

*in: Stetter, S. (Ed.): Leben in der Weltgesellschaft - Regieren im Weltstaat (Schriften der Universität der Bundeswehr vol. 7), Munich, 2014, pp. 52-59.*

## **Estatalidade universal e sociedade civil universal**

*Perspectivas ético-teológicas sobre os níveis de responsabilidade*

*Prof. Markus Vogt*

A reflexão que se segue, acerca da estatalidade universal (Weltstaatlichkeit) e da sociedade civil universal (Weltbürgergesellschaft), divide-se em seis partes, cada uma caracterizada por um atributo: geradora de expectativas, conforme o direito internacional, sem fronteiras, crítico-utópica, policêntrica e sensível ao contexto. Suas três primeiras partes desenharão as bases histórico-conceituais, filosófico-teológicas e sociológicas da ideia de uma sociedade civil universal (Weltbürgergesellschaft) e as três últimas discutirão uma diferenciação importante do conceito no contexto dos debates éticos em torno da relação entre estatalidade universal (Weltstaatlichkeit), sociedade civil internacional (internationale Zivilgesellschaft) e a nova valorização do que é tipicamente regional do ponto de vista da cultura. Central aqui é a tensão entre Globalização e Pluralização, compreendida como a tensão entre dois fatores que, ainda que contrários, podem, ao mesmo tempo, ser entendidos como mutuamente dependentes.

### ***1. Geradora de expectativas: a simultaneidade entre Cosmopolitismo e Renacionalização***

Do ponto de vista ético-teológico, o conceito de “sociedade civil universal” é, de certa forma, um lugar comum: a Igreja Católica é a instituição mais antiga a agir globalmente em nosso planeta, é o mais antigo *global prayer e global player*. Para a Igreja, as categorias nacionais não têm importância central. Os conceitos basais da ética teológica, acima de tudo da dignidade incondicional da Pessoa como imagem de Deus e da solidariedade dedicada especialmente aos pobres, não estão presos às categorias nacionais. A fé em um Deus que é o criador e redentor de toda a humanidade é um ponto de referência importante para o surgimento de uma ética global. A realização prática dessa aspiração que não conhece fronteiras é, no entanto, um processo de aprendizagem também para a Igreja e a teologia, levada a cabo por vezes com considerável atraso.

Ainda é longo o caminho que vai de um universalismo concebido de forma paternalista e eurocêntrica em direção a uma sociedade civil universal que reconhece como iguais outras

culturas, religiões e formas societais<sup>1</sup>. A Igreja Católica, que é uma „comunidade global de aprendizagem”<sup>2</sup> e, no momento, conta com seu primeiro Pontífice não-europeu em dois mil anos de História, encontra-se em meio a uma ruptura que impõe demandas especialmente à ética política. A descentralização é um conceito chave na Exortação Apostólica publicada como uma espécie de „declaração governamental” no dia 26 de novembro de 2013 pelo Papa Francisco<sup>3</sup>. Não vejo esse conceito como contrário à aspiração por uma ética global tal qual surge nas ideias de sociedade civil universal e estatalidade universal, mas sim como elemento de diferenciação, promovendo-a e tornando-a mais sensível ao contexto.

No entanto, no debate ético-político, há contemporaneamente de fato também questionamentos radicais relativos às aspirações e à possibilidade de uma ética global. Aqui se faz necessária uma verificação crítica dos vários tipos de argumentações e motivações. Em particular o fenômeno da simultaneidade, em nossa época, em meio a um crescente cosmopolitismo e de alguns movimentos - de certa forma, abruptos - de renacionalizações, é impressionante e exige reflexão. Apesar, ou talvez por causa dos processos cada vez mais acelerados de Globalização, pode-se identificar na contemporaneidade uma crescente necessidade de diferenciação, seja na sociedade, na política ou na religião. Do ponto de vista conceitual e político, Chantal Mouffe oferece uma reflexão acerca disso em sua abordagem não-racionalista da democracia radical, bem como através da sua crítica à „ilusão cosmopolita”<sup>4</sup>. Para além disso, já há alguns anos, ocorre um questionamento existencial do ideal cosmopolita da sociedade civil universal, oriundo especialmente do chamado „neorealismo”<sup>5</sup>. Estratégias de negociação robustas somente podem ser desenvolvidas se baseadas em uma análise sóbria de antigas e novas linhas de conflito e de um interesse próprio esclarecido.

