
DIREITOS HUMANOS, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO*

Carlos V. Estêvão**

Ao Steve Stoer

Um dos responsáveis pela publicação deste trabalho

Aborda-se neste trabalho a metanarrativa dos direitos humanos, realçando algumas perspectivas que procuram enquadrá-la e que vão num sentido ora mais universalista, ora mais diferencialista, ora mais conciliador. Num segundo momento, a problemática dos direitos humanos é retomada, mas agora a partir de um enquadramento em que o conceito de democracia ganha centralidade, sobretudo quando interpretado na sua vertente deliberativa e comunicativa. Do mesmo modo, a educação aparece interpelada face aos seus contributos para a justiça e os direitos humanos, destacando-se particularmente a dialectologia da justiça e dos direitos na «ordem escolar». O artigo termina com uma reflexão sobre outras exigências e implicações dos direitos humanos e da educação na era da globalização.

Palavras-chave: educação, direitos humanos, justiça social, democracia

* Este artigo reproduz quase na totalidade a «lição de síntese» apresentada no âmbito das provas de agregação realizadas pelo autor, em 2005, na Universidade do Minho.

** Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia (Braga/Portugal).

1. Introdução

Cada vez mais a Humanidade parece sentir que a linguagem dos direitos humanos é aquela que afirma, de um modo mais coerente, a «igualdade moral de todos os indivíduos», como afirma Ignatieff (2001: 111), reconhecendo, embora, que é uma linguagem que se produz num mundo de conflito, de argumentação, de deliberação.

Por outro lado, e independentemente das polémicas em redor da fundamentação e da diversidade de objectivos que podem servir, os direitos humanos aparecem cada vez mais expandidos, tendo muitos países adoptado, nas suas constituições e noutras leis fundamentais, os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Aliás, o direito constitucional tem vindo a impor-se como *locus* privilegiado de consolidação das pretensões democráticas de cidadania, embora se assista também em vários Estados à reinterpretação dos princípios constitucionais na linha de uma lógica mercadológica da política, relegando os direitos para uma discursividade inócua, sem qualquer ancoramento à realidade e aos deveres.

Depois, e tendo presente os desafios da globalização, os direitos humanos parecem estar a contribuir para a emergência de uma outra concepção de democracia, na linha da «democracia comunicativa», ampliada nas vertentes da *cosmopoliticidade* e da *eticidade*.

Simultaneamente, a esfera da educação, enquanto arena de dialogicidade, é também convocada em termos do seu contributo para a cosmocidadania assente numa ética da justiça conciliada com uma ética do cuidado, onde os direitos humanos se universalizam e, ao mesmo tempo, se *affectivam*.

2. A metanarrativa dos direitos humanos

Ninguém parece ousar ser apontado, mesmo nestes tempos de prevalência das *virtudes* do mercado, como violador da justiça e dos direitos, de modo que, como nos diz Cortina (2002: 246), a «virtude da justiça, exercida a partir de critérios situados no nível pós-convencional do desenvolvimento moral, é nesta mudança de século condição de possibilidade do eficiente funcionamento do mercado na ordem global».

Ou seja, a questão da ordem moral dos direitos coloca-se no interior da ordem económica do próprio mercado, sendo difícil aceitar a ideia de este ser uma zona franca ou um *offshore* do ponto de vista moral. É que o mercado não é uma actividade meramente económica, abstracta, separada da sociedade. E ainda que seja um «espaço de liberdade onde reina a desigualdade, tal não significa que seja *amoral* ou que tenha de ficar à margem da justiça e dos direitos (cf. Sen, 1997).

Isto significa que estamos perante um movimento cada vez mais universalizado, convertendo-se a linguagem dos direitos «na língua franca do pensamento moral global» (Ignatieff, 2001: 75), apesar dos perigos com que se vem deparando, nomeadamente quando os próprios direitos se transformam numa «espécie de idolatria» do «humanismo adorando-se a si mesmo» ou quando são remetidos para uma «vaga reivindicação moralizante», subtraindo-nos a possibilidade de os sujeitar à discussão deliberativa.

2.1. A visão universalista versus diferencialista dos direitos humanos

De uma perspectiva teórica eminentemente política, as discussões em torno dos direitos humanos têm trilhado um caminho algo tortuoso, havendo autores que os colocam platonicamente no mundo das Ideias e dizendo respeito apenas aos indivíduos, aos seus direitos civis e políticos, enquanto outros os ampliam e contextualizam face às comunidades concretas.

A propósito desta discussão, Rawls (1998: 74), intervindo nas Conferências *Oxford Amnesty* de 1993, considerava que os direitos humanos têm como uma das suas funções «fixar os limites da soberania interna do Estado», distinguindo em seguida os direitos especiais – que devem ter alcance universal – de outros direitos (como os constitucionais) com alcance mais limitado. Ora, para este autor, os direitos humanos são parte de «um direito razoável dos povos» que transcende os Estados e que, por isso, podem fixar limites às instituições domésticas. Acrescentava ainda que os direitos humanos são uma condição necessária da legitimidade do regime político e da decência da sua ordem jurídica, para além de fixarem um limite ao pluralismo entre os povos. Rawls terminou a sua intervenção considerando que o respeito pelos direitos humanos é

uma condição imposta a todo o regime para ser admitido como membro de boa fé numa sociedade política dos povos justa (*ibid.*: 81). Em suma, são os direitos humanos que acabam por *civilizar* a própria democracia e o Estado.

No mesmo sentido universalista têm vindo a pronunciar-se outros autores a partir de um posicionamento crítico sobre as questões multiculturais, de pendor relativista. Assim, Bauman (2003: 127) considera, entre outros aspectos, que o multiculturalismo tende a legitimar formas de autoritarismo político e de conservadorismo social, correndo ainda o risco, face, por exemplo, à insegurança, de «transformar a multiculturalidade num multicomunitarismo». Ora, o comunitarismo, por vezes defendido em bases românticas, tende precisamente a fechar-se em si mesmo, a particularizar-se, levando até a eventuais hostilidades à coexistência de culturas diferentes.

Outras análises reforçam a perspectiva universalista pela via da construção progressiva dos direitos ao longo da história. Na verdade, há autores que pensam que a ausência de um consentimento expresso pelos governados aos direitos humanos não retira a legitimidade de estes se imporem universalmente, não por qualquer fundamentação metafísica a partir do liberalismo ilustrado, mas por uma exigência historicamente progressiva dos povos de distintos lugares e com tradições culturais diferentes, que foram expandindo o mandato das garantias constitucionais para a autodeterminação individual. Acrescentam, ainda, que a crítica multicultural é teoricamente débil e que, no fundo, não passa de um desafio à legitimidade do movimento a favor dos direitos humanos.

Com efeito, o facto de poder existir uma diversidade de concepções de direitos humanos resultantes de aspectos culturais específicos e de as críticas às abordagens deontológicas dos direitos humanos, com forte tradição na teoria política ocidental, poderem ter algum sentido, não constituem impedimento, como demonstram Se e Karatsu (2004), à defesa de uma concepção de direitos humanos universal: é que a liberdade de pensamento e de acção, a protecção do que constitui o «núcleo essencial» das teorias existentes dos direitos... podem ser tratadas também como invioláveis, por exemplo na cultura japonesa, ainda que esta difira quanto ao modo como é vista a relação entre direitos e comunidade, ou sobre o modo de justificar a liberdade de pensamento e da acção, ou, ainda, quanto ao *ranking* entre direitos humanos básicos (*ibid.*: 283).

Um outro tipo de argumentação a favor da visão universalista dos direitos humanos é apresentado por Booth (1999: 56) que, entre outros aspectos, defende que não há verdadeiramente não-universalistas, uma vez que a própria rejeição dos direitos humanos universais «é uma posição universalista dos direitos humanos». Mesmo quando os relativistas culturais e os pós-modernos esgrimem a sua argumentação contra as ideias universais (metanarrativas), eles avaliam simultaneamente (e contraditoriamente) a tolerância como um universal. Do mesmo modo, a crítica recorrente que os direitos humanos são ocidentais – e, portanto, não universais –, não colhe porque ainda que em determinados momentos históricos tal tivesse ocorrido, actualmente os conteúdos dos direitos encontram-se noutra estadia. O autor esclarece, porém, que defende a universalidade dos direitos humanos baseado na ideia de que devemos ter direitos «não porque nós somos humanos mas porque queremos que a espécie se torne humana» (*ibid.*: 52). Finalmente, crê que o grau de universalidade atingido actualmente pelos direitos humanos, por um lado, e que o nível de comensurabilidade de valor que existe já entre comunidades (por exemplo sobre rectidão, civilidade, comportamentos certos ou errados), por outro, acrescidos da emergência de visões alternativas cada vez mais partilhadas ao nível das políticas mundiais, não podem deixar de ser considerados na defesa da construção da universalidade dos direitos.

Para além de contestar a afirmação de que a herança dos direitos, que a marcou indelevelmente, é a sua ligação ao Ocidente, Donnelly (2003: 78) constata, em primeiro lugar, que esta vinculação é mais accidental ou é mais efeito do que causa¹. Reconhece, todavia, que os direitos podem variar na forma e na interpretação; contudo, eles podem, mesmo assim, ser descritos plausivelmente como universais, desde logo porque pode haver um «consenso sobreposto» sobre a substância da lista de direitos (da Declaração Universal) apesar das interpretações e implementações diversas; depois, porque mesmo que haja diferenças ao nível da substância, pode haver um amplo núcleo comum com poucas diferenças. Em suma, para este autor, «os direitos humanos são relativamente universais» (2003: 106).

¹ É de recordar, como lembra Donnelly, que o destino do Ocidente não foi tecido só de inocências: ele sofreu também as indignidades dos Estados e dos mercados modernos antes de outras regiões. E teve, além disso, Jesus Cristo, a Inquisição, Hitler..., o que complica a definição de uma cultura ocidental.

Um outro tipo de fundamentação dos direitos humanos que eu gostaria de realçar vem das correntes deliberativas que julgam, a este propósito, ser necessário o desenvolvimento de uma ética pública pelo recurso ao uso da razão, por «discussões públicas e comuns». Isto é, segundo Audard (2001), os direitos humanos podem, e devem, ser reconhecidos por uma comunidade de justificação, pela criação de um espaço público de discussão e de justificação. Na verdade, as normas públicas são legitimadas não por descolarem de qualquer lei natural mas pelo facto de elas poderem ser justificadas com a ajuda dos princípios de justiça que as pessoas, não obstante a diversidade dos seus horizontes culturais e confessionais, podem aceitar. E é assim que, por exemplo, os princípios de justiça de Rawls, que constituem a sua proposta de ética pública e que comandam quer a esfera propriamente política quer a vida social e económica, poderiam ser ampliados no quadro de uma razão pública internacional servindo, não de fundamento, mas de interpretação e de justificação às próprias Declarações dos Direitos do Homem (pois necessitariam, elas também, de uma comunidade de justificação, de uma sociedade civil, de um espaço público de discussão e de justificação, no dizer de Audard, 2001: 110).

