/FRANCE/la\\_loi/loi\\_2004.php](http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/FRANCE/la_loi/loi_2004.php)>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la Republique. **Rapport au President de la Republique**. Disponível em: <<http://www.ladocfrancaise.gouv.fr>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Constituição de 4 de outubro de 1958**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwb>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Lei de 2 de janeiro de 1907**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwb.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Lei de 12 de julho de 1875**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwb.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Lei de 26 de janeiro de 1984**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwb.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Lei de 28 de março de 1882**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebwb.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

FRANÇA. **Lei de 30 de outubro de 1886.** Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Lei de 9 de dezembro de 1905.** Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebw>>. Acesso em 22 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. **Preâmbulo da Constituição de 27 de outubro de 1946.** Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/mcebw.htm>>. Acesso em 22 abr. 2007.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)