Diante deste pano de fundo, a tradição do racionalismo iluminista da razão e da ética discursiva é recebida precisamente por algumas autoridades religiosas com ceticismo. Há o temor de que este se transforme em um conceito de estatalidade universal no qual as diferenças culturais e o significado do religioso passem a ser secundários e relegados ao plano do privado, fora, portanto,

---

<sup>1</sup> Ao menos do ponto de vista dos direitos humanos e também da ética discursiva, o reconhecimento do outro como igual (dotado dos mesmos direitos) é a única base da ética global para a aceitação. Simultaneamente, ela é também o ponto de partida para o reconhecimento da pluralidade. Assim, a „Hermenêutica do Outro” é a base que une os pólos „Globalização” e „Pluralização” que estão no centro da reflexão ética aqui apresentada. Acerca da Hermenêutica do Outro, ver Habermas, 1996, p. 8.

<sup>2</sup> DBK 1999, pp. 41-46.

<sup>3</sup> Ver Francisco, 2013, Nr. 32 („uma centralização excessiva complica a vida da Igreja e sua dinâmica missionária em vez de ajudá-la”), ver também Nr. 115-118 („Um povo de muitas faces”).

<sup>4</sup> Ver Laclau/ Mouffe, 1991, pp. 207-261; Mouffe, 2007; Mouffe, 2013.

<sup>5</sup> Ver Waltz, 1979. Waltz vê os Estados como atores homogêneos e racionais que buscam primordialmente segurança e autonomia (high politics) e, em segundo lugar, seus interesses específicos (low politics). A desconfiança e a inexistência de uma instância superior de controle fazem com que a política internacional funcione a partir do direito do mais forte, dos modelos da teoria dos jogos referentes à formação de coalizões e suas respectivas limitações estruturais. Ver Siedschlag, 2001.

do espaço público. Há, no Conselho de Direitos Humanos da ONU, um grupo que conta com forte participação das religiões e que defende ressalvas culturais aos Direitos Humanos<sup>6</sup>.

Do ponto de vista dos desafios práticos para a Política e para a Sociedade, não podemos ignorar que muitos problemas da sociedade mundial (Weltgesellschaft) contemporânea têm caráter global. A solução tem sido bloqueada de forma vergonhosa através do retorno aos moldes políticos e identitários do egoísmo nacional e a uma racionalidade em última instância moralmente inacessível. A Conferência do Clima em Varsóvia, em novembro de 2013, mostrou de forma clara a armadilha da incapacidade da ação coletiva em que pode cair a comunidade global (Weltgemeinschaft) quando suas visões são dominadas por egoísmos nacionais de curto prazo.

Em relação aos conflitos militares, Amartya Sen fala da „armadilha identitária de uma auto-definição tão restrita do ponto de vista nacional ou étnico”<sup>7</sup>. A capacidade de desenvolver uma solidariedade global na sociedade civil universal transformou-se em uma condição de sobrevivência da nossa civilização. Esta demanda a transcendência das construções identitárias nacionais. Pois só assim é possível haver uma „política mundial” („Weltinnenpolitik”) no sentido da transformação do Direito Internacional de um Direito de coexistência para um Direito de cooperação<sup>8</sup>.

Uma recusa do conceito de sociedade civil universal seria, diante do cenário apresentado, eticamente negligente. É necessário, no entanto, realizar uma diferenciação histórico-conceitual para contornar a polarização atual dos posicionamentos e desenvolver um conceito mais fortemente voltado ao pluralismo. Este último, na minha avaliação, não é limitado e sim possibilitado pelos Direitos Humanos<sup>9</sup>.

## **2. Conforme o Direito Internacional: do jus gentium para o jus cosmopoliticum**

As compreensões acerca da transposição universal das fronteiras já estavam presentes no „jus gentium” do direito romano, que contemplava os cidadãos romanos também em vista do ordenamento legal do direito civil e da garantia de proteção legal às pessoas de outros povos. Foi

---

<sup>6</sup> Ver Legutke, 2013. Dessa forma, seria alavancada a função pacificadora dos direitos humanos como base do entendimento entre culturas. Deveríamos falar de uma diferenciação cultural dos direitos humanos em relação a seu fundamento e implementação concreta em vez de falar de restrições culturais; ver Hilpert, 2013, pp. 20-24. Sobre a ambivalência das religiões na política de paz sob a perspectiva ético-social, ver Vogt, 2012 e Vogt, 2013a, pp. 53-55.

<sup>7</sup> Sen, 2007. (N.T.: tradução livre)

<sup>8</sup> Epiney, 2007, pp. 31-38. No momento, o postulado de um fortalecimento do Direito Internacional ocupa um lugar central também na ética cristã de paz, ver Ecclesia Catholica, 1993, Nr. 2307-2330.