Contrariando a defesa do carácter universalista dos direitos, outros teóricos consideram que os direitos humanos concebidos pelos contratualistas liberais e outros pensadores resultam tão abstractos que pessoas com crenças diametralmente opostas podem coincidir entre elas sem se fazer verdadeiramente justiça a ninguém em particular.

Aliás, a própria referência a uma comunidade ideal de comunicação que legitimaria a universalidade dos direitos humanos, na linha da ética discursiva, ou mesmo a defesa do «véu de ignorância» de que fala Rawls (1993) para fundar a universalidade dos princípios de justiça, não convencem em termos de fundamentação porque estas perspectivas teóricas estão a lidar com conceitos de sociedade ideais, que não se aplicam verdadeiramente à sociedade humana. Com efeito, a construção teórica sobre justiça e direitos humanos, no intento de encontrar universalidade e imparcialidade, omite a dimensão temporal da justiça, como se o *justo* se definisse apenas como aquilo que se ajusta à teoria tornando de certo modo irrelevante o passado e as injustiças reais (cf. MacIntyre, 1987).

No mesmo sentido, os multiculturalistas defendem a marcação contextualizada dos direitos, até porque se tem verificado que, em nome do pretenso carácter universalista da justiça e dos direitos humanos, se têm forjado justificações para o imperialismo, o colonialismo, o patriarcalismo, o androcentrismo, o capitalismo. Por outras palavras, as concepções e discursos, quase transcendentais, sobre justiça e direitos têm escondido relações de poder que estão sob a capa não só de classe mas também de outras pertenças (como de género, raça, etnicidade, religião, comunidade, sexualidade, idade, cultura, localidade, afiliação grupal, região, etc.). Estaríamos, pois, perante um universalismo antidiferencialista, accionado politicamente pelo princípio da cidadania e dos direitos humanos, mas que inferiorizaria, segundo Santos (1995), precisamente «pelo excesso de semelhança».

Depois, e tal como comenta Berten (2001: 132), a razão universalista não é ela própria mais do que «a expressão de uma tradição particular, da auto-interpretação das formas específicas de desenvolvimento (e de poder) da cultura ocidental». De certo modo estes discursos universalistas seriam uma espécie de «excentricidades ocidentais», utilizando a expressão de Rorty ou, nas palavras dos pós-modernos, de metanarrativas com pretensões universalizadoras que a razão ocidental, agora mascarada, pretende continuar a manter para assegurar o poder, ocultando o seu relativismo e a sua renúncia por projectos colectivos de transformação e de emancipação social.

Nesta linha, Rorty propõe um «etnocentrismo inclusivo», aberto às alteridades, cosmopolita, solidário com os da nossa comunidade mas que intenta ir mais além no sentido de ampliar o «nós» a outros que não pertençam à nossa cultura, num processo que tem a ver sobretudo com uma base mais emocional que racional. Assim, a difusão da cultura dos direitos humanos e da solidariedade prende-se mais com o «progresso dos sentimentos» do que propriamente com um maior conhecimento das exigências dos princípios morais. Ou seja, para Rorty, em vez de uma filosofia moral é desejável desenvolver uma teoria social da solidariedade, fundada na exigência psicológica de que todos os seres humanos têm capacidade de sentir «dor e sofrimento». E aqui joga um papel determinante a educação liberal dos sentimentos, para que as pessoas aprendam a estender a sua simpatia a estranhos (dá a ênfase do autor na importância da educação na promoção de uma cultura cívica).

Outros autores enveredam nas críticas à universalidade dos direitos pela linha da defesa da centralidade das comunidades éticas. Explicando melhor: só quando as sociedades se tornam de certo modo comunidades éticas é que os direitos se tornam mais amplamente respeitados. Sustentam que só temos direitos em virtude da nossa inserção numa comunidade e não por qualquer noção abstracta de humanidade comum. Daí que não seja plausível pensar que os direitos possam ser extraídos das políticas liberais (que assentam nos direitos individuais) e aplicados como um *package worldwide*, precisamente porque este posicionamento esquece não só o pluralismo de valores mas sobretudo porque adopta uma visão descontextualizada, que é em si mesma criticável, seja ela internacional seja doméstica (Brown, 1999: 111).

Neste pendor crítico ao universalismo e à unilinearidade histórica, enfim, às metanarrativas, se incluem as perspectivas pós-coloniais (cf. Hicklings-Hudson, 2004) e, em especial, a alternativa «pós-moderna de oposição» de Santos (2004) que, apesar de partilhar com o pós-moderno algumas similitudes, apresenta diferenças, nomeadamente pela resistência oferecida pelas vítimas à modernidade ocidental através: da «pluralidade de projectos colectivos articulados de modo não hierárquico por procedimentos de tradução que se substituam à formulação de uma teoria geral de transformação social»; da reinvenção da emancipação social; da desconstrução que não desconstrua a própria resistência; da criação de subjectividades transgressivas que passem da acção conformista à acção rebelde, à mestiçagem e hibridação, ao optimismo trágico, às utopias realistas.

Nesta linha do «pós-moderno de oposição» (ele próprio situado nas periferias mais extremas da modernidade ocidental), Santos pretende superar esta modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial de oposição, tentando ir mais além, quer na desocultação das relações de poder entre o Norte imperial e o Sul (e da sua imperialidade também), quer na reconstrução da emancipação social «a partir do Sul e em aprendizagem com o Sul», quer, ainda, a partir de uma compreensão não ocidental do mundo. Neste sentido, considera que os desafios da globalização contra-hegemónica obrigam a ir mais além do pós-moderno e do pós-colonial na compreensão transformadora do mundo. E o primeiro desafio que tem de vencer é pensar a emancipação sem uma teoria geral da emancipação social; ou seja,

há que criar um consenso sobre a impossibilidade de uma teoria geral de emancipação. Seria neste sentido que deveria desenvolver-se o «cosmopolitismo subalterno», respeitando uma hermenêutica diatópica das culturas («potenciadora de universalismos regionais ou sectoriais construídos a partir de baixo»), atenta ora ao facto de não haver uma emancipação mas múltiplas narrativas de emancipação, ora à necessidade de buscar conceitos alternativos e de promover um diálogo entre eles, tendo presente, no entanto, o eventual contributo (contraditório) de alguns elementos da cultura europeia, como os direitos humanos, a justiça social ou a cidadania, que embora tenham contribuído para destruir culturas políticas alternativas, têm servido também para resistir à opressão.

Uma outra frente de críticas ao universalismo vem de autoras que, a partir da análise ao paradigma redistributivo de justiça, consideram que este, para além de reduzir a justiça a uma distribuição igual de direitos como se estes fossem simples bens materiais que se possuem e se distribuem, impõe uma norma igualitária que obriga a diferença a tornar-se uniformidade. Noutros termos, segundo Young (1990), o paradigma distributivo de justiça, que tem dominado na teoria política normativa, tende a impor uma falsa identidade sob uma norma igualitária, o que faz com que as identidades individuais não compatíveis ou inconsistentes com esta norma sejam silenciadas. Na verdade, a noção universalista de justiça e do direito dos contratualistas liberais acaba frequentemente por esquecer a (in)justiça cultural e questões tão concretas como a *soberania* da mulher ou os direitos dos homossexuais e das pessoas de cor, por exemplo; isto significa que a universalidade do direito continua, contraditoriamente, a ser restritiva e que os princípios de distribuição tradicionais geram, no fundo, «uma política sem a política», nas palavras de Philipps (1999: 31), dado que certos grupos sociais não participam das decisões públicas que os afectam.

2.2. Outras perspectivas dos direitos humanos

Face a esta diversidade de posicionamentos argumentativos a favor quer da universalidade quer da diferencialidade dos direitos, outros autores têm procurado defender posições mais conciliadoras.

Nesta linha encontramos Freeman (2002: 105-6), ao considerar que o universalismo implica «alguma diversidade da prática dos direitos humanos, uma vez que o conceito de direitos humanos pressupõe o valor da autonomia, que leva a alguma variação na prática dos direitos humanos em diferentes condições culturais e socioeconómicas». Claramente, este autor intenta compatibilizar as duas tendências extremadas analisadas no ponto anterior, reconhecendo a variação de práticas segundo as particularidades contextuais de pendor cultural e socioeconómico.

Por este mesmo diapasão conciliador afinam aqueles que, embora considerem ajustada a relevância das políticas de reconhecimento dos direitos, ela não pode fazer esquecer a actualidade e a pertinência das lutas pela justiça e igualdade social como valores universais assim como as debilidades de uma valorização da diferença como um valor absoluto, alheia, portanto, a uma política diferencial das diferenças. Fraser (1997), por exemplo, a propósito desta discussão propõe a integração das duas justiças: a cultural e a (re)distributiva, a primeira tendo a ver com a ausência de dominação cultural, de desrespeito e de não-reconhecimento, enquanto a segunda visa a ausência de exploração, de marginalização económica e de privação (de um padrão de vida adequado), ou seja, tem a ver mais com o combate às desigualdades materiais, com a redistribuição da riqueza, com a reorganização da divisão do trabalho, com a democratização das decisões de investimento, com a transformação das estruturas económicas básicas. Por outras palavras, as correntes que defendem o reconhecimento não podem esquecer as dimensões da injustiça económica específicas do género, raça e sexo. Por sua vez, as políticas de redistribuição não podem omitir as dimensões do reconhecimento das lutas de classes, que nunca se restringem à redistribuição da riqueza. Estamos, pois, perante uma falsa antítese, devendo, por isso mesmo, apostar-se antes na «bidimensionalidade» da justiça que considera a distribuição e o reconhecimento, não como duas esferas separadas, mas como «perspectivas diferentes e dimensões da mesma» (Fraser, 2006: 42).

Contudo, embora devam ser vistas como não separadas, uma vez que as instituições económicas materiais têm uma dimensão cultural constitutiva assim como as práticas culturais discursivas têm, por sua vez, uma dimensão político-económica constitutiva, tal não implica que não deva fazer-se pelo menos uma

distinção analítica entre estas duas dimensões, não as tratando, pois, como partes de um sistema monolítico².

Uma outra posição merecedora de ser destacada é a de Donnelly (2003: 86), quando argumenta que, apesar de serem ocidentalizados na sua origem, os direitos humanos não são monopólio ou prerrogativa de qualquer povo ou cultura. A teoria e a prática de direitos humanos têm-se tornado, efectivamente, parte das sociedades contemporâneas, o que aponta para o facto de, não obstante o seu começo ocidental, outras ideias e práticas de direitos humanos terem vindo a enriquecer o espólio dos direitos e a ser adoptadas por outras sociedades. Acresce que os direitos são demasiadamente importantes para serem aceites ou rejeitados na base da sua origem, pelo que, para os aceitarmos ou rejeitarmos, não devemos procurar a história ou a cronologia mas antes os argumentos. No entanto, também considera que «os direitos humanos não são, e não devem ser, neutrais relativamente às formas políticas ou tradições culturais», embora as culturas não devam, por seu turno, ser interpretadas de um modo essencialista, mas antes em diálogo intercultural.

