

POR UMA HUMANIDADE COMUM: EM DEFESA DO DIREITO COSMOPOLITA

*BY A COMMON HUMAN-
ITY: IN DEFENSE OF
COSMOPOLITAN LAW*

Pâmela S. M. Esteves¹

Professora da UERJ

Resumo

O debate entre liberais e comunitaristas de 1980 pode ser reatualizado à luz da discussão sobre a universalidade/particularidade dos direitos humanos. A partir de John Rawls, os defensores do liberalismo vêm reforçando a perspectiva da

universalidade de direitos em detrimento dos projetos comunitaristas, onde o universalismo aparece como ameaça às culturas não ocidentais. A partir desse dilema, o presente artigo objetiva investigar as contribuições de um direito cosmopolita diante dessa tensão. Para tanto, buscou-se desenvolver a reflexão na seguinte perspectiva: (a) O debate liberal/comunitarista; (b) discussão da normatividade dos direitos humanos a partir de quatro questionamentos: 1-Os direitos humanos devem ser universais? 2-Os direitos humanos devem ser particularizados? 3- E ainda, se os direitos humanos devem ser universalizáveis que valores morais devem fundamentá-lo? 4- Ou se os direitos humanos devem ser particularizados como solucionar, os conflitos internacionalizados? (c) O direito cosmopolita como um referencial analítico para os questionamentos apresentados.

Palavras-Chave

Liberalismo. Comunitarismo. Direito cosmopolita. Humanidade comum.

Abstract

The debate between liberals and communitarians 1980 can be reactualized the light of the discussion of the universality / particularity of human rights. From John Rawls, the liberalism advocates see strengthening the prospects for worldwide rights to the detriment of communitarian projects where universalism

¹ Doutora em Ciências Humanas e Educação pelo Programa de Pós Graduação em Educação da PUC-RJ, mestre em Ciências Sociais e Ciências Jurídicas pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Direito da Universidade Federal Fluminense – UFF-RJ, mestre em Ciência Política pela mesma instituição. Pesquisadora da Universidade de Cape Town – UCT (2009-2010). Professora Adjunta do Departamento de Educação da UERJ-FFP/RJ. Email: pamella_pan@yahoo.com.br

appears as a threat to non-Western cultures. From this dilemma, this article investigates the contributions of a cosmopolitan law on this tension. Therefore, we sought to develop a reflection on the following perspective: (a) The liberal / communitarian debate; (B) normativity in discussion of human rights based on four questions: 1-Human rights must be universal? 2- Human rights must be individualized? 3 And yet, if human rights are to be universalizable that moral values should base it? 4 Or if human rights should be individualized troubleshooting, internationalized conflicts? (C) The cosmopolitan law as an analytical framework for the presented questions.

Keywords

Liberalism. Communitarianism. Cosmopolitan law. Common humanity.

INTRODUÇÃO

Em termos gerais, podemos afirmar sem medo de cometer desacertos que há nas Ciências Humanas uma preocupação constante com a criação de novos mundos possíveis. Essa pretensão normativa, geralmente conduzida por perspectivas idealistas nos convida a refletir sobre as possíveis mudanças que, se realizadas, trariam benefícios

para a realidade que vivenciamos. Não podemos esquecer que foi a busca pela emancipação humana que inaugurou a nossa tão complexa modernidade, e a cada século que vivemos os ideais da liberdade e da igualdade são erguidos como horizontes de orientação para construção de novos mundos possíveis.

Sem dúvida, a Filosofia Política e Filosofia do Direito têm o mérito por se preocupar em inventar caminhos ainda não trilhados. Montesquieu escreveu o tratado de separação dos três poderes em uma conjuntura histórica que não havia nada semelhante com sua proposta de organização do poder, e hoje temos todo o mundo ocidental estruturado a partir da invenção de Montesquieu. Nessa mesma linha de pensamento Simmel, lembrou-nos que as idéias não são inúteis, as idéias decantam e tornam mundos possíveis.

Para os propósitos desse artigo é fundamental esclarecermos que a crença na emancipação humana não pode ser entendida como uma

simples utopia. Isso significa que jogar a toalha e simplesmente afirmar que os principais projetos da modernidade – liberalismo e o socialismo – fracassaram, e que só nos resta aceitar a nossa nova “condição pós-moderna” é uma atitude covarde e cômoda. Em detrimento dessa visão de fim da história, esse texto busca investigar novos projetos possíveis para mundos ainda não explicitamente contemplados.

Nossa proposta está delimitada à questão dos direitos humanos na configuração internacional dos atuais Estados-Nação. Entretanto, é importante ressaltar que esse recorte temático está imerso em uma esfera de sentidos e significados macrosociais. A partir da problemática dos direitos humanos buscamos reatualizar o debate entre liberais e comunitaristas que se desencadeou na década de 1980 nos Estados Unidos. Temos como pressuposto que a atual tensão que envolve o binômio *universalidade/particularidade* dos

direitos humanos está diretamente relacionada às preocupações morais e políticas feitas por liberais e comunitaristas. Um exemplo dessa aproximação está nos projetos liberais pós Rawls, onde os principais autores escrevem na perspectiva da universalidade dos direitos fundamentais e humanos, ao passo que nos projetos sociopolíticos vinculados a uma concepção comunitarista o universalismo aparece como ameaçador às culturas não ocidentais e como imposição de um ethos imperialista ocidentalizado.

Para facilitar o entendimento de nossa proposta dividimos este texto em três partes encadeadas. Na primeira parte reconstruímos o debate teórico/filosófico entre liberais e comunitaristas com o objetivo de familiarizar o leitor com os pontos de embate entre essas duas correntes de pensamento.

Na segunda parte procuramos sintetizar os pontos de discordância do debate e reatualizá-lo à luz da discussão sobre a normatividade dos direitos

humanos. Questionamos quatro pretensões normativas que vem sendo defendidas no âmbito acadêmico: 1-Os direitos humanos devem ser universalizáveis e estendidos a toda pessoa humana? 2- Ou os direitos humanos devem ser particularizados através dos significados e simbologismos morais de cada cultura específica? 3- E ainda, se os direitos humanos devem ser universalizáveis que valores morais devem fundamentá-lo? 4- Ou se os direitos humanos devem ser particularizados como solucionar conflitos internacionalizados?

Na terceira e última parte introduzimos uma ponto de vista cosmopolita que tem a finalidade de contribuir para responder os questionamentos acima, visando apontar caminhos alternativos para a tensão entre universalidade x particularidade dos direitos humanos. Acreditamos que há no pensamento cosmopolita a defesa de uma humanidade comum que tem como horizonte normativo uma sociedade onde os cidadãos poderiam assim exercer direitos políticos e expressar

diferentes lealdades políticas em diversas esferas públicas. É na convicção desse sentimento de humanidade comum que defendemos que a proposta cosmopolita concilia e complementa o debate entre liberais e comunitarista².

1- O DEBATE LIBERALISMO/COMUN ITARISMO E SUAS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS

A auto-realização e mesmo a determinação da identidade pessoal e de um senso de orientação no mundo dependem de um empreendimento comunal. Este processo compartilhado é a vida cívica e sua raiz é o

² Abordaremos três correntes do pensamento cosmopolita. Tais são: 1- A Democracia Cosmopolita de Kant, Habermas, Held e Archibuji. 2- Os Direitos Humanos Multiculturalistas de João Manuel Pureza , Boaventura de Souza Santos, Flávia Piosevan, Kwame Appiah e Carig Calhoun. 3- Uma Justiça global construída através de uma perspectiva ética e política em detrimento do formalismo jurídico-político de Fuyuki Kurasawa.

envolvimento com os outros: outras gerações, outros tipos de pessoas cujas diferenças são significativas porque contribuem para o todo do qual depende nossa percepção específica do eu. Portanto, a interdependência é a noção fundamental da cidadania (...) Fora de uma comunidade lingüística de práticas compartilhadas, existiria o Homo sapiens biológico como abstração lógica, mas não seria possível existir seres humanos. Este é o significado do dictum grego e medieval de que a comunidade política é ontologicamente anterior ao indivíduo. A polis é, literalmente, aquilo que torna o homem possível como ser humano” (SULLIVAN, W. 1982, p.75)

O início da década de 1980 foi marcado por um debate em torno de questões da justiça e da vida boa. A oposição de idéias se intensificou tanto a ponto dos grupos receberem estereótipos rígidos como: os “liberais” seguidores da tradição kantiana conhecidos como intelectuais que “se esquecem

do contexto” e os “comunitaristas” pertencentes à tradição hegeliana e conhecidos como aqueles que são “obcecados pelo contexto”. (WERLE, 2007, p.25).

Os escritos de John Rawls (2002) acerca da possibilidade de uma teoria da justiça com equidade contribuíram para *jogar lenha* na fogueira desse debate. Sem dúvida Rawls é o principal nome contemporâneo no campo da Filosofia do Direito, o impacto de sua obra foi bem resumido por Robert Nozick, em seu *Anarquia, Estado e Utopia*: “Os filósofos políticos precisam a partir de agora trabalhar no âmbito da teoria de Rawls ou explicar por que não o fazem”.

