

DIREITOS HUMANOS E PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

*Jacqueline PASSOS DA SILVEIRA**

RESUMO

O artigo pretende analisar o significado da proteção universal dos direitos humanos na teoria discursiva de Jurgen Habermas como alternativa para promover a inclusão social e respeito ao pluralismo nas condições de complexidade das sociedades modernas. A teoria discursiva lança novas luzes para superar os desafios da compreensão tradicional dos direitos humanos, seja sob a perspectiva liberal baseada em princípios morais, que enfatiza a autonomia do indivíduo, seja sob a ótica da teoria da teoria republicana, baseada em valores éticos, que dá relevo à auto-realização da comunidade. Superando os limites e, ao mesmo tempo, colhendo as contribuições das duas tradições, Habermas defende uma relação de complementaridade entre autonomia pública e privada. Nessa ótica, defende que o reconhecimento de identidades e formas de vida deve ocorrer por meio de lutas articuladas pelos próprios afetados por meio dos mecanismos de formação racional da vontade. Por fim, a partir dessas considerações e da discussão sobre o significado da crise do Estado-Nação serão apresentados apontamentos sobre os limites e possibilidades para a proteção internacional dos direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; teoria discursiva; pluralismo; democracia

HUMAN RIGHTS AND CONSTITUCINAL PATRIOTISM

ABSTRACT

This work aims to analyse the meaning of the universal protection of human rights through the Jurgen Habermas discursive theory standpoint as an alternative to promote social inclusion and respect to the pluralism taking into account the complexity of the moderns societies. The discursive theory lanches new lights to overcome the challenges

* Mestre em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito da UFMG. Professora da Faculdade Novos Horizontes.

of traditional comprehension of human rights, either on a liberal perspective, as moral principles, emphasizing the self-legislation and autonomy of individuals, or on a republicanism point of view, as ethical values, stressing the self-realization of the political community. Overcoming the limitations, and also taking contributions from both traditions, Habermas, argues the existence of a correlations of public and private autonomy. In this sense, he defends that the formation of identities and styles of life should happen as product of the procedures of discursive process opinion and will formation. Through this considerations and through the discussion on the meaning of the crisis of the Nation-State shall be presented the limitations and possibilities of the international protection of human rights.

KEYWORDS: Human Rights, discursive theory, pluralism, democracy

SUMÁRIO: 1. Introdução. 2. Modelo procedimental de democracia. 3. Lidando com as diferenças: lutas ou políticas de reconhecimento? 4. Patriotismo constitucional e crise do Estado-Nação. 5. Conclusão. 6. Referências bibliográficas

1. Introdução

A solidariedade parece desafiada diante da exclusão social e cultural advindas com a crise dos Estados nacionais, que crescem cotidianamente sob o impacto do aumento do fluxo migratório e da expansão da economia nas várias facetas da globalização. O desemprego estrutural, a consciência dos riscos ambientais, as violências e desigualdades de toda ordem forçam um contingente cada vez maior de indivíduos a conviver com o imprevisível de uma forma que parece cada vez mais ameaçadora. Enquanto a organização do poder político permanece centrada no Estado, os problemas estão, visivelmente, cada vez mais extraterritoriais, fragilizando a capacidade dos Estados nacionais de realizarem uma política social mais autônoma e aumentando as chances de instrumentalização do poder pelo sistema econômico. Todos esses problemas enfrentados concretamente neste estágio da modernidade aguçam a consciência de que iniciativas mais amplas para lidar com os riscos compartilhados são desafios urgentes para a criação (ou retomada) de um horizonte de perspectivas menos sombrias.

Ao lado disso, as lutas pela reivindicação de direitos ganham complexidade. Enquanto no Estado Social as lutas centrais reivindicavam condições mais justas de distribuição dos bens e serviços coletivos, no atual Estado Democrático de Direito, novos movimentos despontam e buscam *também* o reconhecimento de identidades e formas de vida¹ Minorias subjugadas, como índios, homossexuais e mulheres, entre outros, exploram com toda a força a luta pela possibilidade de ser diferente e se de ser respeitado como igual na diferença. De acordo com Habermas, além do tipo de reivindicação predominantemente não material, esses movimentos podem ser caracterizados por envolverem novos atores, mais complexos do que aqueles já considerados sujeitos de transformação social, como as classes sociais ou sindicatos, e por negarem o paternalismo e de um certo tipo de *adestramento* estatais que retiram a autonomia e a vivacidade de suas estratégias.² Outro ponto que merece ser enfatizado é que eles chamam a atenção para o fato de que os problemas que buscam tematizar são gerais e tratam de riscos que a que estão expostos não apenas sujeitos isolados, mas uma coletividade, às vezes difícil de ser identificada³

Fica a pergunta: como motivar as pessoas a construírem um espaço público quando o “nós” é cada vez mais plural e a existência de um enorme contingente de excluídos dos sistemas econômicos fragiliza os laços sociais? Seria necessário eliminar as diferenças e conter o conflito para mobilizar pessoas e esforços para a construção de algo comum? Qual seria a base de reconhecimento de direitos pós-materiais: direitos culturais coletivos, que seriam protegidos por políticas estatais, ou direitos individuais, a serem promovidos por meio de lutas por reconhecimento articuladas pelos próprios afetados? E, finalmente, como transpor essa discussão para o plano pós-nacional?

O presente artigo pretende, dentro dos limites próprios a esse trabalho, lançar luz sobre essa questões, defendendo a tese da universalidade dos direitos humanos a partir da teoria discursiva de Jurgen Habermas, não apenas no sentido de que devem ser aplicados a todos, mas levando em conta condições contextuais de uma sociedade juridicamente organizada e também, e principalmente, que é justamente o respeito aos direitos, inclusive das minorias, o que mantém aceso e renova a integração entre pessoas com múltiplos e

¹ Cf. RODRÍGUEZ, Alfredo Elmer Johnson. *Movimentos sociais contemporâneos: autores e atores coletivos relevantes no processo de democratização*. Dissertação de mestrado. Curso de mestrado em Ciência Política. DCP-FAFICH/UFMG, 1998.

² HABERMAS, J. *Teoria de la accion comunicativa*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taures Ediciones, 1987, vol. II, 555).

³ HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol.II, p. 186.

por vezes incompatíveis projetos de vida. A justificativa pela escolha da teoria habermasiana se dá, como se procurará demonstrar, pelo fato de apresentar uma alternativa para promover inclusão social e respeito ao pluralismo nas sociedades modernas por não ser partidária de uma leitura *culturalista* do Direito, sem se render a uma aplicação cega às diferenças culturais, e por romper com o fundamento jusnaturalista do Direito, ainda muito presente nas doutrinas nacional e estrangeira como fundamento de validade das normas jurídicas, sem abandonar o compromisso com a justiça tampouco a crença em um projeto emancipatório, muito embora atento à impossibilidade de eliminação dos riscos envolvidos.

2. Modelo procedimental de democracia

A sociedade moderna instaura-se justamente pela impossibilidade de manter-se a integração social por meios de mecanismos tradicionais.⁴ Antes, a identidade estava rigidamente ancorada à posição do sujeito na hierarquia social. Era dada e assentida⁵. O questionamento dessas posições era evitado justamente para não colocar em risco o próprio fundamento das sociedades pré-modernas. Na modernidade, diferentemente, não há mais um cimento normativo capaz de manter a coesão da sociedade, tampouco sobrevive a crença de que há lugares *naturais* para cada ser na ordem social. Diversas concepções do que é bom, do que é justo, etc, lutam para se afirmarem, e como a identidade não é mais pré-estabelecida surge uma traço distintivo em relação a ordem anterior: *a possibilidade da tentativa de ser reconhecido pode malograr*⁶

Contra a ordem de privilégios então existentes, as Declarações de Direito do século XVIII buscam implementar a idéia de todos nascem livres e iguais. As justificativas divinas para a obrigatoriedade do Direito foram substituídas por justificativas racionais, mas permanecia a crença de que a dominação do Direito era autorizada por normas anteriores e superiores à legislação estatal⁷. Era, portanto, fora do Direito que residiria o fundamento de seu caráter obrigatório.

⁴ HABERMAS, J. *Fatigada e Validade*. Vol I, 1997, p. 41-44.

⁵ Para a concepção de igualdade pré-moderna, vide GALLUPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença*. Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

⁶ TAYLOR, Charles. *A política de reconhecimento*. Argumentos filosóficos. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 249.

⁷ A mais célebre distinção entre Direito Natural e Direito Positivo no pensamento moderno é feita por Hugo Grócio (1583-1645). De acordo com Grócio haveria princípios que são absolutos, que são evidentes e imutáveis, decorrentes da razão humana, desvinculados da idéia divina. Essa diretriz passa a fornecer forte argumento jurídico para a derrubada dos antigos regimes feudais. Para a passagem para o Direito racional, vide FERRAZ JR., Tércio

A teoria do discurso assume perspectiva diferente. Direitos fundamentais, nesta perspectiva, não são direitos humanos (no sentido de se fundarem em uma moral universal advinda da razão). São direitos construídos por cidadãos que pertencem a uma comunidade jurídica concreta. Não são absolutos, mas históricos. Não são naturais, mas, sim, construídos e reconhecidos em processos de socialização. São universais, mas, ao mesmo tempo, dizem respeito a uma comunidade concreta.⁸

A questão é: como manter a integração entre indivíduos estranhos entre si e que lutam pela realização de seus diferentes, e por vezes incompatíveis, projetos de vida? A resposta de Habermas é que em sociedades complexas e plurais apenas o sistema do Direito pode cumprir o papel de instituir os meios para a integração social e sistêmica.⁹ É que o reconhecimento entre pessoas estranhas entre si é tornado possível na medida em que as estruturas de reconhecimento recíproco que identificamos nas interações face a face “simples e familiares” do cotidiano são transpostas para os centros cada vez mais complexos e anônimos de uma sociedade moderna por meio de um sistema de direitos, em que aquelas estruturas simples ganham abstração e obrigatoriedade. O *status* de cidadão gera um tipo de solidariedade diferente da solidariedade pré-política. A solidariedade entre cidadãos que esperam responsabilidades mútuas está ligada à idéia de eles devem reconhecer direitos uns aos outros para formarem uma comunidade de homens livres e iguais. Nesse sentido é que Habermas diz que a solidariedade pode ser produzida pelo Direito positivo “se for gerada com base no direito legítimo, aquela forma abstrata de

Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2005. Kant, a seu lado, acreditava que todo ser racional age de acordo com a razão universal, independente das circunstâncias fáticas, independente em relação a fins. “Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade de sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que a independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à idéia de liberdade está inseparavelmente ligada o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos” KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Editora Nova cultural Ltda, 1999, p. 154.

⁸ Habermas está na mesma linha de vários autores contemporâneos que buscam a desontologização das identidades e o afastamento da idéia de que as coisas possuem uma essência unificada e unificadora. Nas palavras daquele autor “(...) por isso, deve-se livrar a compreensão de direitos humanos do fardo metafísico da suposição de um indivíduo existente antes de qualquer processo de socialização e que como que vem ao mundo com direitos naturais” HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 158. Isso é importante, segundo MOUFFE, até mesmo para se conseguir desocultar as inúmeras relações de subordinação existentes. Assim, por exemplo, aqueles que reivindicam ter encontrado o “verdadeiro traço característico” ou “essência” das mulheres retardaram (e retardam) as conquistas do movimento feminista, na medida em que não foram (e são) capazes de romper com um uma oposição necessária entre homens e mulheres e, na medida em que tornam a diferença sexual relevante em todas as relações sociais entre homens e mulheres, acabam reproduzindo essa relação de subordinação. Neste sentido, vide MOUFFE, Chantal. *O regresso do Político*. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 107-112. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

⁹ Cf. HABERMAS, *Faticidade e Validade*, p. 45.

produção de solidariedade civil que coincide com a efetivação dos direitos fundamentais”¹⁰

O Direito, diferentemente de outros sistemas sociais, pode recorrer à sanção em caso de descumprimento. Por isso, está em permanente tensão a ameaça de sanção (faticidade) e a legitimidade de seu uso (validade). E a primeira será vista como o uso arbitrário da força a menos que seja fruto de uma auto-imposição, autorizada, portanto, pelos próprios membros da comunidade política. Para viabilizar a realização da prática desse auto-governo, Habermas apresenta o princípio do discurso¹¹, que pressupõe que questões podem ser *julgadas imparcialmente e decididas racionalmente*.¹²

O princípio democrático não é uma mera suposição lógica. Ao contrário, a reconstrução de mais de duzentos anos de história constitucional pressupõe sua compreensão intuitiva¹³. Na perspectiva dos membros de uma determinada comunidade jurídica, as decisões devem ser percebidas como frutos de uma auto-imposição. Se não houvesse a possibilidade de influenciar em alguma medida as decisões que afetam a todos, as regras jurídicas transformar-se-iam em puro elemento de dominação e controle e parece razoável supor que os cidadãos não as suportariam impunemente. Mas o que se percebe da atuação cotidiana dos cidadãos desmente posturas céticas¹⁴ e não é coerente com o abandono da perspectiva normativa: os atos de recorrer ao Judiciário contra violações de direitos ou as manifestações públicas de protesto indicam que há, sim, um sentimento de justiça que busca ser satisfeito, afinal, a auto-compreensão normativa

¹⁰ HABERMAS, *Constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 159.

