

POLÍTICA, DIREITO E SOCIEDADE

*Estudos em homenagem ao
Professor Silvério da Rocha-Cunha*

Evanthia Balla

Irene Viparelli

Paulo Vitorino Fontes

Rafael Franco Vasques

(ORGS.)

Introdução

Em virtude do septuagésimo aniversário do Professor Silvério da Rocha-Cunha e sua consequente jubilação, quis um grupo de colegas, antigos alunos e amigos com esta obra homenagear quarenta e quatro anos de dedicação à academia, que resultam de uma longa e marcante carreira científica, nomeadamente no que às áreas de Filosofia do Direito, da Teoria Política e das Relações Internacionais diz respeito. Entendemos que a organização de um livro desta natureza representa sempre uma dupla oportunidade. Se por um lado se celebra, no presente, a obra científica e académica do homenageado, por outro lado pretende-se reforçar, para o futuro, as bases para a difusão da memória desse mesmo legado. E reconhecer a obra científica e académica do Professor Silvério da Rocha-Cunha constitui um ato de justiça a uma figura cuja ação e pensamento se tornaram incontornáveis no âmbito da Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais em Portugal.

A sua marcante carreira científica é complementada pelo papel preponderante do Professor Silvério da Rocha-Cunha na qualidade de educador. Ao Professor Silvério da Rocha-Cunha se deve a conceção e consolidação da área disciplinar de “Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais”, criada na Universidade de Évora em 1997 com a designação inicial de “Teoria Jurídico-Política”, após aprovação pelos órgãos competentes e tendo como base um parecer circunstanciado do Professor Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra Doutor António Castanheira Neves, então Presidente do Conselho Científico desta Faculdade e seu orientador. O que veio posteriormente a possibilitar a criação de uma fileira de estudos composta pela Licenciatura em Relações Internacionais, pelo Mestrado em Relações Internacionais e Estudos Europeus e pelos Programas de Doutoramento em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais, numa primeira fase, e mais recentemente em Teoria Política, Relações Internacionais e Direitos Humanos.

Ao longo de mais de quatro décadas foram milhares os estudantes influenciados pelo seu pensamento. Sob a sua orientação formaram-se dezenas de Doutores e Mestres e entre os seus antigos alunos sucedem-se frequentemente manifestações de admiração e agradecimento. Ninguém que tenha sido aluno do Professor Silvério da Rocha-Cunha fica indiferente aos seus ensinamentos.

O Professor Silvério da Rocha-Cunha é o que podemos chamar de um verdadeiro pensador. Uma categoria praticamente em vias de extinção num tempo de compressão orientado para o imediatismo e para o produtivismo como aquele em que vivemos. Contra a corrente, o Professor Silvério da Rocha-Cunha é um pensador livre que olha a realidade muito para além da conjuntura e da espuma dos dias. Um académico cujos ideais fortemente democráticos sempre o levaram a abraçar o diálogo e a transdisciplinaridade como fonte de produção do conhecimento, situação que não fará o leitor estranhar a diversidade e o pluralismo dos contributos aqui reunidos.

Ora, é por força de todos os motivos apresentados que este grupo de académicos e seus amigos resolveram prestar-lhe esta sentida homenagem como forma de gratidão e de reconhecimento profissional e pessoal. Deste modo, os Organizadores conseguiram reunir trinta e um contributos, provenientes de diversas áreas do conhecimento, assinados no total por trinta e quatro autores, sendo que cada autor foi responsável pela escolha e redação do seu contributo. Por último, importa referir que muitos mais contributos poderiam constar deste livro de homenagem. Se tal não acontece deve-se exclusivamente ao facto de que todo o projeto editorial se encontra sujeito a constrangimentos e limitações de carácter financeiro e temporal. Não obstante tais limitações, estamos convictos de que quer o homenageado quer o leitor sentirão um enorme prazer ao mergulhar nos diversos textos que compõem esta obra e na riqueza de saber que ela contém.

Evanthia Balla
Irene Viparelli
Paulo Vitorino Fontes
Rafael Franco Vasques

Pluralismo, Democracia e Direitos Humanos: uma perspetiva agonista para um mundo multipolar

RAFAEL FRANCO VASQUES*

“A forma mais trágica de perda não é a perda de segurança;
é a perda da capacidade de imaginar que as coisas poderiam ser
diferentes.”

Ernst Bloch, in *The Principle of Hope*.

Ao Professor Silvério da Rocha-Cunha devo a minha formação como cidadão. Foi por via das suas lições que comecei a refletir, pela primeira vez, nas questões relacionadas com a pólis e com o mundo que me rodeia. O que naturalmente me levou a uma segunda reflexão: que papel posso desempenhar na construção de uma sociedade melhor? Motivado pelo seu exemplo, pareceu-me lógico que a resposta a esta pergunta fosse a intenção de enveredar pelo caminho da ciência e da academia. Desta feita, neste meu ainda curto percurso académico, devo também ao Professor Silvério Rocha-Cunha tudo o que consegui construir, na medida em que demonstrou sempre confiança nas minhas capacidades, principalmente nos momentos de adversidade, abrindo-me portas e proporcionando-me oportunidades para participar nos projetos em que estava envolvido. Ao longo destes dezassete anos de convívio diário tive a honra de o Professor Silvério ter desempenhado vários “papeis” na minha vida: o de meu professor, meu orientador da dissertação de mestrado, meu superior hierárquico, aquando da minha

* Doutorando no Programa de Doutoramento em Teoria Política, Relações Internacionais e Direitos Humanos ministrado pelas Universidades de Évora e dos Açores. Membro colaborador do Centro de Investigação em Ciência Política (CICP).

passagem pelo Centro de Investigação em Ciência Política, na qualidade de secretário, e novamente meu orientador na tese de doutoramento. Mas há um “papel” que desde cedo desempenhou e que considero o maior dos privilégios: o de um verdadeiro amigo. Por tudo o que lhe devo, pela admiração e pela referência que é para mim, quero deixar de forma escrita estas palavras de gratidão ao meu Professor, meu Mestre e meu Amigo, acompanhadas de um pequeno contributo científico neste espaço de homenagem à sua carreira.

1. INTRODUÇÃO

Pensar os direitos humanos e a democracia num mundo diverso, plural e global como o de hoje levanta, inevitavelmente, um debate a propósito de uma visão universal dos valores liberais ocidentais assentes no projeto cosmopolita kantiano. Importa para a nossa análise relembrar que o objetivo principal do projeto cosmopolita reside na formulação da capacidade em estabelecer uma democracia cosmopolita apta para pensar o mundo para além da clássica concepção de soberania e suas respectivas identidades nacionais. Podemos afirmar tratar-se de uma formulação que pretende contestar o caráter do político na sua dimensão antagónica e que procura, tanto a nível nacional como internacional, estabelecer um consenso para uma mundividência comum e ao mesmo tempo restringir a possibilidade de dissenso, na medida em que se considera que a humanidade atingiu um grau de evolução onde a razão possibilitou o desprendimento de filiações e identidades particulares. Em suma, a razão se sobrepôs às paixões e emoções arcaicas que se encontram na base da emergência de antagonismos e de formas de violência.