A partir de Rawls³ o debate contemporâneo sobre

³ É importante salientar que a tentativa de Rawls em 1971 de propor uma teoria da justiça que fosse factível estava circunscrita ao âmbito de uma sociedade liberal democrática e bem-ordenada. Se por acaso o saldo de aplicação fosse positivo nessas sociedades seria

a justiça concentra-se na viabilidade de uma teoria da justiça moralmente justificável. A visão dos adeptos ao liberalismo enfatiza que normas moralmente justificáveis são aquelas que transcendem o contexto em que estão situadas, ou seja, os liberais defendem a prioridade a uma concepção abstrata de pessoa que tem sua capacidade de agir autônoma e livre, desvinculada dos contextos e determinações históricas responsáveis pela formação de sua identidade.

possível pensar na viabilidade de funcionamento para outras sociedades. Uma prova desse desafio teórico é que em 1999 Rawls publicou *Law of peoples* e estendeu as reflexões obtidas em *Uma teoria da justiça* a outras sociedades, porém, o grau de precisão teórica foi considerado pelos críticos muito inferior à obra de 1971. Essa tentativa de Rawls de dar certa concretude a uma teoria nos indica sua preocupação constante em escrever uma teoria da justiça onde “a justiça como equidade pareça razoável e útil, ainda que não totalmente convincente para uma grande gama de orientações políticas ponderadas e, portanto, expresse o núcleo comum da tradição democrática”.

Encontrapartida, os adeptos ao comunitarismo entendem que normas moralmente justificáveis devem ser imanentes ao contexto, sendo a justiça atrelada à história, tradição, práticas e valores que formam o horizonte normativo para a construção das identidades.

O comunitarismo como filosofia apareceu no final do século XX em oposição a determinados aspectos do individualismo presente na teoria liberal clássica e em defesa dos fenômenos da sociedade civil. Os principais representantes da Filosofia comunitarista são Robert Bellah, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre e Michael Sandel. Em termos gerais, os comunitaristas compartilham da desconfiança pela moral abstrata, têm simpatia pela ética das virtudes e priorizam uma concepção política com muito espaço para a história das tradições.

Em oposição, os liberais partilham a idéia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança

frente à ameaça de um Estado paternalista. Herdeiros dos ensinamentos de Locke, Hobbes, Stuart Mill e Kant, os filósofos liberais contemporâneos são representados por autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmore. A razão do debate acirrado da década de 1980 envolveu a questão de quais seriam os princípios que regem as práticas e as instituições políticas. Os comunitaristas elaboraram uma filosofia política a partir de um pressuposto: a prioridade do bem sobre o justo, os liberais, por outro lado, inverteram a proposta comunitária a partir do deontologismo de Rawls (2002) que defendeu a prioridade do justo sobre o bem.

A defesa comunitarista de uma percepção de mundo fundamentada em concepções morais de bem está inscrita numa perspectiva onde o indivíduo é considerado um membro inserido numa comunidade política de iguais. Conseqüentemente, o indivíduo tem obrigações éticas para com a finalidade

social, deve viver para a sua comunidade organizada em torno de uma só idéia substantiva de bem comum.

Uma contradição nítida entre os princípios liberais e os comunitaristas situa-se no tipo de ética que cada filosofia sustenta. Subjacente aos princípios comunitaristas encontramos *Éticas Substanciais*, que determinam que uma teoria moral só pode desenvolver-se a partir de uma concepção específica do bem, ou mesmo, de uma hierarquia de bens. Essas éticas são também *Éticas Perfeccionistas* ao afirmarem que não podemos definir aquilo que é politicamente justo sem invocar uma concepção substancial do bem, e por último são ainda *Contextualistas* (na justificação mais radicalmente comunitarista), ao defenderem que não podemos apontar uma concepção do bem sobre uma base natural e abstrata, “mas apenas por referência aos valores substanciais veiculados pela tradição de uma comunidade histórica particular” (GONÇALVEZ, 1998, p.165).

No caso dos Liberais, encontramos *Éticas Procedimentais* que definem uma teoria moral fundada em normas procedimentais, formais, desligadas de qualquer concepção específica do bem. São éticas que em vez de decidirem o que é que há que fazer, dizem de que forma decidiremos corretamente o que devemos fazer. “Por esta razão são *Anti-Perfeccionistas* ou *Neutralistas* na justificação de regras que orientem a vida pública”. (GONÇALVEZ, 1998, p.02).

A defesa liberal de uma ética anti-perfeccionista esta justificada no valor que os pensadores liberais atribuem à autodeterminação, ou seja, o valor conferido ao direito que eu tenho de decidir e escolher qual é a melhor concepção de vida pra mim, como eu devo conduzir minha vida. Este é um ponto crucial na teoria liberal. Permitir que as pessoas tenham autodeterminação, dizem os liberais, é a única maneira de respeitá-las como seres humanos plenamente morais. “É direito e prerrogativa de cada pessoa, assim que chega a maturidade

de seus anos, interpretar por si mesma o significado e o valor de suas experiências”. (Mill, 1974: p.143)

Ter autodeterminação significa o que fazer com as nossas vidas, envolve questões de escolhas e decisões acerca do que é uma vida boa e digna de ser vivida, isso é fundamentalmente individual para os liberais e não deve, em hipótese alguma, desviar-se da escolha individual. “O valor da autodeterminação é um pressuposto tão evidente na teoria liberal que muitos liberais pensam que esse pressuposto não exige qualquer tipo de defesa”. (KYMLICKA, 2006, p.254).

Mas, e quando as pessoas não têm ou não estão capacitadas a lidar com escolhas difíceis que a vida lhes impõe? Quando, por exemplo, cometem erros irremediáveis por conta de escolhas triviais? Quando as pessoas são incapazes de lidar com o direito à autodeterminação de modo eficaz, respeitar sua autodeterminação pode significar, em termos práticos, abandonar essas pessoas a um

destino infeliz que poderia ter sido evitado se houvesse uma condução externa. Essa é a principal objeção dos comunitaristas ao valor exacerbado que a autodeter-minação tem na filosofia liberal, e é a partir dessa objeção que eles vão fundamentar a necessidade do bem comum.

Os comunitaristas argumentam que “se reconhecemos a possibilidade das pessoas cometerem erros, então, certamente, o governo deve encorajar os modos corretos de vida e desencorajar ou proibir os errados” (SULLIVAN, 1982, p. 38). Pois o bem, ou seja, a vida boa não pode ser uma simples escolha, mas reside no pleno desenvolvimento de certos aspectos que são constitutivos da nossa identidade. “Por isso, o bem nunca pode ser objeto de uma escolha racional, mas sim objeto de uma autodescoberta”. (SANDEL, 1989: p.17).

Na teoria liberal a vida boa, o bem, é avaliado segundo um julgamento que nós fazemos a respeito do tipo de pessoa que desejamos ser

ou nos tornar. O *self* é anterior aos fins e é ele que julga que tipo de vida é melhor ou pior para ser vivida. Em oposição à tese do julgamento do *self*, os comunitaristas defendem que não se trata de um julgamento do eu acerca do que é o bem, pois o eu chega a seus fins/objetivos não por escolha, mas por autodescoberta. Para os comunitaristas o bem não é normativo, não se trata de julgar e escolher que tipo de vida quero levar e que tipo de pessoa devo me tornar, a questão é quem sou e que vida eu levo. É na busca dessas respostas que o *self* descobrirá por si mesmo que está inserido em uma rede de valores comunais que constituem o bem.

Sandel (1989) descreve esse processo afirmando que os valores comunais não são apenas afirmados pelos membros da comunidade, mas definem e constituem a sua identidade. A busca compartilhada de um objetivo comunal argumenta o autor, “não é uma relação que eles escolhem, mas um apego que

descobrem não meramente um atributo, mas um constituinte de sua identidade". (SANDEL, 1989, p.152)

A defesa comunitarista de uma concepção de bem comum enraizada na identidade do indivíduo demonstra a posição teleológica presente na filosofia comunitarista. O bem é anterior a qualquer concepção de justiça, uma vez que é o bem comum da comunidade que constitui o conteúdo da justiça. Esse é um ponto central no debate que estamos descrevendo entre liberais e comunitaristas. A prioridade do bem sobre o justo se fundamenta na tradição comunitária através dos pressupostos éticos da filosofia antiga acerca da verdadeira felicidade humana, promovida pela prática das virtudes.

Ao contextualizarmos a oposição filosófica entre os conceitos de justo e de bem podemos constatar que se trata de um dos temas principais da tradição filosófica ocidental. A afirmação do justo sobre o bem marca a fronteira entre os

pensamentos morais dos antigos e dos modernos: os antigos colocavam a questão de qual o *bem*, que sendo elemento do meu desejo me conduziria à melhor forma de vida (*eudaimonia*), já os modernos preocupam-se com a questão do *justo*, isto é, como é que eu devo agir, a ação já não é em relação ao meu bem, à minha felicidade, mas em relação às condições que tornam possível a procura do *bem*, conduzida por cada indivíduo.