Uma outra vertente de conciliação que tem recolhido bastantes adeptos é aquela que propõe um código moral mínimo universal (de que fala Walzer, 1993), entendido como um conjunto de princípios-valores que devem nortear a Humanidade, construídos em dialogação intercultural ou em «consensos sobrepostos», enraizados nas dimensões libertadoras de cada cultura.

Obviamente que esta solução, apesar de imaginativa, tem merecido igualmente contestação, desde logo porque os defensores deste mínimo universalista justificam de maneira diferente o seu apelo aos princípios universais. Como nos diz Parekh (1999: 132), uns apelam à natureza humana, outros à natureza da agência humana, outros ao consenso cultural empiricamente

² A autora apelida esta posição de «dualismo perspectivista», que está atento aos efeitos distributivos das reformas do reconhecimento assim como às consequências para o reconhecimento das reformas redistributivas (*ibid.*: 80). Antes de fechar este ponto, é de assinalar que o posicionamento de Fraser não é isento de críticas, uma vez que outros autores consideram que o reconhecimento não pode ser entendido, como parece ser o caso da autora citada, como uma simples consequência das desigualdades sociais, ao inscrevê-lo sobretudo como uma aspiração à participação social, dentro de uma perspectiva socialista bastante tradicional. Cf., a este respeito, Honneth (2006).

construído, outros ainda ao consenso hipotético racionalmente construído, obtido sob um véu de ignorância, em condições de discurso ideais. Depois, não é defensável que se parta da ideia, como frequentemente acontece, de o consenso ser bom em si mesmo. Efectivamente, há consensos que claramente intentam contra os direitos de outras pessoas e que por isso se tornam inaceitáveis (por exemplo, determinadas visões religiosas sobre as mulheres aviltam-nas como seres humanos). Daí que alguns autores critiquem a proposta dos «consensos hipotéticos» obtidos em condições ideais (Rawls e Habermas, por exemplo), que nada têm a ver com a realidade do nosso dia-a-dia.

Parekh (1999: 140), a este propósito, defende a solução de um diálogo cultural cruzado, não para descobrir valores mas «para concordar com eles». E então o consenso deve construir-se «em redor daqueles [valores] que podem ser exibidos como racionalmente mais defensáveis» (*ibid.*: 140). Este autor propõe, depois, uma visão conciliadora da universalidade *versus* diversidade cultural, tendo presente que existem alguns valores universalmente válidos mas que têm de ser interpretados de acordo com diferentes visões que decorrem das circunstâncias particulares de cada sociedade. Por exemplo, a dignidade humana exige a não humilhação e a não degradação do outro, mas o que constitui degradação ou humilhação varia de sociedade para sociedade e não pode ser legislado universalmente. Acha então ser possível, e necessário, desenvolver um corpo de valores universais não-etnocêntricos, considerando que o melhor modo para isto poder ser feito é «através de um diálogo intercultural em que os participantes racionalmente decidem que valores são merecedores do seu apoio e respeito» (*ibid.*: 18). É este o sentido do «universalismo pluralista ou regulador» que propõe.

Acrescenta, finalmente, que haverá que fazer a mediação cultural dos valores universais sem os privar da sua orientação normativa e crítica. Neste sentido, defende que existem pelo menos cinco modos em que podemos atingir o objectivo da mediação cultural e assegurar a integridade dos valores universais: primeiro, os valores universais (como a dignidade humana) podem ser compreendidos de acordo com uma variedade de modos, que vão dos minimalistas aos maximalistas; segundo, dado que os valores universais são necessariamente gerais e relativamente indeterminados, eles devem tanto quanto possível ser

visibilizados ou interpretados na linguagem das normas dos contextos específicos); terceiro, deve evitar-se confundir valores com mecanismos institucionais particulares (por exemplo, a dignidade humana pode ser desenvolvida tanto numa sociedade comunitarista quanto numa sociedade individualista; o mesmo poderá dizer-se a propósito da liberdade tendo presente quer um sistema capitalista quer um regime socialista); quarto, dada a margem de interpretação dos valores, não devem condenar-se as práticas simplesmente porque são diferentes das nossas e nos ofendem; quinto, pelo diálogo intercultural podemos encorajar arranjos regionais para definir e reforçar os valores universais.

Num outro pendor argumentativo se encontra Ignatieff (2001) que defende que as demandas universais dos instrumentos de direitos humanos são e devem continuar «autoconscientemente minimalistas», tendo como propósito a protecção da agência humana e não a legislação de uma conformidade moral, política ou cultural. Esta focalização na agência humana (entendida como «liberdade negativa», ou ainda, como capacidade de cada indivíduo «lograr os seus desejos racionais sem obstáculos ou impedimentos») é o que torna atractiva a linguagem dos direitos aos olhos dos povos não ocidentais e explica ao mesmo tempo a razão de os direitos humanos se terem convertido num movimento global.

Face ao globalismo do livre mercado haverá que, segundo o autor, hastear a bandeira do internacionalismo dos direitos humanos, mas dando a estes últimos o estatuto de um universalismo minimalista, em que os direitos se tornem necessários fundamentalmente para proteger os indivíduos da violência e do abuso. De facto, face às vicissitudes históricas, às ambiguidades da democracia, à urgência de combater a tortura, os assassinatos, as violações, etc., este minimalismo será o «máximo que podemos esperar» devendo retirar-se daí (ou seja, da sua aceitação pelos mais débeis) a legitimidade dos direitos humanos. Não interessa, conseqüentemente, inflacionar direitos porque tal «acaba deteriorando a legitimidade de um núcleo defensável de direitos» (*ibid.*: 108), como não interessa também torná-los imperialistas. O esforço deve sobretudo ir no sentido de torná-los mais políticos, isto é, fazer com que eles sejam «vistos como uma linguagem, não para a proclamação e promulgação de verdades eternas, mas como um discurso para a mediação de conflitos» (*ibid.*: 46), como um discurso de «atribuição de poder moral», até porque os seus fins

(liberdade, igualdade, segurança, propriedade privada, justiça distributiva) entram em conflito frequentemente. Neste sentido, os direitos humanos «não são mais do que uma forma de política que deve tornar compatíveis os fins morais com as situações particulares» (*ibid.*: 48).

Particularmente interessante me parece, também, o modo de ver os direitos de Rubio Carracedo (2000: 45) quando propõe não só uma política de direitos fundamentais mínimos (política universalista de integração) mas também uma política de direitos diferenciais de todos os grupos que compõem a estrutura organizativa do Estado (política de reconhecimento) não incompatíveis com aqueles.

Então, uma verdadeira política multicultural deve ir no sentido da construção de uma «cidadania complexa», que deverá abarcar quer a igualdade de direitos fundamentais para todos, quer direitos diferenciais, quer, além disso,

condições mínimas de igualdade para a dialéctica ou diálogo livre e aberto dos grupos socioculturais, o que implica uma política multicultural que inclui disposições transitórias de «discriminação inversa» (precisamente para igualar as condições de partida), de currículos multiculturais, de incentivo ao intercâmbio multicultural, etc., assim como a prevenção de todo o desvio homogeneizador ou assimilacionista na cultura hegemónica. (ibid.: 28) [«itálicos» do autor]

Assim ampliada, a cidadania ultrapassa não só a noção de «cidadania integrada» própria do liberalismo e do republicanismo cívico, mas também o conceito de «cidadania diferenciada» orientada para uma integração diferenciada das minorias ora como indivíduos ora como grupos específicos (cf. Stoer & Cortesão, 1999; e também Casa-Nova, 2001).

Finalizo este ponto, salientando que a geografia das diferenças culturais, que exige respeito igual pelas pessoas e pela sua capacidade de autodeterminação, não é incompatível com o universalismo. Depois, ainda que seja relativizável a interpretação e a aplicação de alguns dos direitos fundamentais, não será possível, tal como nos diz Rocha (2001: 13), negá-los ou rejeitá-los «sob o pretexto de que são ocidentais ou estabelecidos pela classe dominante» por

exemplo, porque os valores acolhidos pelos direitos humanos tais como a liberdade, a igualdade e a solidariedade, «são suficientemente abstractos para poderem ser subscritos por qualquer cultura».

Acresce que o perigo de a universalização dos direitos implicar uma espécie de moralização da política de expansão por parte de países mais poderosos, como alguns diferencialistas alegam, podendo ser real, ele não pode levar à desmoralização da política, mas antes à transformação democrática da moral, como afirma Habermas (1999: 188), «num sistema positivizado de direitos com procedimentos jurídicos para a sua aplicação e execução». É que o «fundamentalismo dos direitos humanos não se evita mediante a renúncia à política dos direitos humanos, mas só mediante a transformação – em termos de direito cosmopolita – do estado de natureza entre os Estados numa ordem jurídica»

Penso que a conciliação das duas perspectivas dos direitos humanos a partir da defesa de uma ética de mínimos de que alguns autores falam (e que poderíamos ver já prenunciado pelo contrato social de Rousseau e pelo véu de ignorância de Rawls) é teoricamente promissora, sobretudo quando analisada a partir de uma ética dialógica, em que seja possível construir uma plataforma mínima de direitos humanos fundamentais aceites por todos para a condução da vida pública. Ela apresenta-se, na verdade, como modesta no seu conteúdo mas ambiciosa no seu alcance. Ao mesmo tempo, é pluralista no sentido de não se ater aos valores considerados universais por uma sociedade em concreto, evitando deste modo o risco etnocêntrico de colocar o bem todo do mesmo lado em oposição ao mal, que estaria nos outros, nas outras sociedades ou nas outras culturas.

3. Democracia, justiça e direitos humanos

Na actual conjuntura do «novo espírito do capitalismo» (Boltanski & Chiapello, 1999), os direitos humanos, que constituem o âmago da democracia – desde logo, porque a garantia das liberdades básicas é uma condição necessária para a voz das pessoas ser efectiva nas questões públicas e para o controlo popular sobre os governos ficar assegurado, como afirma Beetham (2003: 93) –, confrontam-se com sérios desafios que resultam, entre outros aspectos,

de novas concepções do papel do Estado e do mercado a par de novas concepções de democracia.

Irei deter-me, então, um pouco mais nas questões da democracia e nas suas implicações em termos de justiça e de direitos, uma vez que, por um lado, parto da ideia de que a democracia é, tal como propõe Bobbio (2000), a forma de governo que articula melhor a dimensão ética com a dimensão política, a dimensão do reconhecimento e legitimidade da existência dos outros com a dimensão de uma vida em comum, regulada por princípios de impessoalidade e universalidade, enfim, acrescento, a dimensão do controlo popular com a da igualdade política. Por outro lado, outros autores consideram que a justiça e os direitos devem instituir-se como ideias reguladoras da própria democracia (cf. Audard, 2001).

Todavia, reconhecendo embora que os conceitos de democracia, justiça e direitos humanos mantêm entre si ligações profundas e quase indissolúveis, não é menos verdade que entre eles existem descoincidências, pelo que haverá necessidade de os separar do ponto de vista analítico. Na verdade, e a título de exemplo, a reivindicação dos direitos não resulta tanto de concepções de justiça, e mesmo de democracia, mas antes da própria dignidade humana.