A tendência para vislumbrar o mundo como uma ordem unipolar, assente num único modelo político, económico e cultural partilhado por todos, acarreta, no entanto, riscos para a preservação do pluralismo e da diversidade cultural, na medida em que viabiliza que a confrontação política seja substituída por uma confrontação entre valores morais não negociáveis ou formas essencialistas de

identificação. Na verdade, as últimas décadas têm demonstrado o perigo que tal visão do mundo implica. Louiza Odysseos, por exemplo, alerta-nos para o facto do discurso político, após 11 de setembro de 2001, se ter centrado em torno da criação de uma linha entre os defensores da humanidade e os “desumanos”, entre bons e maus, entre amantes da liberdade e os detratores da mesma (Odysseos, 2017, p. 126). É certo que este discurso não é propriamente novo na história dos conflitos e das guerras. Porém, ele tende a tomar uma proporção maior do que em tempos passados, na medida em que se criam divisões entre regiões do mundo, culturas e indivíduos, num confronto pelo reconhecimento à legitimidade da sua existência. Este tipo de confrontação política não só produz antagonismos imbuídos de uma inimizade extrema pelo *outro*, como coloca em cheque as reivindicações e a própria capacidade do pensamento cosmopolita em superar as linhas traçadas pela ordem vestefaliana e pela dicotomia identidade/diferença.

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DA PERSPETIVA AGONISTA

Uma outra questão que se levanta em torno da problemática invocada é a de se saber se existe espaço para encarar a relação entre democracia, direitos humanos e cosmopolitismo através de uma perspectiva agonista. Isto é, como estabelecer uma distinção entre *nós/ eles* de uma forma compatível com o reconhecimento do pluralismo e do disenso. Em primeiro lugar, importa referir que os defensores de um modelo agonístico de democracia pretendem que os conflitos, ao invés de assumirem a forma de antagonismo entre inimigos, assumam uma forma agonista de luta entre adversários. Para refletirmos sobre tal relação, torna-se bastante útil olhar para a obra de Chantal Mouffe, uma das teóricas do agonismo mais influentes da atualidade, e para a sua conceção de que a natureza do político se centra em torno do antagonismo e da hegemonia. Se alguns teóricos como Hannah Arendt ou Jürgen Habermas entendem o político como espaço de liberdade e deliberação política, outros consideram o político como um espaço de poder, conflito e antagonismo. Mouffe

pertence a esta segunda perspectiva. A autora distingue o político da política da seguinte forma: “concebo o político como a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo a política como o conjunto de práticas e instituições através das quais se cria uma determinada ordem, organizando a coexistência humana em um contexto de conflitualidade derivada do político.” (Mouffe, 2007, p. 16). Esta é, portanto, uma concepção negativa da dimensão do político na medida em que refuta a plena homogeneidade entre os membros de uma sociedade e rejeita a possibilidade da mesma superar mecanismos que lhe são inerentes e constitutivos: instrumentos de divisão e de poder

A este respeito as teses de Carl Schmitt resultam, também elas, pertinentes. Schmitt defende que “a diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo.” (Schmitt, 2015, p. 50-51). A diferenciação *amigo/inimigo* é, assim, o resultado de uma designação para identificar o grau máximo de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação. Já a opção por esta diferenciação prende-se com o intuito de considerá-la como uma categoria autónoma capaz de classificar o político, sem recorrer a outras esferas que compõem as sociedades como é o caso das esferas da moral, da estética, da económica, da religiosa, etc. Isto porque o inimigo político, para Schmitt, não carece de ser identificado com base em outras categorias que não uma categoria política. Porém, quando as contraposições entre as esferas da moral, da religião, da economia, etc., se constituem demasiado fortes para agrupar os indivíduos segundo a diferenciação *amigo/inimigo*, elas assumem um carácter político. Em suma, podemos afirmar que tal concepção significa que as relações sociais quando confrontadas com uma posição antagónica extrema podem alcançar um grau de dissociação de tal ordem que implique a ocorrência de um ou vários conflitos. Conclui-se que político extrai a sua força dos mais variados domínios da vida humana e, por isso mesmo, pensar o mundo político como universal, como na tradição liberal, significa, para Schmitt, uma completa despolitização de um mundo que se constituiria como uma “mundividência limpa

de política, cultura, civilização, económica, moral, direito, arte, etc.” (Schmitt, 2015, p. 97).

Exatamente sobre este ponto, Schmitt direciona uma outra crítica ao liberalismo que, no seu entender, procura dissolver o inimigo transformando-o em concorrente, utilizando, por um lado, um desígnio económico e, por outro lado, transformando-o em um opositor por via da discussão. Desta forma, o pensamento liberal “ignora o Estado e a política, e move-se, em vez disso, numa polaridade típica, que sempre regressa, de duas esferas heterogêneas, nomeadamente entre a ética e a economia.” (Schmitt, 2015, p. 124). Isto significa que o *pathos* liberal, de acordo com Schmitt, expressa-se por via da oposição contra a violência e a ausência de liberdade. E por violência entenda-se a ameaça à liberdade individual que no liberalismo é, por princípio, ilimitada, mas também à propriedade privada e à livre concorrência. Podemos, assim, concluir que, para Schmitt, o problema central do liberalismo é o de negar o conceito constitutivo do político como a sempre presente possibilidade de ocorrência de antagonismos no seio das relações sociais. Ao pretender submeter o Estado e a política a desígnios éticos e económicos, o liberalismo pretende ciar uma universalidade racional que aponta para a ideia do *uno*, de um modelo político e económico único que a humanidade deve atingir por força dessa mesma racionalidade imbuída de princípios ético-económicos. Isto significa que qualquer outra visão do Estado e da política que divirja destes princípios ético-económicos vê a sua legitimidade ser-lhe negada devido à rejeição de fundamentos considerados moralmente superiores que qualquer civilização verdadeiramente racional deve adotar.

A reivindicação de uma sociedade pluralista assenta na rejeição de um fundamento final e na indecibilidade que permeia toda a ordem social, vislumbrando a ordem social como o produto de uma série de práticas cujo objetivo é o de estabelecer uma determinada ordem num contexto de contingência. Quando se reconhece a natureza hegemónica de qualquer ordem social “consegue-se identificar como “práticas hegemónicas” o conjunto de práticas de articulação através das quais se cria uma determinada ordem e se fixa o significado das instituições sociais.” (Mouffe, 2014b, p. 181). Desta forma, Mouffe

remete-nos para a ideia de que toda a ordem é a articulação temporária e precária de práticas contingentes. Isto significa que qualquer ordem social é o resultado de uma configuração particular de relações de poder que se formou com base na exclusão de outras possibilidades. Sendo que o que em determinada altura se considera como uma “ordem natural” é o resultado de práticas hegemônicas sedimentadas (Mouffe, 2014b, p. 181). Mas, ao considerarmos que toda a ordem é hegemônica e contingente, torna-se necessário considerar que a mesma pode ser desafiada através de práticas contra-hegemônicas com a pretensão de desarticular a atual configuração de poder e de promover uma outra forma de hegemonia.