O debate atual entre liberais e comunitaristas concentra-se sobre esse deslocamento do interesse filosófico do *bem* para o *justo*. As posições são muito bem definidas, os liberais defendem a prioridade do "*justo sobre o bem*" (posição deontológica) e os comunitaristas defendem a prioridade do "*bem sobre o justo*" (posição teleológica). A questão é se a ênfase em um discurso da justiça promovida pelos modernos e enfatizada pelas diferentes vertentes da teoria liberal atual foi um progresso ou um erro. Os liberais optam unanimemente em favor do progresso, já a

maior parte dos comunitaristas, tem uma atitude muito crítica em relação a este deslocamento em direção a justiça. O comunitarista Sandel (1989) escreve que a prioridade do justo sobre o bem pode ser compreendida de duas formas diferentes: do ponto de vista moral e epistemológico;

Do ponto de vista moral a *prioridade do justo sobre o bem* significa que os princípios de justiça limitam as concepções de bem que os indivíduos podem escolher e colocar em prática, porque quando os valores escolhidos entram em conflito com os princípios de justiça, são estes que se devem respeitar". (SANDEL, 1989, P. 326)

A teoria liberal responde a afirmação de Sandel ao considerar que a prioridade de concepções de justiça sobre concepções de bem, denota que os princípios

de justiça não podem ser escolhidos com base numa concepção específica do bem, mas que pelo contrário, o fato de escolhermos princípios de justiça específicos é uma condição para podermos fazer uma escolha razoável entre diferentes concepções de bem. Essa é uma perspectiva deontológica baseada em uma ética anti-perfeccionista, pois, não há um bem comum perfeito que avalia moralmente as ações dos indivíduos, o que existe são princípios de justiça específicos que conduzem às escolhas individuais.

A partir de Rawls a defesa de uma teoria que concebe o bem de cada indivíduo como exercício e julgamento da livre escolha racional ficou mais forte. A tese e a insistência comunitarista ao afirmar que o bem não é objeto de uma escolha, mas que reside no desenvolvimento de certos aspectos que são

constitutivos da nossa identidade, cultura e valores e que por isso jamais pode ser concretizado através de escolhas racionais criou uma polêmica em torno do debate por meio da oposição indivíduo/comunidade.

Acreditamos ser essa oposição central para os objetivos desse texto, uma vez que essa discussão reconstrói o debate sobre a luta por direitos humanos na sociedade contemporânea. Partidários do liberalismo rawlsiano defendem que o lócus dos direitos humanos são os indivíduos, em contraposição, os comunitaristas concebem a sociedade contemporânea como a ploriferação de comunidades distintas e defendem que os direitos humanos são culturalmente construídos, e que, portanto, devem corresponder as especificidades de cada cultura singular.

Taylor (1989) e os outros comunitaristas descrevem que falta à teoria

liberal uma “tese social”. O autor afirma que muitas teorias liberais baseiam-se em uma percepção atomista, segunda a qual os indivíduos são auto-suficientes fora da sociedade⁴. Em resposta ao indivíduo descomprometido os comunitaristas vão escrever uma antropologia normativa, onde “os fins que orientam a nossa existência não são produtos duma escolha arbitrária e soberana, mas o produto duma auto-

⁴ Charles Taylor e MacIntyre são alguns dos filósofos a apontar que os teóricos liberais se apóiam numa antropologia fraca, apresentando o ser humano como um ser desencarnado, um sujeito sem raízes, descomprometido, mas capaz de escolher soberanamente os fins e os valores que orientam a sua existência. Esta concepção é, segundo eles, irrealista porque a liberdade e a identidade do homem não são características ontológicas inatas à pessoa. Pelo contrário, aquilo que dá sentido à existência, são os conteúdos substanciais (por isso o comunitarismo defende uma ética perfeccionista) que fazem a história própria de cada um. Estes conteúdos já estão inscritos na cultura, precedem o indivíduo, por isso ele é pré-determinado na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade.

interpretação contextualizada da nossa situação num horizonte sociocultural que nos precede". (GONÇALVEZ, 1998, p. 35). É esta auto-interpretação que dá consistência e densidade ao sujeito. Ao afirmarem que o individualismo é inseparável da socialização, os comunitaristas pretendem mostrar que o indivíduo livre e descomprometido da concepção liberal é ele mesmo produto de uma forma específica de socialização.

De acordo com os comunitaristas a atomização do social tem conseqüências duplas. Por um lado, empobrece e enfraquece o tecido cultural ao destruir as identidades culturais incompatíveis com o individualismo liberal. E, a diversidade cultural é uma condição necessária para que os indivíduos possam escolher livremente uma concepção de "vida boa". Por outro lado, a atomização do social demonstra-se desestruturaste para a ordem social porque produz um déficit de legitimidade. Ao individualismo liberal, os

comunitaristas contrapõem as formas de socialização características da sociedade grega ou do antigo regime⁵.

Entretanto, liberais como Rawls (2002) e Dworkin (1985) não negam a tese social, ambos reconhecem que a liberdade individual não pode existir externa a um ambiente social que forneça escolhas significativas e que sustente o desenvolvimento da capacidade de escolher entre as várias concepções de bem. Mas, o que Taylor está defendendo é que a tese social - a idéia que os indivíduos são constituídos por concepções de bem compartilhadas por uma comunidade - requer que abandonemos a concepção liberal de um Estado neutro, pois um Estado neutro é incapaz de proteger de modo eficaz o ambiente social

⁵ É o caso de Alasdair MacIntyre, autor de *"After Virtue - A Study in Moral Theory"*, onde procura recuperar a teoria social e política de Aristóteles. Este neo-aristotélico tem por objetivo modernizar a ética aristotélica, recusando, todavia, o controverso conceito de Biologia metafísica.

necessário à autodeterminação individual^{6 7 8}.

Ao escrever a tese social Taylor (1989) esclarece que a capacidade de escolher uma concepção de bem só pode ser exercida em um tipo específico de comunidade sustentado por uma política do bem comum. A viabilidade da tese social de Taylor exige alguns limites ao pressuposto liberal da autodeterminação para preservar as condições sociais que possibilitam a realização da própria autodeterminação.

Consideramos dois desses limites que julgamos serem fundamentais para os

objetivos que propomos: o primeiro consiste na necessidade de se sustentar uma *estrutura cultural que forneça às pessoas opções significativas em suas tomadas de decisão*. O segundo limite à autodeterminação liberal refere-se às *precondições para a legitimidade política*.

A tese social postulada por Taylor pressupõe que as escolhas que nós fazemos ao projetar nossas vidas só serão bem sucedidas se nós tivermos opções significativas para nós, ou seja, opções enraizadas em nossa cultura a qual nós atribuímos sentido. A questão é que em uma sociedade baseada na neutralidade liberal, a existência de uma cultura rica e diversa que possa garantir a variedade de opções é inexequível. O pluralismo - a multiplicidade de modos de vida possíveis - só é plausível em uma sociedade onde o Estado, intervém no mercado cultural, de modo a preservar suas múltiplas formas de reprodução. Mas, essa é uma situação muito complexa, pois;

⁶ A tese social defendida por Charles Taylor é uma crítica a doutrina da “primazia dos direitos”, onde os direitos individuais têm primazia sobre as concepções morais, o bem comum e a virtude. A doutrina da “primazia dos direitos” é encontrada nos escritos de Hobbes, Locke e Nozic.

⁷ Taylor ressalta que um ambiente social sadio é aquele onde as múltiplas concepções de bem são preservadas para que o indivíduo possa escolher qual é a significativa para si.

⁸ Esses dois pontos também foram investigados por Will Kymlicka (2006) e por Olivier Nay (2007).

Qualquer tentativa coletiva de um Estado liberal de proteger o pluralismo seria, ela própria, um rompimento dos princípios liberais de justiça. O Estado não tem direito de interferir no movimento do mercado cultural, exceto, naturalmente, para assegurar que cada indivíduo tenha uma parcela justa dos meios necessários disponíveis para exercer seus poderes morais. O bem-estar ou o desaparecimento de concepções específicas do bem e, portanto, o bem-estar ou o desaparecimento de uniões sociais de um caráter específico não são de conta do Estado”. (KYMILCKA, 2006, p. 280).

Como escreve Kymlicka (2006) os liberais acreditam que um Estado que intervém no mercado cultural

para encorajar ou desencorajar qualquer modo de vida cultural restringe a autodeterminação das pessoas. Contudo, se o mercado cultural prosseguir sozinho, acabará por minar a estrutura social que sustenta o pluralismo. Esse é o dilema que está por traz das seis questões que colocamos acima, a única e sutil diferença é que o apoio a formas valiosas de vida que os comunitaristas sustentam como uma tarefa do Estado na preservação do pluralismo é nos dias de hoje, conhecido como o uma política do reconhecimento das diferenças culturais e étnicas.

A questão das demandas por direitos humanos não foi diretamente tematizada no debate entre liberais e comunitaristas da década de 1980. Naquele momento, a preocupação era com a preservação do pluralismo das concepções de bem e de justiça. Não obstante, defendemos aqui a posição de que estamos vivenciando uma atualização desse debate através de uma teoria política cosmopolita dos direitos

humanos. Para compreendermos o processo que culminou na atualização do debate liberal/comunitário é fundamental retornarmos à ética da autenticidade reconstruída por Taylor, pois, é essa ética a responsável pelo surgimento de uma política da diferença estruturada em uma teoria multicultural dos direitos humanos.