<sup>9</sup> Em relação a uma interpretação dos direitos humanos pluralistas, há muito que se pode e deve aprender também no âmbito da ética social cristã. Ver as contribuições de Ingeborg Gabriel, Hans-Joachim Sander, Rudolf Uertz e Arnd Küppers em Vogt, 2013b, pp. 229-326, bem como no Canderno 2/2013, inteiramente dedicado ao assunto, da revista internacional de ética social cristã *Sozialethik Amosinternational* 2/2013.

assim que surgiu pela primeira vez um ordenamento social ou „civil” que, teoricamente, estaria aberto a todas pessoas no mundo<sup>10</sup>. No século XVII, Francisco Suárez se baseará nessa tradição. Em sua obra „De legibus” (1612), denomina „direito comum” ao *jus gentium* encontrado entre quase todos os povos. Adicionalmente, para fornecer embasamento a um ordenamento social global, aborda o conceito do direito natural do gênero humano („genus humanus”) como um conceito coletivo para além dos sistemas de poder político.

Na tradição cristã, também foi desenvolvido um distanciamento em relação às acepções nacionais do direito; um exemplo disto é a figura do cristão, para quem o mundo inteiro é um exílio e, no entanto, ao mesmo tempo, também uma pátria mãe. „A recusa a toda e qualquer ligação social local e específica, bem como a comprometimentos, torna-se a saída para a gênese do cosmopolitismo”<sup>11</sup>.

Especialmente através de Kant, os conceitos de „gênero humano” e „cidadão do mundo” tornam-se referências centrais da filosofia política do Iluminismo. Kant formula um *jus cosmopolitanum* que contempla cidadãos e Estados como membros de um Estado universal da humanidade (Menschenstaat) e que parte do pressuposto de que a constituição civil só pode ser possível em nível mundial e que, portanto, necessitaria de inclusão por parte do Direito Internacional<sup>12</sup>.

Assim, confere ao ideal de fraternidade da Revolução Francesa uma conotação internacional e relaciona a este o direito de todo Homem de não ser tratado com animosidade, mesmo estando no estrangeiro. Do ponto de vista político, espera que, dessa forma, „cantos longínquos do mundo se relacionem de forma pacífica e [...] assim a raça humana se aproxime finalmente cada vez mais de uma condição cidadã global”<sup>13</sup>. Kant retoma a ideia da federação dos Estados livres (Völkerbund), inicialmente formulada por Hugo Grotius a qual, em várias etapas, serviu como força motriz para movimentos pacifistas no século XIX até a fundação da Liga das Nações em 1920.

Após a Segunda Guerra Mundial, a ideia de um sistema societal global começa, pela primeira vez, a assumir a forma de um movimento social: „Diante do cenário da experiência da guerra e do uso da bomba atômica, retoma-se a ideia de um ordenamento societal global como ordenamento da paz mundial, que só pode ser realizado para além dos Estados”<sup>14</sup>. A *sociedade internacional* (*World society*) torna-se campo de referência de reflexões ético-políticas<sup>15</sup>. Nesse contexto, a (por enquanto) única Carta-Encíclica sobre a paz da Igreja Católica, *Pacem in terris* (1963), encontra

<sup>10</sup> Ver sobre este ponto e o próximo Stichweh, 2004, p. 487.

<sup>11</sup> Stichweh, 2004, p. 487.

<sup>12</sup> Kant, 1795/2011, p. 203.

<sup>13</sup> Kant, 1795/2011, p. 214. (N.T.: tradução livre)

<sup>14</sup> Stichweh, 2004, p. 489.

<sup>15</sup> Para localização do conceito em termos de política de pesquisa, ver Antweiler, 2011, p. 15.

seu lugar. Trata-se de uma reação à Crise dos Mísseis em Cuba e delineia nada menos que a visão sobre uma radical superação da instituição da Guerra. Na constituição pastoral *Gaudium et spes* (Nr. 77-82), o Concílio Vaticano II retoma essa ideia e associa a visão da paz ao postulado de uma „autoridade mundial”, ou seja, de uma garantia da ordem global em termos de direito internacional<sup>16</sup>.

### **3. Sem fronteiras: Transformação das concepções de espaço**

O conceito de „sociedade civil universal” é um desdobramento sociológico e politológico do conceito introduzido no início da década de 70 por John Burton e Niklas Luhmann de „sociedade mundial” („Weltgesellschaft”) <sup>17</sup>. O conceito fortalece justamente essa ideia, a recusa de uma compreensão estadocêntrica das relações internacionais. „O conceito de sociedade mundial significa, hoje, no pensamento sociológico, que a sociedade é um sistema social abrangente que abarca todas as estruturas e processos sociais relevantes e que, na situação em que o mundo se encontra hoje, só se manifestará mais uma vez e, desta feita, como sistema societal mundial. Tal perspectiva exige adaptações no conceito de mundo, adaptações que o libertem da tradicional dicotomia em relação ao conceito de Deus que faz com que o mundo fique restrito à esfera da vida humana. (Estas)[...] pressupõem, também, uma nova aceção do conceito de sociedade, que rompe a associação do conceito de mundo com a organização política do Social e faz com que a Política emerja tão somente como um tipo específico das relações sociais”<sup>18</sup>.