A negação do político e da sua dimensão antagonista é precisamente o que, segundo Mouffe, impede a teoria liberal de vislumbrar a política de forma adequada. O argumento da autora é de que apenas quando se compreende a dimensão do político na sua extensão antagônica, algo inerente em todas as sociedades humanas, se pode compreender que o maior desafio para a política democrática liberal e pluralista consiste em travar o potencial antagônico que existe nas relações humanas, de forma a permitir a possibilidade de coexistência (Mouffe, 2014a, p. 24-25). Desta forma, a questão fundamental para Mouffe não reside em alcançar um consenso sem exclusão, porque tal consenso implicaria a construção de um “*nós*” que não teria correspondência com um “*eles*”. A construção de uma identidade coletiva global, nestes termos, tornar-se-ia impossível de alcançar, uma vez que a condição prévia para a existência de um “*nós*” é precisamente a demarcação em relação à existência de um “*eles*” (Mouffe, 2007, p. 22). Mas como estabelecer uma distinção *nós/eles* compatível com o reconhecimento do pluralismo? Qualquer regime verdadeiramente democrático implica um confronto entre posições políticas distintas. É por esse motivo que uma das tarefas principais da política democrática consiste em atenuar o potencial antagônico que existe nas relações sociais. Pressupõe transcender a relação *nós/eles* através da construção de um modo diferente, ou seja, por via de um antagonismo “dominado” (Mouffe, 2007, p. 27). Para que tal aconteça, Mouffe indica-nos que é preciso adotar uma forma *nós/eles* que não destrua a associação

política e que reconheça a existência de um vínculo comum entre as partes em conflito, de maneira que os oponentes não sejam vistos como inimigos a serem eliminados, mas como adversários. Este é o propósito da adoção de um modelo adversarial agonista. Enquanto numa relação antagónica o “*eles*” assume a figura do inimigo na qual as suas reivindicações políticas são consideradas ilegítimas, numa relação agonista, os oponentes, assumindo que não existe uma solução racional para os conflitos, reconhecem a legitimidade mútua das suas reivindicações (Mouffe, 2014a, p. 26).

Não relegando a importância da existência de uma solidariedade e reciprocidade transnacional, Mouffe dirige as suas críticas aos modelos de democracia cosmopolítica no sentido em que, ao procurar um modelo de unidade humana se relega a dimensão antagonista do político. Se se procura uma forma de preservar a diversidade do mundo e as suas diferentes culturas e tradições, as abordagens cosmopolitas não resultam na forma mais adequada para o fazer. O cosmopolitismo, ao retratar o mundo como um universo, tende a provocar o desejo pelo advento de um modelo político que possa ser partilhado por todos os seres humanos. O que implica que um vasto grupo de culturas tenham, necessariamente, de renunciar à sua identidade coletiva, a fim integrar esse modelo político comum. Assim, propõe como alternativa a um mundo unipolar, organizado em torno da hegemonia de uma única potência, bloco regional, cultura, modelo económico ou regime político, a pluralização de hegemonias e o desenvolvimento de uma ordem mundial policêntrica (Mouffe, 2014a, p. 40).

Esta proposta resulta do facto de que, para Mouffe, existe uma visão problemática na ideia de direitos humanos na forma como habitualmente são encarados, isto é, como resultado de um progresso cultural e normativo a ser aceite por todos os indivíduos. Importa, todavia, não esquecer que os direitos humanos são apresentados como sendo universalmente válidos e, ao mesmo tempo, exclusivamente europeus nas suas origens. Também é verdade que, embora construídos pela racionalidade ocidental, os direitos humanos têm um potencial universal capaz de se sobrepor a posicionamentos geoculturais. Porém, sabemos que a maior parte da teoria política contemporânea defende

a afirmação de que a democracia liberal ocidental representa o quadro necessário para a aplicação dos direitos humanos como resultado da escolha de indivíduos racionais em condições idealizadas. E é nesta perspectiva que reside o problema, pois tal concepção leva a que a universalização dos direitos humanos esteja acompanhada da adoção por outras sociedades de instituições de tipo ocidental. Assim, a democracia liberal é apresentada como o “bom regime”, o “regime justo” e o único legítimo (Mouffe, 2010, p. 102).

Mouffe, como temos vindo a explicar, afasta-se desta perspectiva consensual e universalista em torno dos direitos humanos e das instituições da democracia liberal como fio condutor no aprofundamento e universalização dos direitos humanos. Defende uma concepção pluralista capaz de permitir espaço não só ao pluralismo de culturas e de modos de vida diferentes, mas também a outras formas de regimes políticos. A autora acredita que as instituições democráticas liberais e a linguagem ocidental dos direitos humanos representam, no fundo, um “jogo de linguagem política” possível, entre muito outros, e, por isso, não deve ser considerado como tendo uma relação privilegiada com a racionalidade humana (Mouffe, 2010, p. 103). Por conseguinte, defende que devemos ser capazes de aceitar a possibilidade de uma pluralidade de respostas legítimas à questão do que se considera um “bom regime”. Apesar desta abordagem ser muitas vezes objetada pelos racionalistas, Mouffe reforça que uma abordagem pluralista não implica qualquer tipo de relativismo. Ou seja, não se trata de afirmar que qualquer regime é um “bom regime” e que não existe necessidade de fazer qualquer distinção entre os regimes políticos existentes. A perspectiva pluralista não nega a necessidade de se preencher determinadas condições ético-políticas para que um regime político possa ser considerado justo (Mouffe, 2010, p. 103). Por isso, ao indagar-se sobre os requisitos a satisfazer para alcançar um “bom regime”, os direitos humanos podem desempenhar um papel determinante se permitirem um pluralismo de interpretações. Isto é, reconhecer outras formas políticas de organização da sociedade dotadas de um conjunto de valores cujo papel nesse regime corresponde ao que é desempenhado na democracia liberal.

3. UMA CONCEÇÃO PLURALISTA PARA UM MUNDO MULTIPOLAR

Bikhu Parekh comparte da mesma visão por um “universalismo pluralista”. O autor afirma que os seres humanos partilham de uma natureza comum, apesar de criarem conceitos e de se relacionarem perante eles de formas muito distintas. Essa faculdade é o que dá lugar ao surgimento de culturas diferentes. O conceito de natureza humana é, por isso, limitador, no sentido em que a identidade dos seres humanos é “produto de um jogo cruzado entre o universal e o concreto, entre o que todos têm em comum e o culturalmente específico” (Parekh, 2005, p. 191). Tal acontece porque as características universalmente partilhadas não afetam diretamente a conduta humana, mas sim como uma mediação que adquire sentidos e significados diferentes consoante cada cultura. Isto significa que os seres humanos, apesar de pertencerem a uma espécie comum, o fazem através de uma forma culturalmente mediada. Assim, afirma Parekh, “admitindo tanto a sua universidade como a sua particularidade, reconhecemos que temos obrigações tanto em relação à sua humanidade compartilhada como às suas diferenças culturais” (Parekh, 2005, p. 191).