Tanto Charles Taylor como Will Kymlicka insistem na necessidade de considerarmos o homem como um “ser moral”, e um “sujeito social”. Essa afirmação adquire sentido significativo se considerarmos que ambos os autores estão argumentando que o ser humano é incapaz de procurar a felicidade fora de sua comunidade cultural, porque suas ações só fazem sentido quando estão situadas dentro de uma esfera valorativa responsável pela construção de sua identidade.

É a partir dessa constatação que Charles Taylor constrói sua reflexão sobre a identidade moderna. Na filosofia tayloriana a identidade

implica um duplo processo de auto-realização: de um lado está a descoberta do *self*, ou seja, a capacidade do indivíduo conceber sozinho a sua própria subjetividade; do outro lado, está o reconhecimento de si na relação com o outro, a capacidade do indivíduo pôr-se no ambiente social que lhe é dado. A liberdade adquire concretude quando essa dupla subjetividade é plenamente realizada.

O estudo de Taylor (1989) sobre a identidade também o levou a fazer uma observação sobre o futuro da sociedade contemporânea. O individualismo e a primazia da razão instrumental levaram ao isolamento dos homens e produz a cada dia uma sociedade “atomizada”, onde a preocupação consigo predomina sobre a vida coletiva. Um segundo diagnóstico inscreve-se na perseguição ilimitada da produtividade através de uma racionalidade técnica que vislumbra a eficácia e a inovação. O resultado desse quadro é a degradação da vida moral num mundo onde a orientação é

cada vez mais a busca pelo bem-estar material. São características desse processo o desaparecimento lento, mas real, dos fins coletivos e sua substituição por uma ideologia do progresso técnico.

Taylor (1996) argumenta que para lutar contra a perda de sentido, a solidão e a impotência política (patologias da modernidade), é imprescindível que o indivíduo se liberte de sua “jaula de ferro” e retome os valores de sua comunidade social. Com essa aspiração Taylor busca as respostas aos males da modernidade em uma ética da autenticidade.

A ética da autenticidade define-se por valores como a sinceridade e a genuinidade pessoal do indivíduo para consigo mesmo, mas não dispensa um destinatário - o outro. O caráter dialógico da existência, essencial à cultura democrática, exige que do outro advenha o reconhecimento e a confirmação da identidade individual. É importante a relação e o reconhecimento intersubjetivo

para a construção da minha identidade porque o meu julgamento de valores e do valor da minha própria existência só tem sentido enquanto objeto de reconhecimento social, de confirmação social.

A Ética da Autenticidade não aspira à negação do individualismo, pelo contrário, nasce da pressuposição da livre escolha como resposta e resolução das doenças modernas. A diferença é que para Taylor e MacIntyre, esta opção individual faz-se sempre num horizonte de significação pré-estabelecido, e efetua-se em relação a um amplo leque de valores preexistentes. O liberalismo não é negado quando inserido num horizonte de significação, pelo contrário, a livre escolha possibilita a constituição de uma identidade individual que é indissociável dos quadros axiológicos de referência no quadro prévio das significações. “O indivíduo é um *“self”* capaz de responder por ele mesmo à questão *“Quem sou eu”* em termos que não são exclusivamente

universais e pré-construídos”. (Gonçalves, 1998: 45).

A complexidade se torna mais tangível quando apreendemos nas reflexões de Taylor que a autenticidade significa concedermos respeito idêntico a todos os indivíduos além de suas diferenças, ou seja, o reconhecimento da diferença (da autenticidade de cada um) é uma condição prévia para realização da liberdade de cada um. O indivíduo moderno só se sente plenamente realizado quando a sociedade ao seu redor reconhece a sua originalidade. Esse raciocínio desestrutura as bases da teoria liberal, uma vez que o ideal de autenticidade que é descrito por Taylor como fundamental para realização da liberdade plena, é incompatível com a premissa liberal de que a igualdade implica em conceder um tratamento idêntico a todos os indivíduos. Um tratamento idêntico só seria possível se todos os indivíduos fossem semelhantes, porém, a autenticidade do indivíduo é justamente o que o diferencia dos outros, a noção de semelhan-

ça nunca seria possível em uma sociedade como a nossa, onde cada indivíduo tem uma identidade singular, formada durante experiências singulares e pertencentes a comunidades que também são singulares⁹.

A premissa liberal de que todos os indivíduos são iguais e por esse pressuposto devem receber tratamentos idênticos pode até funcionar de forma abstrata, mas no plano moral nega as diferenças entre os sujeitos e é, portanto, insatisfatória¹⁰. Para

⁹ Nessa mesma linha de argumentação Kymlicka (1989) manifesta o anseio de conciliar a abordagem universalista da filosofia liberal com o necessário reconhecimento do direito das minorias culturais. Ambos os autores – Taylor e Kymlicka – valorizam e defendem os valores fundamentais da filosofia liberal e acentuam que nenhum direito cultural pode se sobrepor aos valores democráticos e liberais, tais como as liberdades de expressão, o direito à dignidade e os direitos civis.

¹⁰ É insatisfatória porque os comunitaristas pressupõem que um Estado Liberal - simples instrumento de garantia dos direitos,

que as diferenças culturais – as várias concepções de bem – não sejam subsumidas o Estado deve interferir protegendo a estrutura cultural e assegurando a sobrevivência e a reprodução de um leque de opções para os que ainda não formaram seus objetivos na vida (Raz, 1986: 173). Esse é o primeiro limite à realização da concepção liberal de autodeterminação, passamos agora para o segundo limite: as precondições para a legitimidade política¹¹.

desligado de qualquer forma de conforto pessoal ou comunitário - não é viável socialmente e é destruidor de identidades individuais e coletivas.

¹¹ Além dos dois limites que a “tese social” dos comunitaristas impõe à concepção liberal da autodeterminação, os comunitaristas formularam uma crítica sociológica muito contundente acerca da criação do Estado Liberal. Esta crítica incide na percepção individualista do laço social subjacente a teorias liberais de inspiração rawlsiana. Porque, como é ilustrado pela idéia de uma “*posição original*”, o liberalismo de Rawls inscreve-se na tradição contratualista (Hobbes, Locke): a sociedade é uma associação resultante de um acordo negociado entre os indivíduos; o

De acordo com a “tese social” as escolhas individuais requerem um contexto cultural seguro, exigência que é impraticável sem um contexto político estável onde as instituições públicas são legítimas aos olhos dos cidadãos. Essas duas exigências não são - segundo Taylor - cumpridas quando as instituições políticas são governadas pelo princípio da neutralidade liberal, uma vez que, “o Estado neutro mina a percepção compar-

Estado é a garantia, o fiador do contrato social - o dispositivo institucional que tem por função assegurar a coexistência equitativa dos interesses privados dos seus indivíduos. A crítica comunitarista sublinha que uma ordem social não se pode estabelecer, estruturar e estabilizar baseada num encontro de egoísmos. A ordem social só irá subsistir de maneira durável se se apoiar no reconhecimento pelos membros do grupo social, de uma normatividade social que lhes preexiste. “O contratualismo não dá conta do sentido de obrigatoriedade das normas que estão na base do laço social, porque entende que o Estado nasce de um acordo e que os contratantes podem dissolver quando lhes convém”. (GONÇALVES, 1998: 37)

tilhada de bem comum que é exigida pelos cidadãos para que aceitem os sacrifícios exigidos pelo Estado do bem-estar-social”. (Kymlicka, 2006: 289).

Os cidadãos só se identificarão com o Estado e aceitarão suas exigências como legítimas quando houver uma forma comum de vida que seja vista como um bem supremamente importante, de modo que a sua continuidade e florescimento tenha importância para os cidadãos por si mesmos, não apenas instrumentalmente para os seus diversos bens individuais ou como a soma total desses bens individuais” (TAYLOR, 1989, 216).

