

GLOBALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA: FUNDAMENTALISMO DEMOCRÁTICO?
GLOBALIZATION, DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS. IS THERE A
FUNDAMENTALISM?

*Natercia Sampaio Siqueira*¹

*Marcio Augusto de Vasconcelos Diniz*²

Sumário: Introdução. 1 O que o Homem pensa sobre si 2. Breves notas históricas. 3. Das Liberdades individuais à democracia. 4. Da globalização dos direitos fundamentais a uma ordem globalizada democrática. 5 A ordem mundial democrática. Conclusão: o paradoxo da democracia. Referências.

Resumo

Este texto discute dois importantes fenômenos históricos e culturais, estudados e tratados por cientistas os mais diversos: sociólogos, economistas, antropólogos, filósofos e juristas, no mundo inteiro. A saber: democracia, direitos humanos e globalização. Mais especificamente, os Autores buscam tematizar e dedicar sua atenção às questões que dizem respeito à globalização da democracia, questionado se a sociedade global, estaria vivendo e experimentando uma democracia de caráter fundamentalista. Os Autores elaboraram um histórico em torno do pensamento filosófico ocidental, sobre os conceitos de liberdades e direitos fundamentais e de democracia, pretendendo concluir que o debate hodierno em torno da democracia, dos direitos humanos e da globalização revive o tradicional antagonismo entre direito natural e direito positivo (*lex naturalis* e *lex positiva*): o primeiro, se deixa manifestar na imanência da liberdade e dignidade do homem; o segundo, em virtude de sua natureza dialético-histórica, vê-se revisitado pelo argumento do relativismo cultural.

Palavras-chave: Democracia; globalização; direitos humanos; ordem mundial democrática.

Abstract

Abstract

¹ . Mestre em Direito (UFMG). Doutora em Direito (UNIFOR). Professora da UNIFOR. Procuradora do Município de Fortaleza. Advogada.

² . Doutor em Direito (UFMG/Johann Wolfgang Goethe Universität - Frankfurt am Main). Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFC. Procurador do Município de Fortaleza. Advogado.

This paper deals with democracy, human rights and globalization, that has been treating by economists, anthropologists, sociologists and jurists in all the World. More specifically, this paper brings this question: is possible that the globalization of the democracy - as a universal concept - results in fundamentalism of democracy - as a political framework ? We have here a very important issue about the real and contemporary meaning os the democratic systems. After the historical background about the western political philosophy, and some considerations about the fundamental rights and liberties and the democracy, the conclusion is that: the contemporary debate about democracy and globalization brings back the old arguments and discussions about *lex naturalis*, *lex positiva*, natural rights and legal positivism; the first, revealed in the argument that dignity and liberty are rights inherent human being; the second, represented for the cultural relativism.

Key-words: democracy; globalization; human rights; global democratic order

Introdução

Democracia e globalização são dois termos dos mais utilizados nos últimos tempos, nas mais diversas áreas científicas. Comumente, à democracia atribui-se a concepção de um regime bom e eticamente superior, ao passo que globalização traz inseguranças e receios. Mas estes dois fenômenos tem sido avaliados em conjunto, mediante questionamentos intrigantes acerca da tolerância da democracia na aceitação de regimes não democráticos, descomprometidos com a garantia dos direitos fundamentais.

Ou seja: a igual liberdade que caracteriza, fundamentalmente, a sociedade democrática, questiona a possibilidade de convivência e aceitação de regimes não democráticos, o que testa os limites e possibilidades da democracia, quando avaliada pela perspectiva do pluralismo e da tolerância mútua. É este, precisamente, o tema do presente trabalho.

Para enfrentar o paradoxo da liberdade, manifesto na possibilidade de ela compatibilizar-se com modelos de vida não comprometidos com a liberdade, em um primeiro momento, elabora-se histórico acerca do pensamento ocidental, no qual se enfatiza as várias perspectivas mediante as quais o homem já pensou sobre si mesmo: teleológica e liberdade. Ao final deste primeiro tópico, enfatiza-se a convergência do pensamento ocidental contemporâneo na concepção do homem com parâmetro na liberdade.

No segundo momento, breves notas históricas são pinceladas sobre a trajetória do Estado Liberal burguês ao Estado Democrático de Direito, passando-se pelas experiências do

Estado Social e do Totalitarismo, com o fito de resgatar a vivência política e social da liberdade e da democracia nos modelos de Estado que antecedem, num remoto passado histórico, o modelo do Estado Democrático de Direito.

Passa-se, a seguir, à correlação entre liberdades individuais e democracia, concluindo-se que a última não se limita a assegurar os direitos políticos. Antes, lhe é inerente a tolerância, com fundamento na igualdade de liberdades básicas iguais para todos.

O trabalho passa, então, a realçar o esforço internacional, em esfera global, de revitalização da democracia e das liberdades individuais. Neste contexto, ressalta-se o papel da globalização na difusão do individualismo, que contribuiu para a sedimentação da cultura democrática com respaldo nas liberdades fundamentais. Paralelamente, adverte-se quanto aos efeitos colaterais da globalização: a assimilação acrítica da democracia, sob o risco de uma sua vivência fundamentalista.

Com o enfoque no risco do ‘fundamentalismo’ democrático, efetua-se a análise da viabilidade de uma ordem global democrática. Neste tocante, depara-se com o atual paradoxo dos regimes democráticos: a imposição da democracia às culturas não democráticas, descompromissadas com os direitos fundamentais, seria compatível com a tolerância e a igual liberdade inerente à democracia?

Conclui-se, ao final, que referido paradoxo no contexto da globalização revive o antigo debate, em parte superado pela positivação dos direitos naturais, entre direito natural e positivo: o primeiro a manifestar-se na imanência da liberdade e dignidade ao homem; o segundo, revisitado pelos argumentos do relativismo cultural.

1 O que o Homem pensa sobre si

A história da filosofia ocidental revela as diversas formas ou as diversas perspectivas que o homem desenvolveu sobre si mesmo, o que reflete e influencia a vida privada, social e política.

Na Grécia, o pensamento metafísico de Platão sedimenta a ideia do homem pela perspectiva teológica. O homem não é fim em si mesmo; antes, deve adequar-se às suas aptidões e talentos.

A justiça na sociedade se realiza quando cada qual exerce a função para a qual tem talento (PLATÃO, 1990, P. 186). Já no indivíduo, o homem justo qualifica-se pela mesma perspectiva teleológica: ele deve ordenar os três elementos da alma – razão, coragem e

sentidos – em conformidade com as aptidões de cada um desses elementos. O que significa que, no homem justo, a razão governa, a coragem submete os sentidos à razão e os sentidos respondem pela subsistência do corpo (PLATÃO, 1999, P. 203-204).