A transformação das concepções de espaço constitui a base da construção sociológica do conceito de sociedade civil universal<sup>19</sup>: A concepção de nossa sociedade como um „container”, que define localmente as nossas identidades e campos de ação, se desmancha. O espaço da economia, da política e da cultura coincide cada vez menos com um território definido. O sentimento de interdependência na aldeia global („global village”) define a sensibilidade social no início do terceiro milênio<sup>20</sup>. A globalização, como adensamento mundial de redes de atores e de dependências internacionais, determina especialmente a dinâmica do desenvolvimento econômico e midiático-tecnológico desde os anos noventa. Reduz as distâncias e gera uma „aproximação

<sup>16</sup> Para uma breve apresentação acerca do desenvolvimento da ética de paz cristã, Vogt, 2013a.

<sup>17</sup> Burton, 1972; Luhmann, 1975, p. 71 em diante.

<sup>18</sup> Ver Stichweh, 2004, p. 486 bem como Stichweh, 2000. (N.T.: tradução livre)

<sup>19</sup> Schneider, 2012, especialmente as pp. 230-243. Schneider critica a ideia difundida de que, com a dissolução global das fronteiras, a categoria de espaço tenha perdido importância. Ocorre o contrário: os espaços de comunicação seriam socialmente construídos com força ainda maior, o que se relaciona de maneira permanente com as várias inclusões e exclusões (p. ex. através da internet). Desta forma, a transformação do espaço é um desafio fundamental à ética social.

<sup>20</sup> Vogt, 2000.

forçada”<sup>21</sup> sob a forma da interdependência. Está profundamente associada à transformação das concepções de espaço.

A partir dessa dinâmica, surge uma „nova gramática do Social e do Político”<sup>22</sup>, que também modifica os conceitos de sociedade e de solidariedade<sup>23</sup>. Em vez da tradicional autodescrição da sociedade como uma unidade delimitada em relação ao „estrangeiro” ou ao „bárbaro”, surge a ideia de um conceito de sociedade que transcende todas as fronteiras étnicas e político-espaciais. A sociedade mundial não conhece o „fora” no sentido de uma sociedade estrangeira ou de fora, mas é fundamentalmente sem fronteiras<sup>24</sup>.

O conceito de „sociedade civil universal” é uma reação a essa compreensão modificada de espaço. Possui dois componentes: um analítico e, outro, normativo<sup>25</sup>. Do ponto de vista analítico, evidencia a crescente interdependência global entre as unidades política e econômica da sociedade. Do ponto de vista normativo, o conceito evoca o postulado da reflexão, que transcende as categorias nacionais bem como da ação que possibilita o livre intercâmbio cultural e econômico.

#### ***4. Crítico-utópica: do cosmopolitismo à sociedade global do risco (Weltrisikogesellschaft)***

Em primeiro plano, nos debates atuais acerca do cosmopolitismo, não estão mais a ideia de paz entre os povos (Völkerfrieden) ou uma abertura internacional para os sistemas políticos e culturais constituídos nacionalmente, mas sim o conceito de uma esfera pública civil que se organiza através das novas mídias e observa criticamente os processos da Globalização econômica e política<sup>26</sup>. Dessa forma, Ulrich Beck enfatiza primordialmente o caráter transnacional de alguns riscos característicos da sociedade moderna e faz referência à sociedade global do risco („Weltrisikogesellschaft”)<sup>27</sup>. A Globalização dominada pela técnica e pela economia é apreendida em sua ambivalência ético-social. Dessa forma, surge como pano de fundo o momento utópico em que se fala de uma sociedade global do risco. O conteúdo utópico, no entanto, também não se perde nas análises decididamente críticas acerca da sociedade mundial e da Globalização, é apenas transformado conceitualmente.

Assim, Ulrich Beck fala acerca do „cosmopolitismo metódico” („methodischer Kosmopolitismus”) como superação da reflexão em meras categorias nacionais bem como o

<sup>21</sup> Antweiler, 2011, pp. 7-11; Beck, 2004, p. 8.

<sup>22</sup> Beck, 2004, 54.

<sup>23</sup> Ver I. Gabriel/L. Schwarz (Ed.): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit, Paderborn, 2011.

<sup>24</sup> Antweiler, 2011, p.15.

<sup>25</sup> Ver Antweiler, 2011, especialmente as pp.7-25; Beck, 2004, especialmente as pp. 112-147.

<sup>26</sup> Ver Stichweh, 2004, p. 489.

<sup>27</sup> Beck, 2007.

postulado da modernidade reflexiva, na qual a auto-observação a partir da perspectiva do outro torna-se um imperativo fundamental para o desenvolvimento e a resolução de conflitos<sup>28</sup>. A sociedade civil universal é, deste ponto de vista, não apenas uma ideia da razão que se pode apoiar ou rechaçar, mas sim uma resposta em bases analíticas sobre a marca do presente e sobre as suas relações espaciais transformadas.