A preocupação com a existência de um bem comum não é compatível com uma cultura política baseada na neutralidade estatal, onde as pessoas são livres para

escolher seus objetivos independente de um apego a formas comuns de vida. Uma sociedade estruturada na ética liberal sobrepuja a busca do bem comum pelo fato desse bem violar a plena realização dos direitos individuais. Assim sendo, podemos afirmar que enquanto um Estado comunitário promove uma identificação dos indivíduos com uma forma comum de vida, um Estado liberal compartilha de uma visão atomista, “na qual compreendo a minha dignidade não em relação a minha comunidade, mas como a dignidade de um portador individual de direitos”. (Taylor, 1989: 214). “Não há nenhuma forma de vida compartilhada subjacente às exigências do Estado neutro”. (KYMICKA, 2006, p. 290)

A teoria comunitarista parte do pressuposto que a legitimidade política só é possível em uma sociedade que compartilha um determinado modo de vida. Esse pressuposto não é inverídico porque é resultado de um diagnóstico da sociedade moderna, onde o

distanciamento dos indivíduos de um modo de vida comum que caracteriza a comunidade resulta na indisposição em suportar os princípios da justiça liberal. “As democracias liberais estão passando por uma crise de legitimação, pede-se aos cidadãos que se sacrifiquem cada vez mais em nome da justiça, mas eles compartilham cada vez menos coisas com aqueles pelos quais estão se sacrificando”. (TAYLOR, 1989: 177)

Os liberais respondem a esse diagnóstico defendendo que os indivíduos aceitarão sim suportar as exigências da justiça liberal em suas relações sociais com pessoas que comungam de formas de vida distintas (concepções de bem diferentes e múltiplas), porque a liberdade de escolher qualquer concepção de vida boa só é aceitável se essa escolha não violar os princípios de justiça¹²,

independente se será ou não uma escolha comum à concepção de bem adotada pela comunidade. Rawls e Dworkim sustentam que pessoas que têm concepções diferentes de bem respeitarão os direitos dos outros, não porque isso conduzirá a um modo de vida compartilhado, mas porque os cidadãos reconhecem que cada pessoa tem o direito igual à consideração. A opção por uma ética deontológica denota mais uma vez que;

A base para a legitimidade do Estado é uma percepção compartilhada de justiça, não uma percepção compartilhada do bem. Os liberais buscam

exercido pelo Estado deve poder ser reconhecido como legítimo por aqueles sobre os quais o poder é exercido. O Estado Liberal deve conseguir suscitar junto do cidadão um sentido específico de justiça que lhe permita reconhecer como politicamente aceitável uma decisão, mesmo que ela não encontre lugar no horizonte da sua moral pessoal. (GONÇALVES, 1998, p. 25).

¹² O papel do Estado deve limitar-se a garantir o respeito dos direitos individuais e dos princípios de justiça que derivam do imperativo de igual liberdade para todos. Isto implica que o poder de coação

sustentar uma sociedade justa através da adoção pública de princípios de justiça, sem requerer e, na verdade, excluindo a adoção pública de certos princípios da boa vida”. (KYMLICKA, 2006, p. 291).

A réplica comunitarista sustenta que é sociologicamente ingênuo considerar que as pessoas respeitarão os direitos dos outros (princípios de justiça) na ausência de concepções compartilhadas do bem. O respeito aos direitos e a justiça só é possível quando as pessoas compartilham e se identificam com uma política do bem comum, “ao impor direitos individuais e a neutralidade estatal o Estado liberal exclui a adoção pública de uma política do bem comum”. (Taylor, 1989, p. 229).

O debate entre liberais e comunitaristas levantou questões irresolúveis até os dias de hoje. Os intelectuais representantes de ambas as

teorias se esforçam para pensar como conduzir a vida em sociedade. Embora muitos estudiosos da Filosofia Política considerem esse debate uma verdadeira aporia filosófica, os diagnósticos feitos por esses pensadores nos desafia a encontrar alguma alternativa, *uma via média*, ou *uma terceira via* de condução da vida cultural, social e política.

2- DIREITOS HUMANOS: GARANTIAS UNIVERSAIS OU DELIMITAÇÕES CULTURAIS

Hannah Arendt nos ensinou em suas obras que os direitos humanos não são um dado presente na natureza humana e nem tampouco uma condição inerente à história da humanidade. Segundo Arendt, os direitos humanos são uma invenção humana, um construído dinâmico que está constantemente em construção e reconstrução. Qualquer tentativa de definição ou síntese esbarra na pluralidade de significados.

A concepção contemporânea dos direitos

humanos foi inaugurada com o advento da Declaração Universal de 1948 e reiterada pela Declaração dos Direitos Humanos de Viena em 1993. Ambos os documentos estão situados no que ficou conhecido como o movimento de internacionalização dos direitos humanos, um movimento que corresponde a necessidade de responder positivamente aos horrores cometidos durante os anos de nazismo na Alemanha e às demais atrocidades espalhadas pela Europa do pós-guerra.

É nesse contexto de genocídios e de ampla violação a dignidade humana que inicia um processo de reconstrução dos direitos humanos fundamentado em um novo paradigma de orientação ética para as futuras práticas da ordem internacional. A internacionalização dos direitos humanos é considerada uma mudança de paradigma porque transformou os direitos em uma preocupação legítima da comunidade internacional. Isso significa que a proteção

do ser humano não é mais reduzida ao domínio dos Estados Nacionais e passa a interessar a todo o complexo arranjo que chamamos de comunidade internacional.

Quais as implicações dessas transformações? Podemos afirmar que o conceito de soberania absoluta dos Estados perde parte de sua potencialização, uma vez que novas formas de responsabilidades internacionais são acionadas em situação de violação aos direitos humanos. A mudança paradigmática define-se na idéia de que o indivíduo deve ter direitos protegidos na esfera internacional e não mais apenas nos limites domésticos do Estado-Nação. O epílogo do processo de universalização dos direitos humanos possibilitou a formação de um sistema normativo internacional de proteção da humanidade comum que está por trás de cada ser humano, onde a condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos, independente das suas

diferenças culturais, nacionais e identitárias¹³.

Esse processo é um importante exemplo da validade dos preceitos normativos. Os ideais de proteção e reconhecimento da dignidade humana almejados por Kant e Hegel estão decantando nas sociedades atuais, e autores como Habermas e Held afirmam que essas mudanças são indícios da construção de uma sociedade cosmopolita fundada nos preceitos de uma justiça global e do direito internacional.

Todavia, como ressalta Koselleck a história é feita de rupturas e continuidades, de modo que toda grande transformação do pensamento e da ação social enfrenta desafios e percalços para se consolidar. Ao analisarmos a

Declaração dos Direitos Humanos de 1948 vemos que os termos utilizados não fazem referências ao Estado, a Política, ou às forças de controle social. A ausência dessas instituições foi preenchida com termos abstratos e universais, tais como: “todo ser humano”, “a dignidade humana” ou “os Direitos do Homem”. Podemos caracterizar essa ocorrência como uma ruptura em direção à universalização dos direitos do homem.

A ruptura foi reiterada pela Declaração dos Direitos Humanos de Viena em 1993 onde podemos ler no parágrafo 5º: “Todos os direitos humanos são universais, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase”. Cento e setenta e um países subscreveram essa declaração o que indica que a universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos se configuraram em

¹³ O Tribunal Penal Internacional é um exemplo prático da universalização e indivisibilidade dos direitos humanos. O TPI não deslegitima a soberania dos Estados Nacionais, apenas funciona como um instrumento de complementaridade da proteção dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana.

verdadeiros imperativos para sua plena realização.

Mas como garantir a universalidade e a indivisibilidade de um *kit* de direitos iguais a todo ser humano em uma sociedade mundial formada por Estados que cultivam práticas e simbologia tão singulares? Como garantir direitos humanos, cosmopolitas em um universo multiculturalista? Flávia Piovesan destaca que em relação à universalidade dos direitos humanos o maior desafio está na perspectiva que sustenta o relativismo cultural, segunda a autora:

Para os relativistas, a noção de direitos está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade ou comunidade. Neste prisma, cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais, que está relacionado às específicas circunstâncias culturais

e históricas de cada sociedade.”

(PIOVESAN, 2004 p. 58-59).

Os relativistas acreditam que o pluralismo cultural impede a construção de uma moral universal, sendo necessário respeitar e reconhecer as diferenças culturais de cada sociedade. Eles defendem que a única maneira de compreender a diversidade cultural é colocando-se no contexto cultural em que ela se apresenta, e não passando por cima dessa diversidade com normas universais que não correspondem ao universo de sentido de determinadas culturas. Nesse raciocínio as reivindicações morais de cada sociedade derivam de um contexto cultural que tem suas próprias fontes de validade. A pluralidade de culturas inviabiliza uma moral universal kantiana e qualquer tentativa de construir a universalidade de direitos se traduz em uma versão imperialista de tentar universalizar valores de uma

determinada cultura à margem de outras culturas.

O relativismo cultural não é uma corrente de pensamento homogêneo. Os representantes dessa visão possuem argumentos e defesas distintas e muitas vezes contraditórias.

Filosoficamente essa posição é muito frágil, pois ao sustentar que a cultura deve ser a única fonte de validade do direito ou das regras morais abre-se caminho para justificar uma série de atrocidades em nome do respeito aos valores culturais. Isso denota que para não destruir a diversidade das culturas qualquer ação é válida inclusive fechar os olhos para as injustiças e violações à dignidade humana. Contra esse relativismo Jack Donnelly sustenta que:

Nós não podemos passivamente assistir a atos de tortura, desaparecimento, detenção e prisão arbitrária, racismo, anti-semitismo, repressão, miséria e analfabetismo em nome da diversidade ou respeito a tradições

culturais. Nenhuma dessas práticas merece nosso respeito, ainda que seja considerada uma tradição.

Podemos observar que há uma tensão entre o universal e o particular. Encontramos essa mesma tensão entre os argumentos liberais e comunitaristas. Como ressaltamos na primeira parte desse texto, o debate entre estes nos ajuda a compreender as raízes contem-porâneas das discussões sobre os direitos humanos. Conceber o indivíduo como o locus dos direitos fundamentais e humanos garante ao liberalismo defender a expansão desses direitos a toda espécie humana, uma vez que todos os seres humanos são indivíduos antes de pertencerem a comunidades culturais.