A perspectiva teológica mantém-se presente no pensamento Aristotélico, para o qual a virtude consiste na prática ou hábito da perfeita disposição das coisas em função da sua natureza (SALGADO, 1995, p. 34). Aristóteles ainda ressalta que a razão é o elemento superior da alma, de forma que o homem virtuoso é o que pratica a inteligência, submetendo suas escolhas ao princípio de intelectualidade mediante a disposição perfeita das coisas em conformidade com a sua natureza, o que se encontra no meio termo entre escassez e excesso.

Não se estranha, desta feita, que nem Platão e nem Aristóteles fossem democratas. A vida política, momento da ação e do discurso, quando o homem se revelava aos demais (ARENDR, 2010, p. 240), liberto das necessidades das quais se ocupavam os escravos nos recônditos da vida privada (ARENDR, 2010, p. 103), apenas deveria ser dominada pelos mais aptos.

Isto, porque a esfera política revelava a virtude cívica à qual a vida privada deveria subordinar-se. Neste contexto, há um vívido relato de H.D.F. Kitto (1980, p. 124-125) sobre a política Ateniense:

Mas temos de ir mais longe. Uma leitura do discurso mostrará que, ao louvar a polis ateniense, Péricles louva mais do que um Estado, uma nação ou um povo; louva um sistema de vida, não menos do que quando, um pouco depois, chama Atenas a ‘escola da Hélade’. Que dizer disto? Não louvamos nós ‘o sistema de vida dos ingleses’ – para dizer a verdade, a simples idéia de que o Estado tentasse activamente fomentá-lo, encheria de pânico muitos de nós. Os gregos consideravam a polis como uma entidade activa, formativa, que exercitava o espírito e o carácter dos cidadãos; nós considerámos-la como um maquinismo destinado à produção da nossa segurança e conveniência. A preparação para a virtude, que o estado medieval confiou à igreja e de que a polis fazia uma das suas obrigações, o estado moderno abandonou-a Deus sabe a quem! Polis, portanto, originariamente ‘cidadela’ pode ter um significado tão amplo como ‘o conjunto da vida comunal do povo, política, cultural, moral’ – mesmo ‘econômica’ – pois, de que outra maneira entenderíamos outra fase do mesmo discurso: os produtores de todo o mundo vêm até nós devido à grandeza da nossa polis? Isto deve significar ‘a nossa riqueza nacional’.

Mas a perspectiva teleológica a manifestar-se na ordenação do homem pela razão, que como elemento superior da alma que subjuga os sentidos, ainda se fizeram presentes no pensamento estoico e na doutrina cristão medieval. Santo Agostinho, ao compreender que a razão divina ordena que o homem não perturbe a ordem natural, o que se alcança pela fé não

fingida e pelo princípio da caridade (RAMOS, 1998, p. 110), não foge ao modelo dos gregos de submissão dos sentidos à intelectualidade.

O princípio da caridade significa amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo e a si mesmo mediante o amor a Deus. Sendo, entretanto, a alma o elemento humano constituído à imagem e semelhança de Deus, o princípio da caridade implica um mandamento de ordenação na qual o corpo, as ambições, as voracidades e os interesses que lhes são associados encontram-se subjugados à razão (RAMOS, 1998, p. 111).

Mas a perspectiva teleológica vai perdendo fôlego diante às necessidades de segurança e estabilidade do Estado moderno, no qual as reivindicações centram-se no absolutismo como método adequado para atender as carências individuais de segurança e proteção.

É, no entanto, no Estado contemporâneo, que a perspectiva teleológica encontra o seu maior adversário filosófico; a liberdade, ainda que a principal filosofia da liberdade a tenha justificado na racionalidade.

Immanuel Kant opunha heteronomia à autonomia, sentido à razão. O homem seria livre à medida que agisse liberto das necessidades do sensível e guiado pelas leis da razão prática, representadas pela vontade pura (KANT, 2003, p. 105).

Mas os imperativos categóricos, que consubstanciam fato da razão, apresentam caráter formal, sem abraçar um determinado modelo de vida qualificado como superior aos demais. Antes, implicam as exigências da universalidade e racionalidade da ação, que se revela livre a media que se aparta de motivações arbitrárias, inaptas de serem justificadas perante um auditório universal.

Ademais, a representação da lei mediante a vontade pura seria inerente a todo ser racional (KANT, 2003, p. 109), que também seria apto a agir em conformidade com a representação da lei pela vontade pura; é o que Kant denomina de livre arbítrio (SALGADO, 1995, p. 238-239). E a liberdade, manifesta no agir determinado pela vontade pura, seria o fim maior do indivíduo, manifestando-se o direito como “o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode harmonizar-se com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal de validade” (KANT, 2005, p. 212).

Ou seja, assegurar a igual liberdade de cada ser racional seria o fim primeiro do direito e do Estado. Outros autores juntam-se a Kant na teorização da liberdade. Adam Smith, por exemplo, trata da liberdade no mercado econômico, cujos mecanismos de funcionamento

dispensariam a intervenção do Estado. Isto, porque no mercado, os interesses individuais convergiriam de forma espontânea e eficaz à garantia do interesse geral.

Também ganha fôlego a Teoria de Locke, que não apenas justifica o direito de propriedade na propriedade que a pessoa tenha sobre si e sobre o seu trabalho (LOCKE, 2005, P. 130-131), como atribui ao Estado a função de assegurar direitos individuais, como a liberdade e propriedade (OTERO, 2007, P. 186).

A filosofia converge, enfim, à liberdade. Durante o século XIX, a teoria da liberdade se desprende da racionalidade inerente ao pensamento Kantiano e se associa à individualidade. A liberdade passa a ser caracterizada pelo aspecto negativo, ou seja, *“en la medida en que ningún hombre, ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. Em este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que um hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”* (BERLIM, 2001, p. 47).

A liberdade entranha-se na cultura da sociedade e nas vivências sociais e pessoais. Fazer o que se pretenda fazer, sem interferência do Estado, passa a ser a principal exigência ética e moral da sociedade. A vida das pessoas não deve mais ser pautada por um princípio de perfeita ordenação às aptidões, mas pela liberdade manifesta na individualidade de cada ser humano.

A liberdade ganha *status* de dogma existencial, como se o homem nunca tivesse pensado sobre si por perspectiva diversa da liberdade.

2.1. Breves notas históricas

No primeiro momento em que as liberdades individuais foram vivenciadas como fundamento do Estado, elas atribuíram ao ente público caráter neutro. O aspecto negativo no qual compreendido a liberdade demandava o afastamento do Estado das esferas social, econômica e cultural.