É neste sentido que Donnelly (2003: 190) considera que a «democracia contribui apenas contingentemente para a realização de muitos direitos humanos». Com efeito, estes frequentemente seguem direcções significativamente diferentes, uma vez que, ao visarem dar poder aos indivíduos, podem, simultaneamente, conduzir a um certo enfraquecimento da soberania dos governos ainda que democraticamente legitimada. Depois, a democracia pode levar a uma situação em que os direitos de muitos saem protegidos enquanto os direitos das minorias permanecem no domínio do intolerado e do intolerável (veja-se o caso de Atenas, apresentado tantas vezes como exemplo de democracia). Além disso, as práticas de direitos humanos variam entre democracias de uma forma dramática (*ibid.*: 191). A própria democracia directa pode ser intolerante (como a dos atenienses) e as democracias eleitorais podem servir determinadas clientelas, tornando-se patrimonialistas³.

³ Segundo Donnelly (2003: 192), democracia e direitos humanos são mutuamente reforçados nas democracias liberais contemporâneas porque as exigências potencialmente conflituais da democracia e dos direitos humanos são resolvidas a favor dos direitos.

Pode concluir-se, então, que a relação entre direitos e democracia não é simples: a democracia pode violar os direitos e a protecção dos direitos pode exigir limitações à democracia (reparar que uma das questões centrais dos direitos tem a ver com o poder). E talvez a regra mais fundamental da gramática política seja, no comentário de Höffe (2001: 415): «quem possui suficiente poder para impor a justiça, também tem poder suficiente para recusá-la», pelo que, acrescenta, «a democracia não é nem uma condição necessária, nem suficiente para a introdução e a protecção dos direitos humanos».

Mas, por outro lado, a não protecção dos direitos (incluindo os sociais e económicos) pode revelar-se perigosa para a democracia, uma vez que pode minar o estatuto de cidadania dos indivíduos e a capacidade para exercerem os seus direitos políticos e civis; pode diminuir a qualidade de vida pública para todos, pelo aumento da insegurança e mesmo da repressão; pode tornar a própria democracia mais vulnerável à subversão, minando a legitimidade das instituições democráticas. Em suma, e seguindo Beetham (2003), os direitos civis e políticos são uma «parte integrante» da democracia, ao passo que os direitos sociais e económicos podem ser descritos segundo uma relação de «mútua dependência» com a democracia; por sua vez, os direitos culturais, no contexto de sociedades multiculturais, exige uma «concepção reavaliada» de democracia e dos seus procedimentos para realizar mais eficazmente a igualdade de cidadania, não concebendo os cidadãos, por exemplo, como meros receptáculos indiferenciados de direitos, ou a identidade nacional como monopolística e singular.

Após esta incursão pelas relações complexas entre democracia, justiça e direitos humanos, vou referir, ainda que brevemente, algumas concepções de democracia que, do ponto de vista normativo, tendem a potenciar mais as experiências de justiça e de direitos.

Assim, e na linha de Bobbio (2000), uma das duas vias principais para se conseguir apresentar os fundamentos teóricos da democracia moderna é precisamente a doutrina dos direitos do Homem. Isto significa que a democracia moderna é inconcebível sem referência aos direitos e à justiça, ainda que estes privilegiem sobretudo, dentro de uma concepção individualista e atomista da sociedade, a ideia de protecção quer da propriedade quer do próprio ser dos indivíduos. Ou seja, a democracia moderna emerge intimamente

conectada com os direitos individuais, avultando aí a liberdade – entendida quer como «licitude» (reportada, portanto, à ideia de *permitted*) quer como autonomia (referida ao poder de estabelecer normas a si próprio) – e o direito à felicidade, pois na visão individualista «ser justo» corresponde a ser tratado de modo a poder satisfazer as suas necessidades e alcançar os seus próprios fins⁴.

Independentemente das múltiplas formas que a democracia assumiu historicamente e das relações complexas que podem ser estabelecidas entre ela e as diferentes classificações de direitos, considero que, pelas suas implicações profundas para a temática em análise neste trabalho, merece uma maior atenção a proposta deste mesmo autor (2000: 386) ao entendê-la como «poder em público», que pressupõe não apenas o combate a todas as formas de poder invisível, mas também a sua compreensão como uma forma superior de diálogo social que diz respeito a todos e que se decide entre todos na base da igualdade política.

Então, quanto mais o processo democrático potenciar a exposição e debate públicos (isto é, a «publicização»), tanto mais a «democratização da democracia» se sentirá; inversamente, quanto mais se perder o acesso ao público mais se residualizará a democracia, uma vez que tal pode equivaler à perda do acesso à igualdade e, portanto, à cidadania; do mesmo modo, ainda, quanto mais se verificar a invasão do público pelo privado ou o abandono do postulado da

⁴ Este filão individualista da democracia tem vindo a ser, nos tempos que correm, revalorizado, dentro de uma concepção de Estado que parece reforçar a substância ideológica do individualismo ao mesmo tempo que apoia a visão «libertária» (cf. Lukes, 1998) dos direitos integrados num contexto de liberdade de mercado. E o que não deixa de ser curioso é o facto de a «nova democracia», ajustada a um Estado aparentemente oco, ou melhor, a um *quase-Estado*, de pendor neoliberal, se apresentar também ela como capaz de proteger a justiça e os direitos humanos, ainda que de uma forma algo paradoxal: por um lado, reconhece-se que é bom que se fale deles até para que os mecanismos de mercado possam funcionar bem e manter uma certa «boa consciência»; por outro lado, eles mantêm a marca individualista e conservadora (da ordem social vigente), deixando-se por exemplo cair o qualificativo *social* da justiça para se tornar numa justiça «neopietista» a favor dos desprotegidos (em vez de se constituir num conjunto de direitos universais de cidadania), com o seu público preferencial (o público privado), com os seus actores privilegiados (os líderes empresariais que progressivamente vêem convertidos os seus interesses particulares em políticas públicas, apoiados pelo processo crescente de *oligarquização* do Estado em que os interesses privados e públicos se fundem).

proeminência do político, mais o público tenderá a banalizar-se (como nos alerta Arendt, segundo Lafer, 1999: 30).

Neste sentido, a democracia é colocada no interior do paradigma do diálogo, da conversação, pelo que se torna relevante, neste contexto teórico, aprofundar o modelo da «democracia deliberativa» na linha de Habermas (1999), que se reporta às pretensões que estão implicadas na comunicação humana e que se manifestam historicamente nas sociedades modernas racionalizadas.

Com a democracia deliberativa estamos perante uma concepção dialógica da política, entendida como um processo e razão e não exclusivamente de vontade, de persuasão argumentativa e não exclusivamente de poder, dirigida para a consecução de um acordo relativo a uma forma boa ou justa, ou pelo menos aceitável, de ordenar aqueles aspectos da vida que se referem às relações sociais e à natureza social das pessoas.

Esta aceção de democracia radica num ideal intuitivo de uma associação democrática cuja justificação assenta em argumentos públicos e racionais entre cidadãos iguais. Ou seja, quer as instituições quer as decisões só serão legítimas quando receberem a concordância dos implicados num procedimento democrático, em circunstâncias de participação livre e igual. Trata-se, insisto, de uma democracia como processo que cria um público, que discute o bem comum em vez de promover o bem privado de cada um, e cuja legitimidade deriva de todos os possíveis afectados pelas suas regulações as aceitarem como participantes em discursos racionais (*ibid.*: 253).

São, aliás, as «políticas discursivas» que, para Habermas, se tornam necessárias para ultrapassar e prevenir crises de legitimação política. É, por conseguinte, o debate público que permite verificar se o resultado pode ser aceite como justo ou não pelos cidadãos. E aqui a lei, mais do que ser um modo de regular a competição (como se verifica no liberalismo) ou uma expressão da solidariedade social (como acontece no republicanismo), é um meio de obter a institucionalização das condições da comunicação deliberativa, pois só sob estas condições de comunicação é que emerge a produção legítima do direito, cabendo então aos direitos humanos, que possibilitam o exercício da soberania popular, um papel fundamental na satisfação da «exigência de institucionalização jurídica de uma prática cidadã do uso público das liberdades» (*ibid.*: 254).

Torna-se, por isso, fundamental para Habermas (*ibid.*: 348) que as próprias comunicações políticas sejam filtradas deliberativamente, reconhecendo-se embora que elas dependem também dos recursos do mundo da vida – isto é, «de uma cultura política livre e de uma socialização política de tipo ilustrado e, sobretudo, das iniciativas das associações conformadoras da opinião» – que se constituem e regeneram espontaneamente.

Haverá, por conseguinte, que investir na formação da opinião e da vontade comum, segundo as exigências da racionalidade comunicativa. Efectivamente, as práticas deliberativas exigem ir além do voto, mobilizando a capacidade de questionar e mudar as preferências prefixadas, próprias ou alheias, pela via da(s) razão(ões). Depois, e na medida em que a democracia deliberativa deve apenas propor princípios e procedimentos que garantam a fundação das normas, das convenções e das instituições na razão, o esforço de formação deve ir no sentido de *procedimentalizar* ou de «fluidificar comunicacionalmente» a soberania popular e de conceber o exercício do poder comunicacional (ancorado no mundo da vida e livre de dominação) segundo o modelo da ética discursiva, onde apenas opera a razão procedimental.

Estamos, portanto, perante uma concepção de democracia que requer cidadãos soberanos iguais e livres, em que a única limitação à sua constituição tem a ver com a preservação da deliberação pública racional ou «razoabilizada», tendente a um «acordo justificável». Este empreendimento é deveras difícil, obrigando, como nos avisa Gutmann (2004), a superar o défice deliberativo convertendo as nossas instituições em instituições cuja estrutura, composição e práticas sejam cada vez mais deliberativas.

Depois, esta abordagem tem o mérito de reforçar a ética da justiça e dos direitos, uma vez que destaca a questão da legitimação e a construção do consenso (é o objectivo da deliberação) sobre bens comuns, embora este nem sempre possa ser obtido; mas o que a democracia deliberativa exige é que as partes oponentes ofereçam e estejam abertas a razões e se respeitem mutuamente, ou seja, que mobilizem o seu poder comunicativo. Isto significa que se pode viver em discordância moral de um modo moralmente construtivo e, além disso, e no dizer de Phillips (1999: 116), que é possível aproveitar os efeitos transformadores da discussão para aprofundar a nossa compreensão das escolhas políticas e para reconhecermos a legitimidade das reivindicações de outros povos.

No caso mais específico dos direitos humanos, vários teóricos sinalizam a ideia de que eles ganham uma relevância maior se devidamente enquadrados no contexto de uma democracia deliberativa. De facto, esta tende a criar uma cidadania educada e comprometida com as políticas consensualmente construídas, o que, em princípio, levará a uma sociedade mais forte e protectora dos direitos. Depois, se a virtude da democracia deliberativa tem a ver com o poder transformar os interesses e as preferências individuais, através da deliberação colectiva, em algo socialmente, e moralmente, mais de acordo com o bem da sociedade, quem fica a ganhar são os direitos; finalmente, porque a deliberação é a chave da aceitação do outro e do respeito pelo outro.