Encontrapartida, segundo MacIntyre (2001), o eu é a unidade narrativa de uma vida humana. O eu não é o sujeito transcendental do “iluminismo”, portador de uma razão e de uma vontade que lhe constitui como

autônomo e independente da história e da cultura. Assim, o comunitarismo concebe a pessoa a partir da tradição.

É diante desse dilema que os direitos humanos são proclamados. Os comunitaristas se enquadram na perspectiva do relativismo cultural porque discordam das pretensões universais dos direitos, argumentam que os valores culturais precisam ser preservados para que a diversidade não seja subsumida pela universalização. Assim como os relativistas, os comunitaristas também temem o imperialismo ocidental, ou qualquer outro tipo de imperialismo cultural que destrua as simbologias e os sentimentos de pertença que constroem uma comunidade. Adeptos a esse pensamento entendem os direitos humanos como uma política que corresponda ao bem comum que impera na tradição cultural da comunidade, bem comum este que não pode ser violado sob pena de destruturação da própria comunidade.

Liberais não acreditam em um bem comum. Ao

contrário, sustentam que o que é comum é a humanidade e é essa que precisa ter seus direitos protegidos. Partidários dessa visão concordam que é preciso permitir, em grau limitado, variações culturais no modo e na interpretação que cada cultura faz dos direitos humanos, mas afirmam que é fundamental insistir na universalidade moral desses direitos.

Dado esse conflito de argumentações propomos reatualizar esse debate a luz de quatro questões que sintetizam a problemática da universalização x particularização dos direitos humanos. 1- Os direitos humanos devem ser universalizáveis e estendidos a toda pessoa humana? 2- Ou os direitos humanos devem ser particularizados através dos significados e simbologismos morais de cada cultura específica? 3- E ainda, se os direitos humanos devem ser universalizáveis que valores morais devem fundamentá-los? 4- Ou se os direitos humanos devem ser particularizados como

solucionar conflitos internacionalizados?

A corrente de pensamento liberal pós Rawls não admite nenhuma contradição em estender os direitos humanos a toda pessoa humana. A universalidade de tais direitos é uma afirmação de auto-evidência, pois o reconhecimento da dignidade humana inerente a todos os seres humanos e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo moderno. Essa é a crença liberal, e é na defesa da concretização dessa crença que os liberais postulam instrumentos de direitos humanos claramente universalistas com o objetivo de reafirmar a universalidade acima de quaisquer particularismos.

Mas, como podem os direitos humanos ser universais - como sustentam os liberais - se estes não são universalmente reconhecidos? Em outras palavras, os direitos humanos devem ser circunscritos às tradições culturais específicas? Para essa

questão vale transcrever uma passagem do secretário de Estado dos Estados Unidos Warren Christopher no discurso de abertura da Conferência de Viena em 1993:

Que cada um de nós venha de diferentes culturas não absolve nenhum de nós da obrigação de cumprir a Declaração Universal. Tortura, estupro, anti-semitismo, limpeza étnica – nenhum destes atos é tolerado por qualquer crença, credo ou cultura que respeita a humanidade. Nem mesmo podem ser eles justificados como demandas de um desenvolvimento econômico ou expediente político. Nós respeitamos as características religiosas, sociais e culturais que fazem cada país único. Mas nós não podemos deixar com que o relativismo cultural se transforme em refúgio

para a repressão”.
(Viena Declaration,
UNdoc A/CONF,
1993, Séc. I, parágrafo
5º)

A última frase do Secretário sintetiza a negação enfática que a corrente liberal faz aos defensores do comunitarismo e aos relativistas culturais. Não há valor tradicional fundamental que justifique particularizar os direitos humanos, já que por trás de toda a diversidade cultural há uma humanidade comum que necessita ser preservada. A exigência liberal vai além da defesa de autonomia e liberdade individual. No contexto atual do início da formação de uma sociedade cosmopolita a preocupação central é com a preservação dos valores morais que estão presentes nas ações e significados de cada ser humano.

É verdade que os direitos humanos da declaração de Viena não são universalmente reconhecidos. Muitas regiões na África, na Ásia e até mesmo na América desconhecem a Conferência

de Viena e a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Todavia, esse desconhecimento não restringe que as pessoas que habitam essas regiões não sejam inseridas na categoria de seres humanos. Mas, e se dentro dessas comunidades existem práticas que violam o que está prescrito nas normas de proteção a dignidade humana? Por exemplo, ritos tradicionais baseados em simbologias compartilhadas que reproduzem significados e denotam respeito, mas que aos olhos dos direitos humanos construídos no mundo ocidental expressam violência, ofensa, ou desrespeito a humanidade de uma pessoa?

Essa é uma situação complexa e é a partir de circunstâncias assim que os adeptos ao comunitarismo e os defensores do exercício de relativização sustentam que os direitos humanos devem corresponder às singularidades de cada cultura, posição que inviabiliza a afirmação da universalidade, indivisibilidade e internacionalização dos

direitos humanos¹⁴. Independente das práticas estarem internalizadas em tradições culturais, se essas práticas resultarem na violação a dignidade humana caracterizada por sofrimento moral, físico ou psíquico é preciso rescindir tais práticas. O atual mundo globalizado chegou a um estágio de desenvolvimento que uma ação de violência aos direitos humanos é sentida em todo o mundo, recorrer ao relativismo da cultura não diminui esse sentimento de indignação que sentimos ao tomar conhecimento de alguma atrocidade cometida em nome de rituais religiosos, tradicionais ou culturais.

Contudo, para defendermos o imperativo da universalização, indivisibilidade e internacionalização dos direitos humanos temos que indagar que valores morais

que são universais, ou seja, que valores são comuns a todas as crenças culturais a ponto de legitimar direitos e torná-los desejados e necessários mundialmente. A concepção universal dos direitos humanos assenta-se sobre a premissa de que existe uma humanidade comum por trás de todos os seres humanos, a questão é saber de que se fundamenta essa humanidade comum.

A obrigação legal dos Estados em promover e respeitar os direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos é insuficiente nesse momento de emergência de uma cultura global. A intervenção da comunidade internacional há de ser aceita devido à necessidade de se fixar padrões mínimos de proteção aos direitos humanos. É nessa direção que o movimento internacional de direitos humanos defende a criação de sistemas normativos que protejam a dignidade comum e inerente a condição de ser humano. Em termos abstratos todo esse processo é absolutamente exequível, a dificuldade

¹⁴ A esse respeito o art. 5º da Declaração de Viena afirma que: “as particularidades históricas, culturais e religiosas devem ser levadas em consideração, mas os Estados têm o dever de promover e proteger os direitos humanos, independente dos respectivos sistemas culturais”.

aparece quando começamos a delinear os projetos políticos para implantação do chamado *mínimo universalizável* habermasiano.

O relativismo cultural é um grande desafio à universalização justamente porque essa corrente de pensamento questiona a composição do que vai ser universalizável. Ser um cidadão do mundo só pode se tornar uma pretensão realizável se os mecanismos materiais do direito e da política acompanharem esse desejado otimismo. O ceticismo de Calhoun com o projeto de uma democracia cosmopolita fundada na ética universal dos direitos humanos ilustra a ausência de precisão pragmática que caracteriza os defensores dessa perspectiva.

Universalizar os direitos humanos pressupõe a defesa de um conjunto de valores que deverão ser respeitados nos lugares mais remotos do mundo sob pena de sanção. Como garantir o funcionamento de um sistema universal em uma realidade tão absurdamente heterogênea? Mesmo

acreditando em uma política universal para tutelar a paz, insistindo sobre o fortalecimento de instituições internacionais mais sólidas e em um ordenamento jurídico global como milita Habermas inspirado nos ensinamentos de Kant, o projeto cosmopolita de universalização, internacionalização e indivisibilidade dos direitos humanos carece de fundamentação prática. Por conta dessa carência que a questão que colocamos acima - se os direitos humanos devem ser universalizáveis que fontes morais devem fundamentá-los? - recebe respostas cada vez mais absortas¹⁵.

Todavia, não se trata de descrença no projeto cosmopolita de uma ética estruturada a partir de uma humanidade comum, pelo contrário, é a crença nesse horizonte de orientação que

¹⁵ Uma dessas respostas é a crença de Habermas na boa vontade das grandes potências em dotar a ONU de força política e militar, mas ao mesmo tempo tais potências devem se comprometer a manter relações pacíficas entre si e imparciais na atuação da ONU.

nos impulsiona a fazer a crítica a situação atual de proliferação de conflitos internos e externos de violação a dignidade humana. Resta-nos ainda a última questão sobre como solucionar os conflitos internacionais adotando uma concepção particularizada dos direitos humanos. Esse questionamento é a principal réplica dos liberais universalistas aos relativistas e comunitaristas que sustentam a particularização dos direitos humanos através do respeito às distintas e singulares tradições culturais.

Os conflitos que ultrapassam a capacidade jurídica doméstica de um Estado Nação como, por exemplo, crimes de guerra, genocídio e tortura necessitam de um ordenamento jurídico internacional não apenas por causa da gravidade desses atos, mas por conta da imparcialidade que uma esfera internacional composta por representantes de diversas culturas pode trazer a resolução ou administração do conflito. Um sistema de direitos humanos particularizado irá julgar como lícito atos que correspondem à

particular concepção do binômio lícito/ilícito da sociedade em questão. É pela imparcialidade da sentença que uma esfera internacionalizada proporciona mais prerrogativas que uma esfera particularizada.