¹¹ O princípio da moral e o princípio da democracia são ambos derivados do princípio do discurso. Mas é necessário dizer que eles são distintos, mas complementares. Nas palavras de Marcelo Cattoni, “Enquanto o princípio da moralidade regula as relações simples, face a face e informais, consistindo-se numa “regra de argumentação”, o princípio da democracia regula as relações, num nível institucional, entre sujeitos que se reconhecem como titulares de direito” CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Argumentação Jurídica e decisionismo*. SAMPAIO LEITE, José Adércio. *Crise e desafios da constituição*. Belo Horizonte, Del Rey, 2004, p. 539. Para os déficit motivacionais, operacionais e cognitivos entre Direito e Moral vide HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. II.

¹² HABERMAS, *Faticidade e Validade*, vol. I, p. 142.

¹³ Cf. HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Vol. I, p. 166. A norma constitucional que estabelece que todos são iguais perante a lei, que ganhou diversas significações ao longo da história constitucional americana, é um dos exemplos citados por Rosenfeld que demonstra que mesmo no período em que aos negros foi negada qualquer dignidade, a liberdade e igualdade estavam presentes, ainda que de maneira contrafactual, como o suposto com base no qual as críticas a tratamentos repugnantes aos negros puderam ser levantadas para fundamentar os argumentos na luta por mudanças ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 25-26.

¹⁴ Na teoria discursiva, a institucionalização de direitos, ao contrário da teoria luhmanniana, não tem seu conteúdo normativo esvaziado. Os direitos não apenas contribuem para fixar os limites operativos entre o Direito e os demais sistemas sociais. Diversamente, na teoria de Habermas, eles estão ligados a um projeto de emancipação, que nem por isso é cego aos riscos envolvidos. Mas ao se concentrar exclusivamente nos sistemas, a teoria luhmanniana põe em segundo plano as contribuições dos titulares de direitos para as transformações sócias. Para a teoria sistema vide LUHMANN, Niklas, DE GEORGI, Raffaele. *Teoria de la sociedad*. Trad. PÉREZ, Miguel Romero. VILLALOBOS, Carlos. México: Universidade de Guadalajara, 1993.

dessas práticas e a crença que impulsiona as ações para as mudanças não são, a princípio, ilusórias.¹⁵

Dessa forma, o fato de defender que os direitos fundamentais possuem um conteúdo moral não torna Habermas defensor de um tipo de Direito Natural. Moral e Direito já estão entrelaçadas *historicamente* pois as expectativas lançadas aos direitos fundamentais trazem, inevitavelmente, uma *busca* pela afirmação da Justiça. Daí que tais interpenetrações entre Direito e Moral *já* fazem parte da estrutura interna do Direito na medida em que foram se firmando a partir das lutas históricas vivenciadas pelos integrantes de comunidades concretas e juridicamente organizadas pela realização de seus direitos, e não pela ação externa de Deus ou da Natureza.

Embora as lutas pela afirmação de direitos sejam travadas em contextos distintos trajetórias diferenciadas, Habermas acredita que a possibilidade de luta é hoje universal na medida em que a linguagem do Direito é hoje a alternativa possível para a busca de sociedades mais inclusivas. Mesmo o movimento constitucionalista, que surgiu na Europa, é hoje mundial pois a construção histórica da linguagem dos direitos humanos foi uma resposta aos desafios modernos, e não apenas ocidentais e, hoje, oriente e ocidente estão expostos a desafios semelhantes, não podendo ser tratados como universos culturais, econômicos, e sociais absolutamente distintos¹⁶. Desconsiderar a estrutura de direitos individuais “inventados” pelos ocidentais significaria deixar os cidadãos sem recursos para enfrentar as ameaças a seus direitos, conforme se verá.

As colocações acima ficam mais claras a partir da análise da teoria procedimental da democracia, construída a partir das aporias e contribuições das tradições liberal e republicana. Conforme dito, o Direito é legítimo na medida em que assegura a autonomia

¹⁵ HABERMAS, Direito e Democracia: entre facticidade e validade, p. 86.

¹⁶ Neste sentido, vale a pena enfrentar a crítica ao eurocentrismo presente na teoria habermasiana. O sistema de Habermas defenderia seria, segundo essa crítica, uma construção ocidental que teria sido utilizada de maneira estratégica pelo Ocidente na imposição de valores e comportamentos às culturas consideradas subalternas. Essa posição levanta a dúvida se a forma de legitimação da política por meio do sistema de direitos poderia ser aceita em outras culturas. Para enfrentá-la, é preciso, em primeiro lugar, superar um certo ceticismo em relação à universalidade dos direitos humanos, que foi também utilizada para encobrir tratamentos desiguais e cruéis realizados em seu nome. Mas é preciso argumentar: a construção histórica da linguagem dos direitos humanos foi uma resposta aos desafios ocidentais ou modernos? E, ainda, os traços característicos da modernidade estariam hoje restritos ao Ocidente, ou, em outras palavras, a modernidade é ocidental? Seria hoje plausível reafirmar a distinção entre oriente e ocidente como se tratasse de dois universos culturais, econômicos, jurídicos e sociais absolutamente distintos? Nas palavras de Habermas, “(...) hoje outras culturas e outras regiões do planeta estão expostas aos desafios da modernidade social de modo semelhante, como ocorreu, por sua vez, com a Europa, quando ela, por assim dizer “descobriu” os direitos humanos e o Estado constitucional democrático” HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. p. 153. Como Habermas esclarece, o caráter universal dos direitos humanos, neste sentido, ganha densificações nas diversas culturas tendo, sob pano de fundo maior, enquanto limite e possibilidade interpretativa, a modernidade, que não pode ser caracterizada em função de uma delimitação geográfica ou de determinadas orientações ideológicas.

e a liberdade dos envolvidos.¹⁷ Mas, de acordo com Habermas, por que as normas jurídicas são estabelecidas e impostas por instituições (externas) aos destinatário, há uma divisão entre os que fazem e o que se submetem às leis, o que leva a decomposição entre autonomia pública e privada. Isso cria um desafio: na modernidade, o universo daqueles que fazem as leis é certamente inferior ao daqueles que se submetem a elas, mas, para que a autonomia pública e privada se reconciliem, e os sujeitos sejam autônomos, é preciso que os cidadãos sejam ao mesmo tempo destinatário e co-autores das normas a que se sujeitam.