Do mesmo modo, este tipo de democracia permite que os direitos se tornem mais «protecções universais», impedindo, como nos diz Nagel (2004), que cada indivíduo seja justificadamente utilizado ou sacrificado de determinada maneira com fins honestos ou desonestos. E daí que ele considere que, por exemplo, a «visão comunitarista radical, segundo a qual não há nada na vida pessoal que esteja mais além do controlo legítimo da comunidade quando estão em jogo os seus valores predominantes, é a maior ameaça contemporânea aos direitos humanos» (*ibid.*: 63).

Finalmente, e em síntese, Miller (2000: 142) considera que a democracia deliberativa deve cumprir três condições: ser inclusiva no sentido de que cada membro da comunidade política deve tomar parte na tomada de decisão numa base igual; ser racional, de modo a que as decisões obtidas sejam determinadas pelas razões apresentadas no decurso da deliberação ou pelos procedimentos seguidos para resolver os desacordos (no caso de o consenso não ter sido encontrado); e ser legítima, uma vez que todo o participante deve compreender o modo e as razões da obtenção do resultado final, ainda que ele não tivesse ficado pessoalmente convencido dos argumentos aduzidos.

Não obstante aceitarem muitos destes pressupostos, outros autores, como Fraser e Young, criticam a concepção de democracia deliberativa porque frequentemente esta confina a deliberação efectiva aos fóruns legais em que os delegados das culturas e raças dominantes continuam a estar sobre-representados. É que embora as formas deliberativas devam expressar a razão universal pura, as normas de deliberação não são, de facto, culturalmente neutras e universais, para além de tenderem a privilegiar o discurso formal, os bem educa-

dos, os desapaixonados, os que detêm a capacidade de deliberação reflexiva sobre o que é bom para a sociedade. Daí que os apelos à construção de um bem comum e à unidade da discussão democrática podem simplesmente revelar-se como mais um mecanismo de exclusão, beneficiando os grupos com mais privilégios simbólicos e materiais, acabando deste modo a definição de bem comum por ser dominada por esses mesmos grupos.

Depois, a esfera pública tende a apresentar-se como um *locus* de obtenção de acordos harmoniosos não incluindo, por conseguinte, «contra-públicos subalternos» (como os movimentos sociais de oposição) ou não reconhecendo que as «normas de deliberação» envolvidas nas esferas da discussão pública são culturalmente específicas. Por conseguinte, o dissenso (tendencialmente afastado nesta concepção de democracia) sobre o que são bens comuns, ainda que irresolúvel, é essencial às políticas democráticas.

Perante estas debilidades, Young (1997) prefere falar de uma outra concepção de democracia, a «comunicativa», que recolhe muito da anterior mas que a completa noutros sentidos. Na verdade, a abordagem anterior não acautela, para além dos aspectos já referidos, o facto de nem todos estarem na mesma situação de comunicação, nem, além disso, o facto de a argumentação não ser o único modo de comunicação política e de poder expressar-se de vários modos.

Neste sentido, a autora apresenta como modos alternativos de comunicação política: o agradecimento ou a felicitação (*greeting*), que se refere aos modos formais e informais em que os participantes numa discussão política se reconhecem uns aos outros antes e durante a discussão; tem, pois a ver com rituais que dão uma atmosfera simpática e de confiança; a retórica (*rhetoric*), que se prende com o discurso e a argumentação que identifica o falante com um público especial evocando, por isso, valores e símbolos culturais que vão de encontro aos do público e o motivam; e, finalmente, o contar histórias (*story-telling*), que se refere ao discurso em que alguém apresenta uma narrativa pessoal como um modo de explicar o que significa ocupar um certo lugar na sociedade e/ou dramatizar a injustiça sofrida por um certo grupo (ver Miller, 2000).

Por outras palavras, a aceitação e respeito pelo outro na sua singularidade (individual e social), a interdependência significante, a importância da emoção ou dos actos perlocutórios (retórica), o direito do outro contar a sua história com

a mesma autoridade e o mesmo valor do ponto de vista da situação comunicativa, tornam-se elementos-chave da democracia comunicativa, possibilitando, deste modo, uma maior atenção à ética do cuidado assim como aos direitos humanos enquanto expressão suprema do cuidado e da solidariedade para com o outro.

Na democracia comunicativa, sublinhe-se, a interação comunicativa não omite a diferenciação de sentidos que os diferentes actores atribuem aos problemas, aos interesses, às próprias coisas, ao bem comum, nem esquece as suas diferentes posições sociais. E é este reconhecimento da diferença e do que não é comum que desafia a própria argumentação, a defesa e a expressão dos interesses, e que leva a invocar a justiça e a possibilidade de uma «reciprocidade assimétrica» entre perspectivas dos sujeitos, uma vez que cada um tem a sua história que «transcende a copresença de sujeitos em comunicação» e que as diferentes posições sociais dos sujeitos são estruturadas de um forma múltipla, ou seja, estão relacionadas com muitas outras posições, o que dá a cada *locação* um sentido específico e irreversível (Young, 1997: 52).

Por outro lado, esta concepção de democracia permite dar maior solidez à possibilidade de todos sermos vistos e ouvidos no espaço público, de articularmos colectivamente a *voz* no debate público, tendo em conta, porém, as nossas diferenças. Esta comunicação entre perspectivas diferentes preserva a pluralidade, a qual, segundo a autora, deve ser compreendida como uma condição de *publicidade*. Além disso, dá um carácter contingente e parcial ao ponto de vista individual, ao mesmo tempo que reconhece aos outros o direito de desafiar os meus argumentos e interesses forçando-me, portanto, a transformar as minhas expressões de auto-interesse pelos apelos à justiça. Com este posicionamento, todos os participantes ganham uma visão mais ampliada dos processos sociais, reforçando-se simultaneamente a importância da regulação comunitária e cidadã.

E aqui voltaria a uma questão cara a certas feministas e que se prende com a possibilidade de a democracia comunicativa dar uma atenção particular à «ética do cuidado», encarada esta sobretudo como um enquadramento moral das políticas sociais. Na verdade, o ideal da teoria comunicativa implica a atenção a aspectos não linguísticos da comunicação e, de uma forma geral, a outras formas de uma ética do cuidado que a democracia deliberativa não releva (pela

sua preocupação de ser uma democracia racional), não acautelando, por isso, o carácter *situado* da comunicação e a sua ligação ao desejo.

Considero, portanto, que uma democracia comunicativa, não obstante também as suas debilidades (há que ter em conta que a política não é unicamente uma actividade deliberativa e comunicativa, mas ela é também uma actividade estratégica), favorece uma visão mais completa da própria justiça de tal modo que esta, pensada sem o *cuidado*, se «converte mais num defeito que numa virtude» (Strike, 2002: 202). Igualmente, a democracia comunicativa pode vir a dar uma outra extensão à própria noção de espaço público, que surge então não apenas fundada na argumentação intersubjectiva mas também no diálogo intercultural e na «partilha da sensibilidade».

4. Educação, justiça e direitos humanos

A educação constitui-se como um dos lugares *naturais* de aplicação, consolidação e expansão dos direitos humanos; como um direito-chave cuja negação é especialmente perigosa para o princípio democrático da igualdade civil e política; como uma arena de direitos e com direitos; enfim, como um outro nome da justiça.

Embora a educação tenha vindo, na actual conjuntura do capitalismo flexível e transnacional, a confrontar-se com sérios desafios que resultam de novas ideologias (algumas delas invocando o *santo nome* do Humanismo) ou de novas concepções do papel do Estado – aparentemente mais debilitado (sobretudo na sua capacidade de respeitar os direitos) e mais favorável ao reforço da visão «libertária» dos direitos –, ela não pode alhear-se da sua contribuição, dentro da proposta de democracia comunicativa, para a criação de espaços públicos mais democráticos, para a dialogação pública, para a potenciação da *voz*, para a aprendizagem das diversas formas através das quais os direitos humanos podem ser negados, omitidos ou promovidos.

Por conseguinte, e não obstante todas estas vicissitudes políticas, económicas, sociais e culturais, a educação, ela própria pertencente à segunda geração dos direitos, não pode ficar indiferente aos valores e à «formação de uma cultura de respeito à dignidade humana mediante a promoção e a vivência dos

valores da liberdade, da justiça, da igualdade, da solidariedade, da cooperação, da tolerância e da paz» (Benavides, 2003: 309).

Congruentemente com estes valores, também a escola terá de ser reconsiderada como uma organização democrática, que normativamente deverá afirmar-se como uma organização dialógica ou, em sentido mais habermasiano (mas não só), como organização deliberativa e comunicativa, assente num diálogo visando acordos que só serão justos se respeitarem certos princípios, como sejam: o princípio da sinceridade, o princípio da inclusão ou da participação de todos os afectados no diálogo; o princípio da reciprocidade (podendo ser assimétrica); o princípio de que os interesses têm de estar abertos à revisão argumentativa; o princípio do respeito pela diferença e singularidade do outro e o princípio da emocionalidade.

Neste sentido, tanto a comunicação como o conflito tornam-se condições de possibilidade da escola como espaço público, ou seja, como espaço de debate, de conflito, de convivialidade, de intercâmbio de ideias, de direitos e deveres argumentativos, de interdependência significativa, de adopção colectiva das decisões que ultrapassam os muros domésticos da própria escola.

Assim, quando a escola transige com a imposição de significados às acções que ocorrem no seu interior e suprime a possibilidade de discutir assuntos públicos, está claramente a impedir a interlocução e a obstacularizar o direito à participação e, por isso mesmo, «a atentar contra a sua própria identidade democrática» (Beltrán Llavador, 2000: 87). É que, ainda segundo este autor, se a política é uma emanção do espaço público ou o espaço em que se inscreve a tensão entre consenso e conflito, o espaço público, por sua vez, «não é possível sem uma determinada política, isto é, sem uma determinada forma de gestão dos assuntos que afectam a colectividade» (*ibid.*: 88). Para tal, é necessária a comunicação que *faz* política na medida em que permite exprimir o conflito mas também frequentemente gerá-lo. Neste sentido, a escola como lugar de vários sentidos e de relações inscritas em práticas, que são também discursivas, exige a comunicação que, por seu turno, produz a escola porque recria o vínculo entre quem a integra.

Face a este cenário, é possível descortinar na escola, inspirando-me em Habermas (cf. Estêvão, 2006), a interferência de duas funcionalidades que convém não omitir do ponto de vista da análise da escola como organização

deliberativa e comunicativa. Uma dessas funcionalidades resulta de a escola ser interpretada como «sistema», condicionadora ou colonizadora da acção pelos imperativos do Poder e da Economia. Dentro desta lógica, a comunicação tende a «tecnologizar-se», tornando-se facilmente manipulável pelos desígnios sistémicos, servindo propósitos meramente instrumentais e hierárquicos, ao mesmo tempo que despreza e deslegitima outras formas de comunicação mais sintonizadas com os mundos de vida sociais, das quais decorre verdadeiramente a natureza política da organização escolar.