A este propósito Parekh denuncia a tradição dominante da filosofia moral e política em torno de um monismo cuja influência é exercida por via de cinco afirmações: 1) a uniformidade da natureza humana; 2) a primazia ontológica da semelhança sobre a diferença; 3) o carácter socialmente transcendente da natureza humana; 4) uma cognição total da natureza humana; 5) a natureza humana como base de uma vida boa. O problema destas cinco afirmações reside na condução de uma forma de reflexão que não se coaduna com a apreensão da profundidade e da importância das diferenças culturais. Se só se consideram relevantes as similaridades constitutivas da humanidade, as diferenças acabam por carecer de significado moral, reduzindo a “boa vida” a uma forma restrita de encarar o “bem” que reduz o espaço para a diversidade. Tal concepção de “bem” incorre no risco de encarar outras formas de concepção do “bem” como algo antinatural que pode ser explicado por via de lacunas intelectuais e morais e simpatias por interesses autoritários, circunstanciais, geográficos, etc.

Regressando às cinco afirmações invocadas por Parekh, importa analisar como o autor as considera inexatas para se alcançar uma teoria demasiado ampla de forma a permitir reter outras ideias válidas de “bem”, capaz de criar um espaço seguro para a diversidade cultural dos seres humanos. Assim, a primeira afirmação resulta numa falsidade na medida em que, apesar dos seres humanos partilharem determinadas capacidades, desejos, experiências, condições de existência, etc., também são seres culturalmente determinados por culturas que promoveram um desenvolvimento diferenciado destas capacidades universalmente partilhadas e de outras capacidades específicas e únicas. Assim, “a humanidade partilhada e as diferenças culturais encontram-se compenetradas e juntas criam a identidade humana” (Parekh, 2005, p. 193). Por este motivo, a segunda afirmação também resulta numa falsidade no sentido em que as semelhanças e as diferenças são condições mútuas do desenvolvimento dos seres humanos e, como tal, não podem, por isso, ser separadas. Assim, não tem sentido dotar qualquer uma das duas de uma primazia ontológica. A terceira afirmação também é refutada por Parekh na medida em que as culturas transformam e recriam a natureza humana, isto porque os seres humanos se encontram num processo de contínua transformação de si próprios e das suas culturas. Quanto à quarta afirmação, Parekh afirma que a mesma ignora o complexo carácter dos seres humanos, uma vez que as diferentes culturas redefinem os seus membros de incontáveis formas. Assim, afirma, “o futuro não se encontra fechado e não podemos afirmar que já sabemos qual o rumo no qual os seres humanos vão evoluir” (Parekh, 2005, p. 194). Por fim, a última afirmação também encerra o problema de projetar a “boa vida” em termos exclusivamente universais, na medida em que a identidade humana é composta por rasgos universais e rasgos culturais específicos. O que leva Parekh a afirmar que “se queremos que a nossa ideia de boa vida seja moralmente relevante e prática, devemos levar em consideração as capacidades, hábitos de pensamento, desejos e sentimentos daqueles a quem a recomendamos” (Parekh, 2005, p. 194). Partindo destas premissas, Parekh tenta demonstrar se existem normas morais universais e, se, com base nelas, podemos

realizar um julgamento a respeito das diversas culturas. O autor começa por elucidar que, em termos gerais, existem três tipos de resposta a questão: a relativista, a monista e a universal pluralista. A perspectiva relativista afirma que uma vez que os valores morais estão culturalmente determinados e tendo em conta que cada cultura é um todo em si mesma, os valores são relativos a cada sociedade e a procura por valores universais resulta numa tarefa incoerente. A perspectiva monista adota um ponto de vista oposto. Uma vez que os valores humanos derivam da natureza humana, e tendo em conta que esta é universal e comum, não se torna necessário deduzir quais os valores adequados, mas sim a melhor forma de os combinar. Por último, a perspectiva universal pluralista se situa numa posição intermédia, isto é, afirma que é possível reconhecer uma série de valores universais, apesar de muito poucos, que se constituem com limites morais, por força do direito à diferença das diversas sociedades (Parekh, 2005, p. 196).

As perspetivas relativista e monista são consideradas por Parekh como incoerentes na medida em que a relativista ignora um conjunto de propriedades humanas que são partilhadas pelos membros de todas as culturas, pelo que existe um engano em crer que uma cultura resulta num todo autossuficiente que pode delimitar e determinar o ser dos seus membros. A perspectiva monista também resulta incoerente na medida em que reside na ideia insustentável de que a natureza humana, por si só, impede a derivação de valores morais e mediações culturais. Optar por uma visão minimalista da natureza humana é apreciar tanto as propriedades universalmente partilhadas, como reconhecer que se há determinados valores que podem ser considerados universalmente válidos, não há modo de vida que possa sê-lo. Portanto, afirma Parekh, o que os seres humanos devem fazer é encontrar um corpo de valores morais que mereçam o respeito de todos os seres humanos, tendo em consideração a condição humana, as experiências históricas e os juízos sobre as prováveis consequências de distintas formas de relação e de vida social (Parekh, 2005, p. 196).

Neste contexto, Parekh afirma que a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas pode constituir um ponto de

partida importante. De entre os valores que estão consagrados nesta Declaração, como o respeito pela vida e pela dignidade humana, a igualdade de direitos, o respeito pela integridade da pessoa humana e sua inviolabilidade, o reconhecimento da valia humana e a proteção de interesses humanos fundamentais, encontramos valores importantes e admiráveis. São valores que vêm acompanhados com a proibição da tortura, do genocídio e da escravidão, da liberdade de associação, consciência, igualdade perante a lei, do direito a julgamento justo, da responsabilidade do poder político perante o povo, etc. Contudo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos não está, nem poderia estar, livre de objeções. Parekh afirma que contém um conjunto considerável de pré-juízos liberais e inclui direitos que, apesar de admiráveis, não podem exigir uma validade universal (Parekh, 2005, p. 205). Mais importante do que isso, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no seu entendimento, adota uma ideia estática dos direitos humanos porque a enumeração dos direitos é dirigida aos Estados, os únicos atores que devem respeitá-los e criar as condições para a sua existência. Porém, quando falamos de direitos humanos deveríamos assumir que todos os seres humanos devem respeitá-los antes de todos os outros, e que o seu reconhecimento impõe o dever de os respeitar e de fazer tudo o que for possível para a sua realização. Embora os direitos humanos possam ser uma das responsabilidades primárias dos Estados, não são exclusividade sua (Parekh, 2005, p. 206).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, segundo Parekh, também comete o erro de confundir direitos humanos com estruturas institucionais concretas, uma vez que estas só podem enraizar-se e funcionar eficazmente se estiverem em conformidade com as tradições de uma sociedade e com a sua cultura política e moral, o que varia necessariamente de sociedade para sociedade. Por conseguinte, não devemos afirmar que a democracia liberal é a única forma política aceitável e condenar qualquer sistema político que não tenha múltiplos partidos políticos, separação de poderes, etc. A este respeito Parekh afirma que “podemos ter boas razões para acreditar que é mais fácil concretizar os valores que queremos preservar com

a ajuda de um conjunto de instituições do que com outras, mas não devemos ser demasiado dogmáticos nem identificar instituições e valores de forma tão ligeira que os direitos universais não possam ser defendidos ou discutidos fora delas” (Parekh, 2005, p. 206-207).