Soma-se a isto o fato de que o Estado liberal burguês foi estruturado em antagonismo ao absolutismo monárquico, de forma que a igualdade de direitos civis revelou-se como uma das principais bandeiras deste novo modelo de Estado, que se opunha aos regimes de privilégio de nascença característicos das monarquias absolutas. Ao Estado, desta feita, não cabia regular, fiscalizar e intervir nas relações econômicas e sociais de forma a proteger determinado grupo social ou categoria econômica; tal seria prejudicar a igualdade de direitos civis. Antes, tinha o Estado de afastar-se das relações privadas, limitando as suas atuações à garantia da ordem,

segurança e estabilidade necessárias ao exercício das liberdades – era o Estado “guarda noturno”.

A partir de tal modelo, a estrutura econômica e social devia resultar das relações privadas, cuja igualdade de direitos civis levaria a mais justa distribuição de recursos. Neste contexto, a propriedade era consequência do talento e do esforço de cada qual, assim como as medidas assistenciais eram justificadas no sentimento da caridade, em nada semelhante aos deveres sociais decorrentes do direito à dignidade humana. Estava-se, decerto, na era das liberdades individuais qualificadas pela autonomia contratual, que apenas deveriam ser reguladas em situações cuja limitação legal tornar-se-ia indispensável ao exercício da liberdade.

Neste primeiro momento do liberalismo, importa ainda ressaltar, não havia uma necessária conexão entre liberdades individuais e democracia; a democracia não era concebida como igualdade de liberdades, nem as liberdades políticas eram compreendidas como liberdades individuais. Antes, as liberdades políticas decorriam da superior capacidade de alguns homens para representar a vontade geral. Ou seja, não deviam ser atribuídas a qualquer pessoa, mas apenas às mais aptas, que assim eram qualificadas em virtude de sua renda ou riqueza.

Mas tal ordem das coisas, é importante que se ressalte, não se indisponham com as liberdades, nem com a igualdade de direitos civis característica do liberalismo burguês. O Estado burguês mantinha-se afastado da esfera social, sob o propósito de intervir o mínimo nas relações privadas e do mercado econômico, de forma que a legitimidade democrática não era um problema de grande relevância.

Mas o liberalismo, vivenciado nesses moldes, ruiu no início do século XX, em decorrência da 1ª. Guerra Mundial e da crise econômica de proporções mundiais, denominada *crash* da bolsa de Nova York. Interessa ainda observar que o grande *crash* foi consequência da economia característica do Estado liberal burguês, que ao abster-se de desenvolver políticas de distribuição de riqueza, de controle sobre os empréstimos e sobre as relações econômicas de produção e consumo, permitiu que se formasse um ambiente de superprodução e especulação desprovido de uma adequada base de demanda, que era camuflada por empréstimos. Quando a inadimplência generalizou-se, não mais foi possível olvidar o fosso entre produção e demanda, o que teve por consequência o fechamento de empresas, a queda na bolsa e o desemprego avassalador (HOBSBAWN, 1995, p. 104-105). Mas o Estado Liberal burguês, caracterizado pelo afastamento estatal, pela legalidade e pela ausência de

políticas intervencionistas na sociedade e economia, mostrava-se inadequado para superar esta crise de proporções mundiais.

Sem mencionar que o proletariado, que era identificado com a doutrina comunista e premido pelas precárias condições de trabalho, desde a segunda metade do séc. XIX exigia o reconhecimento de direitos trabalhistas, assim como a estruturação de órgãos previdenciários. Por outras palavras, passava-se a reivindicar a intervenção do Estado na esfera das relações privadas, o que irá mudar radicalmente o modelo de Estado vivenciado.

No movimento de retomada do intervencionismo estatal, há a introdução, em textos constitucionais, de cláusulas autorizadas de atuações públicas nas esferas social, econômica e cultural – são exemplos a Constituição do México de 1917, a Constituição de Weimar, a *Carta del Lavoro* italiana, a Constituição Espanhola de 1931, a Constituição Portuguesa de 1933 (OTERO, 2007, p.337-338). O formalismo jurídico que se realizava mediante relação de subjunção cede à finalidade da norma, assim como o constitucionalismo normativo às teorias materialistas da Constituição.

O modelo do Estado social proporcionou relevantes avanços em relação ao Estado liberal, ao reconhecer e vivenciar um novo e importante direito: a dignidade material do homem. Neste contexto de reconhecimento de direitos sociais, em que se proporciona a integração social do indivíduo ao reconhecer-lhe direitos a uma vida materialmente digna, os direitos políticos passam a ser reivindicados, ruindo as barreiras censitárias e sexistas do voto. É interessante notar: a retomada das reivindicações democráticas dá-se no modelo de Estado Social, quando o Ente Público reaproxima-se da sociedade em um movimento de integração, abdicando do absentismo e distanciamento estatal característico do liberalismo burguês .

Entretanto, a vivência do Estado social, em alguns países, foi superada por regimes totalitários, como o fascismo e o nazismo, que subjugaram as liberdades individuais ao ‘interesse público’, com prejuízo da democracia. Os regimes totalitários, mediante a cooptação do apoio popular, enfraqueceram a individualidade pela massificação do indivíduo, seja com parâmetro no partido, na raça ou na nação.

A situação agravou-se com a perseguição aos judeus cometida pela Alemanha nazista e com os eventos bélicos que muito chocaram o mundo, como a bomba em Hiroshima e Nagasaki. Após 1945, há um esforço mundial voltado à revitalização dos direitos fundamentais, o que resultou no crescente foco à democracia.

3 Das Liberdades individuais à Democracia

O foco do pós-guerra passa a ser as liberdades individuais; não mais realizadas pelo absentismo estatal. Ao contrário, o Estado permanece ativo, na função de promoção não apenas das liberdades básicas, como dos direitos sociais e difusos – gerações de direitos que se complementam e reforçam.

As liberdades individuais não mais prescindem do Estado. Entretanto, o intervencionismo estatal, a refletir uma mais intensa legislação, uma mais atuante administração e um mais ativo judiciário, não se choca, necessariamente, com a neutralidade, que passa a se manifestar no respeito à pluralidade cultural, religiosa e ideológica.

Mais: as liberdades individuais iniciam a exigir uma igualdade de liberdades, com foco na proteção das minorias. Neste contexto, o liberalismo político contemporâneo reivindica a neutralidade não pelo foco da separação entre esfera pública e privada, mas a revestir-se de cunho, eminentemente, axiológico.

Ronald Dworkin (2000, p. 286), por exemplo, defende a neutralidade axiológica do Estado na igualdade; o governo apenas trata os indivíduos com igual respeito e consideração à medida que se abstém de impor um modelo da vida boa. Caso contrário, estaria privilegiando os valores de alguns em detrimento de outros.