Esse argumento pode ser facilmente contestado pelas concepções da Teoria da Sociedade Internacional. Contra o projeto iluminista de construção de um ordenamento jurídico universal, Hedley Bull levantou pela primeira vez a idéia neogrociana (e liberal) de que em nível internacional, ao contrário, é preferível – além de mais realista – apostar numa “ordem política mínima”, protegida por poderes limitados e pouco intervencionistas porque respeitosos da autonomia e da integridade das diferenças culturais (Bull, 1995, p. 284-305). A lógica da tese de Bull é muito atrativa, mas temos que refletir se em meio aos atuais atentados de desrespeito a condição de ser humano uma ordem política mínima e limitada tenderia a ser mais conivente com a

realidade de violação aos direitos humanos.

3- POR UMA HUMANIDADE COMUM

Os escritos mais recentes de Habermas são sobre um cosmopolitismo jurídico-político. O autor vem defendendo a formação de uma política internacional para tutelar a paz. Inspirado nos ideais kantianos de um ordenamento global que unisse os povos e minasse a guerra, Habermas radicaliza a proposta kantiana de uma “liga dos povos” para um “Estado dos povos”, um Estado Cosmopolita. O primeiro passo para realização desse projeto já foi dado: a concretização da ONU. Porém, Habermas ressalta que é fundamental uma reforma na ONU.

A reforma das Nações Unidas deveria ser dirigida a transformá-la no núcleo de uma polícia internacional, ou seja, de forças armadas neutras de

pronta intervenção, que seriam organizadas e financiadas pelas grandes potências com o objetivo de realizar uma ordem cosmopolita justa e pacífica. Sem a disponibilidade a colaborar por parte das grandes potências, qualquer sistema internacional permaneceria necessariamente fraco, como foram, até o momento, as Nações Unidas. Cabe, portanto, às grandes potências a tarefa de garantir a ordem e a paz internacional: na realização desta atribuição elas deverão, todavia, se comprometer a distinguir entre o seu papel de agentes supranacionais e os próprios interesses particulares. As suas intervenções armadas deverão se inspirar em motivações imparciais e o uso da força deveria ser de tipo

“policial”, ou seja, pontual e proporcionado (HARBEMAS, 1992, p. 9-10).

Essa reforma estrutural é, para Habermas, o único caminho para superar as ambigüidades presentes na carta da ONU, documento este que ao mesmo tempo em que atribui vastos poderes de intervenção militar ao Conselho de Segurança, proíbe intervenções nos assuntos internos dos Estados e ainda reconhece aos Estados o direito de autodefesa militar. Após a concretização da reforma da ONU enquanto instituição ímpar para um ordenamento global de proteção aos direitos humanos, Habermas defende que a tutela dos direitos do homem não pode ser deixada para os Estados nacionais, mas deve ser conduzida pelos organismos internacionais.

Retirar dos Estados a tutela dos direitos humanos significa acelerar o processo de evolução do direito internacional a um direito

cosmopolita. A efetivação desse processo depende da execução da tese geral de Habermas: (1) a universalidade da doutrina dos direitos humanos, cujo corolário fundamental é (2) a atribuição da subjetividade do direito internacional (ou seja, do “direito cosmopolita”) a todos os habitantes do planeta como se fosse um direito originário que cabe a cada pessoa “enquanto ser humano”. A consequência prática principal é (3) a exigência de que, no âmbito das Nações Unidas, sejam criados novos órgãos executivos e judiciários com poder para examinar as violações dos direitos humanos e que sejam estabelecidas forças de polícia judiciária à disposição dos tribunais internacionais já operantes, para a contenção dos crimes de guerra e dos crimes contra a humanidade. (HABERMAS, 1995, p. 303-305 *Apud* Zolo).

Quanto a universalidade da doutrina dos direitos humanos Habermas não aceita o argumento dos relativistas culturais e dos comunitaristas. Os direitos

humanos são abordados por Habermas como uma construção cognitiva e normativa, de modo que não há nessa doutrina o imperativo de uma racionalidade ocidental que impeça sua universalização. Os direitos humanos são compostos por instituições morais para as quais convergem as grandes religiões universalistas do planeta, trata-se assim de uma universalidade transcendental que ultrapassa as conjunturas históricas e culturais do ocidente. Habermas ainda afirma que os padrões normativos da universalidade estão relacionados a necessidade de responder aos desafios da modernidade e da complexidade social e não aos particularismos do ocidente.

Assim sendo, o direito cosmopolita é plausível porque seus princípios denotam que cada pessoa merece o mesmo respeito na sua integridade pessoal por esta carecer de constante proteção. A certeza na concretização dessa proposta cosmopolita levou Habermas a escrever na década de 1990 sobre uma “cidadania

cosmopolita”, ou “cidadania universal”. A tese é que o atual Estado democrático de direito pode e deve preparar caminho para a concretização de uma cidadania cosmopolita que já germina nas comunicações políticas. Essas transformações indicam uma aceleração do direito internacional ao direito cosmopolita.

Já podemos falar de uma “sociedade mundial”

(*Weltgesellschaft*)

fundada na globalização das comunicações e dos mercados (Habermas, 1995. 300-301). Prova disso, entre outras coisas, é a capacidade das Nações Unidas, através das “cúpulas mundiais” dedicadas a temas tais como o crescimento demográfico, a pobreza e o clima, de tematizar problemas fundamentais para a sobrevivência da espécie humana dirigindo-se à “opinião pública mundial”

dentro de uma “esfera pública planetária” (HABERMAS, 1992, p.136-137).

Dentro dessa perspectiva habermasiana, a evolução da sociedade rumo a uma ordem internacional justa e pacífica somente será obtida através de uma centralização do poder internacional na forma de um Estado mundial que absorva em si a totalidade das prerrogativas soberanas dos Estados nacionais. A proteção dos direitos fundamentais só poderá ser garantida por um ordenamento jurídico unitário e universal – o direito cosmopolita – que inclua como sujeitos todos os homens enquanto pessoas morais.

Essa é a Teoria da Democracia Cosmopolita de Habermas, inspirada nos princípios universalistas kantianos e compartilhada por David Held e Daniele Archibugi. Uma segunda perspectiva que complementa e explicita os obstáculos a construção de uma democracia cosmopolita são

os Direitos Humanos Multiculturalistas de João Manuel Pureza, Boaventura de Souza Santos, Flávia Piosevan, Kwame Appiah e Carig Calhoun. Os representantes dessa visão compartilham das mesmas crenças: Institucionalização de um direito cosmopolita *mundial* fundado nos direitos humanos, na sociedade civil global e na regulação global da economia, porém defendem caminhos alternativos para a efetivação desse projeto.

Os direitos humanos multiculturalistas concentra suas preocupações muito mais no local: nas comunidades e nos Estados nacionais, do que no global: na comunidade internacional. A verdadeira política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar toda a conceitualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado em um projeto cosmopolita. Para que essa transformação seja factível é imprescindível superar o debate universalismo x relativismo, identificar as preocupações isomórficas entre as diferentes

culturas, ou seja, buscar nas culturas concepções comuns de dignidade humana, e viabilizar a hermenêutica diatópica.

Os defensores de uma proposta multiculturalista dos direitos humanos afirmam que todas as culturas possuem concepções de dignidade comum, mas nem todas a concebem em termos de direitos humanos. Todas as culturas são incompletas e problemáticas em sua concepção de dignidade humana, aumentar a consciência de incompletude cultural é fundamental para a construção de uma percepção multicultural dos direitos humanos. É o sentimento de incompletude que permite que as culturas busquem o diálogo e a complementação de seus valores, simbologias e significados.

Santos (2005) parte do pressuposto que é no diálogo intercultural que a troca de experiências e de valores diminui a incompletude e enriquece as culturas. Assim sendo, a hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* (lugares comuns

mais abrangentes de uma determinada cultura) de uma cultura por mais fortes que sejam são tão incompletos quanto à própria cultura a que pertencem. O objetivo da hermenêutica diatópica não é atingir a completude, mas pelo contrário, trata-se de ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através do diálogo entre as culturas.

Na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente poderá tornar-se linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste artigo transformá-los numa política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis. Este

projeto pode parecer demasiado utópico. Mas, como disse Sartre, antes de ser concretizada, uma idéia tem uma estranha semelhança com a utopia. Seja como for, o importante é não reduzir o realismo ao que existe, pois, de outro modo, podemos ficar obrigados a justificar o que existe, por mais injusto ou opressivo que seja (SANTOS, 2005, p.178).

Uma terceira vertente da defesa de um projeto cosmopolita encontra-se na proposta de uma Justiça global construída através de uma perspectiva ética e política em detrimento do formalismo jurídico-político. Essa visão mais crítica acerca do formalismo burocratizante presente nas teorias cosmopolitas é sustentada por Fuyuki Kurasawa. O autor busca vincular a idéia de justiça global à uma teorização materialista de uma globalização alternativa ao

atual estado de impasse formal que predomina nas discussões sobre os direitos humanos.