Em suma, os valores universais mínimos de que podemos legitimamente partir são, pela sua própria natureza, muito gerais e devem ser interpretados, hierarquizados, adotados e, em caso de conflito, conciliados à luz da cultura e das circunstâncias de cada sociedade. O respeito pela vida humana é um valor universal, mas as diferentes sociedades diferem no seu entendimento, por exemplo, quando começa ou acaba exatamente a vida humana, ou o que significa respeitá-la. Assim, o respeito pela dignidade humana exige que não humilhemos os outros, que não os tratemos de forma cruel ou degradante (Parekh, 2005, p. 207). No entanto, o que é considerado cruel e degradante também varia de cultura para cultura, o que torna muito difícil de obter uma legislação universal.

É necessário, por tudo isto, compreender que as diferentes sociedades podem também articular, defender e concretizar diferentes mecanismos que sirvam para garantir os valores universais. Se nalgumas sociedades existe uma preferência pela linguagem dos direitos e o Estado deve ser obrigado a assegurá-los, noutras sociedades esta linguagem pode parecer excessivamente individualista, agressiva, legalista e estatizante, sendo preferível a linguagem do dever e a garantia da pressão social e moral para confiar que a dignidade de todos será respeitada e que os interesses fundamentais dos restantes membros da associação política não serão prejudicados (Parekh, 2005, p. 207). É por isso que a principal tarefa que surge hoje no seio das democracias ocidentais e das restantes sociedades num mundo global resulta da capacidade em conciliar os ideais de unidade e diversidade de forma a produzir uma unidade política que não leve à uniformidade cultural. As sociedades devem, assim, ser inclusivas e não assimiladoras, devem cultivar sentimentos comuns de pertença e, ao mesmo tempo, respeitar as legítimas diferenças culturais, ao invés de procurar a homogeneização cultural das suas próprias sociedades e do mundo.

Ainda a este respeito, Raimon Panikkar, num artigo intitulado *“Is the Notion of Human Rights a Western Concept?”* convida-nos a compreender o significado que tal noção desempenha na nossa cultura ocidental e a examinar se essa função não é desempenhada de formas diferentes por outras culturas. O autor encoraja-nos a pensar de forma “homeomórfica”, isto é, na possibilidade de encontrar equivalentes funcionais da noção de direitos humanos em outras culturas (Panikkar, 1982, p. 77). Analisando aquilo que a cultura ocidental entende por direitos humanos, Panikkar afirma que se trata de uma forma culturalmente específica de afirmar a dignidade da pessoa humana. O conceito de direitos humanos baseia-se num conjunto bem conhecido de pressuposições, todas elas distintivamente ocidentais, a saber: a existência de uma natureza humana universal que pode ser conhecida por meios racionais; que a natureza humana é essencialmente diferente e superior ao resto da realidade; que o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que deve ser defendida perante a sociedade e o Estado; que a autonomia desse indivíduo requer que a sociedade não se organize de forma hierárquica mas como o somatório de indivíduos livres e iguais (Panikkar, 1982, p. 81-83).

Todas estas pressuposições, segundo Panikkar, são definitivamente ocidentais e liberais na sua essência e, como tal, são distinguíveis de outras concepções de dignidade humana que encontramos nas restantes culturas. A título de exemplo, o autor mostra como não existe uma sobreposição necessária entre a ideia de “pessoa” e a ideia de “indivíduo”. O “indivíduo” é a forma específica pela qual o discurso liberal ocidental fórmula o conceito de “eu”. Contudo, outras culturas encaram o “eu” de formas bastante distintas. Existem sociedades onde o conceito de “eu” reside num conjunto de sobrepostos entre laços familiares de parentesco, religiosos, entre outros, e, portanto, “não se reveem como unidades ontológicas independentes e autocontidas, envolvidas em tipos específicos de relacionamento com os outros e incapazes de ser definidas de forma isolada dessas relações” (Panikkar, 1982, p. 82). Para este tipo de sociedades o conceito de “indivíduo” e o conceito de “eu” são distintos e os seus limites tendem

a não coincidir. É por isso que Panikkar chama a atenção para o facto de devermos reconhecer que a ideia de “autonomia”, tão central no discurso liberal ocidental, e que se encontra no centro da nossa compreensão em torno dos direitos humanos, não pode ser vista com a mesma prioridade em outras culturas onde a tomada de decisões é realizada de forma menos individualista e mais cooperativa do que nas sociedades ocidentais (Mouffe, 2010, p. 102). Isto não significa que as demais culturas não se preocupem com a questão da dignidade da pessoa humana e com as condições necessárias para uma ordem social justa. Apenas significa que lidam com esta questão de forma diferente. E é neste sentido que a procura por equivalentes homeomórficos se revela importante, na medida em que possibilita o estabelecimento de um diálogo intercultural, baseado na aceitação de que a noção de direitos humanos formulados na cultura ocidental é uma formulação, entre outras possíveis, do que se entende por dignidade humana. A interpretação dos direitos humanos como os conhecemos é uma interpretação individualista e própria da cultura liberal. Representa o contexto de desenvolvimento socio-histórico da cultura ocidental e, por isso, não pode pretender ser a única interpretação legítima.

4. AGONISMO ENQUANTO FORMA DE SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA IDENTIDADE/DIFERENÇA

Ao contrário de Chantal Mouffe, William E. Connolly, teórico da política norte-americano e também ele um defensor da perspectiva agonista, adota uma posição por um agonismo ético-político. Connolly afirma que a “política de identidade” é recorrentemente designada para conferir dignidade ou autoridade a uma minoria ou para subtrair autoridade às minorias sobre as quais se afirma existir uma negligência a propósito daquilo que se considera necessário para a sociedade em geral (Connolly, 2008, p. 131). Assim, quando a “política de identidade” é atacada como impermeável ao todo mais vasto de que depende, invoca-se implicitamente uma identidade maioritária para caracterizar esse todo. A dicotomia *identidade/*

diferença encontra-se, assim, onnipresente na política moderna. Por isso, não resulta sensato desvalorizar nem o papel das identidades em favor de valores universais insuscetíveis de serem questionados, nem o valor da diferença. Abordar o papel constitutivo da diferença na própria identidade torna-se necessário para combater simplificações que pretendem libertar os indivíduos da necessidade de reconhecer ligações sobre as quais estão implicados. Por isso, o principal objetivo de Connolly passa por defender que confessar uma determinada identidade é também pertencer à diferença. Isto é, aceitar afirmativamente a complexidade desta ligação é apoiar um *ethos* de identidade e diferença adequado a uma cultura democrática imbuída de um pluralismo profundo (Connolly, 2008, p. 132).