Neste foco, Ronald Dworkin (2000, p. 288-289) defende o mercado como instrumento indispensável à neutralidade axiológica do Estado. No mercado econômico, as escolhas acerca dos bens a serem produzidos e da forma de distribuição resultam das preferências de todos e de cada qual, sem interferências valorativas do Estado. Ou seja: cada pessoa reúne o seu quinhão de bens de acordo com os seus gostos e interesses, mas sob o custo de suas escolhas para a sociedade. Longe, portanto, de imposições pelo governo acerca de que bens devem ser produzidos e a que custo, situação na qual estaria impondo ou induzindo a um modelo de vida boa com prejuízo ao igual respeito oficial pelas diversas concepções do bem.

O igual respeito às várias concepções do bem é, igualmente, a tônica da teoria de John Rawls. Na sua Teoria da Justiça, o filósofo político norte americano busca os princípios de justiça basilares à estrutura social, que seriam os escolhidos na posição original. Ou seja: na primeira deliberação social, os representantes da sociedade, considerando a todos como pessoas³ livres e iguais, mas com os interesses particulares vedados pelo véu da ignorância,

³ Para Rawls, o conceito de *pessoa* envolve duas qualidades morais: a racionalidade e a razoabilidade. De acordo com a primeira qualidade moral – racionalidade – *pessoa* é o ser apto a adotar, rever e agir em

escolheriam dois princípios basilares de justiça a reger a estrutura política, econômica e jurídica de uma sociedade democrática bem ordenada:

- 1) cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades básicas⁴ iguais para todos, que seja compatível com um mesmo sistema de liberdades para todos;
- 2) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições:
 - a) Elas devem primeiro ser ligadas a funções e a posições abertas a todos, em condições de justa igualdade de oportunidades;
 - b) Devem propiciar o maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 2002, p. 144).

Destes princípios, o primeiro é o prioritário (RAWLS, 2000, p.168-174), o que significa que o sistema adequado de liberdades básicas iguais para todos não pode ser prejudicado por outras considerações, mesmo que referentes ao segundo princípio de justiça (COHEN, 2003, p. 89-90). Mais: o 'rol' do que John Rawls considera liberdades básicas é bastante restrito, de forma a não se correr o risco de introduzir, nesta primeira deliberação, um modelo de vida boa que comprometa a liberdade igual para todos.

A teoria de John Rawls preocupa-se, medularmente, com a construção de uma base axiologicamente neutra, a partir da qual evoluam as instituições sociais⁵ (SELEME, 2004, p.112). Não por menos, na sua primeira etapa de elaboração, a *Justice as Fairness* adotou o modelo do contrato social kantiano: a eleição dos princípios de justiça seria aquela realizada por pessoas que se compreenderiam como igualmente racionais e que não estariam comprometidas com exigências específicas para o desenvolvimento dos seus planos de vida, o que prejudicaria a autonomia. Antes, estariam comprometidas com as condições sociais necessárias ao exercício completo e informado das faculdades morais do razoável e do racional (RAWLS, 1971, p. 251-257).

Entretanto, as diversas críticas a Rawls o fizeram rever a sua Teoria. Por um lado, o republicanismo apontava que a Teoria de Rawls implicava um fosso entre a vida privada e a vida pública, difícil de ser superado: como conceber uma pessoa com inclinações públicas distintas das suas inclinações privadas? De outra sorte, formulou-se a crítica de que a concentração de poder social prejudica a igualdade, da mesma forma do que a concentração de riqueza (KYMLICKA, 2006, P. 114-115). Desta feita, mais do que uma distribuição de

conformidade com determinada concepção do bem. Já pela perspectiva da razoabilidade, *pessoa* é o ser apto a sujeitar a sua racionalidade a princípios de justiça.

⁴ São liberdades básicas a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, as liberdades políticas e a liberdade de associação, bem como as liberdades incluídas na noção de liberdades e da integridade da pessoa e os direitos e liberdades protegidos pelo Estado de direito (RAWLS, 2002, p. 145).

⁵ A neutralidade axiológica não significa que a estrutura básica de uma sociedade esteja descomprometida com valores; mas sim, que esteja descomprometida com modelos da vida valorosa ou com concepções do bem.

recursos, as políticas públicas devem ter por foco a distinta capacidade de cada pessoa para fazer o que pretenda de sua vida (SEN, 2009, p. 253).

Acerca das críticas republicanas, John Rawls iniciou a trabalhar o caráter político da sua teoria; mais especificamente, o aspecto da publicidade (RAWLS, 2000, p. 82). As pessoas deveriam reconhecer os princípios de justiça na estrutura básica da sociedade, ressaltando Rawls (2000, p. 197) que “a unidade da cooperação social repousa sobre uma concepção pública de justiça que garante as liberdades básicas”. Neste contexto, o filósofo político norte americano (2000, p. 312) passa a enfatizar as virtudes políticas, como tolerância e confiança mútua, que seriam imprescindíveis à vivência de uma democracia.

Ou seja: Rawls não nega a relevância do espaço público para a vivência dos princípios de justiça. O sentido de equidade, o espírito do compromisso e a reciprocidade que passaram a impregnar o liberalismo social de Rawls, refletiram a sua manifesta aproximação com o republicanismo (QUINTINA, 2005, P. 155). Mas Rawls foi além, ao desenvolver o seu liberalismo político.

Nesta última etapa de elaboração da Teoria de Justiça, foram especialmente relevantes as críticas de que ela implicaria uma compreensão metafísica da *pessoa*, que não refletiria os vários movimentos sociais – tais como o feminismo e os regionalismos, por exemplo – que constituem a sociedade e que demandam a realização de políticas de distribuição com ênfase na capacidade de cada indivíduo. John Rawls passa, então, a desenvolver o conceito do seu liberalismo político, no sentido de que a *Justice as Fairness* seria intuitiva “à cultura pública de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2000, p. 213).

Ou seja: seria característico a uma sociedade democrática vislumbrar-se como uma cooperação equitativa, entre pessoas livres e iguais, que independente da concepção do bem que professem nas relações privadas, acordam sobre os princípios basilares de justiça a estruturar as instituições sociais – *overlapping consensus*. A Teoria de Rawls não resultaria, portanto, de uma doutrina compreensiva, revelando-se a característica da estrutura de um regime democrático constitucional (RAWLS, 1999, p. 450).

Mas Rawls vai além: não apenas a *Justice as Fairness* não resultaria de uma doutrina compreensiva, como a Constituição não estaria comprometida com alguma concepção, *a priori*, do bem. A Constituição teria por finalidade a aplicação do primeiro princípio de justiça no intuito de constituir o justo processo político, mas sem antecipar o conteúdo da legislação infraconstitucional (RAWLS, 2000, p. 190-191).

Ao justo processo político, caracterizado pelo justo valor das liberdades políticas⁶ e pelo debate sobre uma base axiológica em comum, caberiam as decisões acerca de assuntos polêmicos. Desta feita, as instituições sociais e políticas não estariam radicadas e nem seriam estruturadas em comprometimento concepções específicas do bem, assegurando-se a igualdade de liberdade imanente ao primeiro princípio de justiça e característica de uma democracia.