Kurasawa sustenta a necessidade de pensarmos um cosmopolitismo crítico baseado nas transformações estruturais da atual ordem mundial. Suas críticas são diretamente direcionadas a filosofia normativa (antigos estoícos, Kant, humanismo ocidental) que interpreta a justiça global através de uma ética cosmopolita. Os filósofos normativos acreditam que valores universais como a hospitalidade e a reciprocidade podem regular as relações internas orientando-as para um mundo pacífico, esse processo é caracterizado pela reforma de instituições internas que garantam a absorção e a expansão desses valores.

A postura crítica de Kurasawa com a pretensão normativa refere-se ao excesso de pressupostos formais que esse projeto precisa romper para ser efetivo. Segundo o autor os filósofos normativistas pecam ao ignorar uma vasta gama de

ações sociopolíticas realizadas a todos os instantes por pessoas que não podem procurar inscrição jurídica, mesmo que estejam engajadas em políticas transnacionais emancipatórias. Além de ignorar as ações e práticas realizadas nos âmbitos locais, o formalismo da proposta normativa também deixa de examinar os fatores sistêmicos das injustiças civis e políticas.

Fundamentado nessas críticas Kurasawa (2009) defende um descentramento da atitude formalista predominante nas discussões sobre os direitos humanos como um passo necessário a construção de uma justiça global alternativa. Trata-se de deslocar o foco do formalismo derivado de princípios abstratos do direito para uma configuração das relações sociais geradas por lutas emancipatórias transnacionais, para a concretização dessa tarefa o autor sugeriu um quadro conceitual ancorado no conceito de prática. Tal conceituação não pode ser reduzida a prática enquanto uma norma durkheimiana, ou execução de estruturas fixas e

preexistentes como os códigos de Bourdieu.

O conceito de prática que Kurasawa tematiza, envolve a representação e a produção de um padrão materialmente e simbolicamente orientado para a ação social capaz de comprometer os agentes dentro de campos políticos e culturais. A partir dessa conceituação Kurasawa descreve os modos de prática que são compostos por padrões de discursos, princípios éticos e rituais sociopolíticos. A ética e a substância política da justiça global são produzidas por cinco modos de prática: 1-testemunho; 2-perdão; 3-previsão; 4-ajuda e 5-solidariedade

Cada um desses cinco modos de prática é composto por um repertório de tarefas que sempre vão funcionar na perspectiva dualista: reconhecimento/redistribuição. Esse modelo deve ser entendido sobre três instâncias, que são: intersubjetividade, publicidade e transnacionalismo. O modelo de Kurasawa vai além do formato de como a justiça

global é ou deve ser legislada através dos ideais normativos, e procura responder como as imperfeitas manifestações da justiça global podem ou não funcionar em realidades sócias concretas. A questão é como a sociedade civil pode colocar em prática a justiça global confrontando as dificuldades e obstáculos presentes nos cinco modos de práticas.

Segundo Kurasawa;

Quando inserido em lutas dentro das quais eles servem como componentes de práticas da justiça global, os direitos humanos podem produzir mudanças políticas para organizar e legitimar exigências que resultam na sistêmica transformação da ordem mundial na direção de uma globalização alternativa” Antes de apelar para tendências formalistas dos direitos humanos que consiste apenas em aumentar o número de

indivíduos com direitos e o número de direitos a cada indivíduo, é importante implantar uma política radical de redefinição dos direitos humanos que contribua para a reestruturação das relações locais, nacionais e globais através de políticas econômicas de redistribuição de recursos”.

(KURASAWA, 2009, p.93-93)

Embora apresente divergências latentes, essas três perspectivas de defesa de um projeto cosmopolita têm em comum a crença na humanidade comum que existe entre os seres humanos. A democracia cosmopolita de Habermas, Held e Archibugi apresenta demasiados problemas de pragmáticos em virtude do excessivo normativismo, porém, a confiança na concretização das pretensões de um direito cosmopolita estão

fundamentadas na certeza de valores comuns à condição de ser humano.

Do mesmo modo, as preocupações presente na vertente multiculturalista dos direitos humanos acerca da existência de valores inteligíveis e significantes a todas as culturas só são tematizados porque os representantes dessa visão compartilham do sentimento de humanidade comum que viabiliza as relações interculturais. Esse mesmo sentimento é defendido por Kurasawa quando ele sustenta que a prática da solidariedade transnacional é capaz de construir uma justiça global alternativa ao atual processo injusto de globalização.

Nesse sentido, independente dos argumentos de cada vertente, o projeto cosmopolita complementa os debates entre liberais e comunitaristas porque compartilha da crença na universalidade dos valores, mas ressalva que a universalização só é possível porque está fundamentada em uma humanidade que é comum a todas as culturas por

mais distintas que estas pareçam. Os cosmopolitas acreditam em um conjunto de valores que de alguma maneira estruturam as relações interculturais, e é com base nessa assertiva que os defensores desse projeto vislumbram uma sociedade global protegida por uma ética internacional de direitos humanos. Negar essa possibilidade significa aceitar as condições de mazelas, sofrimentos e violências que está presente na maior parte do hemisfério sul.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que uma noção de cosmopolitismo como um programa que, por um lado, mantém a noção de valores universais, defendendo-os com veemência contra o relativismo, e, ao mesmo tempo demanda atenção para as legítimas diferenças é um instrumento de transposição da realidade das identidades culturais cada vez mais cosmopolitas para as

instituições responsáveis em administrar os conflitos que surgem nessa realidade. Um projeto cosmopolita desse tipo fundamenta-se em pensarmos não somente na particularidade dos grupos, mas sim no que eles têm em comum, é isso que facilita e possibilita o diálogo entre as culturas.

O comum de nossa condição humana resulta em valores como a generosidade e reciprocidade, cortesia e hospitalidade, a dignidade e o respeito. A universalidade desses valores é que torna possível a compreensão entre os grupos e a solução pacífica dos conflitos. A partir dessa constatação, defendemos um cosmopolitismo onde a responsabilidade moral e política se estende para além da idéia de nação, pátria e cultura. Não se trata apenas de um sentimento de responsabilidade por toda a humanidade, envolve também a compreensão de que existem modos de vida diferentes e que " não precisamos lidar com pessoas de outras culturas *apesar* das nossas diferenças, mas podemos

conhecê-las, de uma forma humana e civilizada, *através* das nossas diferenças." (APPIAH, 2006, 34)

REFERÊNCIAS

APPIAH, Joseph. Ethics of identity, Columbia, University Press of California, 2007.

_____. Cosmopolitismo: A ética num mundo de estranhos, Lisboa, Europa-América ED, 2008

_____. Patriotas cosmopolitas, São Paulo, Revista brasileira de Ciências Sociais, 2006.

ARCHIBUJI, D. Cosmopolitan democracy. In Debating cosmopolitics, New York, verso ed, 2003.

BULL, H. The Anarchical Society, New York, Columbia University Press. 1995.

DWORKIN, R. A matter of Principle, Londres, Harvard University Press, 1985.

GONÇALVEZ, Gisela. Comunitarismo ou Liberalismo? . Lisboa, Universidade da Beira do Interior, 1998

HABERMAS, J. Mudança estrutural na Esfera Pública,

Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1984.

_____. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: Charles Taylor (edição e introdução de Amy Gutmann), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, New Jersey, Princeton University Press, 1994

HELD, D. *Democracy and global order*, Cambridge, Polity Press, 1995.

KANT, I. *Perpetual peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estúdios doble la hitoria*, Barcelona, Edições Paidós, 2001

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. New York, Oxford University Press, 1995.

_____. *Filosofia política contemporânea*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

LINKLATER, Andrew. "Cosmopolitan Citizenship", *Citizenship Studies*, vol. 2, nº 1, 1998.

MacINTERE, Asladir. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press; 2nd edition, 1984.

MILL, J. S. *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth, 1974.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*, Nova York, Basic Books, 1974.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. *Law of peoples*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SANTOS, Souza Boaventura. "Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*", Rio de Janeiro, Renovar, 2004.

SULLIVAN, W. *Reconstructing Public Philosophy*. University of California Press, California, 1982.

PIOVESAN, Flávia. *A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas*. Rio de Janeiro, Renovar Editora, 2004.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self. The making of*

modern identity. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

_____. Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction, *in* Ami Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining The politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

_____. A política do reconhecimento. In. Taylor. "Argumentos Filosóficos". São Paulo, Edições Loyola, 2000.

WALZER, M.
Spheres of justice: A defense of pluralism and equality, Blackwell, Oxford, 1986.

WERLE, Denílson L. e Melo, Soares. (apresentação). Teoria crítica, teorias da justiça e a "ratualização" de Hegel. In. Honneth, "Sofrimento de indeterminação, uma reatualização da filosofia moral do direito de Hegel". São Paulo, Singular, 2007

ZOLO, Danilo. Do direito internacional ao Direito Cosmopolita: Observações críticas sobre Jürgen Habermas, Política e trabalho

Revista de Ciências Sociais, v. 07, Paraíba, 2005.