O conceito de esfera pública global crítica (*kritische Weltöffentlichkeit*) adquire um „papel de revelação epistêmico”<sup>29</sup>. Esta esfera é organizada de forma extremamente eficiente com a ajuda das mídias modernas e surge com a pretensão de oferecer uma „democratização da democracia”<sup>30</sup>, podendo – como vimos no caso da Primavera Árabe – colocar regimes de joelhos.

A Igreja e sua eficácia política, ou seja, sua ética social, também estão subsumidas a essa área da sociedade civil<sup>31</sup>. Na Carta-Encíclica *Caritas in Veritate* encontra-se, pela primeira vez por parte do Pontífice, uma reflexão sistemática em nível pedagógico acerca do conceito de sociedade civil global ((Welt-) Zivilgesellschaft) (em especial, 34-42). O Papa Bento XVI relaciona o referido conceito ao de economia civil e, assim, confere um toque econômico e ético-empresarial à resposta acerca das experiências ambivalentes em relação à Globalização, o que se pode entender como um apelo ao fortalecimento da sociedade civil universal como base para uma economia humana.

### **5. Policêntrica: a sociedade civil universal à luz da subsidiariedade**

A sociedade mundial não é uma comunidade, e sim uma esfera de comunicação para muitas comunidades<sup>32</sup>. Orientações universais devem ser transmitidas com um retorno aos seus contextos sócio-culturais específicos. Como não podemos habitar na esfera do Global, precisamos de um local concreto onde possamos encontrar uma pátria<sup>33</sup>. Sem esse enraizamento local, a ideia de uma sociedade civil universal torna-se abstrata e elitista. „A humanidade não precisa formar uma unidade coletiva integrada para que seja garantido um ambiente permanentemente propício à vida

<sup>28</sup> Beck, 2004, pp. 76-111 e pp. 116-122. Beck é responsável por dar esse sentido normativo ao termo „cosmopolitismo metódico”. Ver também Habermas (1996) para a auto-observação da perspectiva do Outro como princípio ético que leva a uma ética universal.

<sup>29</sup> Höffe, 1993, pp. 20-33.

<sup>30</sup> Offe, 2003.

<sup>31</sup> Ver Gabriel, 2001. Do lado protestante, é relevante para esse novo posicionamento da autodescrição especialmente a coletânea „Öffentliche Theologie” dos estudiosos da ética social e bispos Heinrich Bedford-Strohm e Wolfgang Huber, publicada pela Evangelischen Verlagsanstalt.

<sup>32</sup> Antweiler, 2011, p. 10.

<sup>33</sup> A propósito da „antropologia do habitar” de Heidegger, ver Schneider, 2012, pp. 307-398.

e para que haja a garantia de uma convivência pacífica entre culturas. É possível desenvolver formas de coesão social mundial e de inclusão cultural menos repletas de condições”<sup>34</sup>.

O reconhecimento da diversidade plural e da diferença policêntrica torna-se um o postulado fundamental do cosmopolitismo da modernidade reflexiva. Este reconhecimento do postulado evidencia uma característica claramente distinta de seus antecedentes clássicos. A filosofia e a sociologia pós-modernas enfrentam os perigos do Totalitário universalista com uma pronunciada valorização do local e do regional. Se não se cair em provincialismo, o princípio da subsidiariedade pode ser útil às questões ético-sociais<sup>35</sup>. Isso é decisivo para passar de um cristianismo eurocêntrico para um cristianismo policêntrico e da missão, que muitas vezes suplantou as identidades locais, para uma inculturação do cristianismo em cada contexto específico. Essa inculturação enxerga a pluralidade das diferentes tradições culturais, sociais e políticas como um ganho e não como ameaça, pois compreende a unidade não como a soma dos idênticos, mas sim como processo comunicativo que só se torna vivo através da multiplicidade de perspectivas.

Nesse sentido, o conceito da ética social interreligiosa busca não dissolver as diferenças teológicas em modelos unitários, mas sim observá-las como pontos de partida para processos de diálogo e aprendizagem em relação a problemas específicos da vida em sociedade<sup>36</sup>. Nesse contexto, permanecerá indispensável o objetivo de um humanismo além das fronteiras com universalismos que se desenvolvem em processo, cujos componentes religiosos e éticos não são em princípio irreconciliáveis<sup>37</sup>.

Talvez as estruturas da Igreja que buscam unir a Igreja mundial (Weltkirche) e a Igreja local também sejam um exemplo para uma estatalidade universal e para uma sociedade civil universal que se construam de baixo para cima. Esse conceito corresponde eticamente à ideia do princípio da subsidiariedade, que, em muitos aspectos, defende o primado do local e visa a uma estratégia de supremacia das unidades menores. Este compreende que os níveis superiores a essas unidades estariam ao serviço da capacidade de ação dos pequenos grupos e unidades, os quais estão mais próximos das relações pessoais. Um conceito como esse se concretiza em uma „política multinível agrupada” („verschachtelte Mehrebenenpolitik”)<sup>38</sup> que equilibra os múltiplos níveis de ação e identidades.