Em suma: a igualdade de liberdades e a neutralidade axiológica estariam intrinsecamente relacionadas à cultura democrática, que não se limitaria a assegurar os direitos políticos. Antes, a democracia consubstancia o igual respeito e tolerância às várias concepções do bem, para o quê revela-se necessária: a) a desvinculação da estrutura social básica de um modelo, *a priori*, do que seja bom e virtuoso na vida; b) o justo processo político, de forma que as decisões políticas sobre as instituições sociais não impliquem comprometimento com concepções específicas do bem; c) o mercado econômico, assegurando-se ao indivíduo formar o seu quinhão de bens de acordo com seus gostos e preferências, mas sob o custo de suas escolhas atribuído pela sociedade. Longe, portanto, de imposições, pelo Estado, do que seja valoroso na vida.

A seguir tal modelo, não apenas se encontram substancialmente satisfeitas as exigências da igual liberdade, como se evita o risco das experiências fascistas que, movimentando massas, impõem concepções de vida excludente de minorias, ao limite de retirar-lhes as liberdades e direitos que lhes são mais básicos, como a expressão, o pensamento, a locomoção, a profissão e a vida. A maioria não pode ditar a religião a ser seguida, o estilo de vida a ser adotado, a cultura a ser vivenciada, a estética a ser experimentada, o modelo familiar a ser estruturado. As referidas escolhas são individuais e próprias de cada pessoa, o que decorre da sua dignidade e integridade.

Proibições de casamento inter-raciais e homossexuais desafiam a cultura democrática, de igual maneira ao controle estatal sobre a imprensa, a religião, a cultura e a ideologia. A liberdade de associação implica a liberdade para relacionar-se em diferentes níveis: afetivo, familiar, social e profissional. São, portanto, de constitucionalidade duvidosa, leis que enumerem causas específicas para o divórcio, que proíbam práticas sexuais entre pessoas maiores e capazes de anuir, que imponham ao casamento a realização de ritos religiosos etc.

⁶ O justo valor das liberdades políticas significa assegurar a justa oportunidade, independente do contexto social e familiar, para participar das deliberações políticas e influir no seu resultado.

Por óbvio que o exercício das liberdades exige a responsabilidade; a liberdade de constituir uma família resulta no dever de assistir o cônjuge e a prole, assim como a liberdade de associar-se, profissionalmente, implica uma série de obrigações pecuniárias e *in natura* para com os demais associados. O direito civil vem incorporando o princípio geral da boa-fé e do equilíbrio entre os contratantes. Mas as responsabilidades inerentes às liberdades não podem consubstanciar a imposição de um modelo de vida, o que, decerto, é um dos importantes desafios da democracia.

Veja-se, portanto, que a atual concepção de democracia adquire contornos bastante expressivos; ela não se limita aos direitos políticos, que consistem em mais uma das inúmeras liberdades inerentes à integridade da pessoa humana. John Rawls (2000, p. 182) chega a advertir que o ‘justo valor’ atribuído às liberdades políticas, nelas não se justifica, ainda considerando que no “Estado moderno, o exercício das liberdades políticas está destinado a ocupar na concepção do bem da maioria dos cidadãos um lugar menor do que o do exercício de outras liberdades básicas” (RAWLS, 2000, p. 182). O justo valor das liberdades políticas se explicaria nos princípios de justiça inerentes a uma sociedade democrática bem ordenada e na consequente exigência de que as decisões políticas ocorram em ambiente equitativo de deliberação, de forma que o Estado, ao atuar, não se comprometa com concepções específicas do bem em detrimento de outras, igualmente, aceitáveis em uma democracia. (RAWLS, 2002, p. 182-183).

Por outra sorte, a ênfase no pluralismo, que seria inerente a um Estado democrático com fundamento na igualdade de liberdades individuais, mostra-se de frágil compatibilidade com a democracia focada na virtude cívica, nos moldes em que vivenciada pelos gregos. É certo que nos dias atuais, revela-se de grande interesse o debate entre liberais e republicanos sobre a obrigatoriedade do voto; enquanto os primeiros a negam, os segundos lhe são favoráveis, posicionando-se pela necessidade de imposição de certos valores que seriam fundamentais à vivência em uma democracia.

Outras diferenças podem ser apontadas entre liberalismo e republicanismo. Mesmo, entretanto, estas duas vertentes não fogem da relação entre liberdades individuais, pluralismo e democracia. Se a neutralidade é o valor primeiro num Estado democrático, ou se é um dentre os vários elementos que o fundamentam ou se está disponível ao debate político a partir do qual se legitima o ente público ou se compatibiliza-se com uma concepção de bem ao qual o exercício do poder democrático deve conformar-se, são questões em aberto a serem debatidas entre liberais, comunitaristas e republicanos. O que se quer, primordialmente, é

chamar a atenção para a tendência de conectar-se a democracia aos direitos fundamentais, sob os auspícios do pluralismo e da tolerância recíproca.

4 Da globalização dos direitos fundamentais a uma ordem globalizada democrática

A ênfase nos direitos fundamentais resultou de um contínuo esforço pós 2^a. Guerra.

Os primeiros passos encontram-se no julgamento de Nuremberg, em que o formalismo jurídico é confrontado com a legitimidade do direito, resgatando-se a noção do direito natural.

Mais do que isto: os direitos fundamentais inerentes à integridade da pessoa humana passam a constar dos textos constitucionais de inúmeros países, não com o *status* de princípio meramente programático, mas com força normativa. Referida mudança de enfoque jurídico levou à afirmação de que a antiga dicotomia entre direito positivo e direito natural estaria superada, face à positivação do direito natural.

Nesta esteira dos acontecimentos, a atividade judicial adquire novo perfil; as leis passam a ser analisadas a partir da constituição, devendo guardar conformidade não apenas aos procedimentos estipulados constitucionalmente, mas aos princípios e regras constitucionais de caráter material. Referida prática jurídica – caracterizada pela constitucionalização dos direitos fundamentais – não obstante os diferentes momentos históricos vivenciados pelos vários países que se dispunham a adotá-la, terminou por firmar-se interna e internacionalmente.

O que se quer ressaltar é que vários eventos, como a guerra fria e as ditaduras instauradas e vivenciadas na América latina consistiram em entraves, senão obstáculos, a uma efetiva vivência dos direitos fundamentais. Mas o fato é que a revitalização das liberdades individuais consistiu em roteiro que, ultrapassados os difíceis momentos históricos, continuou a mobilizar e orientar, significativamente, a sensibilidade global.

Neste processo de difusão dos direitos fundamentais consta não apenas o esforço interno de cada Estado nação, como uma cooperação internacional. A um primeiro momento, pode-se citar a criação da ONU, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão e a instituição de Organizações Internacionais com propósitos de proteção dos direitos humanos, como a OEA e o seu Pacto de São José da Costa Rica.