Inicialmente torna-se necessário compreender que uma identidade se estabelece em relação a uma série de diferenças que, em determinado momento, se tornaram socialmente reconhecidas. Estas diferenças, afirma Connolly, são essenciais para a sua existência, na medida em que se elas não coexistissem como diferenças, não existiriam na sua distinção e solidez. Entrelaçado nesta relação indispensável encontra-se um segundo conjunto de tendências: congelar identidades estabelecidas em formas fixas, pensadas e vivenciadas como se a sua estrutura expressasse a verdadeira ordem das coisas (Connolly, 2008, p. 64). Assim, a identidade requer diferença para poder ser identidade, sendo essencial converter a diferença em alteridade para assegurar a sua própria certeza. Importa também referir que, para Connolly, a formação da identidade é algo que é sempre relacional e coletiva. A identidade pessoal é definida através dos círculos coletivos com os quais alguém se identifica ou se é identificado por outros (homem, branco, português, etc.). Porém, também é especificada por comparação com uma variedade de coisas distintas do que se é, embora a dinâmica da identidade encontre-se imbuída da tentação de traduzir as diferenças como falhas ou anomalias morais (Connolly, 2008, p. 132). É por isso que, embora Connolly defenda que a identidade é necessária para se agir de forma ética, os indivíduos devem-se afastar da tentativa de diminuir a diferença como forma de completar a sua própria identidade.

Podemos, assim, identificar que existe um elemento paradoxal na política de identidade. Contudo, não se trata de um paradoxo estanque, mas de um paradoxo social que pode ser negociado. Se por um lado a política de identidade tem funcionado como forma de abrir espaço para uma plenitude da autoidentidade excluindo, rebaixando ou marginalizando as diferenças de que esta depende para se especificar, é também possível moldá-la de forma a reconhecer e suprimir este paradoxo através de uma forma pluralista. Esse é o verdadeiro propósito da teoria política de Connolly.

Se tradicionalmente o primeiro problema do mal reside na questão de se saber como é que um Deus benevolente e onipotente pode permitir um sofrimento tão intenso no mundo, o que Connolly chama de “segundo problema do mal” decorre da lógica social das relações de identidade/diferença (Connolly, 2008, p. 133). O autor defende que este mal é o resultado da propensão para marginalizar ou demonizar a diferença como forma de santificar a identidade a que se confessa pertencer. Mas, para além disso, intensifica-se a este “segundo problema do mal” o facto de, enquanto indivíduos, experimentarmos a fonte da moralidade através das nossas experiências mais profundas de identidade. O autor dá-nos alguns exemplos: como se pode ser um agente moral, segundo alguns crentes, sem acreditar no livre-arbítrio e em Deus? Como poderia um agente moralmente responsável criticar o Iluminismo? A este respeito, Connolly defende que dificilmente se pode evitar o uso ligeiro da contradição performativa para colocar questões aos outros mesmo quando existem pontos sensíveis e paradoxos na sua própria fé existencial. Porém, a sua utilização como ferramenta principal de crítica reflete uma suposição tácita de que o mundo corresponde a uma lógica que deve ser apreendida por via de conceitos precisos. Assim, aqueles que não aderem a uma base transcendental de autoridade moral são frequentemente criticados por reduzir a moralidade a questões de desejo ou preferência (Connolly, 2008, p. 133).

Um outro fator determinante para Connolly, a respeito da formação de identidades, reside no conceito de contingência. Para o autor, existem elementos contingentes na formação de uma identidade que

são suscetíveis de reconstituição, embora seja necessário não esquecer que existam outros que permanecem altamente resistentes mesmo existindo o desejo para os transformar ou haja apoio cultural para o fazer. Connolly chama a estas últimas contingências marcadas ou arraigadas, no sentido em que se encontram profundamente consolidadas. Entende-se por contingência consolidada uma formação que se tornou instintiva porque, na verdade, para o autor, o termo “contingência”, tal como o próprio o utiliza, não implica de forma alguma que uma contingência seja sempre passível de ser modificada por via da vontade ou da decisão (Connolly, 2002, p. 176). Pensar que toda e qualquer contingência pode ser modificada é uma percepção simplificadora e voluntarista porque existem contingências obstinadas que não podem ser facilmente modificadas por via de uma ação, lei, vontade política, etc.

A verdade é que existem algumas teorias políticas que tratam a relação entre identidade e diferença de forma horizontal, ou seja, ignorando ou menosprezando a profundidade da identidade. Identidade não pode ser comparada a uma roupa que se veste ou que se muda com naturalidade. A capacidade de vincular a profundidade da identidade à contingência, como Connolly o faz, é perturbar a ideia de que uma identidade profunda se relaciona com uma qualquer essência ou com um princípio transcendental que a infunde. Por isso, falar em contingência profunda é enfatizar o papel da cultura na formação da identidade, enquanto se aprecia o peso da identidade à medida que ela se torna enraizada em hábitos, sentimentos e disposições. Trata-se também de criar a possibilidade de que alguns enraizamentos possam ser recompostos modestamente através de percepções do “eu” e da micropolítica. Encontra-se claro para o autor que se torna impossível questionar ou reformular todos os pressupostos dos quais depende o nosso pensamento e o nosso julgamento, até porque as disposições mais arraigadas parecem verdades absolutas. No entanto, por vezes, existe uma pressão antes ou após uma ação que permite trabalhar de forma seletiva aspetos da nossa identidade que pareciam cristalizados. Este tipo de pressão pode resultar de disposições discordantes que já circulam em nós, de intervenções inesperadas por parte de

outros indivíduos, de consequências decorrentes de uma ação ou de uma combinação de várias destas situações. Um exemplo deste tipo de pressão, invocado por Connolly, foi o que aconteceu a Bartolomé de las Casas, padre cristão do século XVI, que acabou recorrendo ao seu amor cristão para recompor aspetos da doutrina cristã para o “Novo Mundo”, quando vislumbrou a destruição e o sofrimento provocado pelo esforço espanhol para converter os astecas à verdadeira fé (Connolly, 2005, p. 36). Por vezes, afirma Connolly, “aspetos do contexto irrefletido da experiência são desafiados por outros de forma que os desaloja e os torna possíveis objetos de modificação” (Connolly, 2008, p. 134). Neste sentido, Connolly dedicou-se a explorar uma ética na qual seja possível trabalhar aspetos particulares da identidade cultural. Trata-se de uma “sensibilidade ética generosa capaz de chegar a acordo de forma afirmativa através da formação do indivíduo por via da história conturbada da sorte, circunstância, decisão, hábito e eventos fatídicos” (Connolly, 2008, p. 135). O objetivo resulta de um esforço para superar o profundo ressentimento sobre o que ou quem somos, em relação às decisões passadas ou ao mundo que nos trouxe até este ponto. Desta forma, torna-se possível afirmar o passado, aprendendo com o sofrimento que uma ou outra lição nos ensinou, como condição de possibilidade futura. Tal ética permite, portanto, contrastar o sentimento punitivo e excludente daqueles que se ressentem demais do mundo e que se encontram ansiosos por encontrar alvos que possam responsabilizar pela sua condição (Connolly, 2008, p. 135).