---

<sup>34</sup> Antweiler, 2011, p. 12. (N.T.: tradução livre)

<sup>35</sup> Ver Vogt, 200, pp. 28-36; Wilhelms, 2001, especialmente pp. 125-135.

<sup>36</sup> Schmid, 2013.

<sup>37</sup> Ver Küng, 1997 bem como Antweiler, 2011, pp. 23-31 e p. 223 em diante.

<sup>38</sup> Habermas, 1998, p. 107; Vogt, 2000, p. 33 em diante.



A questão norteadora, normativa, de uma sociedade civil universal sensível ao contexto pode ser descrita como uma busca pelo equilíbrio de elementos contraditórios<sup>39</sup>: como e até que medida a sociedade civil universal pode e deve ser limitada pelas identidades locais ou nacionais? Quando é que o ideal naufraga na perda de identidades concretas ou passa a ser estacionário, porque as diferenças e linhas de conflito já não podem mais ser nomeadas com precisão e negociadas respectivamente? Como é a relação entre sociedade civil universal e estatalidade universal, ou seja, entre processos da sociedade civil e estruturas de direito internacional?

No contexto ético-teológico, a questão forma-se como um conflito acerca do valor do projeto de um ethos mundial e do diálogo interreligioso em relação à nova atratividade de antigas e novas religiosidades<sup>40</sup>. Essa busca perscrutadora deve ser um fio condutor para a seguinte análise de um modelo pluralista da sociedade civil universal.

### **6. Sensível ao contexto: por uma sociedade civil universal plural**

Pode-se verificar um paralelo estrutural entre a transformação pós-moderna dos conceitos de Estado global (Weltstaat) e aqueles da sociedade civil universal: em ambos, o pluralismo é enfatizado contemporaneamente e, com ele, o significado persistente das diferenças ainda é mais acentuado. A racionalidade otimista (Vernunftoptimismus) do Iluminismo deu lugar a uma melhor perspectiva em relação aos contextos e rupturas.

Há boas razões para perceber essa consciência da diferença como prova de fogo e, ao mesmo tempo, limite da ética global. Concomitantemente, porém, há, à sombra desse debate, vários conceitos em construção que questionam a racionalidade da ética como um todo. Diante do cenário do fracasso de muitas conferências globais de combate à pobreza, questões climáticas ou políticas de paz, surge a demanda fundamental pela vigência universal das normas cristãs e humanistas. Uma crítica radical ao humanismo com sua crença na unidade da razão prática, como é proeminentemente defendida por Peter Sloterdijk, Martin Walser ou Hans Magnus Enzensberger, encontra, de certa forma, notável ressonância na imprensa<sup>41</sup>. Da mesma maneira, o monoteísmo cristão, tido supostamente como a base da ética universal, cai no fogo cruzado da

<sup>39</sup> Luber, 2011, p. 217 em diante.

<sup>40</sup> Küng, 1997.

<sup>41</sup> Por exemplo, Enzensberger, 1996. Já é tempo, segundo Enzensberger, em um ensaio provocador intitulado „Aussichten auf den Bürgerkrieg” (perspectivas sobre a guerra civil), de despedir-se das fantasias onipotentes da ética universal. Textos e palestras de Martin Walser na obra „Ich vertraue. Querfeldein” (Walser 2000) seguem essa mesma linha. Com sua interpretação um pouco peculiar de Nietzsche, ele critica os conceitos de ética universal como estranhamento de uma moral que emerge de seres humanos concretos com seus interesses vitais e suas experiências próprias. A ética universal seria por princípio uma demanda excessiva ao homem, que mascara as constelações de conflito e acaba resultando eficazmente em seu contrário. Peter Sloterdijk conclui de forma semelhante em „Regeln für den Menschenpark” (Sloterdijk, 2008) que há um fracasso absoluto do humanismo. Ver posição crítica a esse debate em Manemann, 2003.

crítica: a ideia de direitos humanos universais seria um resquício de metafísica teológica que permaneceu a despeito de todos os processos de secularização, mas que hoje não sobreviveria a uma avaliação crítica, nem prática, nem teórica<sup>42</sup>.