Quanto à segunda funcionalidade, relativa ao mundo da vida, as acções coordenam-se através das interacções comunicativas estabelecidas entre os seus membros; isto é, apela-se a uma racionalidade comunicativa e emancipatória da acção educativa, com componentes éticos, que permite a reconstrução crítica de situações sociais e a construção de uma *civilidade* escolar cidadã (que vai, obviamente, para além das exigências do «mundo cívico»).

Conjuga-se, deste modo, na escola, desde uma perspectiva macrosocial, uma dupla racionalidade, ao mesmo tempo que, numa perspectiva microsso- cial, se torna mais nítida a mobilização de vários tipos de racionalidade (instru- mental, comunicativa e potencialmente comunicativa ou educativa) que impreg- nam as acções quotidianas da escola. Logo, não é possível compreender o sig- nificado das acções escolares sem o recurso à relação estabelecida pelos seus membros entre os eixos do sistema e do mundo da vida (Sabirón Sierra, 1999).

Não obstante a riqueza desta contextualização teórica, considero que é pos- sível completá-la com outras especificações ao nível das racionalidades mobili- zadas e que se exprimem no polimorfismo regulatório quer da acção social, em geral, quer da acção escolar, em particular, dando, por isso, uma visão mais dialectizada e conflitual da organização escolar (Estêvão, 2004).

Explicando um pouco melhor: na medida em que é possível afirmar a exis- tência de vários referenciais ou princípios reguladores da acção social e pública, uns apontando para aspectos mais burocráticos, outros para vectores mais modernizadores ou empresarialistas, outros para dimensões mais mercan- tis ou neoliberais, outros, ainda, para uma marcação mais cidadã e crítica, do mesmo modo é possível afirmar que a escola, como organização, é igualmente atravessada por vários princípios reguladores ou várias racionalidades que se vão metamorfoseando.

É neste sentido que tenho vindo a defender, na linha de Derouet (1992), a metaforização da escola como um lugar de vários mundos (cívico, doméstico, mercantil, empresarial, mundial...), ou um «universo de justificação múltipla», com uma «articulação prudente entre vários princípios de justiça» (Dubet, 2004: 10), reconhecendo embora que a natureza dos contextos políticos condiciona a hegemonia de uma determinada ordem de regulação escolar face às restantes.

Independentemente deste efeito, torna-se evidente que os vários princípios de regulação, e suas racionalidades, que impendem sobre a escola tendem a acentuar sobretudo o « pilar da regulação », embora o princípio crítico e cidadão tenha também potencialidades emancipatórias pelo realce dado à racionalidade comunicativa, à escola como comunidade de projectos e ao contexto de trabalho inter e intraprofissional, com uma cultura democrática materializada em estruturas de relação e de decisão, favorecedora de fórmulas mais densas e substantivas de justiça e de direitos.

Na verdade, quando este último princípio prevalece e a racionalidade comunicativa-emancipatória domina outros tipos de racionalidade, a justiça e os direitos abrem-se ou universalizam-se, permitindo à escola preparar os cidadãos para participarem da racionalidade ético-comunicativa mas também para se exporem à heterogeneidade cultural e à potenciação da comunicação dialógica entre as próprias culturas; por outro lado, tal situação configura a escola para oferecer o conhecimento como diálogo de intersubjectividades, para reconhecer as próprias subjectividades como cruzamentos de relações num espaço que não é privado, para fomentar a interlocução pública com a participação de todos no uso da sua voz, para ajuizar, enfim, todas as acções educativas a partir dos critérios da verdade, da rectidão, da autenticidade, da compreensão e respeito pela singularidade do outro (Habermas, 1999: 38).

Esta atitude dialógica, que a educação pode fomentar, significa, de facto: o reconhecimento dos outros como interlocutores válidos, com direito a expressar os seus interesses, por vezes divergentes, e a defendê-los com argumentos; o desenvolvimento da capacidade de participação num colectivo plural; o incremento de uma consciência crítica e tolerante; a preocupação por encontrar uma solução correcta e, portanto, o entendimento com os nossos interlocutores; a reciprocidade nem sempre simétrica; a persecução de metas conjuntas construídas pelos implicados; a procura de uma decisão final que expresse

interesses universalizáveis (cf. Cortina, 1999: 73-74) dialecticamente construídos pela assunção das diferenças, ou, noutra linguagem, pela realização da universalidade na reconciliação das diferenças.

Face a esta proposta, considero que a noção, entre outras, de *justiça escolar* (e o direito em que assenta) não pode deixar de ser reinterrogada, sobretudo num tempo em que o apelo a outras justiças se torna mais audível.

Na verdade, se existe uma multiplicidade e poliformia dos princípios regulatórios na educação e na escola, como já salientei, torna-se logicamente defensável a afirmação de uma «dialectologia da justiça e dos direitos» na «ordem escolar» (Estêvão, 2002a), embora esta nem sempre seja muito visível devido à hegemonia e dominação da justiça oficial, ancorada, como sublinha Dubet (2004: 6), na figura cardinal da «igualdade meritocrática de oportunidades», típica das sociedades democráticas que consideram todos os indivíduos livres e iguais em princípio, embora admitindo a sua distribuição em posições sociais desiguais.

Neste sentido, ganha relevância a análise da normatividade dominante na escola e da sua capacidade de receber «não-pessoas» cujo reconhecimento público só advirá pela capacidade de estas absorverem o conhecimento oficial e o reproduzirem. Para tal, o contributo da noção de «justiça complexa» (ou dos vários princípios de justiça) permitir-nos-á, desde logo, questionar a pertinência do conceito unívoco de justiça escolar, que, sob a forma de equidade formal e universal (e que tende a definir-se de acordo com o critério de cada um receber segundo a sua contribuição), reproduz de facto, embora de forma velada, uma pluralidade de formas de injustiça.

Em síntese, a escola interpretada como organização comunicativa elucida de uma forma eloquente a perspectiva de, no seu interior, existir uma «poliarquia dos princípios da justiça», de uma dialogicidade interna que mobiliza diferentes vozes e argumentações (dialogicidade que compreende, pois, a intersubjectividade como mecanismo base da construção da pessoa enquanto sujeito social no interior de uma comunidade de comunicação), de uma dialecticidade que a confronta com a universalidade da justiça, da igualdade e dos direitos face ao paradigma da diferença e da pluralidade de subjectividades. E estes são

apenas alguns desafios que se colocam à educação e à escola de uma forma cada vez mais persistente nestes tempos de globalização.

5. Justiça, direitos humanos e educação na era da globalização

Embora a globalização possa definir-se de vários modos, ou seja, como um fenómeno multifacetado e multinível (Estêvão, 2002b), o que pretendo acentuar agora é que, para além da sua vertente económica, na versão neoliberal, ela deve ser encarada igualmente, para bem da justiça e dos direitos humanos, nas formas alternativas contra-hegemónicas em que a educação pode deter um papel importante na sua activação.

Assim, a globalização, sobretudo se entendida como «vinda de cima» (vinda da coligação entre nações dominantes e de forças de mercado transnacionais), não potencia necessariamente uma cultura democrática e mais igualitária, uma vez que ela tende a ser sobredeterminada pela ideologia da «globalização competitiva» (Arruda, 2000), que intenta concretizar, também enquanto forma de racionalidade ligada à «governamentalidade» (em sentido foucaultiano), uma espécie de neofeudalismo com centros de poder sobrepostos e lealdades entrecruzadas, para além de tender a impor, ao nível dos valores, a sua unidade e homogeneização. Neste sentido, ela é sobretudo uma força corrosiva, capaz de dissolver a topografia convencional dos Estados, a interacção comunicativa, a atenção aos direitos humanos e à justiça, criando novas divisões (a divisão digital, por exemplo), novas fronteiras (centro-periferia, Norte-Sul, por exemplo), novos centros e novas margens, novas formas de poder e de controlo, novos *apartheids* sociais.

Contudo, a globalização representa também, ainda segundo Arruda (2000: 51), «um progresso na história humana». Se ela se orientar pela globalização «vinda de baixo», isto é, pela globalização da consciência humana e pela globalização cooperativa e solidária, valorizadora da diferença e da diversidade, da tensão e da contradição, denunciadora do imperialismo cultural e dos seus efeitos descaracterizadores, torna-se de facto num progresso para a espiritualização ou eticização do mundo e das organizações, podendo aspirar-se então a uma democracia comunicativa global que assente num outro contrato social,

noutras redes de intercooperação, noutras estruturas de regulação, noutros códigos de conduta de agentes e nações, noutro sistema de justiça, noutro estatuto de direito e deveres de cidadania global (*ibid.*: 54).

E é assim que, a outro nível, a globalização, embora lance na sua reflexividade um repto à justificabilidade do Estado-Providência e da sua orientação social, tal não significa que ela vá pôr em questão a sobrevivência deste mesmo Estado, embora o coloque, como dizem Fitoussi e Rosanvallon (1997: 98), perante um desafio sério, designadamente em termos da sua «capacidade de acompanhamento da transformação social».

Contudo, não deixa de ser verdade que o Estado actual está a transformar-se num *quase-Estado* tendendo quer para uma certa desnacionalização e executivização (por governos reféns de lógicas mercadológicas e/ou empresarialistas), que o enfraquecem na luta pelos direitos, quer para a oligarquização (em que os interesses públicos e privados tendem incestuosamente a contaminar-se e a fundir-se). Isto significa que o Estado, nos tempos de globalização, e na medida em que mantém áreas de influência importantes e mecanismos apreciáveis de *governança*, de regulação, de segurança, de responsabilização, se posiciona de uma forma ambígua no que aos direitos humanos diz respeito. Aliás, a maior contradição provém precisamente, como nos diz Gready (2004: 351), de o Estado, por um lado, «propiciar[er] a possibilidade dos direitos humanos, por outro, e como consequência directa, a sua impossibilidade universal».

Por conseguinte, é necessário atender, na discussão sobre a *bondade* ou *maldade* da globalização na sua relação com a democracia, com os direitos e com a justiça, ao facto de a origem dos males não estar toda na globalização, podendo ter a ver antes, por exemplo, com a inadequação das actuais estruturas de regulação num contexto global ou com políticas públicas inadequadas. Além disso, como processo, a globalização parece obedecer a padrões de interconexão e de diferenciação dentro de uma dinâmica complexa, que, ao nível dos direitos humanos, pode repercutir-se com regressões e providências minimalistas e residuais mas também com progressos e novas solidariedades.