A Comunidade Europeia se organiza, não apenas com o propósito de integração econômica, mas sob o esforço de efetiva proteção dos direitos fundamentais. Órgãos de jurisdição internacional foram criados, com competência para julgar crimes de guerra; neles, levou-se a julgamento figuras políticas, como Sadan Hussein e Slobodan Milosevic, que já no final do séc. XX retomaram experiências semelhantes às vivenciadas no regime nazista.

Atualmente, destaca-se o Tribunal Penal Internacional, com jurisdição subsidiária dos países signatários e com competência para julgamento de crimes que atentem contra os direitos fundamentais.

Firma-se, portanto, a tendência iniciada no julgamento de Nuremberg: órgãos de jurisdição internacional com competência para o julgamento de crimes contra a humanidade e os direitos fundamentais. O que sedimenta, em esfera mundial, uma cultura ética, ideológica e jurídica de cunho democrático, centrada na dignidade da pessoa humana.

A tendência em adotar-se uma cultura mundial democrática, com foco na individualidade e na integridade da pessoa, é fortalecida com o fenômeno da globalização, crescentemente presente face ao estreitamento físico mundial pela facilidade de comunicação, pelo desenvolvimento tecnológico, pela internacionalização dos fatores de produção e pela integração econômica.

É correta a afirmação de que a internacionalização das atividades econômicas é processo dos mais antigos; como também o procedimento de impor-se o modelo de uma cultura a outros povos. Mas a época moderna, caracterizada pelo avanço científico-tecnológico, pelo espaço digital e pela abertura dos mercados internos, intensificou as conexões e interações de forma jamais vista.

Desde meados do século XX, os cinemas e a facilidade dos meios de transportes possibilitaram a disseminação de um modelo de vida ocidental, mais especificamente norte americano e europeu. A indústria cinematográfica passou a difundir um padrão estético e cultural, que em sintonia com o desenvolvimento da indústria de consumo, levaram à assimilação, por pessoas de diferentes países, de um modelo de vida associado à individualidade, ao hedonismo e ao sucesso.

Paralelamente ao cinema, a televisão a cabo e a *internet* compactaram o mundo, levando às últimas consequências a ideia do prazer e do pragmatismo. Para muitos, os preceitos religiosos, éticos e morais cederam à busca pela imediata satisfação pessoal. Para

uma parcela ainda maior, os resultados, a manifestarem-se na estética corporal, no patrimônio, na posição ou *glamour* social, passaram a ser o principal propósito de vida.

A dimensão do social, mediante uma intermitente cultura do trabalho e consumo, gerou um duplo movimento da massificação e da individualidade, com modelos de perfeição a prejudicar a felicidade. O individualismo promovido não é, tanto, os das peculiaridades inerentes à personalidade, aos gostos e aos desejos de cada pessoa. Mas um individualismo que se manifesta no propósito individual de alcançar a imagem ou os resultados massificados, como bons e desejáveis, pela sociedade do trabalho e do consumo.

É verdade que essa individualidade de massa contribuiu para a tolerância aos vários modelos de vida, sedimentando uma cultura democrática de liberdade, embora não de forma reflexiva. Os interesses comerciais na busca por novos mercados consumidores, como parceiro inseparável da indústria de comunicação, levaram-na a explorar, mediante uma perspectiva simpática e inclusiva, a imagem das minorias raciais, regionais, religiosas e sexuais – dentre tantas outras – colaborando com uma cultura acrítica da tolerância. Ocorre que referida ausência de uma mentalidade reflexiva gera, por sua vez, vários problemas.

Em primeiro lugar, a imposição *mediática* de uma cultura democrática, que faz com que a democracia seja assimilada como algo bom, ao invés de resultado de um processo reflexivo, provoca o esvaziamento do termo democracia:

... De meados do século XIX até meados do século XX, a expressão democracia liberal, e, de forma abreviada, democracia, representou um número limitado de sociedades políticas, e havia um amplo consenso sobre o que o termo denotava. As democracias eram felizes sendo democracias, e as não-democracias não tinham complexo de culpa por não serem o que não eram. O que mudou dramaticamente desde 1945 (aproximadamente) não foi a natureza e a variedade de formas políticas do mundo real, mas a conotação valorativa da palavra democracia. A democracia emergiu da Segunda Guerra Mundial como uma palavra que evocava louvor, na verdade, uma palavra que *era* um louvor. Assim, o estrépido das armas mal havia silenciado quando estalou uma guerra sobre a palavra. Era e continua sendo uma guerra para conquistar a democracia para um dos lados (SARTORI, 1994, p. 286).

A democracia passa a ser um rótulo usado por qualquer substância, apto a conferir-lhe uma aparência de legitimidade pelo fato de que a expressão traz, *per si*, a conotação de algo bom e globalmente aceito. Mas existe um outro problema, de considerável gravidade, gerado pela assimilação de uma cultura democrática, com foco na individualidade e sem a devida reflexão sobre a igual liberdade inerente a todo ser racional: a fundamentalização da democracia.

O pluralismo manifesto na neutralidade axiológica, que é adotado não por consideração à tolerância e à cooperação social, mas por assimilação dogmática de um modelo de vida cultuado como ‘bom’, dificulta o diálogo e acelera o estranhamento entre diferentes culturas. Por outras palavras: o que há, muitas vezes, não é a tolerância ou a aceitação do diferente, mas a ‘inexistência’ de valores, que se mostra intolerante a modelos de vida baseados em preceitos morais, éticos e religiosos.

Neste contexto das coisas, a assimilação, pela população de vários países, de uma ‘cultura democrática’, sem a devida reflexão, gera o risco de que a globalização dos direitos fundamentais leve a uma ordem global democrática fundamentalista. O esforço consciente de internacionalização da concepção de democracia, com respaldo nos direitos fundamentais, aliado à difusão *mediática* de uma cultura individualista, faz com que afirmações referentes a uma ordem mundial democrática sejam aceitas como inevitáveis. A globalização seria um fenômeno irreversível, tendente a criar uma nova ordem mundial, distinta dos Estados nações, necessariamente liberal e democrática.

5 A ordem mundial democrática

Refletindo sobre o evento da globalização, Otfried Höffe (2003, p. 210-211) pondera:

... Pois se entre os indivíduos e grupos deve imperar o direito, ao invés do poder, e se o direito deve ser democraticamente ‘organizado’, então o mesmo direito deve valer para todos os Estados. Inclusive para extinguir de uma vez por todas o incêndio devastador que sempre torna a irromper, devido à violência entre os Estados, é necessária uma ordem jurídica mundial e uma organização democrática para essa ordem jurídica, uma democracia mundial, que, por sua vez, deve estar comprometida com os direitos humanos e a divisão dos poderes. Pois, sem dúvida, o preço da globalização não pode ser um retrocesso em termos de direito e de democracia. Por isso, essa resposta à época da globalização apresenta-se urgente: a instituição de uma democracia mundial liberal, social e participativa.