Da perspectiva cristã, pode-se entender essa polêmica como uma confirmação inesperada de que os direitos humanos e sua aspiração universal, que historicamente foi bastante defendida contra as muitas resistências, inclusive vindas de dentro da Igreja, possivelmente mais tenha a ver com a fé cristã e sua compreensão do indivíduo do que por muito tempo se acreditou, mesmo no seio da Teologia<sup>43</sup>. A aspiração supracultural universal dos direitos humanos é indispensável ao século XXI tanto da perspectiva cristã como de uma ética política responsável<sup>44</sup>. Mas isso não exclui a preocupação de associar essa aspiração universal mais fortemente a elementos de uma ética pluralista. A ética universal também deve avaliar os diferentes níveis da responsabilidade e, de forma alguma, exclui categoricamente uma certa precedência dos deveres em relação às pessoas e grupos mais próximos no que tange aos benefícios sociais.

No mundo plural contemporâneo, a ética universal preenche as expectativas porque não apenas neutraliza a pluralidade contextualizada das mais variadas tradições e *ethos* em vista de padrões neutros, mas, ao contrário, confere espaço para uma convivência e uma comunhão de múltiplas e distintas culturas e sistemas morais voltados para a compreensão mútua. Essa correlação positiva entre universalismo e pluralismo também vale de maneira inversa: tão somente tendo como pano de fundo um universalismo formalizado, vinculativo, porém enxuto, será possível que grandes diferenças e autonomias das formas éticas locais não ameacem a capacidade de ação global, mas sejam experimentadas e se desenvolvam de forma enriquecedora. O objetivo da ética global, nesse sentido, não é a definição de padrões unívocos, mas a capacidade de diálogo e a disposição de cooperar.

Michael Walzer desenvolveu o modelo de um universalismo análogo, que podemos compreender como terceira via no debate universalismo-particularismo, com vistas a unir a intensidade da ética particular à extensão das motivações universais<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Ver Walser, 2000, especialmente pp. 9-21. Define a ética universal como um „monoteísmo adaptado à democracia” („auf Demokratie frisierten Monotheismus”) (Idem, p. 19). A etimologização cristã da natureza, que compreende como modelo do „local” (Idem, ibidem) em favor de uma ética universal antropocêntrica, seria co-responsável pela destruição do meio-ambiente da modernidade (Idem, p.18 em diante). Na ética global residiria „o veneno do desprezo ao próximo” (Idem, p.19 com base em Nietzsche).

<sup>43</sup> Aí, trata-se, no entanto, de não colocar a autonomia da razão e a relevância da crença uma contra a outra, o que significaria entender erroneamente a peculiaridade e centralidade teológica da ética social cristã. Ver Vogt, 2013b, pp. 7-20 e pp. 229-326.

<sup>44</sup> Ver Nuscheler, 1997; Manemann, 2003, p. 3 em diante; Gabriel/Schwarz, 2011, especialmente as pp. 9-30; Vogt, 2013c, pp. 406-426.

<sup>45</sup> Walzer, 1996.

Walzer recorre à distinção entre descrição densa e superficial do antropólogo Clifford Geertz: a „moral superficial” seria distanciada da experiência, generalizada, minimalista, estruturada de forma simples, relacionada a questões éticas universais e possibilitaria o estabelecimento de uma ampla aliança. A „moral densa”, ao contrário, trata de desafios morais próximos à experiência, concretos e particulares. Estes são complexos e contêm uma variedade de determinações.

Walzer sublinha que a moral maximalista concreta e viva é condição para a moral universal superficial. Os princípios universais são, portanto, apenas uma espécie de gramática ou uma abstração da moral vivida, não a sua real substância, mas uma forma derivada que só é eficaz à medida que, por trás dela, existe uma moral vivida, concreta e particular. Aqueles que ignoram esse fato incorrem na improdutividade da retórica de conferências muito difundida e que segue o seguinte padrão: „falar de forma global, pensar de forma banal e agir de forma fatal”. A substância da moral não pode ser formulada universalmente. Ao contrário, só pode ser delineada através de formulações gerais que são suficientes para possibilitar o reconhecimento de elementos similares e, assim, o entendimento intercultural<sup>46</sup>. Seria possível caracterizar o conceito como um „universalismo subsidiário”: há uma certa prioridade nas questões da moral concreta dos seres humanos em suas respectivas culturas e mundos da vida (Lebenswelten), os modelos de argumentação se organizam conforme a prioridade para servirem de mediadores. Não podem desconectar-se completamente de suas formas de implementação contextualizadas.

A variedade e a pluralidade de diferentes éticas não é apenas uma deficiência —é enriquecedora. No entanto, somente será assim se for capaz, no sentido da „Hermenêutica do Outro”, de abrir-se para além do espaço do particular. Um conceito sustentável de sociedade civil universal se baseia em uma ética universal que não nivela a pluralidade policêntrica, mas possibilita um diálogo entre diferentes perspectivas, culturas e contextos.

### **Referências bibliográficas:**

- ANTWEILER, C. **Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung.** Bielefeld, 2011.
- BECK, U. **Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden.** Frankfurt, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit.** Frankfurt am Main, 2007.