Por isso, e insisto, a globalização não pode ser lida de modo nenhum, como nos adverte Habermas (2000: 135), segundo um qualquer *parti pris* apoiado exclusivamente na ortodoxia neoliberal e sua ideologia. Mas, acrescento, também

não se pode ser ingénuo ao ponto de desconhecer a grande sobredeterminação da globalização pela ideologia e práticas neoliberais, situação que pode tornar-se mais preocupante quando as nossas sociedades, no dizer dos já citados Fitoussi e Rosanvallon (1997: 3), «são particularmente vulneráveis ao choque da mundialização porque são atravessadas por novas fragilidades e marcadas por formas igualmente novas de desigualdade».

E, neste sentido, os efeitos negativos da globalização (neoliberalizada) nos direitos humanos estão estruturalmente embebidos no sistema, centrifugando ou atirando para outro lugar (*heterotopia*) ou para lugar nenhum (*atopia*) os grupos sociais (e Estados) economicamente irrelevantes, em nome da *nobre* causa do crescimento económico e da competitividade global.

Um outro ponto que gostaria de salientar prende-se com o facto de a globalização favorecer, para além de outros aspectos, o movimento para um maior cosmopolitismo – ou, como prefiro dizer e que esclarecerei mais à frente (cf. nota 5), para uma maior *cosmopoliticidade*. Na verdade, face a uma maior interdependência económica, política e cultural; ao aparecimento de cada vez mais instituições transnacionais a partir da Primeira e Segunda Grandes Guerras; a uma maior expansão da democracia e de reivindicações de paz; ao crescimento de uma maior consciência dos problemas humanitários e ambientais ao nível global; ao processo que tem levado os indivíduos a reconstruírem mais lealdades complexas e identidades de múltiplos níveis; aos movimentos crescentes de bens culturais através das fronteiras; à hibridação e à mistura de culturas que «criam a base da sociedade transnacional com identidades entrecruzadas» (Held & McGrew, 2003: 112); à reprogramação da própria comunidade política, pelo caudal de fluxos regionais, internacionais e globais de recursos e de redes de interacção..., parece adequado pensar-se que caminhamos efectivamente para uma espécie de comunidade cosmopolita ou «sem fronteiras».

Isto implica, então, que, no que concerne aos direitos, aos deveres e ao bem-estar dos indivíduos, estes já não dependam só da sua inscrição nas constituições nacionais mas as suas «condições de possibilidade estão inextrincavelmente ligadas ao estabelecimento e desenvolvimento de robustas organizações e instituições transnacionais de governo regional e supraestatal» (*ibid.*: 113). É que, insistem os autores, numa era global, «estas últimas constituem a base necessária das relações cooperativas e da conduta justa» (*ibid.*: 113).

Por conseguinte, num contexto de globalização assume-se que o cosmopolitismo democrático pode ser um caminho para que a ordem mundial seja mais justamente governada, regulada e modelada, afastando-se do paradigma hobbesiano aplicado ao sistema internacional de Estados, que nega a existência de princípios morais efectivos no estado de natureza (dos indivíduos e dos Estados), não aceitando, portanto, restrições morais às interpretações dos interesses próprios que cada Estado faz.

Estamos, deste modo, perante o que Held e McGrew (2003: 125) apelidaram de uma nova base de um projecto que implica «uma nova concepção da actividade política legítima», guiada para processos mais emancipatórios, onde a democracia, os direitos e a justiça social teriam a oportunidade de ampliar os seus limites e com uma dinamicidade planetária que exigiria a participação de todos quer ao nível do acesso quer do controlo dos processos mundiais de decisão.

Considero esta proposta deveras aliciante, uma vez que aponta para uma perspectiva mais radical de conceber as pertenças dos cidadãos, alocando-as em comunidades entrecruzadas, comprometidas com a igualização social e económica, com a responsabilidade de resistir e de politizar a vida social, de contribuir para o desenvolvimento de estruturas políticas mais participativas e solidárias ainda que, frequentemente, ao lado, ou apesar, das estruturas oficiais institucionalizadas dos Estados.

Esta proposta possibilita-nos extravasar os limites estreitos dos Estados, podendo, inclusive, combater algumas das suas leis em nome dos direitos ou denunciar as suas violações (dos direitos) pela invocação de leis transnacionais ou internacionais. Ao afirmar isto, não desobriço o Estado de zelar pelo cumprimento dos direitos, recorrendo aos procedimentos e garantias constitucionais, tendo presente as suas especificidades de política cultural e social, por exemplo no fornecimento dos bens sociais.

Também considero ajustado o que, a este propósito, propõe Miller (2000: 95), ao defender que as possibilidades de uma cidadania cosmopolita existir dependem primacialmente da força da cidadania e da inculcação da virtude cívica nas fronteiras nacionais (e que devem, depois, atravessar estas mesmas fronteiras). Mas a virtude *cosmopolítica*⁵ ou a *cosmopoliticidade*, que a globali-

⁵ Este termo é proposto por Archibugi a propósito da democracia. Assim, para ele, a «democracia cos-

zação contra-hegemónica deve almejar, vai mais além, exigindo igualmente novas formas de actuar por vias emergentes de solidariedade, novas formas de pensar, de conhecer e de ser no mundo, tendo sempre presente, como valores centrais, a justiça social global, a democracia comunicativa, os direitos humanos universais, a solidariedade transnacional; ou seja, a *cosmopoliticidade* implica a revisão dos poderes, das soberanias e dos papéis estatais ao nível internacional, devendo ser monitorizada pela sociedade civil global (cf. Archibugi, 2003).

As implicações de tudo isto para a reformulação das exigências que se colocam à educação são evidentes, não podendo, por isso, ficar alheia a esta dinâmica global e nomeadamente às realidades do mercado global; desde logo, a educação não pode deixar de questionar a «prosperidade patológica» do *boom* consumista a que vimos assistindo, nem o processo de mercantilização global expressa na monetarização dos mundos vividos locais, nem as novas geografias de (in)justiça resultantes de um capitalismo multipolar sujeito a movimentos das suas «placas tectónicas», de impacto nem sempre previsível.

E um destes impactos situa-se precisamente ao nível dos direitos humanos, uma vez que estes podem, ao globalizar-se, «mercantilizar-se» também, colocando-se ao serviço apenas do benefício mútuo ou do livre jogo dos mercados financeiros internacionais, ou até constituir-se numa ideologia que acabe por legitimar a globalização neoliberal, desde logo pelo carinho especial dado aos valores civis e políticos em detrimento dos da igualdade e segurança económica, possibilitando, deste modo, uma noção dividida dos direitos humanos que leva à defesa exclusiva, como parece ser a moda actual, das liberdades civis (não se considerando violação dos direitos humanos, por exemplo, a deterioração dos direitos socioeconómicos). Mais grave ainda, e como

«mopolítica» tem como pressuposto que os objectivos de controlo do uso da força, o respeito pelos direitos humanos e a autodeterminação só serão obtidos através da ampliação e desenvolvimento da democracia. Difere do cosmopolitismo porque não só chama a atenção para a responsabilidade global como também tenta aplicar os princípios da democracia à escala internacional (Archibugi, 2003: 7). Assim se ultrapassa, segundo este autor, a impressão vagamente humanista do termo cosmopolitismo. A minha proposta de *cosmopoliticidade* pretende recolher os contributos teóricos de Archibugi no sentido atrás exposto e, ainda, a ideia de *politicidade* proposta por Freire, mas ampliada de uma forma mais explícita ao contexto mundial.

consequência disto, podemos estar a assistir, como afirma Shiva (2004: 97), não apenas à destruição dos direitos socioeconómicos mas até das próprias liberdades civis.

Cabe, neste sentido, à educação ter consciência das vicissitudes por que passam estes processos e dos efeitos que os mesmos repercutem em si, nomeadamente pela tendência a transformá-la numa mercadoria publicamente fornecida mas distribuída e expandida de modo privado, propensa, consequentemente, a «ser negociada no mercado por dinheiro ou status» (Olssen, Codd & O'Neil, 2004: 181).

Este é um primeiro passo para que a educação se coloque na linha contra-hegemónica de globalização, reforçando a defesa dos direitos humanos como um dos seus elementos essenciais, dentro de uma democracia comunicativa e «cosmopolítica», que, insisto, enfatiza o desenvolvimento pluralista e interdependente da sociedade global, o respeito pela nova arquitectura civilizacional assente na diversidade das culturas e de objectivos, a responsabilidade social global, a «participação democrática multifacetada», a «política emancipatória» ligada à «política da vida ou de auto-realização», de que fala Giddens (1995: 129), as solidariedades transnacionais de oposição que, de modo potencialmente mais utópico, Jameson (2000) propõe.

Consequentemente, uma educação sintonizada com os ideais da concepção de democracia aqui defendida e com a construção da cosmopoliticidade democrática (oposta, por isso, ao cosmopolitismo neoliberal da alta finança e do comércio⁶), deverá apresentar-se ela própria como uma «educação cosmopolítica», capaz de potenciar relações humanas dignas, solidárias e justas, assumindo a sua politicidade intrínseca, a sua dimensão política e cultural, o «sonho ético-político da superação da realidade injusta» (Freire, 2000: 43), conservando e transmitindo «o amor intelectual ao humano» (*ibid.*: 124), ou, nos termos de Olssen, Codd & O'Neill (2004), contribuindo para fazer do mundo uma verdadeira «comunidade de comunidades».

⁶ Sobre estas duas noções de cosmopolitismo (democrático e neoliberal), ver Gowan (2003) e Urbinati (2003), em que a distinção aparece clara, uma vez que a primeira aspira à justiça social e à universalização dos direitos humanos, ao passo que a segunda celebra a globalização neoliberal, dentro da ideia de que o cosmopolitismo é cada vez mais um projecto do capitalismo.

Por outras palavras, no esforço dialógico para expandir, nos tempos de globalização, a democracia comunicativa e a cosmopoliticidade democrática que deve caracterizá-la, caberá à educação apoiar a construção do acordo na conversação entre distintos lugares, como nos propõe Appiah (2004: 216), criando-se, assim, uma universalidade ética que «vem de baixo», mas que é simultaneamente potenciadora do aparecimento de uma esfera pública global⁷.

Penso que este modo de situar a educação a inclui no processo de construção do «cosmopolitismo cordial» de que fala Santos (2004), quando realça a importância da dialogicidade e a própria ideia de que a nossa identidade está constituída dialogicamente, de que é moldada pelo diálogo e neste sentido é intercultural. Ora, a educação cosmopolítica vai precisamente nesta direcção, uma vez que favorece a dialogicidade e o «universalismo contextualizado» (na expressão de Beck, 1999), facilitando o reconhecimento do facto de cada cultura ser potencialmente todas as outras, obrigando, por isso mesmo, à «celebração da raiz humana comum» que se revela pela diversidade, ao reconhecimento dos outros como interlocutores válidos, com o direito a expressarem os seus interesses e a defendê-los com argumentos, procurando uma decisão final que expresse, como já assinalámos, interesses universalizáveis na linha do reforço da agência humana e do direito a relações humanas dignas, solidárias e justas.

Esta intenção de universalização favorecida pela educação exige da escola, como organização deliberativa e comunicativa, que se torne num verdadeiro fórum ou num espaço público, que dê a possibilidade de ser visto e ouvido, que transforme os seus actores em *autores* ou sujeitos de direito, empenhados numa ética pública a que todos devem ter acesso, porque este acesso ao público e ao uso público da razão, em termos kantianos, é uma condição de cidadanização e um sinal da pujança de uma democracia verdadeiramente deliberativa e comunicativa.

Penso, para terminar, que a educação, longe de apoiar, nos tempos de globalização, qualquer Leviatã mundial e suas racionalidades apátridas (Estêvão, 2002b), pode contribuir para ampliar as políticas globais democráticas, com acento nos direitos humanos (na igualdade, na participação, no respeito pela

⁷ Também Santos (2004: 40) considera que o cosmopolitismo, na sua vertente subalterna (dos oprimidos), só pode resultar «de uma conversa da humanidade».

diversidade e na cooperação internacional), detendo, por isso, um papel decisivo na expansão e concretização da democracia comunicativa, construída em dialogação, visando a solidariedade cosmopolítica em torno dos direitos.

Compete à educação crítica, pela pedagogia, pela aprendizagem e pela prática de participação, contribuir para fluidificar comunicacionalmente o poder, para expandir o espaço público, para construir a «cidadania terrestre» (Morin, 2002), a qual exige de cada um de nós que sejamos não apenas cidadãos do mundo, mas, acima de tudo, «cidadãos para o mundo».

Contacto: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho, Campus de Gualtar,
4710 Braga

E-mail: cestevao@iep.uminho.pt

Referências bibliográficas

- APPIAH, K. Anthony (2004). Ciudadanos del mundo. In Matthew J. Gibney (Ed.), *La globalización de los derechos humanos* (pp. 197-232). Barcelona: Crítica.
- ARCHIBUGI, Daniele (2000). Democracia cosmopolítica. *New Left Review*, 5, Nov./Dec., 96-106.
- ARCHIBUGI, Daniele (2003). Cosmopolitical democracy. In Daniele Archibugi (Ed.), *Debating cosmopolitics* (pp. 1-15). Londres: Verso.
- ARRUDA, Marcus (2000). Globalização e sociedade civil – Repensando o cooperativismo no contexto da cidadania activa. In Marcus Arruda & Leonardo Boff, *Globalização: Desafios socioeconômicos, éticos e educativos* (pp. 49-102). Petrópolis: Vozes.
- AUDARD, Catherine (2001). Droits de l'homme et théories de la justice. In Acílio Rocha (Coord.), *Justiça e direitos humanos* (pp. 91-112). Braga: Centro de Estudos Humanísticos.
- BAUMAN, Zygmunt (2003). *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BECK, Ulrich (1999). *Qué es la globalización?*. Barcelona: Paidós.
- BEETHAM, David (2003). *Democracy and human rights*. Cambridge: Polity Press.
- BELTRAN LLAVADOR, Francisco (2000). *Hacer pública la escuela*. Santiago do Chile: Lom.
- BENAVIDES, M. Victoria (2003). Educação em direitos humanos: De que se trata?. In R. L. Barbosa (Org.), *Formação de educadores. Desafios e perspectivas* (pp. 309-318). S. Paulo: UNESP.
- BERTEN, André (2001). Philosophie de l'histoire et démocratie délibérative: A propos de Habermas et Rawls. In Acílio Rocha (Coord.), *Justiça e Direitos Humanos* (pp. 113-132). Braga: Centro de Estudos Humanísticos.
- BOBBIO, Norberto (2000). *Teoria geral da política*. S. Paulo: Editora Campus.

- BOLTANSKI, Luc, & CHIAPPELLO, Eve (1999). *Le nouvel esprit de capitalisme*. Paris: Gallimard.
- BOOTH, Ken (1999). Three tyrannies. In Tim Dunne & Nicholas Wheeler (Eds.), *Human rights in global politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, Chris (1999). Universal human rights: A Critique. In Tim Dunne & Nicholas Wheeler (Eds.), *Human rights in global politics* (pp. 103-127). Cambridge: Cambridge University Press.
- CASA-NOVA, M. José (2001). Sociedades e escolas multiculturais. Esboço de um quadro teórico para a análise das práticas. *Revista de Administração Educacional*, 7(1), 69-90.
- CORTINA, Adélia (1999). La educación del hombre y del ciudadano. In Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Org.), *Educación, valores y democracia* (pp. 49-74). Madrid.
- CORTINA, Adélia (2002). Justicia y mercado. In José Rubio-Carracedo, José M. Rosales & Manuel T. Méndez (Eds.), *Retos pendientes en ética y política* (pp. 237-247). Madrid: Trotta.
- DEROUET, Jean-Louis (1992). *École et justice. De l'égalité des chances aux compromis locaux?* Paris: Éditions Anne-Marie Métailié.
- DONNELLY, Jack (2003). *Universal human rights in theory and practice*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- DUBET, François (2004). *L'école des chances. Qu'est-ce qu'une école juste?*. Paris: Éditions du Seuil.
- ESTÊVÃO, Carlos V. (2002a). Justiça complexa e educação. Uma reflexão sobre a dialectologia da justiça em educação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 64, Dez., 107-134.
- ESTÊVÃO, Carlos V. (2002b). *Globalização, metáforas organizacionais e mudança educacional. dilemas e desafios*. Porto: Edições Asa.
- ESTÊVÃO, Carlos V. (2004). *Educação, justiça e autonomia*. Porto: Edições ASA.
- ESTÊVÃO, Carlos V. (2006). Abordagens sociológicas outras da escola como organização. In Licínio Lima (Org.), *Compreender a escola. Perspectivas de análise organizacional* (pp. 249-286). Porto: Edições ASA.
- FITOUSSI, Jean.-Paul, & ROSANVALLON, Pierre (1997). *A nova era das desigualdades*. Oeiras: Celta Editora.
- FRASER, Nancy (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. In Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribución o reconocimiento?* (pp. 17-88). Madrid: Morata.
- FREEMAN, Michael (2002). *Human rights*. Cambridge: Polity Press.
- FREIRE, Paulo (2000). *Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos*. S. Paulo: Editora UNESP.
- GIDDENS, Anthony (1995). *As consequências da modernidade*. Lisboa: Celta.
- GOWAN, Peter (2003). The new liberal cosmopolitanism. In Daniele Archibugi (Ed.), *Debating cosmopolitanism* (pp. 51-66). Londres: Verso.
- GREADY, Paul (2004). Conceptualising globalisation and human rights: Boomerangs and borders. *International Journal of Human Rights*, 8(3), Autumn, 345-354.
- GUTMANN, Amy (2004). Democracia deliberativa y regla de la mayoría: una réplica a Waldron. In Harold H. Koh & Ronald C. Slye (Orgs.), *Democracia deliberativa y derechos humanos* (pp. 269-277). Barcelona: Editorial Gedisa.
- HABERMAS, Jürgen (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

- HABERMAS, Jurgen (2000). *Après l'État-Nation*. Paris: Fayard.
- HELD, David, & MCGREW, Anthony (2003). *Globalización/antiglobalización*. Barcelona: Paidós.
- HICKLINGS-HUDSON, Ann (2004, Outubro). *Cultural complexity, postcolonial perspectives and educational change: Challenges for comparative educators*. Conferência proferida no 12th World Congress on Comparative Education. Havana, Cuba.
- HÖFFE, Otfried (2001). *Justiça política*. S. Paulo: Martins Fontes.
- HONNETH, Axel (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-148). Madrid: Barcelona.
- IGNATIEFF, Michael (2001). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós.
- JAMESON, Fredric (2000). Globalization and political strategy. *New Left Review*, 4, July-Aug., 49-68.
- LAFER, Celso (1999). *A reconstrução dos direitos humanos*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- LUKES, Steven (1998). Cinco fábulas sobre los derechos humanos. In Steven Shute & Susan Hurlley (Eds.), *De los derechos humanos* (pp. 29-46). Madrid: Trotta.
- MACINTYRE, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MILLER, David (2000). *Citizenship and national identity*. Cambridge: Polity Press.
- MORIN, Edgar (2002). *Os sete saberes para a educação do futuro*. Lisboa: Instituto Piaget.
- NAGEL, Thomas (2004). Los derechos personales y el espacio público. In Harold H. Koh & Ronald C. Slye (Orgs.), *Democracia deliberativa y derechos humanos* (pp. 47-64). Barcelona: Editorial Gedisa.
- OLSEN, Mark, CODD, John, & O'NEILL, Anne-Marie (2004). *Education policy. Globalization, citizenship & democracy*. Londres: Sage.
- PAREKH, Bhikhu (1999). Non-ethnocentric universalism. In Tim Dunne & Nicholas J. Wheller (Eds.), *Human rights in global politics* (pp. 128-159). Cambridge: Cambridge University Press.
- PHILLIPS, Anne (1999). *Which equalities matter?* Cambridge: Polity Press.
- RAWLS, John (1993). *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Presença.
- RAWLS, John (1998). El derecho de gentes. In Stephen Shute & Susan Hurlley (Eds.), *De los derechos humanos* (pp. 47-85). Madrid: Trotta.
- ROCHA, Acílio (2001). Introdução. In Acílio Rocha (Coord.), *Justiça e direitos humanos* (pp. 7-28). Braga: Centro de Estudos Humanísticos.
- RUBIO CARRACEDO, José (2000). Ciudadanía compleja y democracia. In José Rubio Carracedo, José M. Rosales & Manuel T. Méndez (Orgs.), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos* (pp. 21-45). Madrid: Trotta.
- SABIRÓN SIERRA, Fernando (1999). *Organizaciones escolares*. Zaragoza: Mira Editores.
- SANTOS, Boaventura Sousa (1995, Setembro). *A Construção multicultural da igualdade e da diferença*. Palestra proferida no VII Congresso Brasileiro de Sociologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2004, Setembro). *Do pós-moderno ao pós-colonial. e para além de um e outro*. Conferência de Abertura do VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra.
- SE, Teruhisa, & KARATSU, Rie (2004). A conception of human rights based on japanese culture: Promoting cross-cultural debates. *Journal of Human Rights*, 4(3), September, 269-289.

- SEN, Amartya K. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- SHIVA, Vandana (2004). *Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo*. In Matthew J. Gibney (Ed.), *La globalización de los derechos humanos* (pp. 95-115). Barcelona: Crítica.
- STOER, Stephen R., & CORTESÃO, Luiza (1999). *Levantando a pedra. Da pedagogia inter/multi-cultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Edições Afrontamento.
- STRIKE, Kenneth A. (2002). Tres retratos de la justicia y la atención. In Michael S. Katz, Nel Noddings & Kenneth A. Strike (Orgs.), *Justicia y cuidado. En busca de una base ética común en educación* (pp. 191-202). Barcelona: Idea Books, S.A.
- YOUNG, Iris (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, Iris (1997). *Intersecting voices*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- URBINATI, Nadia (2003). Can cosmopolitical democracy be democratic? In Daniele Archibugi (Ed.), *Debating cosmopolitics* (pp. 67-85). Londres: Verso.
- WALZER, Michael (1993). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