... Sempre também se adverte apenas que o projeto político da modernidade, o Estado democrático constitucional, representa uma conquista de ordem moral. Por essa razão, ele não pode ser sacrificado no altar dos mercados financeiros e econômicos globais. A resposta à globalização, que de modo algum é suficiente, mas normativamente irrenunciável é esta: democracia mundial ou república mundial.

A ordem jurídica mundial, comprometida com os direitos fundamentais, seria, faticamente, efeito da globalização, mas axiologicamente, resultado de todo um processo de desenvolvimento e amadurecimento do pensamento ocidental. A cultura ocidental, respaldada na democracia com ênfase nos direitos fundamentais, revelaria o baluarte do pensamento e da vivência política, social e pessoal, de forma que a necessária estruturação de uma ordem jurídica global, como resposta ao evento da globalização, deveria realizar-se sob o parâmetro da liberdade.

Mas a criação da ordem jurídica, como resposta à globalização e com parâmetro nos direitos fundamentais, não substituiria os Estados-nações:

A república federativa mundial não dissolve os Estados individuais, mas complementa-os; nesse sentido, ela é apenas um Estado complementar. De resto, os Estados individuais não devem ser subestimados. Muitas tarefas ainda podem ser resolvidas e solucionadas de forma mais eficaz o mais próximo possível do Estado individual. Aliás, o nosso destino também se desenrola regionalmente, comunalmente e, em última instância, individualmente. Por essa razão, a república mundial não pode ocupar o lugar dos Estados nacionais individuais. Ela não deve dissolver a rica organização interna, os países e as comunas, nem as unidades continentais nos moldes da União Européia. Ela ocupa apenas uma posição auxiliar, subsidiária e complementar. De qualquer maneira, a república federativa mundial está se construindo a partir dos cidadãos e das coletividades já existentes (inclusive unidades continentais) (HÖFFE, 2003, P. 215-216).

Revela-se da maior importância a compatibilidade entre República Mundial e os Estados-nações, que devem persistir em consideração ao direito de ser diferente. Aqui, a democracia manifesta-se no seu caráter da tolerância: a ordem jurídica global não absorveria o nacionalismo e conviveria com as peculiaridades inerentes a cada cultura.

À conclusão semelhante chegou Alessandro Pinzani (2003, p. 451-452):

Não tenho a intenção de pôr em questão essa perspectiva, que me parece legítima, na medida em que os Estados são, de facto, senão os únicos, certamente os mais importantes sujeitos das relações internacionais, e na medida em que esse fato, sem dúvida, não se modificará nos próximos anos. A minha intenção é mostrar como, nessa perspectiva, os Estados nacionais devem, porém, modificar a sua atitude para, no final, não constituírem eles mesmos o maior obstáculo estrutural para uma gestão democrática da globalização, pois as condições da existência de um regime democrático global não podem ser satisfeitas num mundo no qual os Estados nacionais seguem na sua política atual. Por isso, esse regime só será possível em forma de um Estado mundial – bem entendido: no sentido de um ordenamento jurídico mundial definido democraticamente. A criação desse regime democrático global mostra-se, ao mesmo tempo, como a única possibilidade para resolver não somente os problemas ligados à globalização, mas ainda os problemas das disparidades econômicas e

tecnológicas entre o norte e o sul do mundo. Nesse sentido, a ideia do Estado mundial constitui um ideal emancipatório e não utópico, embora a sua realização seja improvável ou até impossível neste momento.

A questão, então, que assoma, para além do debate acerca de o processo de globalização dever realizar-se numa sociedade civil global ou sob a tutela de um Estado mundial, reside na possibilidade de adoção de uma ordem jurídica mundial liberal e democrática, com respaldo nos direitos humanos. Referida opção deixa, em aberto, o problema referente à integração de países não democráticos. Como conciliar a democracia, que impõe tolerância, com a imposição de uma ordem democrática global?

Com referida dificuldade, deparou-se John Rawls:

Al valerse del contractualismo para tratar cuestiones de justicia aplicables a la política internacional, Rawls no aplica la idea de una posición original global con representantes de todos los seres humanos, sino que propone un acuerdo que se va ampliando paso a paso, ya que 'la dificultad con una posición original global, es que en ella el uso de las ideas liberales es muy problemático, pues en tal caso nosotros estaríamos tratando a todas las personas independientemente de su sociedad y cultura como individuos libres e iguales, así como razonables e racionales, de acuerdo con concepciones liberales. Esto hace que las bases del derecho de los pueblos resultem demasiado estrechas'(Rawls, 1993b:66).

Mientras en las sociedades democráticas los ideales político-liberales forman parte de la cultura pública, Rawls es consciente de que en el ámbito internacional no sucede lo mismo. De allí que surjan dificultades en el momento de aplicar el pacto más allá de la tradición liberal, para cubrir incluso a personas que no se vean a sí mismas primariamente como ciudadanos libres e iguales sino por ejemplo como miembros de un grupo (CAPEDA, 2005, p. 102).

Por sustentar uma base axiologicamente neutra, a partir do qual evoluam as instituições sociais, o filósofo político norte americano não poderia adotar teorias metafísicas que implicassem o comprometimento, *a priori*, com determinada concepção do bem. Daí a ênfase, conferida na etapa final de elaboração da sua Teoria da Justiça, ao liberalismo político: a *Justice as Fairness* não consubstanciaria a adoção de uma doutrina compreensiva. Antes, refletiria o que é intuitivo à cultura democrática.

A ênfase foi deslocada da posição original, a refletir o contrato social Kantiano, para o que é próprio da cultura pública de uma democracia; nela, as *pessoas*, independente das várias concepções do bem que adotem nas suas relações privadas, acordam sobre os princípios de justiça basilares às instituições sociais. Trocando em miúdos: a Teoria da justiça de John Rawls seria eminentemente política, sem comprometer-se com concepções metafísicas e

teorias normativas que prejudicariam a neutralidade axiológica e a igualdade de liberdade próprias de uma democracia.

O liberalismo político, por sua vez, evidencia a dificuldade de aplicação da Teoria da Justiça em esfera global, que não é, na integridade, composta por sociedades democráticas bem ordenadas. Em tal situação, de diversidade social e cultural, a adoção da posição original e dos princípios de justiça não resultaria de uma teoria política da democracia, mas – talvez – de uma teoria metafísica do Homem e dos seus direitos.