---

<sup>46</sup> Seria possível argumentar que o particular se mostra mais na moral no sentido do ethos vivido e menos na ética que a teoria da reflexão da moral. Eu, no entanto, também parto do pressuposto, em relação à ética, que questões de aplicação, nas quais sempre surgem em primeira linha elementos particulares, não são secundárias, mas sim pertencem indissolúvelmente ao cerne da ética. Ver para tanto Zichy/Grimm, 2008, especialmente as pp. 17-116.

- BENEDIKT XVI. **Caritas in veritate**. Encíclica, Vaticano, 2009.
- BURTON, J. **Word Society**. Cambridge, 1972.
- ECCLESIA CATHOLICA. **Katechismus der Katholischen Kirche**. Munique, 1993.
- ENZENSBERGER, H. M. **Aussichten auf den Bürgerkrieg**. Frankfurt, 1996.
- EPINEY, A.: „Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht, in: **APZ 24/2007**, pp. 31-38.
- FRANZISKUS, Papst: **Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium**. Vaticano, 2013.
- GABRIEL, I./ SCHWARZ, L. (Ed.). **Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit**. Paderborn, 2011.
- HABERMAS, J. **Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie**. Frankfurt/M., 1996.
- \_\_\_\_\_. **Die postnationale Konstellation. Politische Essays**. Frankfurt, 1998.
- HILPERT, K. Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte, in: **Amosinternational 2/2013**, pp. 18-15.
- HÖFFE, O. **Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt**. Frankfurt a. M., 1993.
- KANT, I. **Zum ewigen Frieden (1795)**. Mit den Passagen zum Völkerrecht und Weltbürgerrecht aus Kants Rechtslehre. Kommentar v. Oliver Eberl u. Peter Niesen, Frankfurt 2011.
- KÜNG, H. **Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft**. Munique 1997.
- LACLAU, E./ MOUFFE, C. **Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus**, tradução e introdução de M. Hintz e G. Vorwallner. Viena, 1991.
- LEGUTKE, D. Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten. Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat, in: **Amosinternational 2/2013**, pp. 25-35.
- LUBER, M. Kontextuelle Theologie, in: **StdZ 4/2011**, pp. 217-218.
- LUHMANN, N.: Die Weltgesellschaft, In: LUHMANN, N. **Soziologische Aufklärung**. vol. 2, Wiesbaden 1975.
- MANEMANN, J.. Die Gewalt der Hypermoral – Christentumskritik in der „Berliner Republik“, in: **zur debatte 6/2003**, pp. 1-4.
- MOUFFE, C. **Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion**. Frankfurt, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Hegemony, Radical Democracy, and the Political**, editado por James Martin, Londres, 2013.
- NUSCHELER, F. Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Brieskorn, N. (Ed.): **Globale Solidarität – Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt**. Stuttgart, 1997, pp. 1-23.
- OFFE, C. (Ed.). **Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge**. Frankfurt, 2003.
- SCHMID, H-J. **Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik**. Freiburg, 2012.
- SCHNEIDER, M. **Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes**. Paderborn, 2012.
- SEN, A. **Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt**, tradução de F. Griese. Munique, 2007.
- SIEDSCHLAG, A. (Ed.). **Realistische Perspektiven internationaler Politik**. Opladen, 2001.
- SLOTERDIJK, P. **Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus**. Frankfurt, 2008 (reimpressão da primeira edição de 1999).
- STICHWEH, R.: Weltgesellschaft, in: **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 12, Basel, 2004, pp. 486-490.
- \_\_\_\_\_. **Die Weltgesellschaft – Soziologische Analysen**. Frankfurt, 2000.
- VOGT, M. **Globale Nachbarschaft: Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen**. Munique, 2000.
- \_\_\_\_\_. Ist der Mensch friedensfähig?, in: DELGADO, Mariano u.a. (Ed.), **Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen**. Stuttgart, 2012, pp. 47-72.
- \_\_\_\_\_. Grundzüge christlicher Friedensethik, in: BOHRMANN, Thomas u.a. (Ed.), **Handbuch Militärische Berufsethik**, vol. 1: Grundlagen, Wiesbaden, 2013a, pp. 53-73.
- \_\_\_\_\_. (Ed.) **Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae 255)**. Freiburg, 2013b.
- \_\_\_\_\_. **Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive**. 3. Ed, Munique, 2013c.
- WALSER, M. **Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze**. Frankfurt, 2000.

WALTZ, K. **Theory of International Politics**. Massachusetts, 1979.

WILHELMS, G. Subsidiarität im Kontext der ausdifferenzierten Gesellschaft, in: BAUMGARTNER, A. /PUTZ, G. (Ed.): **Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt**. Innsbruck, 2001, pp. 125-140.

ZICHY, M./GRIMM, H. (Ed.). **Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie**. Berlin, 2008.