Na obra de Connolly percebemos que ser-se ético acarreta colocar a identidade, até certo ponto, em risco, uma vez que ao colocar demasiado em risco se perde o terreno a partir do qual se procede a ação ética. O entrelaçamento de identidade e diferença carrega, portanto, essa implicação. Isto não significa que Connolly seja um pós-moderno. O autor rejeita esse rótulo na medida em que ele é aplicado, pelos críticos do pós-modernismo, a alguém para quem a identidade é fluída ou que considera que a vida ética não seja importante. Agir eticamente, para o autor, é colocar em causa alguns confortos da identidade, isto é, ligar a vida ética à estrutura das

relações de identidade e diferença é perturbar os confortos que os moralistas assumem quando equiparam as exigências da moralidade a uma identidade que já confessada (Connolly, 2008, p. 136). Ora, Connolly defende que dadas as grandes variações da experiência cultural, tal “fé” existencial dificilmente poderá ser estendida para todos. Por isso, apoiar uma fonte não-teísta de inspiração ética sem pretender a universalidade é apoiar uma pluralização ativa de fontes éticas na vida pública (Connolly, 2008, p. 136). Resulta na tentativa de impulsionar outra fonte para a vida pública e política sem pretender que todos a afirmem. Em suma, trata-se de vincular a vida ético-política a negociações e acordos entre partidários, ao invés de uma fé universal ou consenso forjado pelo poder do melhor argumento. A ideia que subjaz tal visão ético-política é atender à persistência de múltiplas fontes éticas na vida política, ao passo que se trabalha sobre nós próprios, e sobre os outros, formas de afirmar, sem ressentimentos existenciais, a contestabilidade de cada um aos olhos do outro.

Neste sentido, Connolly explora os benefícios de incluir, num estado democrático, o respeito agonístico nas relações identidade/diferença. Para o autor, existe uma diferença crítica entre democracia agonística ou respeito agonístico. A democracia agonística é, por vezes, interpretada como um modelo no qual nenhuma visão social positiva é enunciada, sendo a contestação uma prioridade sobre todos os outros aspetos da vida política. O respeito agonístico, por outro lado, pode ser uma virtude cívica que permita aos indivíduos honrar diferentes origens, cultivar o respeito recíproco através das diferenças e negociar políticas gerais entre grupos mais vastos. Desta forma, o respeito agonístico torna-se uma virtude recíproca apropriada a um mundo em que as diferentes fações de uma sociedade se encontram em intensas relações de interdependência política (Connolly, 2004, p. 92). É por isso que Connolly refere que o agonismo é a dimensão através da qual cada uma das partes mantém um *pathos* de distância dos outros, apesar do seu engajamento. O respeito, torna-se assim a dimensão através da qual os limites próprios são reconhecidos e as conexões são estabelecidas por via de linhas de diferença. Embora

sobre esta questão se possa levantar a dúvida sobre se o respeito pela diferença não deva fluir de uma proveniência comum, Connolly acredita que o respeito profundo só se torna verdadeiro a partir do momento até que aqueles que o concedem reconheçam a dignidade daqueles que abraçam diferentes fontes de respeito (Connolly, 2008, p. 142). O respeito agonístico, como relação de ligação entre diferenças, não implica a consolidação de uma identidade majoritária em torno da qual um conjunto de minorias é tolerado na qualidade de satélites da maioria. Pelo contrário, é algo mais compatível com um modelo de pluralismo em rede.

Ao analisarmos a concepção de respeito agonístico de Connolly poderíamos ser tentados a pensar se a promoção da tolerância não produziria os mesmos efeitos. A este respeito Connolly é taxativo: embora aprecie a tolerância o autor considera o respeito agonístico mais expansivo como virtude cívica e mais apropriado ao mundo acelerado da modernidade tardia, no qual indivíduos cada vez mais heterogêneos ocupam o mesmo território político (Connolly, 2008, p. 144). Assim, o respeito agonístico funciona como uma restrição para todos os aspirantes a uma universalização de virtude pública, ao contrário da tolerância que se torna automaticamente limitada perante a presença de fundamentalismos universalizantes. O respeito agonístico tem, por isso, melhores condições para ser apropriado por uma cultura democrática nas condições da contemporaneidade dominada pela velocidade, mobilidade e pluralidade porque tem mais hipóteses de ser negociado do que a mera tolerância (Connolly, 2008, p. 144). A este respeito Connolly também refere a importância de um ideal regulador. Não um ideal que pretenda um mundo unido, ou um consenso generalizado sobre as grandes questões da atualidade, ou até mesmo que aponte para um Estado mínimo numa economia de mercado, mas um mundo direcionado para que o respeito agonístico se torne recíproco entre os envolvidos nas tensões e riscos das relações de identidade/diferença.

O respeito agonístico, no entanto, não é, para o autor, a única virtude apropriada a um *ethos* expansivo do pluralismo. A “capacidade de reação crítica” dos indivíduos joga também aqui um papel

fundamental. Enquanto a primeira virtude recai sobre as relações entre identidades já cristalizadas, a segunda diz respeito à relação que uma identidade cristalizada persegue contra uma minoria que pretende o reconhecimento da legitimidade da sua existência. Esta segunda virtude é de extrema importância porque uma política do “*devoir*” é aquela pela qual uma nova identidade surge abaixo do limiar da tolerância, da justiça e da legitimidade. Antes do reconhecimento da legitimidade da sua existência esta nova identidade é normalmente colocada abaixo do alcance da justiça porque os efeitos da sua luta pelo reconhecimento são contrapostos pelos imaginários instituídos (Connolly, 2008, p. 144). Ora, o elemento paradoxal na política do “*devoir*”, para Connolly, reside no facto de que antes deste novo movimento obter sucesso ele é julgado, em termos depreciativos, embora, quando obtenha sucesso, surja uma nova identidade que excede as aspirações que a fomentaram. O papel da reação crítica de Connolly negocia as pressões discordantes de uma forma presumivelmente recetiva, ou seja, auxilia a introdução de uma nova identidade nos registos da justiça e da legitimidade, fazendo-a nos contextos em que as medidas de julgamento estabelecidas são insuficientes para com o fenómeno emergente. O cristianismo, o secularismo, a cidadania democrática, o feminismo, os direitos dos homossexuais e o suicídio assistido por profissional médico exemplificam, para Connolly, uma gama diversificada de movimentos que participaram com algum sucesso na política do “*devoir*” (Connolly, 2008, p. 145). Porém, existe um elemento decisivo na capacidade de reação crítica de Connolly que se prende com o esforço para perceber se um novo movimento promete apoiar ou restringir o espírito do pluralismo. Portanto, o *ethos* do pluralismo reconhece a necessidade de estabelecer limites. Aceitar a capacidade de reação crítica como virtude cívica é sugerir que tais reavaliações não terão um fim último. Irão reaparecer à medida que o ritmo da reorganização social acelerar, lançando novas e surpreendentes reivindicações e movimentos depreciados pelo código de julgamento estabelecido (Connolly, 2005, p. 66-67). Sendo por este motivo que a necessidade recorrente de uma capacidade de reação crítica expõe até que ponto um *ethos* positivo de envolvimento

político excede o alcance de um grupo fixo ou de um conjunto austero de procedimentos e interpretações morais universais estabelecidas.