O dilema de John Rawls é, precisamente, o dilema presente no processo contemporâneo de globalização: a democracia e os direitos do Homem são valores metafísicos que se aplicam às diversas sociedades, de diferente história e cultura, ou são valores político e culturais, que devem restringir-se às sociedades políticas que lhes reconhecem e adotam? No primeiro caso, não se estaria correndo o risco de criar-se uma democracia fundamentalista que terminaria por desconsiderar a tolerância e o pluralismo, elementares ao conceito de democracia e dos direitos fundamentais?

Conclusão: o paradoxo da democracia

Às questões acima assinaladas, Otfried Höffe (2003, p. 211) posiciona-se pela universalidade da democracia e dos direitos fundamentais, quando adverte que “o projeto político da modernidade, o Estado democrático constitucional, representa uma conquista de ordem moral”. Ainda nas palavras do mesmo autor (2003, p. 210): “... nos âmbitos da democracia e dos direitos humanos, assim também a necessidade global de ação anseia por uma democracia global”.

De fato, é difícil renunciar aos direitos humanos e à experiência democrática quando se exercita a memória: nazismo, fascismo, stalinismo, escravatura, absolutismo monárquico, inquisição católica, guerras santas, servidão etc. Mesmo que se estivesse em uma sociedade, caracterizada pela ampla concordância em torno de determinados conceitos morais, éticos e religiosos sobre o qual se estruturassem as instituições sociais, políticas, econômicas e jurídicas, ainda restariam minorias e a questão de se a maioria possui legitimidade para instituir o modelo da vida boa adequado, a ser adotado por todos.

A questão de que a democracia seria estranha a várias culturas, assim como as liberdades individuais, tem gerado um grande desconforto às democracias ocidentais. Não obstante a

historia da filosofia e a sociologia revelarem a diversidade de concepções sobre o 'homem', o homem do ocidente não mais abandona a perspectiva de pensar a si pelo parâmetro da liberdade e dignidade.

O parâmetro da liberdade e da dignidade impregna a sensibilidade do homem ocidental desde uma assimilação e inserção cultural não reflexiva, até a elaboração mais refinada do pensamento. A massificação insiste em um modelo de vida respaldado na individualidade de cada pessoa para alcançar o sucesso e o prazer. A reflexão está a indicar um modelo de vida respaldado na integridade, espontaneidade e individualidade próprias de cada ser humano, com ênfase na sua personalidade, nos seus gostos e desejos.

A liberdade assimilada dogmaticamente, sem o exercício da tolerância e cooperação social, pode revelar-se refratária dos modelos de vida que não a adotem como parâmetro principal, o que gera o risco da fundamentalização da democracia. Já a liberdade refletida, como resultado do exercício da tolerância e cooperação social, aceita as peculiaridades das demais pessoas, mesmo quando optam por um modelo de vida que menospreze a liberdade.

Ou seja: a liberdade reflexiva aceita a liberdade da pessoa de não ter liberdade, o que acontece, por exemplo, quando adota rígidos conceitos religiosos que passem a determinar a sua vida. O paradoxo surge, entretanto, quando esta tolerância aplica-se à sociedade: o homem possui liberdade para se adaptar a uma perspectiva fundamentalista, mas a sociedade não o teria.

A explicação não é das mais difíceis: a liberdade da sociedade em adotar uma perspectiva fundamentalista prejudicaria a liberdade do indivíduo e, por via de consequência, a sensibilidade do homem ocidental impregnada da liberdade individual. Mas esta impregnação da liberdade leva, inclusive, o homem ocidental a desconfiar da liberdade: seria mesmo a liberdade imanente ao indivíduo ou a perspectiva da liberdade como imanente ao indivíduo é contextualizada às democracias ocidentais?

Referido dilema tem-se manifestado com força considerável diante da realidade fática da globalização, resultante da integração econômica, do desenvolvimento e popularização dos meios de transporte e comunicação, da internacionalização do trabalho, da difusão da ciência e tecnologia, bem como do comprometimento político entre várias nações, com a finalidade de difundir e defender o modelo democrático, com respaldo nas liberdades individuais.

A democracia, que tolera os vários estilos de vida, questiona-se sobre a liberdade de não se ser democrático. Neste paradoxo, ressurgem no contexto da globalização a antiga disputa entre direito natural e positivo, aparentemente superada em razão da positivação dos direitos naturais pelo ordenamento jurídico da maioria dos países democráticos ocidentais: o direito natural revestido nas considerações à imanência da liberdade e dignidade ao ser humano; o positivismo revisitado pela

relativização cultural. A volta do antigo debate, em outro contexto e sob novos argumentos, mas ainda o antigo debate acerca do fundamento dos direitos: um fundamento puramente metafísico ou um fundamento cultural, inserido na dinâmica do acontecer histórico.

Referências

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

BERLIN, Isaiah. **Dos conceptos de libertad y otros escritos**. Madri: Alianza Editorial, 2001.

CAPEDA, Margarita. Rawls: entre universalismo e contextualismo; o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia. **In**: Botero, Juan José (Org). **Con Rawls y contra Rawls**; una aproximación a la filosofía política contemporánea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

COHEN, Joshua. For a democratic society. **In**: Freeman, Samuel (Org.). **The cambridge companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Tradução de Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Editora Paidéia, 1995.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÖFFE, Otfried. Visão república mundial: democracia na era da globalização. In: Oliveira, Nythamar Fernandes; Souza, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e Política**; homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipruers, 2003.

KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. *In*: MAFFETTONNE, Sebastiano; VECA, Salvatore (Org.). **A idéia de justice de Platão a Rawls**. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 211-216.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes,

KITTO, H.D.F. **Os gregos**. Tradução de José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor, Coimbra, 1980.

LOCKE, John. Tratado sobre o governo. *In*: MAFFETTONNE, Sebastiano; VECA, Salvatore (Org.). **A idéia de justice de Platão a Rawls**. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 129-147.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OTERO, Paulo: **Instituições políticas e constitucionais**. Coimbra: Almedina, 2007, vol. I.

PINZANI, Alessandro. Democratização e globalização: é possível uma gestão democrática dos processos de globalização econômica, social e política? **In**: Oliveira, Nythamar Fernandes; Souza, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e Política**; homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Ediprucs, 2003.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

QUINTANA, Oscar Mejía. La tensión republicana en la teoría de John Rawls. **In**: GRUESO, Delfín Ignacio (Org.). **John Rawls**; legado de un pensamiento. Cali: Universidad del Valle, 2005.

RAMOS, Manfredo Tomás. Ética e direito em Agostinho; um ensaio sobre ‘a lei temporal’. **Síntese Nova fase**, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 107-132, 1998.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. The priority of right and ideas of the good. *In*: FREEMAN, Samuel (Org.). **John Rawls**: collect papers. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 449-472.

_____. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: *seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Afiliada, 1994, Vol. II.

SELEME, Hugo O. **Neutrality and justice**. Madrid: Marcial Pons, ediciones jurídicas y sociales, 2004.

SEN, Amartya. **The idea of justice**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.