Entretanto, as teorias do direito racional tratam da autonomia privada e da autonomia pública, uma às custas da outra, ora dando primazia aos direitos humanos e às liberdades individuais (liberalismo), ora à soberania popular (republicanismo)¹⁸

Na teoria liberal, o Estado é garantidor da liberdade da sociedade, estruturada em termos de um economia de mercado¹⁹. Ser cidadão no liberalismo é possuir direitos negativos, que estabelecem um espaço livre de intromissões do Estado. A Constituição regula de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses dos indivíduos egoístas que buscam agregá-los e impô-los ao Estado e há a expectativa de que as condições de justiça se reproduziriam a partir do livre jogo e negociação entre os atores sociais.

A teoria republicana, ainda de acordo com a leitura de Habermas, tende a privilegiar a comunidade, e não o indivíduo; a autonomia pública, e não a privada; os valores éticos do grupo, e não a pluralidade dos valores individuais. O Estado é visto como um super sujeito que encarna a sociedade como um todo. A Constituição republicana busca materializar uma identidade ético-cultural, criando um sentimento entre os cidadãos de que eles fazem parte de uma comunidade que se reconhece em certos valores compartilhados, como se ela fosse uma identidade homogênea, culturalmente estabelecida, que emergisse acima dos interesses individuais. A ênfase dada ao conceito de cidadania no republicanismo recai sobre a existência de direitos positivos, que assegurem a possibilidade de participação política por meio da qual os cidadãos reafirmam os valores da comunidade²⁰.

A teoria procedimental da democracia rompe com a concepção atomística do indivíduo liberal e com a forma instrumental da formação da vontade política como mera

¹⁷ HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola. 2002, p. 289.

¹⁸ HABERMAS, *Era das transições*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 291.

¹⁹ HABERMAS, Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, n. 36, 1995, p. 39.

²⁰ HABERMAS, *Três modelos normativos de democracia*. p. 41.

agregação de interesses egoístas. Ao mesmo tempo, Habermas rejeita a idéia de que os homens *nascem* livres e iguais. Não partilha da crença de que existe autonomia privada, tal como liberdade de expressão, de manifestação de pensamento, de locomoção, etc, antes mesmo do exercício da autonomia pública, ou seja, antes das lutas por essas conquistas na vida política. Em outras palavras, os indivíduos não possuem direitos fora da sociedade e é no espaço público que devem ser cotidianamente conquistadas as condições para a manutenção e afirmação das liberdades.

De outro lado, a teoria republicana concebe a política com o objetivo estrito de desvelar e reafirmar valores éticos. Acontece que, em sociedades plurais, não há uma única forma de vida compartilhada intersubjetivamente. E não se pode privilegiar determinada forma de vida em detrimento das demais, independentemente dos processos de decisão política sob pena de se deixar de realizar o que é *valido para todos* para se realizar o que é *bom para determinados grupos*²¹.

Os direitos humanos e a soberania popular têm uma origem comum na prática da autolegislação. Se a auto-legislação é possível por meio dos direitos de participação política, ela pressupõe a garantia de direitos individuais, pelos quais os cidadãos possam defender publicamente as condições de garantias da autonomia privada pois são justamente os direitos individuais que asseguram um espaço livre de determinações externas e impedem que o papel do indivíduo dissolva-se no papel de cidadão.

O peso das expectativas normativas é transferido, assim, para os processos jurídicos de formação da vontade política, que alivia os indivíduos da sobrecarga de terem qualidades e atitudes morais de “cidadãos virtuosos”. Isso não quer dizer que as qualidades contrárias sejam as desejáveis, mas apenas que, numa sociedade que é de homens e não de deuses, tal como reconheceu Rousseau²², e onde a luta pela sobrevivência ocupa um tempo considerável, as exigentes expectativas normativas só podem ser viabilizadas por instituições democráticas que coordenem e possibilitem o debate para a formação da vontade política, inibindo e descartando as propostas, temas e argumentos que não sejam capazes de justificar racionalmente as decisões públicas.

²¹ Para a distinção entre Direito e valores, e para esclarecimentos sobre o caráter deontológico do Direito, vide HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. I.

²² As exigências de talentos e virtudes sobrecarregam de tal forma os cidadãos, e são pressupostas condições tão difíceis de se realizarem, que o próprio autor do *Contrato Social* reconhece que uma verdadeira democracia nunca existiu e nem nunca existirá. “Se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens.” ROUSSEAU, J.J. *O contrato social: princípios do direito político*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 84.

Mas a criação de canais institucionais não atende por si só ao desafio de viabilizar a inclusão de temas e contribuições da esfera pública, suas percepções de crise, suas necessidades e propostas no centro do sistema político. Ocupar mais e mais esses espaços discursivos envolve a articulação e organização da comunidade, que nesse exercício cotidiano, vai aprendendo a desenvolver e a aprimorar práticas mais cidadãs. Isso porque problematizar as questões dá aos indivíduos a possibilidade de assumirem uma atitude reflexiva em relação às próprias tradições culturais, de posicionarem-se em relação a elas, de confrontarem suas opiniões com opiniões adversárias, de modificarem seus pontos de vista a alterarem suas práticas sociais. Excluir da agenda certos temas que a tradição considera assuntos privados ou imunes a discussão apenas contribui para favorecer concepções e práticas já enraizadas na sociedade. O significado disso para a construção democrática é vital. Sem essa possibilidade de rever o que em algum momento pareceu óbvio, as mulheres brasileiras, por exemplo, ainda teriam de pedir autorização dos “varões” para trabalhar, forçar a mulher a manter relações com seu esposo seria considerada uma obrigação imposta pelo casamento, entre tantos outros exemplos. Mas para que isso acontecesse, essas questões despontaram e amadureceram no âmbito privado, em contato com as histórias de vida, até ganhar visibilidade pública por meio, a princípio, de iniciativas isoladas, e depois por meio de lutas sociais, mediadas por um sistema de direitos, que contribuíram para gerar e consolidar a compreensão de que a liberdade individual não poderia ser utilizada para acobertar abusos. Mas, como alerta Habermas, falar sobre algo não significa intrometer-se nos assuntos de alguém.²³

3. Lidando com as diferenças : lutas ou políticas de reconhecimento?

Se as diferenças não podem ser ignoradas, tampouco eliminadas, resta saber como se pode lidar com elas. Para explorar essa questão, nesta passagem serão apresentadas duas posições distintas e contrapostas: a) a visão de que a identidade é um direito coletivo com uma base ética, cujo reconhecimento se traduz em uma questão de preferência cultural (Taylor), ou b) a idéia de que a identidade é um direito individual com validade deontológica, cujo reconhecimento se traduz em um dever obrigatório (Habermas). Trata-se de um confronto sobre duas concepções distintas de pluralismo que, nas palavras de Gisele Cittadino, possui pelo menos duas significações distintas: “ou a utilizamos para descrever a diversidade de concepções individuais acerca da vida digna ou para assinalar

²³ HABERMAS, *Direito e Democracia: entre Facticidade e validade*. vol. II, p. 40.

a multiplicidade de identidades sociais, específicas culturalmente e únicas do ponto de vista histórico”²⁴

Por trás da controvérsia há também diferentes interpretações sobre qual deva ser o papel do Estado na realização de direitos. De um lado, ele deve ser o responsável por promover os direitos das minorias no sentido de assegurar a preservação dos valores éticos (Taylor); de outro lado, o Estado pode assumir uma posição de defesa das minorias, mas desde que essa visão seja resultado de uma escolha pública (Habermas). Essa discussão é relevante para compreender melhor questões-chaves da teoria discursiva de Habermas, que podem ser resumidas a dois aspectos: a) se a neutralidade ética do Direito significaria que ele é indiferente às diversas concepções de vida; e b) se o fato do Direito se estruturar sobre direitos individuais significaria que ele não é capaz de oferecer proteção às identidades coletivas.

Na mesma linha outros autores contemporâneos, Taylor também defende que a identidade é uma construção que depende do reconhecimento do outro. Um ponto que aquele autor enfatiza é o fato de o “outro” nem sempre reconhece “seu igual”, ou o faz de maneira depreciatória, e assim, induz o grupo/sujeito não reconhecido a internalização de uma identidade negativa que se transforma em instrumento de opressão.²⁵ Por essa razão, Taylor entende que, assim como a exclusão econômica produz cidadãos de segunda classe, a falta de reconhecimento suficiente ou adequado produz uma nova forma de *status* de cidadãos de segunda classe. E da mesma forma como foram implementados programas de redistribuição de renda e oferecidas oportunidades especiais a certas pessoas e grupos desfavorecidos do ponto de vista econômico poderiam ser adotadas políticas para a preservação de identidades culturais ameaçadas²⁶ Tais políticas justificariam-se, no estágio atual, pelas “exigências de igual status de culturas e de gêneros.”²⁷ Taylor sustenta que as ações para preservar elementos culturais são semelhantes às que existem “em prol do ar limpo ou das áreas verdes”: são condições para a continuidade cultural das gerações vindouras²⁸ e, assim, coloca-se ao lado da posição que se dispõe a:

²⁴ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: elementos de filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Júris, 1999, p. 1.

²⁵ TAYLOR, Charles. *A política de reconhecimento*. Argumentos filosóficos, p. 242.

²⁶ *Ibid.*, p. 252.

²⁷ *Ibid.*, p. 261.

²⁸ *Ibid.*, p. 265.

(...) sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à sobrevivência cultural, e optar por vezes por essa última. Não são, no final, modelos procedimentais de liberalismo, fundando-se sobremaneira em juízos acerca do que faz a vida boa- juízos em que tem relevante lugar a integridade das culturas (...) obviamente endosso esse tipo de modelo²⁹

Habermas, como foi dito acima, acredita que os direitos individuais devem prevalecer sobre direitos coletivos e não concorda com a posição de que o Estado deva proteger as culturas, *a não ser que essa decisão seja fruto de uma escolha pública* pois a autonomia dos sujeitos deve ser respeitada. Quando adota uma política de preservação cultural que não é decorrente de um escolha pública, o Estado toma o lugar dos afetados na decisão, ferindo a autonomia dos cidadãos, produzindo riscos e políticas pouco eficazes. Riscos por colocar a decisão nas mãos do Estado, que já não pode mais ser visto, ingenuamente, como a universalização de interesses da sociedade civil. E ineficazes na medida em que um reconhecimento imposto não é internalizado e, assim, pode ser uma faca de dois gumes, reforçando os estereótipos e preconceitos.

Habermas defende ainda a estrutura individual dos direitos. Essa posição, no entanto, não significa a) que os direitos individuais sejam direitos individualistas, no sentido de assegurarem uma liberdade egoísta e ilimitada; tampouco b) que eles sejam contraditórios com a construção de identidades coletivas. Afastando-se esses mal entendidos será possível perceber que insistir na defesa dos direitos individuais é fundamental para oferecer proteção ao cidadão contra as decisões da maioria.

Os direitos individuais conferem liberdades subjetivas e atribuem aos sujeitos o status de integrante de uma sociedade jurídica. A experiência do Estado Liberal já demonstrou que direitos individuais egoístas são incompatíveis com as exigências de construção de um espaço público com respeito às diferenças. Levar à sério esse aprendizado significa perceber que os sujeitos devem ter a possibilidade de manterem um espaço de liberdade individual, livre da curiosidade pública, sem, ao mesmo tempo, estarem livre para a prática de abusos a direitos, como se o espaço da intimidade estivesse livre para ser explorado a bel prazer; que os indivíduos devem ser livres para ter outras identidades para além da de cidadão mas, ao mesmo tempo, devem ser responsáveis pelos custos da escolha pela forma de participar (ou não) politicamente.

²⁹ Ibid, p. 267.

Além disso, a base individual dos direitos não são obstáculos para o reconhecimento de identidades coletivas pelo fato de serem *construções* intersubjetivas. Em processos de reconhecimento recíproco, os indivíduos vão aprendendo a se relacionarem uns com os outros e consigo mesmos e vão se constituindo/transformando como sujeitos. E tais processos se dão em contextos históricos concretos nos quais a construção de identidades se desenvolve juntamente com o processo de socialização.³⁰ Por isso, não há como formar as identidades sem preservar esse amplo contexto onde elas se desenvolvem.

Embora os valores e o contexto cultural sejam importantes para a formação de direitos individuais, há uma diferença entre a integração cultural e a integração pelo Direito. Melhor dizendo, não se pode confundir aquilo que é bom para determinada comunidade, com aquilo que é válido para todos. Pois do contrário estaríamos tratando direitos como questões de preferência cultural.

Para tratar igualmente a todos o Direito não pode ser instrumentalizado política ou eticamente para se comprometer com a sobrevivência de uma determinada cultura ou religião *específica*. Não se trata de proibir de que se tenha determinada concepção de bem mas de impedir que se privilegie uma em detrimento de outras a fim de preservar o direito de todos a construir a própria identidade³¹

Não se trata de impedir que as pessoas tenham concepções e valores próprios, mas apenas de impedir que uma determinada concepção se imponha sobre as demais, *independentemente do consenso*, possibilitando, ademais, que as decisões sejam tratadas como questões móveis, que podem ser contestadas, revistas, afirmadas, tudo *discursivamente*.³²

Na modernidade, as tradições não podem continuar vigentes simplesmente imunizando-se das críticas³³. As pessoas têm o direito de decidir a que tradições querem

³⁰ HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. p. 249.

³¹ *Ibid*, p. 248.

³² *Ibid*, p.252.

³³ Os movimentos fundamentalistas, ao contrário, são modernos em suas formas de mobilização mas ainda (talvez estrategicamente) apelam para velhas forças integrativas que furtam a exposição de seus fundamentos à crítica racional e com isso inviabilizam a possibilidade de disputas sob bases comunicativas requeridas para a construção de uma espaço público. A questão que emerge é a seguinte: seria possível, do ponto de vista democrático, a apropriação da base individualista da integração funcional, que garante previsibilidade e segurança nas trocas comerciais necessárias ao desenvolvimento de uma economia capitalista mundialmente conectada, e a rejeição dessa base em favor de formas tradicionais de integração social e política? A adoção seletiva da base individual dos direitos apenas em relação ao âmbito da integração econômica pode, a pretexto de desenvolver tradições culturais próprias, servir

dar continuidade. A possibilidade de trazer essas tradições para o nível discursivo, problematizá-las, submetendo-as a uma avaliação crítica é uma oportunidade para se posicionar frente a elas (e a si mesmos), refletindo criticamente também sobre instituições e normas, e assim, pode-se estabelecer compreensões mais adequadas para enfrentar, limitar, transformar, práticas e costumes.³⁴

A liberdade religiosa é um bom exemplo para explorar a questão da imparcialidade ética do Direito e suas ligações com o contexto histórico no qual suas normas ganham densidade. Uma sociedade plural deve garantir a possibilidade de liberdade religiosa. Isso implica não somente que o Estado não pode ter uma religião oficial, mas também que não pode se submeter aos dogmas fundamentais de qualquer religião.³⁵ Mas as regras que garantem a igualdade de direitos convivem com os reflexos do auto-entendimento ético político de uma cultura majoritária. A sociedade brasileira- que tem forte tradição católica- vem convivendo com uma certa tolerância, por exemplo, com a existência de feriados católicos. Esse fato diz sobre o inevitável enraizamento do Direito nas tradições culturais. Todavia, esse enraizamento não pode ter a pretensão de se apoiar nas tradições para se imunizar contra as críticas e reivindicar sua permanência.

Embora esses conteúdos culturais devem estar sempre expostos à avaliação crítica³⁶, para isso, primeiramente, eles têm de se tornar uma questão relevante no debate público. Pode ser que outros grupos religiosos - como, por exemplo, o enorme contingente de evangélicos que tem surgido nas últimas décadas - articule-se para questionar tais feriados, mas sem a tematização pública da questão não se cria a oportunidade para a própria sociedade posicionar-se a respeito, de ser decidido e, eventualmente, mudar.

O Direito, portanto, não é cego, tampouco indiferente ou refratário às diferenças culturais. Se assim o fosse ele seria muito abstrato para regular *vidas concretas*. A neutralidade do Direito deve ser entendida como imparcialidade, no sentido de se atribuir chances iguais de participação na formação racional da opinião e da vontade políticas.³⁷ E não como neutralidade, no sentido de desconhecer o caldo cultural de uma determinada

para uso estratégico que submete a liberdade individual ao bem-estar da comunidade. Neste sentido, ver a crítica de Habermas ao modelo de desenvolvimento dos governos de Cingapura, Malásia, Taiwan e China: “Eles vêm-se autorizados com base no “direito ao desenvolvimento econômico”- compreendido evidentemente em termos coletivos- a “suspender” a concretização do direito liberal à liberdade e do direito político à participação até o país alcançar um patamar de desenvolvimento econômico que permita saciar de modo igualitário as necessidades básicas da população HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 157.

³⁴ HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. p. 251.

³⁵ ROSENFELD, *A identidade do sujeito constitucional*. p. 21.

³⁶ HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 253.

³⁷ HABERMAS, *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 245.

sociedade. Tampouco pode significar que as discussões éticas tenham que ser deixadas de fora do Direito por não serem passíveis de tratamento jurídico imparcial.³⁸ Tal ceticismo poderia levar à conseqüências desastrosas na medida em que os conflitos não desaparecem quando não encontram espaço para serem resolvidos pelas regras do jogo, e podem buscar soluções de outro tipo, menos públicas e mesmo anti-democráticas.

4. Patriotismo constitucional e crise do Estado-Nação

O sistema de proteção aos direitos organizado em torno do Estado-nação a partir dos Tratados de Vestefália, em 1648, funcionou como argumento para repelir a interferência externa na soberania dos Estados. Os direitos humanos eram interpretados e aplicados como se tratassem de questões puramente internas e estatais. Mas, nas últimas décadas, vêm acontecendo dois movimentos paralelos. De um lado, a crise do Estado-nação, tanto sob o aspecto da integração econômico-social³⁹, quanto pela integração dos cidadãos por meio de uma suposta identidade nacional⁴⁰. De outro lado, vem ocorrendo, e justamente pelo vigor das atrocidades, considerável avanço nas idéias⁴¹, na proliferação de tratados e instituições internacionais para defesa dos direitos humanos.

Todavia, os organismos supranacionais e os fóruns internacionais para a solução de conflitos parecem estar ainda muito vulneráveis aos interesses dos Estado hegemônicos, o que prejudica enormemente a credibilidade de tais instituições. Não há, atualmente, no âmbito internacional, instituições governamentais em cujos braços os Estados possam se lançar com confiança a ponto de substituir as instituições nacionais em suas competências.

Há diferentes posições sobre as direções que se pode seguir⁴², que vão desde o retorno às condições anteriores, confinadas ao espaço nacional, até a adesão com

³⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 244.

³⁹ Para considerações sobre o descompasso entre os avanços na liberalização dos mercados e a desprezo aos sistemas de proteções sociais, vide SANTOS, Boaventura de Souza. Os processos de globalização. In SANTOS, Boaventura de Souza (org). *Globalização: fatalidade ou utopia*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

⁴⁰ Para a relação entre Estado e Nação, vide HABERMAS, J. O Estado-Nação frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania." *Novos Estudos CEBRAP*, n. 26, março de 1990.

⁴¹ Neste sentido, ver a defesa do indivíduo como ator de Direito Internacional feita por Antônio Augusto Cançado Trindade, A. A Consolidação da Capacidade Processual dos Indivíduos na Evolução da Proteção Internacional dos Direitos Humanos: Quadro Atual e Perspectivas na Passagem do Século. Artigo apresentado no Seminário Direitos Humanos no Século XXI, Rio de Janeiro, 1998.

⁴² Boaventura de Souza apresenta fundamentos contrários à pretensa irreversibilidade do processo de globalização. SANTOS, Os processos de globalização.

entusiasmo à globalização econômica.⁴³ A leitura de Habermas frente a esses acontecimentos não é cega para as dificuldades geradas para integração sistêmica e para a integração social neste contexto.⁴⁴ As instituições políticas vem perdendo capacidade de ação, e o intercâmbio de pessoas, idéias e culturas, aumentando de maneira dramática os riscos de conflitos. Apesar de argumentos céticos, o fato é que decisões tomadas em nível pós-nacional *já estão*, há muito, repercutindo na vida concreta de cidadãos de diversas partes do mundo, não há fóruns e mecanismos eficientes para se deliberar sobre os rumos desses acontecimentos e, por fim, não se pode esperar que o mercado livremente guiado evite e corrija as desigualdades sociais. Portanto, é fundamental se pensar em mecanismos pós-nacionais para readquirir forças políticas para impor decisões capazes de estabelecer limites ao poderio do mercado e de elaborar políticas distributivas.

Superando o ceticismo quanto à possibilidade de integração pós-nacional⁴⁵, Habermas defende a necessidade de criação de uma consciência cosmopolita, e alerta:

Apenas sob a pressão de uma modificação da consciência dos cidadãos, efetiva em termos de política interna, a autocompreensão dos atores capazes de atuar globalmente também poderá se modificar no sentido de que eles se compreenderem cada vez mais como membros do quadro de uma comunidade internacional e, que, portanto, se encontram tanto submetidos a uma cooperação incontornável como também, conseqüentemente, ao respeito recíproco dos interesses. Tal mudança de perspectiva- das “relações internacionais” para uma política interna mundial (*Weltinnenpolitik*)- não pode ser esperada da parte das elites governantes se a população mesma não realizar de modo convicto tal mudança de consciência a partir dos próprios interesses⁴⁶

⁴³ David Held faz um mapeamento das posições quanto ao futuro do Estado-nação (2001).

⁴⁴ HABERMAS, *Era das transições*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 105-109.

⁴⁵ Juliana Neunchwander Magalhães argumenta, com razão, que a criação de uma organização política mais ampla “(...) ao mesmo tempo em que traz um âmbito maior de inclusão, gera novas exclusões” NEUSCHWANDER MAGALHÃES, Juliana. Globalização e exclusão social. *Revista da Uma*. Belo Horizonte, n. 12, 2000, p. 29. E prossegue: “O equívoco de tentativas como a de Habermas aparece, então, óbvio: parte-se de uma descrição de globalização como um fenômeno sobretudo econômico que pode ser corrigido politicamente através do estabelecimento de novas formas de inclusão que geram, também, novas exclusões. Ao concentrar-se toda exclusão social como exclusão política, os problemas apenas são deslocados do plano estatal para o plano comunitário (...)” (idem, p. 30). Mas a integração proposta por Habermas não se resume à fazer face à “globalização econômica”. As decisões que estão interferindo no cotidiano das populações, embora tenham conteúdo econômico, constituem decisões políticas, e podem encobrir o risco de instrumentalização da política pela economia, como se todos os problemas pudessem ser resolvidos nesse âmbito. A proposta de Habermas visa justamente buscar condições para a criação de um projeto comum que forneça uma base pos-nacional para a integração entre os cidadãos, e para isso, deve haver condições para lutar inclusive contra os riscos de instrumentalização do Direito.

⁴⁶ HABERMAS, *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 73.

Habermas defende a formação de uma política interna mundial, sem um Estado Mundial⁴⁷. Pois, conforme visto, para gerar consenso são necessárias instâncias jurídicas efetivas, reconhecidas pela comunidade internacional e capazes de aplicar o Direito e impor suas decisões. A formação da opinião pública mundial deveria, segundo Habermas, ser deflagrada pela opinião pública nacional de cada Estado em busca da preocupação com temas globais, como sobrecargas ao meio ambiente, crime organizado, riscos de segurança, tráfico de armas, epidemias, enfim, devem ser revistas no sentido de os cidadãos se compreenderem cada vez mais como membros de uma comunidade internacional.⁴⁸

Mas se o poder das organizações jurídicas deve emanar do povo, isso não significa que deve haver, primeiro, um povo com valores coesos e homogêneos e, depois, democracia⁴⁹, até mesmo porque os riscos de exclusões e xenofobismos de toda ordem não aconselham tal postura. Conforme vem sendo afirmado, a *construção* de laços entre cidadãos, que são diferentes e estranhos entre si, se faz mediante articulação de debates públicos em torno de temas comuns por meio de mecanismos institucionais que garantam o respeito aos seus direitos. Habermas defende, portanto, um patriotismo constitucional, que busca a integração pelos respeito aos direitos, mantidos e ampliados em processos de luta por reconhecimento mediadas pelas instituições jurídicas, em contraposição a um patriotismo nacional, que forja integração a partir de uma identidade coletiva ilusória, baseadas em valores culturais e tradições supostamente *herdadas*, que, em verdade, foram geradas lentamente, com a ajuda de uma historiografia nacional, da comunicação de massas e do serviço militar obrigatório.⁵⁰

Mas, conforme Habermas alerta, não bastam constituição e instituições pós-nacionais para a construção de um patriotismo constitucional. Tal integração deve se enraizar em discussões sobre temas comuns.

⁴⁷ Para Habermas, o único exemplo de uma democracia regional que funciona precariamente é a Europa. E é favor de um Estado europeu federado. Essa integração depende de uma cultura política partilhada por todos os cidadãos. Em relação aos cétricos, que acreditam que não poderia haver a integração européia pela ausência de um povo europeu ele argumenta que o povo é uma construção histórica e que a solidariedade entre estranhos pode ser construída a partir da mediação de mecanismos institucionais. Neste sentido, vide HABERMAS, *Era das transições*, p.101 a 150.

⁴⁸ HABERMAS, *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. p. 73.

⁴⁹ Neste sentido, vide as objeções de Habermas aos argumentos de Dieter Grimm in HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p.172-6.

⁵⁰ Neste sentido, vide HABERMAS, J. O Estado-Nação frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania." *Novos Estudos CEBRAP*, n. 26, março de 1990. HABERMAS, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. p.

5. Conclusão

Habermas defende a integração social na modernidade pelo patriotismo constitucional. Tal idéia enfatiza (sem limitar-se a elas) duas dimensões importantes para a efetivação do projeto de se construir uma sociedade de homens livres e iguais: a social, relativa à necessidade de correção das desigualdades materiais, e a cultural, relativa ao reconhecimento de identidades individuais e coletivas, considerando-se que, neste estágio da modernidade, o respeito à igualdade requer o reconhecimento das diferenças.

A idéia acima significa, de acordo com Habermas, os laços entre os membros de uma coletividade só podem ser mantidos por meio de uma cultura democrática que resguarde direitos dos cidadãos. A integração se daria não por uma identidade nacional, supostamente herdada, mas por processos constitucionais que forjariam uma identificação a partir da possibilidade de construção de um espaço de convivência comum que, ao mesmo tempo, resguarde a possibilidade de construção dos projetos individuais. Não envolve, portanto, a exigência de assimilação de uma determinada identidade coletiva, nem precisa de uma visão compartilhada de bem⁵¹. Pois as identidades criadas a partir da prática democrática são artificiais, podendo ser reconstruídas, alteradas e revistas. Não há nelas nada de necessário ou imutável.

Em contexto de crise de Estado-nação, e diante do déficit democráticos das atuais organizações internacionais, deve tomar corpo e se consolidar uma consciência de maior solidariedade global para enfrentar os desafios atuais, que devem ser filtrados e regulados, através de mecanismos institucionais de criação e aplicação do Direito, a partir dos quais poderão ser, também, articuladas *lutas* por reconhecimento de identidades individuais e coletivas. E, para tanto, o caráter obrigatório das normas jurídicas não pode ser corrompido por uma aplicação ética do Direito, sob pena de se abrir mão das condições modernas para enfrentar os inafastáveis riscos de abusos.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

CANÇADO TRINDADE, A. A. A Consolidação da Capacidade Processual dos Indivíduos na Evolução da Proteção Internacional dos Direitos Humanos: Quadro Atual e Perspectivas na

⁵¹ Ibid. p. 258.

Passagem do Século. Artigo apresentado no Seminário Direitos Humanos no Século XXI, Rio de Janeiro, 1998.

CARVALHO NETTO, Menelick. Requisitos paradigmáticos da interpretação constitucional sob o paradigma do Estado *Democrático* de Direito. *Revista de Direito Comparado*. Belo Horizonte, v. 3, p. 473-486, maio de 1999.

_____. A constituição da Europa. In: SAMPAIO, José Adércio Leite (org.). *Crises e desafios da constituição: perspectivas críticas da teoria e das práticas constitucionais brasileiras*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Argumentação Jurídica e decisionismo. SAMPAIO LEITE, José Adércio. *Crise e desafios da constituição*. Belo Horizonte, Del Rey, 2004.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: elementos de filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Júris, 1999.

COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia e configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DWORKIN, Ronald. *Los derechos em serio*. Barcelona: Editorial Ariel, 1995.

_____. *O império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERRAZ JR. Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2005.

FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución: de la antigüedad a nuestros dias*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

GALLUPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença*. Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 2v.

_____. *Teoria de la accion comunicativa*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taures Ediciones, 1987.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, n. 36, 1995.

_____. *Era das transições*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. O Estado-Nação frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania.” *Novos Estudos CEBRAP*, n. 26, março de 1990.

_____. “Remarks on Erhard Deningesr’s triad os Diversity, security, and Solidarity.” *Constellations*, vol. 7. n. 4, 2000b.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola. 2002.

_____. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. Uma conversa sobre questões de teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. Trad. Marcos Nobre e Sérgio Costa. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 47, março de 1997b.

_____. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de Direito e Democracia. *In: Dados*, novembro, 1998.

HELD, David. MCGREW, Anthony. *Prós e Contras da globalização*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Editora Nova cultural Ltada, 1999.

LUHMANN, Niklas, DE GEORGI, Raffaele. *Teoria de la sociedad*. Trad. PÉREZ, Miguel Romero. VILLALOBOS, Carlos. México: Universidade de Guadalajara, 1993.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do Político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo: a questão fundamental da democracia*. São Paulo: Max Limonad, 1998.

_____. *Que grau de exclusão pode ser tolerado por um sistema democrático?* Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2000.

NEUSCHWANDER MAGALHÃES, Juliana. Globalização e exclusão social. *Revista da Uma*. Belo Horizonte, n. 12, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REPOLÊS, Maria Fernanda. *O direito à desobediência civil no Estado Democrático de Direito à luz da teoria do discurso de Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2000.

RODRÍGUEZ, Alfredo Elmer Johnson. *Movimentos sociais contemporâneos: autores e atores coletivos relevantes no processo de democratização*. Dissertação de mestrado. Curso de mestrado em Ciência Política. DCP-FAFICH/UFMG, 1998.

ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROUSSEAU, J.J. *O contrato social: princípios do direito político*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. Os processos de globalização. In SANTOS, Boaventura de Souza (org). *Globalização: fatalidade ou utopia*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

TAYLOR, Charles. *A política de reconhecimento*. Argumentos filosóficos. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VILLA, Rafael A. Duarte. *Formas de influência das ONGs na Política Internacional Contemporânea*. In: *Revista de Sociologia e Política*. N. 12, junho-1999.