5. CONCLUSÃO

Como foi possível verificar ao longo deste capítulo, se encararmos as dificuldades do projeto cosmopolítica e optarmos por vislumbrar outro modelo relacional entre os seres humanos, não existem soluções simples na proposta por uma ordem mundial policêntrica ou multipolar, se preferirmos. Como tal, não podemos refletir que tal ordem se forma por via de um conjunto pré-determinado de instituições ou de valores. O verdadeiramente importante, em primeiro lugar, é ter a consciência da possibilidade em aceitar modelos diferentes do modelo ocidental, não só como forma de organização da sociedade, mas também no que respeita à persecução do respeito pela dignidade humana. Uma abordagem pluralista agonista pode revelar-se útil para esta discussão na medida em que encara o mundo e a política como pluriverso, ao conceber o mundo como um espaço onde ocorre um encontro agonístico entre uma diversidade de polos que se envolvem uns com os outros sem que nenhum deles tenha a pretensão de se superiorizar. Este encontro agonístico é um confronto em que o objetivo não é nem a aniquilação nem a assimilação do *outro*, mas um espaço no qual as tensões entre as diferentes abordagens, identidades e culturas contribuem para enriquecimento da diversidade que caracteriza um mundo multipolar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Connolly, W. E. (2002). *Identity/difference: democratic negotiations of political paradox*. University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (2004). *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (2005). *Pluralism*. Duke University Press.
- Connolly, W. E. (2008). "Confessing identity/belonging to difference". In Chambers, S. A., & Carver, T. (Eds.) *William E. Connolly: democracy, pluralism and political theory* (pp. 131-147). Routledge.

- Mouffe, C. (2007). *En torno de lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2010). "Civil society, democratic values and human rights" In T. Carver, J. Bartelson (Eds.), *Globality, Democracy and Civil Society* (pp. 95-110). Routledge
- Mouffe, C. (2014a). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2014b). "Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach". In C. Douzinas, C. Gearty (Eds.) *The Meaning of Rights: the philosophy and social theory of human rights* (pp. 181-192). Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Editorial Gedisa.
- Odysseos, L. (2007). "Crossing the line? Carl Schmitt on the 'spaceless universalism' of cosmopolitanism and the War on Terror". In L. Odysseos, F. Petit (Eds.), *The International Political Thought of Carl Schmitt: terror, liberal war and the crisis of global order* (pp. 124-145). Routledge.
- Panikkar, R. (1982). "Is the notion of human rights a western concept?". *Diogenes* (30:120), p. 75-102.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo*. Istmo.
- Schmitt, C. (2015). *O conceito do político*. Edições 70.

Índice

11	Introdução
13	Economia do conhecimento: repensar os fundamentos económicos <i>Adão Carvalho</i>
39	Uma Inteligência Artificial centrada no ser humano? Uma reflexão acerca da abordagem da União Europeia a partir do pensamento de Silvério da Rocha-Cunha sobre os Direitos Humanos <i>Ana Paula Brandão</i> <i>Isabel Camisão</i>
59	Sobre a Amizade em Relações Internacionais, e em Economia <i>António Caleiro</i>
81	A pretensão de correção por Robert Alexy <i>Cláudia Toledo</i> <i>Anny Santana</i>
99	O Projeto Europeu como Projeto de Paz: Enigmas da Soberania e as crises da Europa à Luz do Pensamento de Silvério da Rocha-Cunha <i>Evanthia Balla</i>
119	A Academia nas trincheiras (Ensinar e aprender em contexto de neoliberalismo hegemónico) <i>Francisco José Tomás Catarro</i>
143	O princípio da distinção desigualdade social numa “sociedade de iguais” <i>Hugo Carvalho de Matos Fernandez</i>
159	A identidade de humanismo e naturalismo nos <i>Manuscritos</i> <i>Económico-Filosóficos de 1844</i> . Notas sobre a leitura ecológica de Kohei Saito. <i>Irene Viparelli</i>
181	Nacionalismo – Back to basics <i>Isabel Estrada Carvalhais</i>

- 205 A integração política da Europa:
o patriotismo constitucional de Jürgen Habermas
Joana Rocha-Cunha
- 221 De novo a Filosofia Portuguesa ou o diálogo não-escrito entre
Eduardo Lourenço e o seu Mestre Joaquim de Carvalho
João Tiago Lima
- 241 A sociedade numenal vs uma doxástica provável
João Vaz Rodrigues
- 257 Tributo a Silvério Rocha e Cunha
José Alberto Gomes Machado
- 261 Riscos, incertezas e democracia
José Eduardo Faria
- 269 O marxismo como teoria crítica do direito internacional –
algumas considerações iniciais
José Manuel Pureza
- 291 Espaços, territórios e fronteiras entre o 3º e o 1º milénio a.C.
no Alentejo (Portugal)
Leonor Rocha
- 307 O pensamento de Étienne La Boétie pela mão de um Professor
Licínia Simão
- 317 Portugal e a imprevisibilidade das Relações Internacionais
Luís Vieira de Andrade
- 331 Implicações do uso da força e das “operações robustas”
nas operações de manutenção da paz da ONU
Maria do Céu Pinto Arena
- 343 A Presença da Ordem dos Carmelitas Descalços em Évora:
o caso do Convento de São José da Esperança ou Convento Novo
Maria Lucília Teixeira
- 355 Considerações sobre a desformalização do direito gerada pelo
fenómeno da Globalização
Mário Reis Marques
- 371 Genocídio, Direito Internacional e a relação entre soberania e direitos
humanos: da Escola de Salamanca à desordem do século XXI
Miguel Santos Neves
- 403 Anotação ao artigo 1577.º do Código Civil
Nuno de Salter Cid

- 415 Novas gerações e literacia financeira: capacitação para um futuro sustentável nas políticas públicas
Paulo Neto
Maria Luísa Silva
- 433 Racionalidade comunicativa e cosmopolitismo universal no pensamento de Jürgen Habermas e Silvério da Rocha-Cunha
Paulo Vitorino Fontes
- 449 Memórias Anotadas de José Medeiros Ferreira:
Um Intelectual que trouxe dentro de si toda a humanidade
Pilar Damião de Medeiros
- 459 Pluralismo, Democracia e Direitos Humanos:
uma perspetiva agonista para um mundo multipolar
Rafael Franco Vasques
- 483 As relações entre a União Europeia e a Rússia:
da cooperação competitiva à confrontação
Sandra Fernandes
- 499 O contributo do Comité das Regiões para o aprofundamento da democracia no âmbito da Conferência para o Futuro da Europa:
a proposta do High-Level Group on European Democracy
Sandrina Antunes
- 517 Violência, margens e Relações Internacionais
Sílvia Roque

POLÍTICA, DIREITO E SOCIEDADE

*Estudos em homenagem ao
Professor Silvério da Rocha-Cunha*

Organização: Evanthia Balla | Irene Viparelli | Paulo Vitorino Fontes |
Rafael Franco Vasques

CAPA: Sal Design Studio

© Edições Húmus, Lda. e Autores, 2025

Edições Húmus, Lda., 2025

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef.: 926 375 305

humus@humus.com.pt

www.edicoeshumus.pt

ISBN: 978-989-9275-09-6

Impressão: Papelmunde

1ª edição: 20 de Junho de 2025

Depósito Legal: 547711/25

Apoios:



REPÚBLICA
PORTUGUESA



UNIVERSIDADE
DE ÉVORA



Centro de
Investigação em
Ciência Política



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00758/CICP.

ISBN 989-755-383-7



9 789897 553837



REPÚBLICA
PORTUGUESA



UNIVERSIDADE
DE ÉVORA



Universidade do Minho



Research Center
in Political Science



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia