

DAIANE KELLY RAVANEDA

ASPECTOS DA UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

**CURITIBA
2007**

DAIANE KELLY RAVANEDA

ASPECTOS DA UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Monografia apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig.

**CURITIBA
2007**

Dedicatória

*À memória de meu pai, Fernando Ravaneda,
rastro luz na minha vida.*

Agradecimentos

*À minha mãe,
cuja mágica presença de estrela alegra meus caminhos.*

*Ao meu irmão,
pelo incentivo e confiança.*

*Aos amigos,
pelas contribuições intelectuais e apoio emocional.*

*Aos professores Celso Luiz Ludwig e Luiz Marlo de Barros Silva,
pelos valiosos e inestimáveis ensinamentos.*

*“Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”
(Fernando Pessoa)*

SUMÁRIO

RESUMO	vi
INTRODUÇÃO	1
PARTE 1 – ASPECTOS DA CONCEPÇÃO ATUAL DE UNIVERSALIDADE	3
CAPÍTULO I – O(s) conceito(s) de direitos humanos	4
CAPÍTULO II – A universalidade dos direitos humanos	12
CAPÍTULO III – As reações à universalidade dos direitos humanos	21
CAPÍTULO IV – A universalidade dos direitos humanos em alguns documentos internacionais	29
PARTE 2 – ASPECTOS DA NOVA CONCEPÇÃO DE UNIVERSALIDADE	38
CAPÍTULO I – Os elementos político-econômicos e a globalização	40
CAPÍTULO II – Os elementos culturais	48
CAPÍTULO III – O elemento ético	57
CAPÍTULO IV – Por uma nova concepção de universalidade	68
CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78
REFERÊNCIAS CONSULTADAS	83

RESUMO

A massiva violação dos direitos humanos contraposta ao volume de produção teórica e debates acerca do tema alerta para a necessidade de investigações que se voltem para buscar soluções que possam dar efetividade a tais direitos. Dentre vários pontos que podem ser levantados sob essa perspectiva, a universalidade destaca-se por ser uma característica que pode ser usada tanto para encobrir violações de direitos humanos quanto para fomentar sua promoção. Nessa perspectiva, é necessário voltar o olhar à universalidade e buscar compreendê-la, desde a sua concepção tradicional, adepta do universalismo abstrato, até a sua nova concepção (universalidade de contraste), que requer cotejo com elementos políticos, econômicos, culturais e ético para que possa sustentar a promoção dos direitos humanos e não ser motivo de conflitos entre povos e nações. Para que isso se verifique é preciso o deslocamento da universalidade: de ponto de partida da análise dos direitos deve passar a ideal a ser alcançado e promovido, de modo que o diálogo seja sempre implementado e, assim, possam os países chegarem a acordos que culminem com a efetivação dos direitos humanos.

INTRODUÇÃO

A temática dos direitos humanos tem uma atração intrínseca, pois revela uma construção teórica totalmente voltada para a proteção e satisfação do ser humano. Isso, por si só, dá alento àqueles que almejam uma sociedade mais justa e menos excludente, pois os direitos humanos apresentam-se como um mote que impulsiona para esse novo horizonte.

A universalidade dos direitos humanos, por sua vez, é assunto que causa inquietação. Inicialmente passa despercebida e sorrateira, como algo inerente aos direitos humanos e, por isso, inquestionável. Mas num contexto díspar, em que a produção teórica dos direitos humanos é intensa e a sua efetivação ainda frágil, a universalidade começa a ser questionada, repelida e redesenhada, demonstrando toda inquietação que sua análise pode trazer.

Assim, apesar de toda a complexidade do tema, a atração dos direitos humanos aliada à inquietação provocada pela sua universalidade tornaram irresistível a eleição do assunto para esta monografia.

Primeiramente, procurou-se demonstrar, em breve exposição, como são variados os conceitos e denominações dos direitos humanos, a fim de se precisar o campo no qual a pesquisa seria plantada. A isso se seguiu a explicitação de que a universalidade é (comumente) relacionada aos direitos humanos como característica essencial por se entender que todas as pessoas titularizam esses direitos simplesmente pelo fato de serem pessoas.

A partir de então foi possível perceber que a idéia de universalidade dos direitos humanos é contrastada com as diferenças culturais de cada povo, o que faz aparecer posturas relativistas que se projetam contra a atribuição da universalidade aos direitos humanos.

Longe de ser um debate meramente teórico, as divergências entre universalistas e relativistas foram evidenciadas nas produções de documentos internacionais de direitos humanos, sendo nítidas as repercussões do debate em questões práticas.

A análise dessas questões permitiu traçar um panorama de como a universalidade dos direitos é normalmente encarada. Foi possível notar que à universalidade dos direitos humanos era preciso dar novos traços, pois aqueles já definidos mostravam-se importantes, mas não suficientes para contribuir com uma maior efetivação dos direitos humanos.

Os passos que se seguiram aos anteriormente dados foram rumados a encontrar construções teóricas conformes a uma nova concepção de universalidade dos direitos humanos, de forma que fosse apta a preservá-la como característica essencial dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, não despertasse divergências culturais.

Observado que essa nova concepção não poderia ser forjada senão dentro do horizonte globalizado dos dias de hoje, procurou-se relacioná-la com alguns de seus elementos mais evidentes: políticos, econômicos, culturais e ético.

A nova concepção de universalidade, adequada à idéia promocional dos direitos humanos, pôde então ser encontrada e, aportando-se principalmente no pensamento de Joaquín Herrera Flores, tem lugar completamente diferente na teoria dos direitos humanos.

Em termos gerais, foi esse o caminho trilhado.

PARTE 1 – ASPECTOS DA CONCEPÇÃO ATUAL DE UNIVERSALIDADE

Abordar o tema dos direitos humanos, atualmente, implica estar disposto a emaranhar-se em uma trama para a qual confluem as mais diversas questões. O assunto não se descarta de aspectos como o histórico, o social, o político, o cultural e o econômico, dentre outros, e ainda passa pelo âmbito teórico-filosófico, na busca de compreendê-lo e, assim, melhor relacionar-se com ele. Contudo, as dificuldades não podem ser motivos para passar ao largo dessa discussão. O debate acerca dessa temática revela-se cada dia mais necessário, a fim de que seu ideal de promoção da dignidade de todos os seres humanos possa ser efetivamente praticado, especialmente quando se constata realidade tão contraditória de grande produção teórica e sistemáticas violações de seus postulados.

Dentre os vários aspectos que merecem destaque, sobressai a universalidade atribuída aos direitos humanos, pois nela pode residir um potencial instrumento para a diminuição dos casos de desrespeito a esses direitos. Para tanto, urge compreender porque a universalidade é característica agregada aos direitos humanos e os aspectos das discussões já travadas a seu respeito. Em seguida, é preciso identificar quais elementos podem ser somados à noção de universalidade, a fim de enriquecê-la e, assim, contribuir para uma nova concepção que, superando a atual, dê ensejo a uma era de direitos humanos respeitados e efetivos.

Capítulo I – O(s) conceito(s) de direitos humanos

A abordagem da universalidade dos direitos humanos requer, para uma melhor compreensão, o entendimento acerca do que se toma pela expressão direitos humanos. Isso decorre do fato de a compreensão humana dos fenômenos - que já é limitada - tornar-se ainda mais restrita quando vai-se direto ao referente (universalidade) sem que o seu referencial (direitos humanos) seja levado em consideração. Assim, pertine fazer uma incursão, ainda que breve, naquilo que se entende por direitos humanos para, a partir de então, debruçar-se sobre a universalidade que lhe é afeta. Tem-se, assim, que a despeito de não ser objeto principal desta investigação as variações que possui a expressão direitos humanos, passar ao largo dela significaria comprometer a pesquisa acerca da universalidade, ora rechaçada, ora atribuída aos direitos humanos.

Cabe esclarecer, inicialmente, que não há um sentido único para a expressão direitos humanos e é esse o motivo pelo qual assume importância ter ciência de alguns dos vários sentidos que lhes são atribuídos pelos autores. Norberto Bobbio já alertava que o debate acerca do conceito de direito aplicado aos direitos do homem é teórico por excelência e, nas palavras do próprio autor, tortuosíssimo¹. Talvez seja possível, nesse tocante, parodiar Cecília Meireles e afirmar que a expressão direitos humanos significa “essa palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda”².

De plano já se nota que aquilo a que se quer referir como direitos humanos nem sempre é rotulado desta maneira. Antonio Enrique Perez Luño³ adverte que:

“La expresión ‘derechos humanos’ aparece generalmente relacionada con otras denominaciones que, en principio, parecen designar a realidades muy próximas, si no a una misma realidad. Entre estas expresiones pueden citarse las de: derechos fundamentales, derechos individuales, derechos subjetivos, derechos públicos subjetivos, libertades públicas (...).”⁴.

¹ BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. p. 23.

² MEIRELES, Cecília. Romanceiro da Inconfidência. p. 70.

³ Para o autor, os direitos humanos podem ser definidos como “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigências de la dignidade, la libertad e la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución. p. 48.

⁴ PÉREZ LUÑO, A. E. Obra citada. p. 29-30.

Com isso, não se tem nem uma homogeneidade quanto ao conteúdo do que se atribui com tais expressões, e nem uma unicidade quanto ao nome conferido a esse(s) fenômeno(s). Sequer o significado da palavra direito, presente nas diversas expressões, é consensual entre os doutrinadores. Norberto Bobbio chama atenção para o fato de que se debate se a concepção de direito deve ser encarada como um conceito tomado em termos normativos ou não⁵ e, ainda, explica como as diferentes tradições jurídicas do *Common Law* e do *Civil Law* acirram a dissimilitude daquilo que é tomado por direito nas expressões referentes aos fenômenos que, dentre outros, identificam-se como Direitos Humanos. Esclarece o referido autor:

“Contribuiu, para aumentar a confusão, o encontro cada vez mais freqüente entre juristas de tradição e cultura continental e juristas de tradição anglo-saxônica, que usam freqüentemente palavras diversas para dizer a mesma coisa e, por vezes, acreditam dizer coisas diversas usando as mesmas palavras. A distinção clássica na linguagem dos juristas da Europa continental é entre ‘direitos naturais’ e ‘direitos positivos’. Da Inglaterra e dos Estados Unidos (...) chega-nos a distinção entre *moral rights* e *legal rights*, que é intraduzível e, o que é pior, numa tradição onde direito e moral são duas esferas bem diferenciadas da vida prática, incompreensível: em italiano, a expressão ‘direitos legais’ ou ‘jurídicos’ soa redundante, enquanto a expressão ‘direitos morais’ soa contraditória. (...) O único modo para nos compreender é reconhecer a comparabilidade entre as duas distinções, em função da qual ‘direitos morais’ enquanto algo contraposto a ‘direitos legais’ ocupa o mesmo espaço ocupado por ‘direitos naturais’ enquanto algo contraposto a ‘direitos positivos’. Trata-se, em ambos os casos, de uma contraposição entre dois diversos sistemas normativos, onde o que muda é o critério de distinção. Na distinção entre *moral rights* e *legal rights*, o critério é o fundamento; na distinção entre ‘direitos naturais’ e ‘direitos positivos’, é a origem. Mas, em todos os quatro casos, a palavra ‘direito’, no sentido de direito subjetivo (...) faz referência a um sistema normativo, seja ele moral ou natural, jurídico ou positivo”⁶.

Exemplo de como as diferentes expressões – embora muitas vezes utilizadas como designativas da mesma situação – podem conduzir a múltiplas realidades, é a posição adotada por Ingo Wolfgang Sarlet, segundo o qual:

“Em que pese sejam ambos os termos (‘direitos humanos’ e ‘direitos fundamentais’) comumente utilizados como sinônimos, a explicação corriqueira e, diga-se de passagem, procedente para a distinção é de que o termo ‘direitos fundamentais’ se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de

⁵ BOBBIO, N. Obra citada. p. 31.

⁶ BOBBIO, N. Obra citada. p. 27.

determinado Estado, ao passo que a expressão 'direitos humanos' guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e todos os tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco carácter supranacional (internacional)"⁷.

Mencione-se que a referida distinção, que releva o carácter supranacional do termo direitos humanos e que indica que, uma vez constitucionalizados, passam a ser designados pela expressão direitos fundamentais será, na medida do possível, utilizada no presente trabalho.

A indicação da heterogeneidade no tratamento dos direitos humanos, em muitos de seus aspectos, dá a dimensão das dificuldades que são intrínsecas à temática. Heiner Bielefeldt observa que:

“ao que parece, o relevante papel que os direitos humanos exercem como *conceito-chave* (Kühnhardt, 1987) na ordem política e jurídica contribui para o seu desdobramento em dialética própria, uma vez que o conceito passa a ter definições cada vez mais complexas e multiformes. (...) O discurso especializa-se em jurídico, político, ético e teológico, ficando cada vez mais difícil a harmonização de todos eles, a ponto de correremos o risco de perder a unidade na referência dos direitos humanos (...). Podemos afirmar que, com o crescente reconhecimento e com a valorização política, os direitos humanos ameaçam perder seu contorno normativo e de conteúdo”⁸.

A ressalva aludida deve ser uma preocupação constante na abordagem dos direitos humanos, a fim de que sejam preservados de um possível esvaziamento de conteúdo, decorrente de uma referência excessiva aos mesmos. Para tanto, serve a orientação de que “Las definiciones de derechos humanos, y la aplicación que de ellas se haga a determinados derechos para subsumirlos o dejarlos de fuera de la categoría, no debe marginar a los actualmente reconocidos como derechos (...)”⁹, da qual se extrai que definição de quais sejam os direitos chamados de humanos venha relacionada com aqueles já definidos como tais. Diante de tal circunstância, questionam-se quais seriam esses direitos em relação aos quais outros direitos podem ser categorizados como direitos humanos.

⁷ SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. p. 33.

⁸ BIELEFELDT, Heiner. Filosofia dos direitos humanos. p. 16-17.

⁹ CAMPOS, Germán J. Bidart. Teoría General de los Derechos Humanos. p. 232.

Em geral, a exposição de quais direitos figuram na classe dos direitos humanos é realizada com base na sua evolução segundo dimensões ou gerações¹⁰. São relacionados, ao menos até a terceira geração, com os ideais da Revolução Francesa de liberdade, igualdade e fraternidade. Essa identificação remonta à teorização de Karel Vasak, realizada na aula inaugural de 1979 dos Cursos do Instituto Internacional dos Direitos do Homem, em Estrasburgo¹¹. Paulo Bonavides, embasando-se na construção de Karel Vasak, reconhece a existência, atualmente, de quatro gerações de direitos fundamentais, sobre as quais ressalta que:

“Os direitos da primeira geração ou direitos de liberdade têm por titular o indivíduo, são oponíveis ao Estado, traduzem-se como faculdades ou atributos da pessoa e ostentam uma subjetividade que é seu traço mais característico; enfim, são direitos de resistência ou de oposição perante o Estado. (...)”

Os direitos de segunda geração (...) dominam o século XX do mesmo modo que os direitos de primeira geração dominaram o século passado. São os direitos sociais, culturais e econômicos, bem como os direitos coletivos ou de coletividades (...). Nasceram abraçados ao princípio da igualdade, do qual não se podem separar, pois fazê-lo equivaleria a desmembrá-los da razão de ser que os ampara e estimula. (...). De juridicidade questionada (...), foram eles remetidos à chamada esfera programática, em virtude de não conterem para sua concretização aquelas garantias habitualmente ministradas pelos instrumentos processuais de proteção aos direitos de liberdade. (...)

(...) os direitos de terceira geração tendem a cristalizar-se no fim do século XX enquanto direitos que não se destinam especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo, um grupo ou de um determinado Estado. Têm primeiro por destinatário o gênero humano mesmo, num momento

¹⁰ Observe-se que nem todos os autores manifestam concordância com o tratamento dos direitos humanos em termos de uma evolução geracional. A título de exemplo, cita-se Antônio Augusto Cançado Trindade, para quem “Entre as distintas ‘categorias’ de direitos – individuais e sociais ou coletivos – só pode haver complementaridade e não antinomia, o que revela a noção simplista da chamada ‘terceira geração’ dos direitos humanos: os chamados direitos de solidariedade, historicamente mais recentes, em nosso entender, *interagem* com os direitos sociais e individuais, e não os ‘substituem’, distintamente do que a invocação inadequada da imagem do suceder das gerações pretenderia ou pareceria insinuar. Além disso, a analogia ‘sucessão geracional’ de direitos, do ponto de vista da evolução do direito internacional desta área, sequer parece historicamente correta; tudo indica haver um certo descompasso entre a evolução da matéria no direito interno e no direito internacional, evolução esta que aqui não se deu *pari passu*. Assim, por exemplo, quando no direito interno (constitucional) o reconhecimento dos direitos sociais foi historicamente posterior as dos direitos civis e políticos, no plano internacional ocorreu o contrário, conforme exemplificado pelas sucessivas e numerosas convenções internacionais do trabalho, a partir do estabelecimento da OIT em 1919, muitas das quais precederam a adoção de convenções internacionais mais recentes voltadas aos direitos civis e políticos.” TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *A Proteção Internacional dos Direitos Humanos: Fundamentos Jurídicos e Instrumentos Básicos*. p. 41. Ver, no mesmo sentido, Celso D. de Albuquerque de Mello, *Curso de Direito Internacional Público*, p. 838-839.

¹¹ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. p. 563.

expressivo de sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta. (...). Emergiram eles da reflexão sobre temas referentes ao desenvolvimento, à paz, ao meio ambiente, à comunicação e ao patrimônio comum da humanidade. (...)

São os direitos de quarta geração o direito à democracia, o direito à informação e o direito ao pluralismo. Deles depende a concretização da sociedade aberta do futuro, em sua dimensão máxima de universalidade, para a qual parece o mundo inclinar-se no plano de todas as relações de conveniência¹².

Em que pese as classificações efetuadas em gerações/dimensões, Celso D. de Albuquerque Mello lembra que “a Corte Européia de Direitos Humanos afirma que não há divisão entre os direitos civis e políticos e os direitos econômicos e sociais”¹³.

Esquadrinhando também o tema dos Direitos Humanos e enfocando-o nos termos do constatado *paradoxo fundamental*¹⁴, Carol Proner busca delimitar as noções que se têm de direitos humanos. Nesse aspecto, procede a interessante análise¹⁵, na qual agrupa os seguintes entendimentos: (i) o *enfoque jusnaturalista*, partidário da tese de que existe uma instância moral de fundamentação, da qual a lei positiva seria um prosseguimento, que considera que tais direitos seriam “auto-evidentes, racionais e universais”. A relevância do moral pode, segundo a autora, ser encontrada ainda na Declaração Universal dos Direitos Humanos da Onu, de 1948; (ii) o *enfoque positivista*, que reage ao direito natural, rechaçando a idéia de uma fundamentação absoluta. Põe relevo no traço jurídico dos direitos humanos, condicionando a este a sua validade; (iii) a *fundamentação liberal dos direitos humanos*, que apropria-se da fundamentação jusnaturalista e divide-se em *liberais libertários*, *anarquistas liberais* ou *neoliberais* e *liberais igualitários* ou *igualitaristas*, conforme privilegiem a liberdade, inclusive com a proposta do Estado-mínimo, ou a igualdade, que põe limites à liberdade; (iv) a *fundamentação consensual dos direitos humanos*, que eleger como primazia a questão do consenso, através da formação de

¹² BONAVIDES, P. Obra citada. p.563-571.

¹³ MELLO, Celso D. de Albuquerque. Curso de Direito Internacional Público. p. 839.

¹⁴ Segundo a autora, o paradoxo fundamental consiste na constatação de que “ao mesmo tempo em que aumentam os textos internacionais, acordos e declarações que tratam de direitos humanos, também aumentam os casos de desigualdades e injustiças sociais em todo o mundo. A fundamentação dos direitos humanos até a racionalidade meio-fim que se impõe como dominante e antinômica aos ideais de realização dos direitos”. PRONER, Carol. Os direitos humanos e seus paradoxos: análise do sistema interamericano de proteção. p. 18

¹⁵ PRONER, C. Obra citada. p. 19-23.

uma comunidade ideal de comunicação, destacando-se nesta a teoria habermasiana da ação comunicativa; (v) a *fundamentação moral dos direitos*, que vale-se da idéia do consenso, porém enfatizando a idéia de um construtivismo ético, pelo qual se chegaria a uma reconstrução do discurso moral; (vi) a *fundamentação ética dos direitos humanos*, embasada em uma exigência ética de cumprimento, em um dever moral que encontra em seu pólo oposto um direito subjetivo do indivíduo; e, por fim, (vii) a *teoria das necessidades dos direitos fundamentais*, que centra-se na idéia de necessidades básicas dos indivíduos – concretos – e o direito à sua satisfação (ponto no qual se diferenciam necessidades de desejos)¹⁶, de modo que as necessidades, mais do que estabelecer a existência dos direitos, serviria para fundamentá-los.

Note-se que, nos termos da última teoria apresentada pela autora, reaparece a questão da fundamentação dos direitos humanos. Aparece como uma preocupação que emerge novamente porque, segundo alguns doutrinadores que seguiram a linha de pensamento do autor Norberto Bobbio, os direitos humanos prescindiriam de fundamentação, uma vez impossível um fundamento absoluto, sendo que a sua principal exigência consistiria na sua efetivação. Nas palavras do autor:

“(...) depois dessa declaração [a Declaração Universal dos Direitos do Homem], o problema dos fundamentos perdeu grande parte de seu interesse. (...)”

O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se um problema não filosófico, mas político¹⁷.

Neste ponto, a colocação realizada pelo autor italiano não deve ser tomada de maneira absoluta. Prescindir de uma fundamentação dos direitos humanos, relegá-la a um plano secundário soa como o descarte de um trunfo em uma situação que por si só já é demasiadamente delicada. Quer-se dizer que, mesmo que se concorde com o autor que há vários fundamentos possíveis para os direitos

¹⁶ Norberto Bobbio, sem privilegiar a distinção entre necessidades e desejos, afirma que: “Partimos do pressuposto de que os direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda parte e em igual medida) reconhecidos”. BOBBIO, N. Obra citada. p. 35.

¹⁷ BOBBIO, N. Obra citada. p. 43.

humanos, a serem identificados em cada caso concreto, não se está autorizado a abandonar a questão da fundamentação, justamente porque a efetivação dos direitos depende também da confluência da fundamentação. Nesse sentido, é apontada por Ana Letícia Barauna Duarte Medeiros a necessidade de uma fundamentação, segundo a qual, diante da desordem que assola o mundo atual:

“ (...) impõe-se a premissa da necessidade da fundamentação em todos os campos, e mais precisamente no direito internacional dos direitos humanos. Assim sendo, a tematização dos direitos humanos exige o enfrentamento da questão relativa à sua fundamentação filosófica no horizonte de um paradigma metodológico caracterizado pela complexidade atual do assunto. (...) Tanto é necessário, que novas tentativas são apresentadas por filósofos contemporâneos, que consideram insuficientes as já tradicionais justificações filosóficas. Exemplos disso são as filosofias do giro-lingüístico, em especial a versão da razão comunicativa de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, e da ética da libertação, proposta por Enrique Dussel. (...)”

Neste complexo contexto, repensar os direitos humanos desde a heterogeneidade é tarefa árdua, mas que deve, obrigatoriamente, partir da necessidade de se refletir acerca de uma fundamentação possível, *porém não única e incontroversa*.

(...)

Fundamentar, para a leitura deste estudo, significa exatamente o oposto da ausência de diálogo. A certeza acerca da necessidade de fundamento é, precisamente, o contrário da certeza fundamentalista. Ao se buscar uma fundamentação se pretende questionar o existente, subsumir os conceitos significativos, e não meramente descartar outras construções teóricas, ainda que provenientes de culturas atípicas. (...)

Desse modo, a propositura de uma fundamentação para o direito internacional dos direitos humanos, desde a alteridade, com ênfase, neste trabalho, para o referencial latino-americano, faz-se necessária, na medida em que auxilia na busca de alternativas mais condizentes com a realidade do continente¹⁸.

Nessa perspectiva, a busca de uma fundamentação dos direitos humanos é revelada justamente por implicar uma situação de diálogo, o que acarreta repercussões essenciais no tema da universalidade.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (que relativiza a importância da discussão dos fundamentos dos direitos humanos na ótica de Norberto Bobbio) vem a oferecer, segundo aponta Flávia Piovesan, a concepção contemporânea dos direitos humanos, na qual se ressalta, sobretudo, a universalização, a

¹⁸ MEDEIROS, Ana Letícia Duarte Barauna. Direito Internacional dos Direitos Humanos e Filosofia na América Latina: Contribuições para uma possível fundamentação crítica. p. 105-107. Publicado no sítio eletrônico http://www.usp.br/prolam/downloads/2005_2_5.pdf, acessado em 16 de maio de 2007.

internacionalização e a indivisibilidade dos direitos humanos. Surgida em um contexto histórico peculiar, de estupefação em face das atrocidades cometidas pelo nazismo, em que se percebe a necessidade de deferimento de uma maior proteção aos seres humanos, mediante a reconstrução dos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é, nas palavras de Celso Lafer, com aporte nas reflexões de Hannah Arendt, “uma resposta à ruptura totalitária”¹⁹. Explicita Flávia Piovesan que:

“(…) em 10.12.1948 é aprovada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, como marco maior do processo de reconstrução dos direitos humanos. Introduce ela a concepção contemporânea de direitos humanos, caracterizada pela universalidade e indivisibilidade desses direitos. *Universalidade* porque clama pela extensão universal dos direitos humanos, sob a crença de que a condição de pessoa é o requisito único para a dignidade e titularidade de direitos. *Indivisibilidade* porque a garantia dos direitos civis e políticos é condição para a observância dos direitos sociais, econômicos e culturais e vice-versa. Quando um deles é violado, os demais também o são. Os direitos humanos compõem, assim, uma unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada, capaz de conjugar o catálogo de direitos civis e políticos ao catálogo de direitos sociais, econômicos e culturais”²⁰.

Possível verificar, consoante a concepção contemporânea de direitos humanos acima exposta, que se erige sob três fundamentos: o da indivisibilidade, o da internacionalização e o da universalidade. A partir de então, adentrando propriamente no objeto de investigação desta pesquisa, passa-se a analisar especificamente o fundamento da universalidade.

¹⁹ LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. p. 240.

²⁰ PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional. p. 618.

Capítulo II – A universalidade dos direitos humanos

A universalidade é comumente apontada como uma das características essenciais dos direitos humanos, embora tal aspecto não goze de unanimidade entre os seus estudiosos.

A palavra universalidade, tomada em seu sentido filosófico, remete, conforme preceitua André Lalande, à característica da daquilo é universal, seja em seu sentido *lógico*, por oposição àquilo que apenas especial ou àquilo que é tomado particularmente, seja em seu sentido de *termo geral*, isto é, de modo que possa ser predicado a diferentes sujeitos²¹.

Assim, a primeira questão a ser destacada quanto à universalidade é o fato de que se constitui em uma característica, em um adjetivo e, por isso, é colocada em relação a alguma coisa à qual se presta a caracterizar. No presente caso, o núcleo em torno do qual a universalidade realiza seu giro é o dos direitos humanos, sobre os quais já se discorreu, ainda que em linhas gerais, justamente para que a análise iniciada pela universalidade não ficasse deslocada.

Atentando-se para as definições filosóficas atribuídas à universalidade, tem-se que é apreendida como algo que (i) opõe-se aquilo que é particular; e, em outro sentido, preponderante, porém não colidente, como algo que (ii) pode ser atribuído a diferentes sujeitos. Ambas as acepções são complementares e relevantes para a compreensão da universalidade dos direitos humanos. O reconhecimento da universalidade como algo próprio aos direitos humanos decorre da justaposição das duas acepções, pois quando esses direitos são tomados como algo imputado a todos os seres humanos (e por isso universais), a despeito de suas diferenças, faz a implicar a situação de que eles se sobrepõem às particularidades humanas.

Exsurge a questão de que a atribuição da universalidade aos direitos humanos corre o risco de não chegar a despertar qualquer reflexão crítica sobre si mesma. Ou seja, apresentada como decorrência lógica dos direitos humanos e integrante de sua essência, quase assume a condição de um dogma que não se pode questionar e, diante disso, a condição universal dos direitos humanos passa a ser considerada algo irrefutável.

²¹ LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. p. 1170-1173.

Paulo Bonavides, tratando da universalidade, assinala o motivo pelo qual a universalidade é considerada inerente aos direitos humanos:

“A vinculação essencial dos direitos humanos à liberdade e à dignidade humana, enquanto valores históricos e filosóficos, nos conduzirá sem óbices ao significado de universalidade inerente a esses direitos como ideal da pessoa humana. A universalidade se manifestou pela vez primeira, qual descoberta pelo racionalismo francês da Revolução, por ensejo da célebre Declaração dos Direitos do Homem de 1789”²².

Assim, a universalidade leva à circunstância de que os direitos humanos são destinados a todos os seres humanos, podendo ser por todos titularizados, ou seja, são destinados a diferentes sujeitos que comungam da mesma natureza, a natureza humana, sobrepondo-se às suas particularidades. É a universalidade coligada com o ideal de pessoa humana, como diz Paulo Bonavides. A universalidade, tratada nesses termos, conduz a uma abstração e, deste modo, a apreensão do homem concreto faz comprometer a universalidade.

Com isso, tem-se que a universalidade se mostra, inicialmente, como uma universalidade abstrata. Consideram-se universais os direitos humanos, por serem de titularidade de todo homem, abstratamente considerado (no sentido de todo o gênero humano) e subtraídas as contingências de cada pessoa concretamente considerada.

Norberto Bobbio, traçando fases da evolução do conceito de direitos humanos, aponta como a universalidade é comprometida pela consideração da pessoa concreta. Diz o autor que:

“Enquanto teorias filosóficas, as primeiras afirmações dos direitos do homem são pura e simplesmente a expressão de um pensamento individual: são universais em relação ao conteúdo, na medida em que se dirigem a um homem racional fora do espaço e do tempo, mas são extremamente limitadas em relação à sua eficácia, na medida que são (na melhor das hipóteses) propostas para um futuro legislador. (...)

(...) O segundo momento da história da Declaração dos Direitos do Homem consiste, portanto, na passagem da teoria à prática, do direito somente pensado para o direito realizado. Nessa passagem, a afirmação dos direitos do homem ganha em concreticidade, mas perde em universalidade. Os direitos são doravante protegidos (ou seja, são autênticos direitos positivos), mas valem somente no âmbito do Estado que os reconhece. (...) são

²² BONAVIDES, P. Obra citada. p. 562.

direitos do homem somente enquanto são direitos do cidadão deste ou daquele Estado particular”²³. (grifou-se)

Por outro lado, a vinculação da universalidade dos direitos humanos com o ideal de pessoa humana, isto é, a sua existência em função da natureza humana, faz emergir outro ponto a ser mencionado: a sua ligação com a dignidade humana. Tal aspecto fica claro em definições como a de João Baptista Herkenhoff, segundo o qual:

“por *direitos humanos* ou *direitos do homem* são, modernamente, entendidos aqueles direitos fundamentais que o homem possui pelo fato de ser homem, por sua própria natureza humana, pela dignidade que a ela é inerente. São direitos que não resultam de uma concessão da sociedade política. Pelo contrário, são direitos que a sociedade política tem o dever de consagrar e garantir”²⁴.

Conforme já esclarecera Paulo Bonavides, é a relação dos direitos humanos com a dignidade humana que viabiliza a consideração de sua universalidade. Também a análise de Maria Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez aponta para esse sentido:

“En general se considera que la gestación doctrinal del concepto de derechos humanos no se inicia hasta que empieza a abrirse paso la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos. Existe un acuerdo generalizado en lo que respecta a considerar que las raíces filosóficas de los derechos humanos se remontan, y se hallan íntimamente ligadas, a los avatares históricos del pensamiento humanista, entendiéndose por tal aquél que afirma la dignidad humana, la dignidad de todo ser humano por el mero hecho de serlo, con independencia de cualquier otra circunstancia. Este pensamiento humanista sentaría las bases para la fundamentación filosófica de tales derechos”²⁵.

Em continuação, a autora procura arrolar as origens da igual dignidade humana, imputando-as ao estoicismo e ao cristianismo, tendo em vista que aquele aduzia a unidade universal dos homens, independentemente de sua participação em algum grupo, e que este sublinhava a igualdade essencial de todos os seres humanos perante Deus, criados à sua imagem e semelhança e, por isso, dotados de

²³ BOBBIO, N. Obra citada. p. 49.

²⁴ HERKENHOFF, João Baptista. Gênese dos direitos humanos. p. 19-20

²⁵ RUIZ-GÁLVEZ, Maria Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. p. 58.

um valor absoluto simplesmente por sua condição humana²⁶. Com esses pressupostos, a autora explicita o fato de os direitos humanos possuírem uma vocação de universalidade que lhes é inerente desde a sua origem. Prossegue afirmando que:

“Esta vocación de universalidad es la que le da a la idea de derechos humanos su sentido, su significado propios como instrumento de progreso, de liberación, de emancipación humana y, también, de defensa, de protección, de tutela de los más débiles”²⁷.

Discorrendo sobre o tema do fundamento da dignidade da pessoa humana, Fabio Konder Comparato identifica três perspectivas que elevaram o homem à condição de centro do mundo, quais sejam, a religiosa, a filosófica e a científica, esclarecendo, acerca de cada uma, que:

“Na perspectiva religiosa, foi sem dúvida o monoteísmo que mais realçou a dignidade da pessoa humana (...), [sendo que] (...) a excelência excepcional do ser humano é ressaltada no livro do *Gênesis*, tanto na parte que provém da tradição eloísta, quanto nas passagens que derivam da tradição javista. (...) É importante observar que essa elevada condição humana também foi afirmada em várias outras tradições religiosas. (...)

Na perspectiva da antropologia filosófica, a dignidade humana está ligada, como foi visto, à sua condição de animal racional, nas diferentes manifestações da razão – especulativa, técnica, artística e ética –, e à consciência, individual e coletiva, dessa sua singularidade no mundo.

Por fim, na perspectiva científica, o que se pôs em realce é que a espécie humana representa, sem contestação ápice do desenvolvimento evolutivo (...)”²⁸.

Focaliza-se, assim, a questão da dignidade humana, ponto chave para a compreensão da universalidade dos direitos humanos, e considera-se, juntamente com Leonardo Prota²⁹, que a sua adequada compreensão depende do esclarecimento de qual seja seu fundamento. Sustenta o autor que tal fundamento consiste no conceito de pessoa, o qual é devido ao cristianismo, ressaltando-se que se trata de uma noção essencialmente ocidental e, nesse sentido, distintivo de outras culturas. A evolução do conceito de pessoa acompanha o desenrolar do

²⁶ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 58-60.

²⁷ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 60.

²⁸ COMPARATO, Fabio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. p. 482-483.

²⁹ PROTA, Leonardo. *Dignidade humana e o limite da vida*. p. 1-4

pensamento da cultura ocidental, engrandecendo-se, primordialmente, a partir do Renascimento. Determinam-se como características distintivas da pessoa, ao longo do desenvolvimento de seu conceito, a liberdade, a propriedade e a autonomia. A importância da análise decorre do fato de que “é do conceito de pessoa que derivam os direitos humanos e, portanto, a dignidade humana”³⁰. Outrossim, José Antonio Seoane aduz que “El punto de partida es la dignidad potencial o constitutiva, que representa nuestra identidad primaria como personas, y tiene alcance universal”³¹.

No mesmo sentido, Fabio K. Comparato aponta que o conceito de pessoa, oriundo do cristianismo, tem relevância por indicar um indivíduo a ser concretamente considerado³². Deste modo, exurgindo do conceito de direitos humanos a questão da dignidade humana, fundamentada no conceito de pessoa, o horizonte da universalidade dos direitos humanos é aberto, sendo que essa universalidade passa ser considerada em termos concretos e não abstratos.

A superação do modelo abstrato de universalidade para o modelo concreto representa inúmeras vantagens. Os limites teóricos intrínsecos àquele levavam, na verdade, a uma incompatibilidade da própria universalidade com os direitos humanos, uma vez que, como alerta Fernando Quintana, no “universalismo abstrato o outro é anulado porque o eu o percebe como um idêntico, um igual”³³, e o outro é então anulado ao ser assimilado pelo eu, implicando uma banalização da diferença e conduzindo à desnecessidade de comunicação³⁴.

Essa condição do universalismo abstrato levou a universalidade dos direitos humanos a ser rechaçada por muitos autores, propugnando-se por um relativismo³⁵, que seria mais condizente com a própria idéia de direitos humanos, uma vez que a anulação decorrente da abstração é contrária ao caráter promocional dos direitos humanos. O universalismo abstrato traz em si uma rigidez incompatível com a idéia

³⁰ PROTA, L. Obra citada. p. 4.

³¹ SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafios. p. 226.

³² “(...) o vocábulo *pessoa* é empregado em dois sentidos bem distintos: como designação de um gênero e como indicação de uma espécie individual. (...) foi incontestavelmente com o cristianismo, como lembramos poucas linhas atrás, que o conceito de pessoa como substância, em correlação com o seu sentido concreto de indivíduo, foi sistematicamente elaborado (...)”. COMPARATO, F. K. Obra citada. p. 478.

³³ QUINTANA, Fernando. O desafio do novo milênio: universalismo e/ou particularismo ético? p. 63.

³⁴ QUINTANA, F. Obra citada. p. 63.

³⁵ As reações à universalidade dos direitos humanos serão abordadas mais detidamente no próximo capítulo.

de direitos humanos, pois ele “(...) parte daquele postulado, da existência de uma natureza humana, racional, idêntica e imutável e, portanto, portadora de uma moral ou ética (os direitos naturais) válidas e aplicáveis em todo tempo e lugar”³⁶.

Com isso, tem-se que a proclamação meramente retórica da universalidade, por considerá-la tão-somente em termos abstratos, faz nascer contradições insuperáveis, como a que se verifica no discurso de John Locke que, ao mesmo tempo em que sustentava a existência de direitos naturais de todos os homens, aceitava a escravização de alguns seres humanos³⁷. Contradições dessa estirpe subsistiam apoiadas em uma universalidade abstrata atribuída aos direitos humanos, pois, “(...) mientras se afirmaba la universalidad de los derechos humanos, había sectores de personas en los que no se reparaba o no se quería reparar. Esto es precisamente lo que caracteriza el fenómeno de la marginalización”³⁸.

O conceito de pessoa, nesse contexto, colabora para a identificação de uma universalidade que, inerente aos direitos humanos, apresenta-se de forma concreta. Passa-se, assim, da noção de indivíduo³⁹ à noção de pessoa, que congrega a atenção ao ser humano concreto, permitindo que se tenha dimensão de sua complexidade, das diferentes esferas existenciais humanas e dos diversos modos de ser humano⁴⁰.

Interessante observar como o reconhecimento da universalidade dos direitos humanos feito de maneira irrefletida fazia acarretava contradições insuperáveis entre a própria universalidade e os direitos humanos. Essa situação, a partir da ponderação das conseqüências de uma universalidade abstrata atrelada aos direitos humanos levou a dois caminhos distintos: um que optou por negar a universalidade

³⁶ QUINTANA, F. Obra citada. p. 63

³⁷ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 62.

³⁸ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 65.

³⁹ Advinda do individualismo, a noção de indivíduo é vista por Maria E. F. Ruiz-Gálvez como uma ideologia hegemônica e inspiradora da concepção dominante dos direitos humanos com conseqüências negativas para a universalidade dos mesmos, a um porque favorece a marginalização dos pobres, a dois porque impõe uma concepção dominante de direitos humanos que é incompatível com culturas não-ocidentais que acentuem as dimensões comunitárias da existência humana e, a três, porque o individualismo identifica ideologicamente o sujeito abstrato – indivíduo – com uma categoria de seres humanos específica: o varão, branco, adulto, proprietário e cidadão. RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 67. Também Jesús Ballesteros analisa a incompatibilidade entre o individualismo dominante, base da globalização técnico-econômica e a universalidade efetiva dos direitos humanos. BALLESTEROS, Jesús. El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos. p. 15-27.

⁴⁰ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 67-88.

como atributo essencial dos direitos humanos, e que será analisado a seguir, e outro que decidiu por refundar a universalidade, de modo a compatibilizá-la com a idéia de direitos humanos, emergindo daí, primeiramente, a universalidade concreta e, como fruto de seu aprimoramento, uma nova concepção de universalidade, relacionada com outros elementos que influem nos direitos humanos, e que será focalizada na segunda parte deste trabalho.

Ainda, impende tecer alguns breves comentários relativamente à universalidade concreta. Como se disse, a universalidade concreta é a opção tomada por aqueles que, observando uma inadequação da universalidade abstrata com relação aos direitos humanos, julgam necessário proceder a uma readequação para que a universalidade efetivamente corresponda a eles. Maria E. F. Ruiz-Gálvez enuncia que a opção por esse caminho se dá porque considera que, embora não sejam os direitos humanos universais como questão de fato,

“(…) entiendo que no es acertado ni desde el punto de vista teórico, ni desde el punto de vista práctico de la protección y garantías de los derechos, prescindir de la universalidad como nota del concepto de derechos humanos (en cuanto ideal regulativo ético y jurídico prepositivo). Despojada del rasgo de la universalidad, la noción de derechos humanos se desvirtúa, pierde su sentido y significado propios, su poder emancipador y protector. (...) Me temo que si se oscurece la conciencia de la universalidad, la propia noción de derechos humanos se debilita”⁴¹.

Norberto Bobbio alude à situação segundo a qual a Declaração Universal, dialeticamente, ajusta-se na universalidade concreta dos direitos positivos universais, após os direitos humanos terem passado pela universalidade abstrata dos direitos naturais e pela particularidade concreta dos direitos positivos.

Paulo Bonavides, por sua vez, faz menção a uma nova universalidade dos direitos fundamentais, a qual coloca esses direitos, “(…) desde o princípio, num grau mais alto de juridicidade, concretude, positividade e eficácia”, pois, “é universalidade que não exclui os direitos da liberdade, mas primeiro os fortalece com as expectativas e os pressupostos de melhor concretizá-los mediante a efetiva adoção da igualdade e da fraternidade” e, concluindo, afirma que:

⁴¹ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 61.

“a nova universalidade procura, enfim, subjetivar de forma concreta e positiva os direitos da tríplice geração na titularidade de um indivíduo que antes de ser o homem deste ou daquele país, de uma sociedade desenvolvida ou subdesenvolvida, é pela sua condição de pessoa um ente qualificado por sua pertinência ao gênero humano, objeto daquela universalidade”⁴².

Seguindo a linha de Rouanet, Fernando Quintana⁴³ propugna por duas soluções, sendo que uma delas é a do universalismo concreto (a outra consiste no particularismo crítico⁴⁴) relacionada com uma postura interculturalista e que incorpora do direito à diferença, tornando possível o diálogo entre o eu e o outro, sendo essa uma solução dialógica que permite que seja atingido o “reconhecimento de valores de diversas culturas a partir de princípios universais como a dignidade da pessoa humana, que transcende, por sua vez, determinações locais como a cultura, a nação, a fé, etc”⁴⁵.

Em todas essas breves referências ao reconhecimento de uma universalidade libertada da abstração – porquanto, seguindo-se o pensamento de Maria E. F. Ruiz-Gálvez, a abstração “não é essencial no conceito de direitos humanos, nem tampouco na tradição ocidental, senão que está ligada epistemologicamente ao racionalismo-cientificismo moderno e ideologicamente ao individualismo”⁴⁶ – é perceptível que a noção de pessoa e dignidade assumem o lugar de referência da universalidade (concreta), na busca de concebê-la mais próxima da realidade e, assim, consonante com os direitos humanos.

Entretanto, as mencionadas reflexões sobre a universalidade dos direitos humanos não são consensuais. Há autores que discordam da atribuição da característica de universalidade dos direitos humanos alegando, geralmente, a diversidade cultural como óbice à verificação daquela. Assim, cabe analisar, para

⁴² BONAVIDES, P. Obra citada. p. 573-574.

⁴³ QUINTANA, F. Obra citada. p. 86-101.

⁴⁴ Diz o autor que o particularismo crítico “(...) seria igualmente pluralista e relativista, já que admitiria a coexistência de várias culturas e vários valores a elas associados, rejeitando a imposição de princípios morais abstratos que não fossem relacionados a padrões que formam as identidades particulares. Por fim, existiria a possibilidade – como no caso do universalismo concreto – de um diálogo ou comunicação entre entidades culturais dissimiles, entendidas num mesmo plano de importância. QUINTANA, F. Obra citada. p. 101.

⁴⁵ QUINTANA, F. Obra citada. p. 116.

⁴⁶ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. F. Obra citada. p. 81.

uma melhor compreensão da questão, os motivos argüidos em defesa de um relativismo dos direitos humanos, pelo que se segue para o capítulo seguinte.

Capítulo III – As reações à universalidade dos direitos humanos: posturas relativistas⁴⁷

Flávia Piovesan aponta o relativismo cultural como o maior desafio que se coloca à universalidade dos direitos humanos, emergindo das diferentes posturas um debate que se consubstancia na disputa entre o sentido universal das normas de direitos humanos e uma possível relatividade cultural dessas normas⁴⁸. Segundo a autora:

“Para os relativistas, a noção de direitos está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade. Neste prisma, cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais, que está relacionado às específicas circunstâncias culturais e históricas de cada sociedade. Neste sentido, acreditam os relativistas, o pluralismo impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeite as diferenças culturais apresentadas por cada sociedade, bem como seu peculiar sistema moral”⁴⁹.

Da questão das diferenças culturais surge a ressalva de que, sendo inviável um conjunto de direitos humanos que seja representativo de todas elas, o conjunto hoje existente refletiria apenas os valores de uma ou algumas dessas culturas, de modo a potencializar o ressurgimento de um imperialismo passível de ser novamente restaurado a partir de uma noção unilateral de direitos humanos revestida de (uma alegada) universalidade. No caso, vêem os relativistas que os direitos humanos exprimem valores tipicamente ocidentais, muitas vezes incompatíveis com a carga axiológica de outras culturas. Desta maneira,

“Na análise dos relativistas, a pretensão de universalidade desses instrumentos simboliza a arrogância do imperialismo cultural do mundo ocidental, que tenta universalizar suas próprias crenças. A noção universal de direitos humanos é identificada como uma noção construída pelo modelo

⁴⁷ A título de esclarecimento, mencione-se que as reações à universalidade dos direitos humanos comumente dirigem-se ao questionamento de se os direitos humanos são ou não ontologicamente universais. Assim, não se está aqui a tratar da universalidade da aplicação dos direitos humanos, a qual, frente a situação que Carol Proner denominou de “paradoxo fundamental”, tende a ser unanimemente negada.

⁴⁸ PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. p. 58.

⁴⁹ PIOVESAN, F. Obra citada. p. 58-59.

ocidental. O universalismo induz, nesta visão, à destruição da diversidade cultural”⁵⁰.

O receio advindo de uma concepção dos direitos humanos que seja, em verdade, a universalização de valores próprios de uma única cultura, favorecendo que esta seja imposta às outras culturas por meio dos direitos humanos, reflete a desconfiança que se tem em face da afirmação da universalidade dos direitos humanos. Nesse sentido, alerta Heiner Bielefeldt para o fato de que:

“Caso a compreensão dos direitos humanos se polarize em torno de conceitos *ocidentais* ou *islâmicos*, ou outros quaisquer, não será mais possível a sua universalidade. Esses direitos restringir-se-iam a armas ideológicas na luta imperialista de culturas concorrentes ou torna-se-iam parte de mundos mais ou menos fechados”⁵¹.

A tensão que vigora no debate entre universalistas e relativistas fica evidente. Juha-Pekka Rentto aponta para o fato de que há um paradoxo na vida real das sociedades modernas ocidentais, amplamente baseadas na ideologia política do liberalismo utilitário ou utilitarismo liberal. Tal ideologia política é em si mesma contraditória, pois, segundo afirma o autor,

“(…) en un primer momento la sociedad busca maximizar la utilidad. Pero la utilidad es un critério de elección que en justos términos no puede excluirse del ámbito de elecciones alternativas legítimas que *utilizan* algunos seres humanos para la mayor utilidad de todos. De hecho, el utilitarismo es una doctrina que por principio debe suponer que el modo normal de interacción entre los hombres que se utilicen unos a otros para la maximización de su propia felicidad o bienestar”⁵².

Após focar a “tirania da utilidade”, o autor retrata a questão da liberdade no liberalismo, esclarecendo que:

“la mayoría de las culturas no occidentales se muestran unánimes respecto al punto de que la libertad es falsamente entendida cuando se concibe como médio para gratificar los deseos sin restricción de un individuo. Tal como el resto del mundo lo ve, la libertad más profunda consiste en aceptar las restricciones necesarias que conlleva la posición de uno como persona

⁵⁰ PIOVESAN, F. Obra citada. p. 62

⁵¹ BIELEFELDT, H. Obra citada. p. 144.

⁵² RENTTO, Juha-Pekka. Crepúsculo en el horizonte de occidente ¿El ocaso de los derechos humanos universales?. p. 174.

responsable en tal o cual papel y en hacer lo mejor de la vida de uno dentro de los límites de esse papel y las obligaciones que éste conlleva en sí mismo. En el Oeste, la libertad se gana haciendo que el mundo se ajuste a los deseos del sujeto individual. En el Este, la libertad se gana ajustando los deseos del individuo con el mundo. Desde la perspectiva del Oriental, el modo Occidental no es sólo imprudente al fomentar un conflicto innecesario sino también inmoral por generar egoísmo, e incluso ininteligible cuando presenta bajo los ejes de la 'libertad' un modo de vida que a la mirada Oriental se presenta como una vida de esclavitud bajo una adhesión enfermiza a cosas poco importantes"⁵³.

Assim, vendo o utilitarismo liberal como a moralidade dominante no ocidente e, conseqüentemente, como sendo esta moralidade a que confere validez aos direitos humanos, Juha-Pekka Rentto rechaça a possibilidade de se aceitar, hoje, os direitos humanos como normas morais universalmente válidas, uma vez que, sob a ótica das culturas não ocidentais, o liberalismo utilitarista é, a um, condescendente, unicamente, com a "carga do homem branco" e, a dois, imoral⁵⁴.

Sob tais aspectos, o autor invoca a relatividade das moralidades de cada cultural para denunciar o fato de os direitos humanos, da maneira como são hoje mencionados, adequarem-se tão-somente à ótica ocidental. Com isso, reage à universalidade dos direitos humanos não para afirmá-la impossível, mas para sustentar que a maneira como ela hoje considerada faz impedir que os direitos humanos gozem de maior aceitação. Conclui o autor que "los derechos humanos pueden ser normas morales universalmente válidas sólo si las normas morales más fundamentales a las que están referidos son universalmente válidas"⁵⁵.

Igualmente, Boaventura de Sousa Santos vê o traço do liberalismo a marcar os direitos humanos. Reflete o autor lusitano que

"É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Actualmente são consensualmente identificados quatro regimes internacionais de aplicação de direitos humanos: o europeu, o inter-americano, o africano e o asiático. Mas serão os direitos humanos universais enquanto artefacto cultural, um tipo de invariante cultural ou transcultural, parte de uma cultura global? A minha resposta é não. Ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo. Por outras

⁵³ RENTTO, J. P. Obra citada. p. 181-182.

⁵⁴ RENTTO, J. P. Obra citada. p. 181-182.

⁵⁵ RENTTO, J. P. Obra citada. p. 181.

palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.

O conceito de direitos humanos assenta num bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais (...). Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, haverá que averiguar as razões pelas quais a universalidade se transformou numa das características mais marcantes dos direitos humanos (...).

A marca ocidental, ou melhor, ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo (...)⁵⁶.

A despeito de tais considerações, o autor lusitano não vê o debate entre universalistas e relativistas como profícuo. Ao arrolar premissas para transformação dos direitos humanos, Boaventura de Sousa Santos coloca que:

“a primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto posição filosófica é incorrecto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da sua enunciação, mas o universalismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorrecta”⁵⁷.

Ainda na investigação do relativismo, importa o exame de Francisco J. Contreras Peláez, que identifica três versões do relativismo ético-cultural. Segundo afirma o autor, a tensão entre universalistas e relativistas, acentuada na modernidade em função da argüição de um relativismo cultural, parece privilegiar as posturas em favor do relativismo, porquanto “se tiende a aceptar como cosa evidente la fragmentación de la Humanidad en ‘culturas’, ‘comunidades’, ‘civilizaciones’, etc, supuestamente (...) inconmensurables e incompatibles entre sí”⁵⁸.

Dentre as três versões de relativismo ético-cultural identificadas (relativismo neotribalista, relativismo ético e relativismo comunitarista), sobressaem as

⁵⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. p. 250-251.

⁵⁷ SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 253.

⁵⁸ PELÁEZ, Francisco J. Contreras. Tres versiones del relativismo ético-cultural. p. 69-70.

considerações tecidas acerca do relativismo neotribalista⁵⁹, pois ele acarreta, no terreno dos valores, reflexões da seguinte monta:

“cada tribu asegura poseer su propia concepción del mundo, su propio código moral, su propia versión de los derechos humanos... Si se me ocurre reprocharle a un nacionalista serbio el genocidio cometido sobre los bosnio-musulmanes, me contestará que, como occidental, no puedo comprender las insondables peculiaridades de la cosmovisión serbio-ortodoxa (la cual, al parecer, legitima el exterminio de civiles indefensos, siempre que se trate de ‘perros turcos’), y que, al intentar imponerle *mi* concepción de los derechos humanos, incurro en pecado de imperialismo cultural.

El relativismo neotribalista, en efecto, parece entender en esos términos la tolerancia intercultural: si quiero ser tolerante, debo abstenerme de proyectar mis criterios calorativos (que sólo sirven para *mi* ‘comunidad’) sobre las prácticas u tradiciones de otras culturas y comunidades; em cuanto occidental, no soy competente para criticar la mutilación genital de las niñas africanas, la lapidación de las adúlteras em ciertos países islámicos, la persecución de los cristianos em Irán... La tolerancia intercultural obligaría a reconocer la soberanía de las ‘comunidades’ para entender a su manera los derechos humanos, el derecho de las ‘culturas’ a anular la libertad y la dignidad de todos o algunos de sus adeptos (...) Huelga decir que el creciente influjo del relativismo neotribalista es una excelente noticia para los tiranos y policías secretas del Tercer Mundo que, amparados por la identidad cultural, podrán cultivar sin estorbos sus respectivos ‘hechos diferenciales’ em materia de derechos humanos⁶⁰.

Nesse ponto, salta a questão de que também uma postura rigidamente relativista pode levar a uma situação de violação de direitos humanos, a pretexto de protegê-los. Atento para esse fato, em especial no que se refere à questão cultural da violação da integridade física da mulher, Antonio-Luis Matínez-Pujalte salienta que:

“la igualdad em los derechos humanos básicos debe ser garantizada incluso frente a la propia comunidad cultural, lo que exige la erradicación de aquellas prácticas que – aun fundadas em tradiciones culturales – sean contrarias a las exigencias básicas de la dignidad humana. Es evidente, por ejemplo, que la situación de la mujer em las comunidades islámicas – al menos em las que siguen un interpretación más estricta del Corán – es de una clara discriminación con respecto al varón, y que este modo de obrar no puede ser aceptado. Ello exige poner fin a prácticas como las de escisión o infibulación femenina, que constituye una patente violación del derecho de la mujer a la integridad física. La protección, em el seno de una sociedad multicultural, de la identidad cultural de los diversos grupos sociales no

⁵⁹ Tal relativismo apontado por Peláez aproxima-se bastante do relativismo radical de Jack Donnelly, o qual, segundo Daniela Ikawa, pauta-se na cultura como única fonte do direito e da moral, prevalecendo a noção de culturas que não se relacionam entre si, sendo impossível qualquer intercâmbio cultural. IKAWA, Daniela. Universalismo, relativismo e direitos humanos. p. 122.

⁶⁰ PELÁEZ, F. J. C. Obra citada. p. 71-72.

exige respetar este tipo de prácticas que violan derechos humanos y se oponen frontalmente a la garantía de la igualdad; lo que no excluye, no obstante, que la respuesta jurídico-penal frente a estas acciones pueda ser moderada, en atención al fuerte peso de la tradición y de ciertas convicciones religiosas, que atenúan sin duda el grado de responsabilidad que quienes la realizan”⁶¹.

Ainda na perspectiva de conciliar direitos humanos com a identidade cultural, especialmente no que se refere a práticas como a da extirpação de clitóris das meninas em certos povos do Islã e da África, Celso D. de Albuquerque Mello⁶² ressalta que a universalidade, herdada do Iluminismo, é de difícil realização, destacando que aquilo que é considerado violação a direitos humanos por um grupo, revela-se elemento cultural para outro. Nesse sentido, faz alusão a vários autores que desacreditam da universalidade:

“R. Polin (La Création des Cultures, 1993) salienta que não há valores universais e que a ‘a concepção dos homens e de seus direitos’ é do âmbito exclusivo da ‘cultura judaico-cristã do ocidente’. Afirma ainda ‘não há uma humanidade, só existem humanidades culturais históricas’. Ou ainda, ‘os homens que existem concretamente só têm realidade e sentido humanos em função da cultura de que eles participam’. André-Jean Arnaud afirma: ‘a universalidade como conceito-chave da filosofia jurídica e política e morre’. Escreve que os direitos do homem se encontram ‘tão diversificados’ que não se pode afirmar serem ‘produtos da natureza do indivíduo’. Ele prevê que o ‘Direito do futuro’ vai se enriquecer... (com o) relativismo e o pluralismo”⁶³.

Diante de tais posicionamentos e de outros, como o do antropólogo Levy Strauss, que nega a universalização do conceito de homem por ocasião da impossibilidade de um conceito unitário, o doutrinador, ecleticamente, opta por considerar que:

“direitos do homem são aqueles que estão consagrados nos textos internacionais e legais, não impedindo que novos direitos sejam consagrados no futuro. Consideramos que os já existentes não podem ser retirados, vez que são necessários para que o homem realize plenamente a sua personalidade no momento histórico atual. Se alguns vêm da própria natureza humana que construímos, outros advêm do desenvolvimento da vida social. Na verdade, o homem nunca existiu isoladamente (...), vez que ele sempre surge dentro de uma cultura. Daí a nossa posição ter também um lado ‘crítico’ ou ‘relativista’ exposto acima. Não se pode negar o aspecto

⁶¹ MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. P. 138.

⁶² MELLO, C. D. de A. Obra citada. p. 814.

⁶³ MELLO, C. D. de A. Obra citada. p. 814.

universal dos direitos humanos, mas eles também estão estreitamente vinculados às noções de nacionalidade e cidadania (Françoise Bouchet – Saulnier)⁶⁴.

A propósito, a vinculação dos direitos humanos à cidadania é assim observada nas reflexões de Hannah Arendt, conforme esclarece Celso Lafer:

“se os direitos humanos pressupõem a cidadania como *meio* para sua proteção, isso significa que um *valor universal* – ligado à essência da natureza humana para o jusnaturalismo, ou resultante de um processo de objetivação histórica muito razoável para a Filosofia do Direito – repousa na precariedade da *contingência* – a cidadania no âmbito de uma comunidade. Este primeiro paradoxo, se traduz no problema de um valor universal depender do acidente de uma contingência, já seria por si só algo para vulnerar os paradigmas de reflexão metajurídica. A reflexão arendtiana, no entanto, vai mais além. O que ela afirma é que os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como um fato e um meio, mas sim como um princípio, pois a privação da cidadania afeta substancialmente a condição humana, uma vez que o ser humano privado de suas qualidades acidentais – o seu estatuto político – vê-se privado de sua substância, vale dizer: tornado pura substância, perde sua qualidade substancial, que é a de ser tratado pelos *outros* como um *semelhante*”⁶⁵.

Também mesclando concepções, Carlos Frederico Marés, apoiado nas teorizações de Bartolomé de las Casas, aponta para uma universalidade parcial dos direitos humanos, aduzindo que:

“a universalidade dos direitos humanos consiste exatamente, em que cada povo constrói seus próprios direitos humanos, segundo seus usos costumes e tradições, quer dizer não existem direitos humanos universais, mas existe um direito universal de cada povo elaborar seus direitos humanos com única limitação de não violar os direitos humanos de outros povos. (...) O único princípio universal pensável é a liberdade que possibilitada cada povo viver segundo seus usos e costumes e transformá-los, quando necessário, em Constituições rígidas, após inventar sua própria forma estatal de organização”⁶⁶.

Ainda que não se compartilhe da tese relativista dos direitos humanos, necessário concordar que a discussão abre espaço para que se insiram elementos na abordagem dos direitos humanos que, de outro modo, não seriam debatidos. Com efeito, pode-se notar que a relevância da insurgência relativista, e talvez seu

⁶⁴ MELLO, C. D. de A. Obra citada. p. 815-816.

⁶⁵ LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos. p. 151.

⁶⁶ MARÉS, Carlos Frederico. A universalidade parcial dos direitos humanos. p. 6-7.

maior mérito, consiste no fato de trazer para a produção atinente aos direitos humanos questões como das diferenças culturais, econômicas, sociológicas e políticas, dentre outras, as quais serão oportunamente analisadas, na tentativa de se encontrar uma universalidade que receba as contribuições do debate, mas que o supere e, assim, seja mais útil aos direitos humanos no mundo de hoje, tendo em vista que, conforme se buscou demonstrar, se por um lado a universalidade (abstrata) aparenta guardar consigo as sementes de um imperialismo, por outro o relativismo abre espaço para que tiranias se estabeleçam sob o argumento da não ingerência em questões culturais. Antes, porém, de examinar tais elementos, efetuar-se-á o exame de como a universalidade aparece em alguns documentos internacionais sobre os direitos humanos.

Capítulo IV – A universalidade dos direitos humanos em alguns documentos da ONU: A Declaração Universal dos Direitos Humanos, Os Pactos e A Declaração de Viena

A presença da afirmação da universalidade dos direitos humanos nos documentos que os positivaram no plano internacional – em especial na Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), no Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (ONU, 1966), no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ONU, 1966) e na Declaração de Viena (ONU, 1993) – igualmente foi bastante controversa e discutida antes de ser empregada nos referidos documentos.

Antes de aludir a tais debates, convém mencionar que a universalidade de tais documentos – e particularmente da Declaração Universal – é colocada em dúvida, inclusive pelo argumento da preponderância da marca ocidental, quando se observa que

“A roupagem ocidental da Declaração Universal é justificável pela própria composição das Nações Unidas em 1948. Nela há uma forte predominância dos países ocidentais, tanto numérica quanto política. Se os países latino-americanos e do Leste Europeu foram considerados como integrantes ocidentais, dos 56 membros da ONU, apenas 17 países não eram ocidentais (Arábia Saudita, Bielorrússia, China, Egito, Etiópia, Filipinas, Índia, Irã, Iraque, Líbano, Libéria, República Árabe Síria, África do Sul, Afeganistão, Tailândia, Paquistão, Iêmen e Mianmar). Some-se a isso o fato de que, na ocasião, os países não ocidentais, em sua maioria, haviam recentemente deixado de ser colônias, mantendo, com isso, muitos padrões ocidentais, especialmente a estrutura de um Estado laico”⁶⁷.

A partir desse dado inicial, que revela que não havia paridade numérica entre os países que compunham a Organização das Nações Unidas no momento da elaboração e aprovação do documento internacional intitulado “Declaração Universal”, tem-se uma indicação das polêmicas surgidas em torno da assunção ou não da universalidade dos direitos humanos contidos nas cartas internacionais.

Nos trabalhos preliminares da ONU decidiu-se pela necessidade da criação de uma Comissão de Direitos Humanos, encarregada de elaborar uma declaração

⁶⁷ DAUDT, Gabriel Pithan. Reservas aos tratados internacionais de direitos humanos: o conflito entre a eficácia e a promoção dos direitos humanos. p. 138.

internacional de direitos humanos, tendo sido assentado que “(...) al momento de designar los miembros que irían componer la CDH, debía preocuparse con realizar una repartición geográfica equitativa, y tener en cuenta las capacidades de las personas que debían figurar en la lista”⁶⁸. A despeito de tal orientação, não foi “(...) adoptada una apropiada repartición geográfica en la elección de los miembros de Grupo de redacción, encargados de la elaboración preliminar del proyecto de declaración”⁶⁹.

Diante de tal circunstância, a Declaração Universal, ainda não nascida, já trazia consigo motivos para ser questionada em sua universalidade. Os esforços envidados pelos Estados que participaram da elaboração do projeto de declaração convergiam para a tentativa de busca de uma norma universal, implicando uma concepção comum de direitos humanos, colocada como uma aspiração a ser alcançada por todos os povos e nações⁷⁰.

Para tanto, decidiu-se, após debate travado entre os países, que o projeto de declaração deveria assumir a forma de declaração e não de pacto ou convenção, porquanto sob a forma de uma declaração definir-se-iam as normas ou os princípios gerais dos direitos humanos, enquanto que, sob a forma de uma convenção, enunciar-se-iam direitos específicos, como também limites e restrições a seu exercício e, principalmente obrigações jurídicas a cargo dos Estados que a assinassem⁷¹. Assim, escolhida a forma de uma declaração, vista como um enunciado de princípios, sem força jurídica obrigatória⁷², o documento a ser elaborado era passível de conter uma concepção comum dos direitos humanos que, abstratamente considerada, estaria imune a contrapartidas de cunho particularista ou relativista⁷³.

Foi na Terceira Comissão da Assembléia Geral que se teve aprovado caráter universal do projeto preparado pela Comissão de Direitos Humanos. Outrossim,

⁶⁸ QUINTANA, Fernando. La Onu y la exégesis de los derechos humanos: una discusión teórica de la noción. p. 71.

⁶⁹ QUINTANA, F. Obra citada. p. 73.

⁷⁰ QUINTANA, F. Obra citada. p. 76.

⁷¹ QUINTANA, F. Obra citada. p. 78.

⁷² Tal acepção acerca da Declaração Universal dos Direitos Humanos não é unânime entre os estudiosos. Há autores que nela reconhecem força imperativa, sendo encarada como *jus cogens*, pois é fator poderoso de criação e desenvolvimento do direito internacional consuetudinário e, assim, fonte principal de muitos tratados internacionais. QUINTANA, F. Obra citada. p. 107.

⁷³ QUINTANA, F. Obra citada. p.80.

aprovou-se a emenda sugerida pelo representante francês de trocar a expressão *internacional* pela expressão *universal* presente no título da declaração, o qual afirmava trata-se mudança relevante, uma vez que entendia que:

“La declaración de derechos humanos está destinada a ser la expresión de los derechos de todos los pueblos del mundo y no solamente de las 58 Naciones que, por el momento, hacen parte de la Organización de las Naciones Unidas. Así, resulta esencial que la declaración tenga un carácter universal”⁷⁴.

A modificação operada na denominação da declaração, caracterizada então como universal⁷⁵, foi alvo de resistências por alguns países, dentre os quais as Filipinas, através de seu representante, que sustentava que a nova proposta seria destituída de correspondência com a realidade, uma vez que, sendo ainda necessários esforços para alcançar a universalidade, dever-se-ia considerar que, na melhor das hipóteses, o documento poderia chegar a ter somente um caráter internacional⁷⁶. Ainda assim, prevaleceu a idéia do adjetivo universal a caracterizar a declaração, desde a sua denominação.

Nessa perspectiva, em 1948 foi aprovada a Declaração universal dos direitos humanos da ONU, por meio do voto favorável de 48 Estados, 8 abstenções e nenhum voto contrário⁷⁷. Entretanto, dois aspectos não de ser considerados: (i) que “Aunque ninguno de los Estados-miembros de la ONU (en 1948) votó en contra de dicho documento, esas abstenciones evidencian la presencia de fuertes divergencias, en particular, aquellas provenientes de parte de las delegaciones del Este (...)”⁷⁸, e (ii) que “El resultado de esta votación, además de traducir este fuerte confronto ideológico, escondía también transacciones subterráneas toda vez que hubo votos que no respondían a la convicción del gobierno que lo exprimía, sino a intereses y ventajas que él podría obtener del mismo. Asimismo, había países que en virtud de posibles ‘represalias’ que pudieran ejercer, o bien por el ‘respeto’ que

⁷⁴ QUINTANA, F. Obra citada. p. 83.

⁷⁵ A título de complementação, menciona-se a distinção sustentada por I. Szabo, com base em conceitos do direito internacional, segundo o qual a *generalidade* relaciona-se com o conteúdo dos direitos humanos, por abarcar a totalidade dos direitos humanos, enquanto que a *universalidade* é afeta ao campo de atuação ou alcance (destinatários) dos direitos. (QUINTANA, F. Obra citada. p. 110).

⁷⁶ QUINTANA, F. Obra citada. p. 83.

⁷⁷ QUINTANA, F. Obra citada. p. 87.

⁷⁸ QUINTANA, F. Obra citada. p. 87.

inspiraban ejercían considerable influencia llevando otros países a votar en la misma dirección a la de ellos⁷⁹.

A par destas observações, calha mencionar que também o conteúdo da Declaração Universal da ONU não contou com aceitação unânime dentre os países que a compunham no momento de sua aprovação. Especificamente, os princípios contidos nos artigos 18 e 16 e 1º da Declaração Universal despertaram controvérsias entre os Estados-membros da ONU, manifestando-se o confronto entre as concepções universalistas e particularistas.

Em relação ao artigo 18⁸⁰, as controvérsias começaram a aparecer desde o seu projeto, pois conduzia (conduz) à possibilidade de mudar de religião, conforme propugnava o Reino Unido⁸¹.

Tal assertiva apresentava-se incompatível com a cultura de alguns países, em especial os muçulmanos, dentre os quais estava a Arabia Saudita, que se absteve de votar a favor da Declaração por princípios religiosos. Este país chegou a propor uma mudança na redação do artigo, a fim de suprimir do rol de direitos humanos da Declaração Universal a possibilidade de mudar de religião, em razão de, segundo este e outros países, essa possibilidade ir contra os sentimentos religiosos dos povos⁸².

Nesse mesmo sentido, insistia o Paquistão, no momento da sessão plenária para aprovação da Declaração Universal para que fossem consideradas as dificuldades de se adotar o dispositivo que consagra o direito de mudar de religião, por representar um ataque à honra do Islã⁸³.

Também o artigo 16⁸⁴ da Declaração Universal sofreu resistências. Posicionou-se a delegação chinesa pela supressão do referido dispositivo, ao passo

⁷⁹ QUINTANA, F. Obra citada. p. 88.

⁸⁰ Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos

⁸¹ QUINTANA, F. Obra citada. p. 300.

⁸² QUINTANA, F. Obra citada. p. 301.

⁸³ QUINTANA, F. Obra citada. p. 303.

⁸⁴ 1. A partir da idade núbil, o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura da sua dissolução, ambos têm direitos iguais. 2. O casamento não pode ser celebrado sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos. 3. A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção desta e do Estado.

que outras delegações propunham retirada de parte do artigo ou mudanças em sua redação, a exemplo da delegação russa, a qual denunciava a postura particularista nela adotada, por desconsiderar que as diferentes religiões possuem idéias diversas acerca do papel da mulher no matrimônio, tendo em vista que algumas admitem a poligamia, enquanto outras partem da igualdade entre homens e mulheres.

Igualmente, a delegação da Arábia Saudita manifestou oposição ao artigo em questão. Primeiramente, propôs a mudança da expressão idade núbil pela expressão idade legal, referindo-se então ao estabelecido nas leis de cada país. Em contraposição a esta emenda, a delegação belga argumentava que a Declaração, por ser universal, não podia rebaixar-se ao nível dos diversos sistemas jurídicos nacionais. A Arábia Saudita procurava demonstrar que aquela redação não atentava para realidades matrimoniais diferentes, presentes em outras culturas, pelo que gerava, em muitos casos, a impossibilidade cumprir aquela determinação “universal”. Nas palavras do próprio delegado do país, referindo-se à preponderância da fundamentação ocidental na Declaração, “la mayoría de los autores del proyecto de declaración toman en cuenta únicamente las normas reconocidas en la civilización occidental, y desprecian civilizaciones mas antiguas”⁸⁵.

Diga-se, ainda, que também o 1º artigo da Declaração Universal deixa antever a supremacia com que a tese universalista foi acolhida no documento. Com efeito, a sua redação⁸⁶ demonstra inclinação para com a proposição da unidade do gênero humano, inclusive sem considerar as particularidades de cada pessoa humana, mas enfatizando a natureza comum de todos os homens⁸⁷.

Sucessivamente à Declaração, foram promulgados pela ONU os Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos em 1966. Diante da consideração de que a Declaração era apenas um documento principiológico, no sentido de que era desprovido de força vinculante, os Pactos surgiram para trazer definições mais precisas e concretas dos direitos humanos, obrigando, com força jurídica, a seus Estados-signatários. Para muitos doutrinadores, conforme afirma Fernando Quintana,

⁸⁵ QUINTANA, F. Obra citada. p. 306.

⁸⁶ “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”.

⁸⁷ QUINTANA, F. Obra citada. p. 317-320.

“(...) la Declaración universal constituye un grande documento moral de alcance ‘filosófico y psicológico’ dirigido a todos los pueblos, y cuyo objetivo principal es: *despertar una conciencia y compromiso formal em favor de los derechos humanos*. Mientras que los (dos) Pactos internacionales, buscan sobretodo *transformar los principios morales en normas jurídicas obligatorias para los Estados-signatários*”⁸⁸.

Neste ponto, centrado na análise dos dois Pactos Internacionais de direitos humanos, forçoso referir ao fato de que, diante da ideologia bipolarizada da época (liberalismo/capitalismo *versus* socialismo), em função da Guerra Fria, acentuou-se que os Direitos Civis e Políticos consistiam em categoria diferenciada da dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, razão pela qual a sua proclamação realizou-se em documentos apartados. Entendeu-se que os Direitos Civis e Políticos eram de aplicação imediata, ao passo que os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais seriam de aplicação progressiva ou gradual. Em outras palavras,

“Es decir, en el primer caso los Estados se comprometen a garantizar estos derechos jurídicamente, a través de la implantación de un sistema judicial ‘adecuado’; en el segundo caso, por el contrario, los Estados se obligarían a establecer condiciones de bien estar, de acuerdo com las posibilidades (económicas) del país, y en función de la ayuda efectiva que le pueda ser ofrecida por la comunidad internacional”⁸⁹.

Embora essa questão seja geralmente tratada em relação à afirmada indivisibilidade dos direitos humanos, uma vez que termina por colocar direitos de índoles diferentes em documentos diferentes, atribuindo-lhes, então, eficácias igualmente diferentes, também ela passa pela questão da universalidade dos direitos humanos. Isso porque essa cisão demonstra que a universalidade dos direitos humanos pode, em algumas situações, ficar à mercê de ideologias predominantes, o que faz pairar a dúvida se algo assim pode ser considerado universal. Veja-se, por exemplo, que se a universalidade quer se referir aos destinatários dos direitos humanos, conduzindo à situação de que são titularizados por todos homens, admitir que alguns desses direitos ficam na dependência de condições econômicas de cada país para serem assegurados mostra-se um contrasenso. Assim, não parece possível afirmar que os homens de países

⁸⁸ QUINTANA, F. Obra citada. p.112-113.

⁸⁹ QUINTANA, F. Obra citada. p. 93.

economicamente mais debilitados titularizem tais direitos do mesmo modo que os homens de países mais fortes em termos de economia.

Paralelamente a estas considerações, outras foram tecidas, destacando-se aquelas que ponderaram acerca do predomínio de posturas universalistas na Declaração Universal e, por outro lado, de posturas particularistas nos dois Pactos Internacionais. Foi esclarecido pelo representante do Uruguai, justificando seu voto em favor dos dois Pactos que:

“La Declaración se funda ‘sobre una concepción común de estos derechos y libertades’. Es decir, ella parte de la hipótesis que, a pesar de los diversos sistemas políticos, económicos, sociales e culturales que dividen al mundo, existe una idea universal de los derechos humanos, fundada en el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

(...)

(aunque) los pactos tienen como punto de partida una concepción común de los derechos humanos (en los Preámbulos), es evidente que la diversidad de los sistemas políticos, económicos, sociales y culturales, los diferentes regímenes ideológicos que están a la base de los sistemas institucionales y los diversos grados de desarrollo de los Estados deben necesariamente traducirse por puntos de vistas diferentes, tanto en lo que concierne a la definición de los derechos humanos quanto en lo que dice respecto a las medidas de ejecución”⁹⁰.

Por fim, importa também verificar como se apresenta a questão da universalidade dos direitos humanos na Declaração de Viena (1993). Anos após a promulgação da Declaração Universal e dos Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, novamente o debate acerca da universalidade se fez presente na elaboração de um documento de direitos humanos da ONU.

Efetivamente, a aceitação da universalidade dos direitos humanos ainda não se concebia unanimemente na ocasião, a ponto de ter desabafado Antônio Augusto Cançado Trindade, relator das reuniões especializadas dos órgãos de supervisão internacional internacionais de direitos humanos no âmbito da Conferência Mundial de Viena (1993), que:

⁹⁰ QUINTANA, F. Obra citada. p.322.

“(…) foi necessário esperar até a noite (20:45 hs) do dia 23 de junho para respirar aliviados com a aprovação do primeiro parágrafo e a afirmação categórica do universalismo dos direitos humanos não sem resistência do Comitê de Redação (…) e das Delegações partidárias do relativismo”⁹¹.

O primeiro parágrafo⁹² da Declaração de Viena consagra a universalidade dos direitos humanos, porém, logo adiante, em seu parágrafo quinto⁹³, aparece o reconhecimento das particularidades que envolvem a questão dos direitos humanos. Este parágrafo quinto, que para muitos significou um retrocesso, por deixar a universalidade ceder ao relativismo, para outros autores representa a superação, ainda que em partes, do antagonismo entre aqueles que adotam visões universalistas e particularistas dos direitos humanos. Tal parágrafo seria então portador de um universalismo relativizado ou matizado⁹⁴.

Ainda assim, tem-se que os Estados islâmicos, juntamente com os asiáticos, “(…) los países asiáticos (y Estados islámicos) fueron los que más resistieron, en Viena, al reconocimiento del carácter o naturaleza *universal* de los derechos humanos, argumentando principalmente para ello que esta noción era un producto del pensamiento occidental, y como tal no llevaba en cuenta los *particularismos* locales o regionales”⁹⁵.

Tratando da questão, Gabriel Pithan Daudt sustenta que:

“durante a Conferência de Viena de 1993, outras posições contrárias ao universalismo ‘ocidental’ dos direitos humanos foram expressas também por Cingapura e Bunei. Em contrapartida, segundo relata Antônio Augusto Cançado Trindade, alguns países com regimes fundamentalistas islâmicos

⁹¹ QUINTANA, F. Obra citada. p.297.

⁹² A Conferência Mundial sobre Direitos do Homem reafirma o empenhamento solene de todos os Estados em cumprirem as suas obrigações no tocante à promoção do respeito universal, da observância e da proteção de todos os direitos do homem e liberdades fundamentais para todos, em conformidade com a Carta das Nações Unidas, com outros instrumentos relacionados com os Direitos do homem e com o direito internacional. A natureza universal destes direitos e liberdades é inquestionável. (...). (grifou-se)

⁹³ Todos os Direitos do homem são universais, indivisíveis, interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional tem de considerar globalmente os Direitos do homem, de forma justa e equitativa e com igual ênfase. Embora se devam ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas político, económico e cultural, promover e proteger todos os Direitos do homem e liberdades fundamentais. (grifou-se)

⁹⁴ QUINTANA, F. Obra citada. p.298.

⁹⁵ QUINTANA, F. Obra citada. p.299-300.

e outros países asiáticos, como o Japão e o Vietnã, fizeram um esforço para não se mostrarem contrários aos direitos humanos⁹⁶.

Diante de tais considerações, fica claro que o exame da universalidade dos direitos humanos apresenta-se complexa uma vez que não é possível, apesar das inúmeras tentativas, analisá-la separadamente de outros elementos que sobre ela exercem influência. O esforço de isolar a universalidade de elementos culturais, políticos, econômicos e éticos leva a uma abordagem que não se sustenta frente a questionamentos voltados para a universalidade. Por essa razão, procurar-se-á relacionar a universalidade com esses elementos que dela não se dissociam, a fim de se demonstrar novas – e mais sólidas – concepções elaboradas acerca da universalidade dos direitos humanos.

⁹⁶ DAUDT, G. P. Obra citada. p. 140.

PARTE 2 – ASPECTOS DA NOVA CONCEPÇÃO DA UNIVERSALIDADE

Do que foi exposto até o momento, parece inquestionável a necessidade de uma mudança nos marcos da reflexão acerca dos direitos humanos e sua universalidade, uma vez que as concepções até então relatadas apenas expuseram ou até mesmo acentuaram o conflito existente as posições universalistas e relativistas, o que em nada contribui para amenizar, na expressão de Carol Proner, o *paradoxo fundamental* que circunda os direitos humanos.

Em termos práticos, a ausência de um verdadeiro diálogo entre as nações acerca de sua concepção universalista ou relativista dos direitos humanos acarreta, conforme alerta David Sánchez Rubio, atuações que “(...) aparentemente se presenta[n] como una respuesta lógica, clara y justificada de la comunidad internacional para detener trágicos y denigrantes acontecimientos ocasionados por la acción agresiva del ser humano, en virtud de la defensa de unos valores universales aceptados por las naciones, [que] ofrece[n] fuertes dosis de conflicto, y una gran polémica y un intenso debate doctrinal”⁹⁷, exemplificadas pelas guerras e intervenções como a do Golfo Pérsico, dos Balcãs (Bósnia-Herzegovina e Kosovo) e a mais recente guerra do Iraque.

Essa circunstância dá causa ao disparate de que “Resulta un contrasentido que *para proteger los derechos humanos de un grupo se tengan que lesionar los del otro*”⁹⁸. E tal conjuntura, de modo algum, pode ser considerada condizente com os direitos humanos. Com efeito, identifica-se nessa situação a predominância da ideologia liberal, considerada “lacunar” por David Sánchez Rubio, segundo o qual “(...) la ideología es ‘lagunar’ porque en su pretensión de generalizarse, oculta su particularidad bajo el manto de un universalismo homogenizador. Al final, acaba mostrándose como un discurso al margen de los espacios sociales y políticos, sin historia y sin tiempo; además, termina expulsando cualquier aspecto subjetivo”⁹⁹.

Insustentável, portanto, que se trate de direitos humanos atualmente, bem como de sua universalidade, sem que sejam eles relacionados a outros elementos

⁹⁷ RUBIO, David Sánchez. Reflexiones e (Im)precisiones em Torno a la Intervención Humanitaria y los Derechos Humanos. p. 205-206.

⁹⁸ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 207.

⁹⁹ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 209.

que neles influem, dentre os quais os elementos políticos, econômicos, culturais e ético, transcendendo a atenção restrita aos elementos jurídicos desses direitos. “Se necesita ampliar el contexto para poder entender mejor el problema que se debate”¹⁰⁰, o que implica, de início, política e economicamente reconhecer que “(...) el marco de los derechos humanos en tanto que internacionalizados, hay que establecerlo en el contexto de la globalización y en la relacionalidad en la que se sitúa y se desarrolla toda la comunidad internacional”¹⁰¹. É o que Sánchez Rubio denomina de metodologia relacional, a qual se buscará empregar, a partir de agora, no presente trabalho.

Todos os elementos (políticos, econômicos, culturais e ético) inseridos nesta pesquisa, a fim de se dilatar o seu contexto e entendimento, serão retratados na perspectiva da globalização neoliberal. Tais elementos representam algumas das diferentes dimensões pelas quais a globalização neoliberal se manifesta, esclarecendo-se, de antemão, que no delineamento desta investigação, em virtude de maior imbricação entre os elementos políticos e econômicos¹⁰², versar-se-á simultaneamente a respeito de ambos, ao passo que os elementos culturais e ético serão abordados em particular. A opção por essa estruturação/divisão objetiva apenas tornar mais clara a presente exposição, uma vez que a implicação de todos esses aspectos entre si é bastante evidente.

¹⁰⁰ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 209.

¹⁰¹ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 214.

¹⁰² “É o que ‘emerge’ dessa linguagem [da globalização] é a subsunção do político no econômico...”. MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Neoliberalismo: o declínio do direito. p. 109.

Capítulo I – Os elementos político-econômicos

Dando início à abordagem relacional, enfocam-se as tramas nas quais direitos humanos e aspectos políticos e econômicos da sociedade atual cruzam-se. Consoante já se explicitou, essa abordagem será efetuada no contexto da globalização neoliberal.

Adianta-se que, consoante leciona Abili Lázaro Castro de Lima, “a globalização, face à sua complexidade, é um fenômeno que enseja vários enfoques para sua abordagem”¹⁰³. Desta forma, além de se observar que a globalização, idealmente, “implica uma crescente interconexão em vários níveis da vida cotidiana a diversos lugares longínquos no mundo”¹⁰⁴, impende que se tome conhecimento das diferentes dimensões pelas quais esse fenômeno manifesta-se¹⁰⁵. Em especial, atenta-se aqui para suas dimensões econômica e política¹⁰⁶, cujos reflexos desenham um panorama¹⁰⁷ caracterizado pelo (i) declínio do Estado-nação, (ii) importância crescente das empresas transnacionais, (iii) ampla liberdade de comércio e de capital e (iv) nova divisão internacional do trabalho¹⁰⁸, e cujas conseqüências podem ser assim descritas: “age[-se] segundo os interesses das grandes corporações mundiais, colocando[-se] as pessoas em segundo plano, desprovido-as inclusive de seus direitos políticos, ou seja, de sua efetiva participação da arena política”¹⁰⁹.

Visualiza-se, assim, o alcance de tal situação na esfera dos direitos das pessoas, especialmente em seus direitos humanos, que deixam de ocupar lugar

¹⁰³ LIMA, Abili Lázaro Castro de. Globalização econômica, política e direito: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico. p. 124.

¹⁰⁴ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 127.

¹⁰⁵ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 128.

¹⁰⁶ “No terreno político, princípios e conceitos cruciais como os de democracia, Estado, Nação, soberania e cidadania, fundados no princípio ético da dignidade da pessoa humana, vão se transfigurando e mesmo se dissolvendo. A soberania, por exemplo, desloca-se cada vez mais do âmbito do Estado (ou do povo, da nação) para o domínio do mercado. O Mercado, esse ser metafísico, inatingível, e indestrutível enquanto tal, é o verdadeiro soberano no mundo da economia globalizada. (...) Cidadão, no mundo neoliberal, nada mais do que aquele que poder consumir”. MARQUES NETO, A. R. Obra citada. p. 109.

¹⁰⁷ “Quando a economia transacional estabeleceu seu domínio sobre o mundo, solapou uma grande instituição, até 1945 praticamente universal: o Estado-nação territorial, pois um Estado assim já não poderia controlar mais que uma parte cada vez menor de seus assuntos”. HOBBSBAWN, Eric J. Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991. p. 413.

¹⁰⁸ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 139-177.

¹⁰⁹ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 202.

privilegiado quando as próprias pessoas são postas em plano secundário. “Lo que ocurre con los derechos humanos en el actual proceso de globalización, describe lo que ocurre con los seres humanos, vistos como seres humanos naturales – cuerpos hablantes –, bajo el impacto de las reales producidas por este proceso”¹¹⁰.

A situação mostra-se ainda mais delicada porque, conforme atenta Paulo Bonavides, “a globalização política neoliberal caminha silenciosa, sem nenhuma referência de valores”¹¹¹. Isso permite que, na ânsia globalizante de reduzir as distorções que atravancam seu progresso, desenvolvida sob a égide do aumento da competitividade e da eficiência, “Los derechos humanos del mercado sustituyen a los derechos humanos”¹¹².

A ênfase é colocada nos direitos do proprietário e/ou direitos das organizações de grande capital, nominando-se de direitos humanos a tais direitos, em uma evidente inversão ideológica que atropela os seres humanos e se esquece de que direitos humanos são aqueles “(...) que se refieren a la integridad cultural (...) y a la satisfacción de las necesidades (...) y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura (...) derechos humanos”, ou seja, “que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o natural”¹¹³.

Mirando-se os seres humanos corporais como próprias distorções do mercado, que merecem ser – pela lógica da globalização econômica de ideologia neoliberal – eliminados, os direitos humanos vão sendo relegados em prol dos direitos do mercado¹¹⁴. Nesse sentido, “Todo el proceso de la globalización consiste en la imposición ciega de una ley, que esta vez es la ley del mercado. Se trata de una ley que desató la guerra económica, la eliminación de los derechos humanos y su sustitución por la competitividad como valor supremo”¹¹⁵.

Resulta disso que as classes oprimidas ficam ainda mais debilitadas, com poucas chances de fazer frente à passagem avassaladora do mercado por suas vidas. E, desta forma, a soberania do capital pode prevalecer sem concorrência, tendo em vista que a soberania estatal, por conta da dimensão política da

¹¹⁰ HINKELAMMERT, Franz J. El proceso actual de globalización y los derechos humanos. p. 117.

¹¹¹ BONAVIDES, P. Obra citada. p. 571.

¹¹² HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 121.

¹¹³ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 120.

¹¹⁴ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 121.

¹¹⁵ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 127.

globalização, também se vai dissolvendo. Boaventura de Sousa Santos elucida questão drástica é a dissolução da dimensão estatal na política, aduzindo que:

“A perda da centralidade institucional e de eficácia reguladora dos Estados nacionais, por todos reconhecida, é hoje um dos obstáculos mais resistentes à busca de soluções globais. É que a erosão do poder dos Estados nacionais não compensada pelo aumento do poder de qualquer instância transnacional com capacidade, vocação e cultura institucional viradas para a resolução solidária dos problemas globais. De facto, o carácter dilemático da situação reside precisamente no facto da perda de eficácia dos Estados nacionais de se manifestar antes de mais na incapacidade destes para construir instituições internacionais que colmatem e compensem essa perda de eficácia”¹¹⁶.

Retorna então novamente a questão de que prevalece sem resistências o Mercado total, da qual exsurge a situação apavorante de que “Mercado total es, en pocas palabras, aplastamiento de los derechos humanos de todo tipo: derechos de la persona, derechos económicos, sociales, culturales, nacionales y de los pueblos”¹¹⁷.

Uma (aparente) contradição emerge dessa conjuntura: considerando-se que a globalização efetivada é partidária da ideologia neoliberal, implicando grave ameaça aos direitos humanos e forjando uma desarticulação tal que nem mesmo os Estados nacionais podem enfrentar o movimento frenético e devastador do mercado, questiona-se como é possível que um dos temas mais discutidos e mencionados no mundo atual seja justamente o dos direitos humanos. Isto é, se uma das consequências das estratégias do capitalismo ancorado na globalização neoliberal é justamente achatamento dos direitos humanos, conforme se procurou demonstrar até então, perquire-se como podem estar esses mesmos tão em evidência.

Partindo-se de uma análise mais descuidada, a primeira atitude frente a tal questionamento é então a de negar que a globalização, o neoliberalismo e o capitalismo sejam os grandes vilões dos direitos humanos, ou então, ainda que isso seja aceite, tomar em consideração que o seu intento – de fragilizar os direitos humanos – fracassou.

Entretanto, a relação entre tais aspectos não pode ser tomada em termos assim simplistas, de solução fácil. Boaventura de Sousa Santos traz à baila a

¹¹⁶ SANTOS, B. de S. Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. p. 300.

¹¹⁷ GUTIÉRREZ, Germán. Globalización y liberación de los derechos humanos. p. 180.

questão, e afirma que “os países centrais e as instituições internacionais sob o seu controle impõem aos países periféricos e semiperiféricos a adoção de regimes de democracia representativa e defesa dos direitos humanos”¹¹⁸.

Trata-se, portanto, de uma estratégia velada, pela qual se realiza um discurso em prol da promoção dos direitos humanos, destinado àqueles que se sabe desarticulados para que consigam efetivá-los e, assim, sem assumir a sua postura de desprezo pelos direitos humanos, consegue-se que eles não se tornem um mote apto a obstaculizar o “natural” desenvolvimento do mercado.

A constatação desse aspecto passa pela compreensão da denominada Comissão Trilateral e sua linguagem e campanha dos direitos humanos. Esclareça-se que

“A Comissão Trilateral nasceu em 1973. Seu primeiro impulsionador foi David Rockefeller, presidente do Chase Manhattan Bank e representante de uma das mais fabulosas fortunas do mundo. A Comissão atualmente inclui os principais empresários, banqueiros e políticos dos três blocos econômicos mais importantes do mundo capitalista: EUA, Europa Ocidental e Japão. Seu principal objetivo é elaborar uma política-econômica comum para os três blocos. Daí a denominação ‘Comissão Trilateral’¹¹⁹. “Sua finalidade se resume[ia] em salvar a crise do capitalismo frente à ameaça do Leste comunista e dos recentes embates do Terceiro Mundo. Dentro deste contexto, propõem[proponha] uma ordem econômica mais justa sem sair das estruturas existentes”¹²⁰.

Com isso, tem-se que “a Trilateral”, que é a maior representação da ideologia capitalista neoliberal, “se apresenta como promotora dos direitos humanos”¹²¹. Novamente a questão parece contraditória: a Comissão, partidária de uma ideologia contrária aos direitos humanos, apresenta-se como promotora dos mesmos. Esclarece-se: “sendo os países trilateralistas os que impõem a violação dos direitos humanos em todo o mundo capitalista, se apresenta diante do mundo como os seus verdadeiros guardiães. A crítica da violação aos direitos humanos é um instrumento para manter esta situação de violação”¹²². Isso ocorre porque tal mecanismo é próprio das ideologias liberal e neoliberal.

¹¹⁸ SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 300.

¹¹⁹ SIST, Arturo e IRIARTE, Gregorio. A Segurança Nacional ao Trilateralismo: razões pelas quais o governo Carter defende a vigência dos direitos humanos. p. 171.

¹²⁰ MICHEO, Alberto. O caso Carter: um fenômeno planejado. p. 20.

¹²¹ HINKELAMMERT, F. J. O credo econômico da comissão trilateral. p. 108.

¹²² HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 114.

Desde o nascimento do liberalismo, com a ascensão da burguesia, observa-se que:

“ao discurso particularizador da aristocracia, que estabelecia expressamente nas normas jurídicas privilégios e discriminações, que reserva para a classe dominante direitos que não eram estendidos nem mesmo nominalmente às outras camadas sociais, a burguesia contrapôs um discurso universalizador, que a todos incluía em princípio como sujeitos jurídicos e políticos. Uma vez no poder a burguesia, as **declarações de direitos**, enunciados pela nova classe dominante sob a forma sob a forma universal *‘todos os homens têm direito a’*, [revelam] (...) uma nova função essencial do Direito, a partir daí, [que] é precisamente a de *enunciar direitos*, mesmo quando as condições sociais, políticas e econômicas sejam insuficientes para que a eficácia desses direitos sejam plenamente assegurada”¹²³.

Note-se que essa constatação corresponde exatamente àquilo que se passou com os direitos humanos e sua universalidade. No mesmo sentido, pondera Franz J. Hinkelammert que:

“A ideologia liberal interpretou os direitos humanos liberais como direitos universais. No entanto, as sociedades liberais nunca os reconheceram universalmente. A recusa em garantir os direitos humanos fundamentais, que implica no reconhecimento dos direitos liberais conduz, por lógica própria desses direitos, a negar sua vigência àqueles grupos que mais sofrem o não cumprimento de seus direitos fundamentais”¹²⁴.

Essa mesma situação – de limitação dos direitos humanos pela ideologia liberal – é verificada desde os grandes impérios da era liberal dos séculos XVIII e XIX até mais recentemente após a Segunda Guerra Mundial. Entretanto,

“(…) as limitações aos direitos humanos liberais se revestem agora de uma forma nova e diferente. Aparecem as ditaduras militares pró-ocidentais assumindo a função de excluir o reconhecimento dos direitos liberais das grandes massas populares nos países subdesenvolvidos e constituindo, de novo, partes de um império cujo centro se desloca para agora para os Estados Unidos”¹²⁵.

A conclusão que se retira, juntamente com Franz J. Hinkelammert, da confluência de tais aspectos, é a de que:

¹²³ MARQUES NETO, A. R. Obra citada. p. 105-106.

¹²⁴ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 110.

¹²⁵ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 110.

“(...) a sociedade liberal esconde uma contradição em si mesma. Sua grandeza está no fato de que ela parte do reconhecimento e, portanto, da garantia de determinados direitos humanos. Sua tragédia é que a postergação dos direitos humanos fundamentais a obriga a constantemente excluir os grupos para os quais esse cumprem estes direitos. Isso nos conduz ao término da própria era liberal, no momento em que os direitos fundamentais não serão garantidos para ninguém. Assim, a sociedade liberal poderá continuar preterindo os direitos humanos em função da acumulação de capital (...)”¹²⁶.

A contradição aparente na relação entre direitos humanos e globalização neoliberal é fruto da “distancia que existe, que hemos socialmente producido, entre el discurso que los afirma, la norma jurídica que los reconoce y su cumplimiento efectivo”¹²⁷. Com isso, inquestionável a influência que o fenômeno da globalização exerce sobre os direitos humanos e, conseqüentemente, sobre a universalidade que lhe é afeta, resultando necessária a sua análise à luz desse fenômeno.

Assim como os direitos humanos são manejados pela ideologia neoliberal a fim de se possibilitar a prevalência do mercado, também a sua caracterização de direitos humanos universais pode conduzir a essa dominação invisível. A sustentação de um discurso de direitos humanos particulares tem a aptidão de inverter essa situação, uma vez que, considerando-se que os direitos humanos são próprios de cada povo, ocorre a liberação para que os promovam efetivamente e os garantam da ameaça do capital, o que faz com que sejam utilizados em sua faceta emancipadora.

Nesse sentido, a globalização neoliberal utiliza-se da universalidade dos direitos humanos como meio para impor que uma concepção local seja assumida por todo o mundo como universal, como “(...) un localismo que se expande y generaliza por el resto de culturas”¹²⁸.

Tal situação é efetivamente alarmante, pois “En nombre de las exigencias formales de un universalismo abstracto se justifica el orden establecido, el reparto vigente de los poderes y los privilegios, utilizándose el propio discurso del estado de derecho, los derechos humanos y la democracia”¹²⁹.

¹²⁶ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada p. 111.

¹²⁷ GALLARDO, Helio. Derechos Discriminados y Olvidados. p. 49.

¹²⁸ RUBIO, D. S. Universalismo de confluência, derechos humanos y procesos de inversión. p. 202.

¹²⁹ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 222.

Essa noção de universalidade dos direitos humanos, retirada do ideal universalista da Ilustração, na visão de alguns autores¹³⁰, vai de encontro à emancipação e progresso moral humanos, pois “La lógica del mercado es incompatible con la lógica de los derechos universales de los seres humanos”¹³¹, culminando com o não reconhecimento de outras identidades e particularidades e, além disso, agravando a discriminação e a exclusão¹³².

Urge então que uma nova compreensão seja forjada, partindo-se da compreensão de que “no es cierto que haya una oposición y una separación radical entre lo universal y lo particular. Ambos se coimplican de tal manera que el uno está conformado por el otro. Según el contexto, cada cultura nos dará una versión distinta y específica de lo que se considera lo universal. Por tanto existen múltiples formas de construirlo”¹³³.

Isso não significa que a universalidade dos direitos humanos deva ser eliminada terminantemente. O que se impõe é que essa universalidade – encobridora, abstrata e de homogeneização – seja extirpada do conceito de direitos humanos. Outra universalidade há de ser agregada a esse conceito, isto é, uma universalidade relacionada, portadora de outra perspectiva de mundo – de [que] outro mundo possível¹³⁴, porque os direitos humanos reivindicam para si a existência de uma universalidade. Essa nova concepção de universalidade já vem sendo delineada por alguns autores e, fundada em um universalismo ético, “retorna agora como um universalismo do homem concreto que, em nome da vida humana e da natureza, reivindica a legitimidade de questionar qualquer sistema de homogeneização universal, justamente para relativizá-lo em função da vida concreta

¹³⁰ A exemplo de Javier de Lucas, segundo David Sanchez Rubio. RUBIO, D. S. Obra citada. p. 222.

¹³¹ RUBIO, D. S. Obra citada.. p. 222.

¹³² RUBIO, D. S. Obra citada. p. 222.

¹³³ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 223.

¹³⁴ “É preciso dizer de que mundo se trata: um mundo no qual caibam todos. Isto não significa que qualquer coisa caiba nele. Justamente porque cabem todos e todas, há muita coisa que não cabe. Particularmente não cabe a atual estratégia de acumulação de capital, que os governos dos países dominantes impõem por meio do Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM). Para que todos caibam, esta estratégia deve ser excluída. (...) Trata-se de um mundo para o qual é preciso caminhar. É o mundo que o sistema globalizante torna impossível. É o mundo que este sistema chamado de globalização exclui. Mas é o mundo para o qual devemos caminhar para podermos continuar vivendo”. HINKELAMMERT, F. J. Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e possibilidade de outro mundo. p. 20.

do ser humano e da natureza”¹³⁵. Ela será objeto de análise do último capítulo deste trabalho. Antes, porém, necessário analisar como os elementos culturais e ético dão novos traços e cores a essa universalidade, o que se inicia agora, pela abordagem dos primeiros.

¹³⁵ HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 19.

Capítulo II – Os elementos culturais

Do debate travado acerca da universalidade dos direitos humanos, sobressai a questão das diferenças culturais como um de seus maiores dilemas, especialmente no atual contexto de globalização, que possui também sua dimensão cultural.

Essa faceta da globalização proporciona “a interconexão de locais distantes do globo”, e esta, conforme leciona Abili Lázaro Castro de Lima, “é factível na medida em que constatamos, cada vez mais, formas de produção cultural e padrões de convivência sendo disseminados ao redor do mundo”¹³⁶. A globalização cultural é favorecida pela evolução dos meios de comunicação, uma vez que conecta “partes remotas do globo em tempo real, fazendo com que o local fique imbricado com o global e o evidencia, resultando uma interconexão cultural em âmbito global”¹³⁷.

Com isso, o cenário mundial contemporâneo propicia que uma cultura¹³⁸ tenha ciência de modos de vida próprios de outras culturas, promovendo-se um maior intercâmbio de elementos de culturas diferentes. É a interconexão cultural em âmbito global. Ainda, oferece possibilidades para que uma cultura pare acima das outras, sendo assumida como um padrão cultural mundial. Significa dizer que, para além do padrão ocidental, visto muitas vezes como uniformizador e destruidor da multiplicidade de culturas autênticas¹³⁹, “outros tipos de expressões culturais coexistem no contexto hegemônico da sociedade global”¹⁴⁰.

A interconexão cultural, facilitada com o advento da globalização, opera uma mudança no modo como as culturas relacionam-se entre si. Antes dela, cada cultura continha-se em si mesma e suas particularidades eram assumidas, na visão da própria cultura, como universais e com pretensão de expansão sobre outros modos culturais. Isso pode ser observado com maior facilidade em relação ao aspecto religioso de constituição cultural. Aduz Renato Ortiz que:

¹³⁶ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 136.

¹³⁷ LIMA, A. L. C. de. Obra citada. p. 137.

¹³⁸ Sobre a cultura, tem-se que “não sendo nenhuma cultura autocontida, os seus limites nunca coincidem com os limites do Estado; (...) não sendo autocontida, nenhuma cultura é indiscriminadamente aberta; (...) [por fim], a cultura de um dado grupo social nunca é uma essência”. SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 148.

¹³⁹ DAVUTOGLU, Ahmet. *Cultura global versus pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações*. p. 129.

¹⁴⁰ ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. p. 33.

“Tanto o islamismo como o budismo nunca se contentaram com as restrições impostas pelas sociedades que as criaram. Eles transbordavam as fronteiras dos povos, expandindo-se para além dos seus locais de origem. Também a cristandade na Idade Média formava um ‘mundo’. Com seus valores, crenças e costumes, ela se espalhava por um espaço extenso, congregando grupos distintos. Na verdade, este movimento de expansão estava presente no princípio universalista dessas religiões. Elas se dirigiam à consciência individual, aliviando os homens, pelo menos idealmente, do fardo da contingência histórica. Qualquer indivíduo poderia eleger seu próprio Deus, sua crença; o dogma da conversão impulsiona os universos religiosos para fora de suas fronteiras geográficas. No entanto, apesar desta compulsão pela universalidade, esses ‘mundos’ eram domínios relativamente fechados. Os limites entre eles eram claros e muitas vezes intransponíveis. As Cruzadas são um bom exemplo da rigidez das barreiras, do choque entre universalidades antagônicas. Evidentemente, não se pode negar um intercâmbio comercial e intelectual entre Ocidente e Oriente – comércio das especiarias, rota da seda, contato intelectual (o pensamento helênico chega à Europa medieval por meio dos filósofos árabes). Porém, se essas culturas se tocavam, se comunicavam, não é menos verdade que giravam em órbitas diferentes, cada uma possuía seu próprio centro, podendo até mesmo integrar elementos que vinham de fora, desde que adaptados à sua rotação”¹⁴¹.

Conforme já se mencionou, a globalização cultural provoca maior facilidade de intercâmbio entre culturas diversas. Entretanto, reflexamente, é possível perceber a ocorrência de movimentos de resistência, nos quais uma cultura opõe-se a outra, a fim de que não seja subsumida naquela. Deste modo, reversamente à interconexão cultural, ainda se verifica uma tendência das culturas em girar apenas em torno de seu centro, aceitando tão-somente elementos exteriores adaptáveis ao seu modo de ser. Nesse sentido, interessante a seguinte análise de Samuel P. Huntington¹⁴²:

“O Ocidente é e continuará a ser por muitos anos a civilização mais poderosa. Contudo, seu poder em relação ao de outras civilizações está declinando. À medida que o Ocidente tenta impor seus valores e proteger seus interesses, as sociedades não-ocidentais se defrontam com uma escolha. Algumas tentam emular o Ocidente e a ele se juntar ou ‘atrelar-se’ a ele. Outras sociedades confucianas e islâmicas tentam expandir seu próprio poder econômico e militar para resistir a para ‘contrabalançar’ o Ocidente. Desse modo, um eixo central da política mundial pós-Guerra Fria

¹⁴¹ ORTIZ, R. Obra citada. p. 39-40.

¹⁴² “Civilização e cultura se referem, ambas, ao estilo de vida em geral de um povo, e uma civilização é uma cultura em escrita maior. As duas envolvem ‘os valores, as normas, as instituições e os modos de pensar aos quais sucessivas gerações numa determinada sociedade atribuíram uma importância fundamental’”. HUNTINGTON, Samuel P. O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. p. 46.

é a interação do poder e da cultura ocidentais com o poder e a cultura de civilizações não-ocidentais”¹⁴³.

O referido autor centra seu exame no fato de, superado o momento da Guerra Fria, passarem a ser a cultura e as identidades culturais os aspectos determinantes para a coesão, desintegração e conflito no mundo¹⁴⁴. O mundo passa a ser visto como multipolar e multicivilizacional¹⁴⁵, podendo-se identificar a situação de declínio da hegemonia da cultura ocidental – e sua tentativa de permanecer hegemônica – e a reafirmação dos próprios valores por identidades culturais diversas. Diante desse quadro, marcado pela tensão, muitas vezes, de antagonismo de interesses, fica-se na iminência, na expressão de Samuel P. Huntington, de um choque de civilizações, destacando-se que:

“Nesse mundo [reconfigurado segundo linhas culturais e civilizacionais], os conflitos mais abrangentes, importantes e perigosos não se darão entre classes sociais, ricos e pobres, ou entre outros grupos definidos em termos econômicos, mas sim entre povos pertencentes a diferentes entidades culturais”¹⁴⁶.

Com a ascensão de diferentes culturas, a própria noção de uma cultura universal passa a ser vista com ressalvas por essas culturas. A despeito de existirem pontos comuns em todas as culturas, porquanto “os seres humanos em praticamente todas as sociedades compartilham certos valores básicos, tais como o assassinato ser uma perversidade, e certas instituições básicas, tais como alguma

¹⁴³ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 29.

¹⁴⁴ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 18. O autor explica que “esporeada pela modernização, a política mundial está sendo reconfigurada segundo linhas culturais. Os povos e os países com culturas parecidas estão se juntando. Os povos e os países com culturas diferentes estão se afastando. Os alinhamentos definidos pela ideologia e pelos relacionamentos de superpotências estão dando lugar aos alinhamentos definidos pela cultura e pela civilização. As fronteiras políticas estão cada vez mais sendo redesenhadas para coincidir com as fronteiras culturais: étnicas, religiosas e civilizacionais. As comunidades culturais estão substituindo os blocos da Guerra Fria, e as linhas de fratura entre as civilizações estão se tornando as linhas fundamentais de conflito na política mundial”. p. 153.

¹⁴⁵ “(...) o mundo pós-Guerra Fria é um mundo de sete ou oito civilizações principais. Os aspectos comuns e as diferenças moldam os interesses, os antagonismos e as associações dos Estados. Os países mais importantes do mundo provêm, em sua maioria, de civilizações diferentes”. HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 29.

¹⁴⁶ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 21.

forma de família”¹⁴⁷, a aceitação de uma cultura universal termina por ser repelida. Em geral, a rejeição ocorre porque:

“O conceito de uma civilização universal é um nítido produto da civilização ocidental¹⁴⁸. No século XIX, a idéia do ‘fardo do homem branco’ ajudou a justificar a expansão do domínio político e econômico ocidental sobre as sociedades não-ocidentais. No final do século XX, o conceito de uma civilização ocidental ajuda a justificar o predomínio cultural do Ocidente sobre as outras sociedades e a necessidade para essas sociedades de imitar as práticas e as instituições ocidentais. O universalismo é a ideologia do Ocidente para confrontações com culturas não-ocidentais. (...) Além disso, a noção de uma civilização ocidental encontra pouco apoio em outras civilizações. Os não-ocidentais vêem como ocidental o que o Ocidente vê como universal. Aquilo que os ocidentais alardeiam como uma benfazeja integração global, tal como a proliferação da mídia em escala mundial, os não-ocidentais condenam como pernicioso imperialismo ocidental. Na medida em que os não-ocidentais vêem o mundo como um só, eles o consideram uma ameaça”¹⁴⁹.

No atual panorama, o Ocidente não tem mais prevalência incontestável quanto às outras culturas. Ao mesmo tempo em que “tem um predomínio absoluto e continuará a ser o número um em termos de poder e influência até bem adiante no século XXI”, igualmente se observa que o Ocidente vem declinando frente ao equilíbrio que se consolida entre as civilizações¹⁵⁰. Isto porque:

“À medida que a primazia do Ocidente se deteriora, muito do seu poder irá simplesmente se evaporar e o resto dele será difundido numa base regional entre as várias civilizações principais e seus Estados-núcleos. Os aumentos de poder mais significativos estão se dando e continuarão a se dar nas civilizações asiáticas, com a China emergindo gradualmente como a sociedade com maior probabilidade de desafiar o Ocidente pela influência mundial. Esses deslocamentos de poder entre as civilizações estão levando e irão levar à revitalização e a uma maior afirmação cultural das sociedades não-ocidentais e à sua rejeição cada vez maior da cultura ocidental”¹⁵¹.

¹⁴⁷ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 78

¹⁴⁸ “O conceito de cultura global está vinculado a um determinado modo de vida consumista. (...) Há um contraste claro entre a hegemonia ocultada pelo conceito de cultura global e a coexistência civilizacional, a qual, por definição, deveria basear-se no direito de existência, pluralidade e continuidade das diferentes civilizações como elementos vivos da cultura humana diversificada. A homogeneização da cultura humana implica a padronização do consumismo, em vez da aceitação de um conjunto comum e universal de valores da humanidade, como experiência acumulada de todas as civilizações diferentes”. DAVUTOGLU, A. Obra citada. p. 128

¹⁴⁹ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 78.

¹⁵⁰ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 99.

¹⁵¹ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 99.

Efetivamente, tem-se que a cultura ocidental já começa a ser contrastada por outros sistemas culturais, que buscam superá-la e prevalecer sobre ela. Isso é verificado precipuamente em relação à cultura islã e à cultura asiática, sendo que:

“O desafio islâmico se evidencia no amplo ressurgimento cultural, social e político do Islamismo no mundo muçulmano e na rejeição paralela dos valores e instituições ocidentais. O desafio asiático se manifesta em todas as civilizações da Ásia Oriental – sínica, japonesa, budista e muçulmana –, enfatiza suas diferenças culturais do Ocidente e, às vezes, os aspectos em comum que elas compartilham, freqüentemente identificados com o Confucionismo. Tanto os asiáticos como os muçulmanos ressaltam a superioridade de suas culturas em relação à cultura ocidental. Por contraste, os povos de outras civilizações não-ocidentais – hindu, ortodoxa, latino-americana, africana – podem afirmar o caráter próprio de suas culturas, porém, ao se chegar a meados dos anos 90, hesitavam em proclamar sua superioridade sobre a cultura ocidental. A Ásia e o Islã, às vezes juntos, ficam isolados nos desafios que contrapõem ao Ocidente”¹⁵².

A questão da universalidade dos direitos humanos enfrenta as mesmas dificuldades da discussão cultural. As contraposições à universalidade dos direitos humanos geralmente cingem-se a pontos de divergência cultural, de forma que se constata os reflexos do *choque de civilizações* na concepção dos direitos humanos. Conforme se demonstrou no tópico atinente às posturas relativistas, seu principal argumento remonta ao tema da diversidade cultural e da prevalência da cultura ocidental sob a alegada universalidade dos direitos humanos. A esse respeito, o autor Christoph Eberhard pontua que:

“o problema da posição universalista é seu caráter altamente etnocêntrico, na medida em que transforma, indevidamente, valores e concepções da sociedade de pertencimento em universais, tornando impossível o diálogo. (...) o que surge necessariamente a partir da posição universalista é um monólogo potencialmente opressivo para aqueles que não compartilham nossos valores e concepções. No contexto dos ‘direitos humanos’, a posição universalista leva a um ‘localismo ocidental globalizado’, duplamente contraproducente em nossa busca de universalidade ou de uma perspectiva intercultural compartilhada sobre direitos humanos. (...) Assim sendo, a posição universalista, ao invés de fortalecer a universalidade dos direitos humanos, acaba por enfraquecê-la, eliminando, por intermédio da exclusão, seu alicerce mais fundamental: os diferentes povos do mundo.

O problema da posição relativista é o fato de que ela absolutiza diferenças e se esquece completamente de nossa natureza e condição humana comuns. (...) A posição relativista tanto enfatiza as diferentes perspectivas que se esquece do horizonte comum, o que acaba por tornar impossível alcançar qualquer tipo de universalidade. Cada cultura tem seus próprios valores,

¹⁵² HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 125.

concepções e visões de mundo, que não podem ser desafiados nem compreendidos, ou mesmo questionado por outras culturas. (...) Tal posição relativista pode levar a uma imposição de valores de uns sobre outros (aproximando-se muito do universalismo descrito anteriormente) ou, no caso de reconhecimento de um direito absoluto à diferença, pode levar, nas palavras de Abou, a um 'direito ao confinamento' ou mesmo a um 'direito à opressão' ou a um 'direito à morte'¹⁵³.

Com efeito, alerta César Augusto Baldi para a necessidade de se perceber que um de motivos que leva à violação de direitos humanos é justamente a falta de legitimidade cultural, uma vez que alguns países os entendem como uma cultura estranha e, com isso, a atitude de imposição da cultura dos direitos, ao invés de solucionar as violações, acaba por intensificá-las, dando margem às mais variadas formas de resistências¹⁵⁴.

A afirmação cultural do Islã e da Ásia representou uma causa para sua resistência à aceitação dos direitos humanos à maneira (ocidental) como vinham expressados. A afirmação islâmica, por exemplo, tem a visão de que:

“a sociedade ocidental predominante, de forma geral, tem se afastado desta visão integrada de direitos, responsabilidades, relacionamentos e papéis, o que não significa dizer que americanos e europeus não estejam conscientes de suas responsabilidades ou atentos a certos relacionamentos no âmbito da família, ou que não estejam cumprindo determinados papéis na sociedade. O que sugere, sim, é que o equilíbrio complexo entre os direitos e os outros três parâmetros – responsabilidades, relacionamentos e papéis – foi desgastado por uma obsessão em relação ao primeiro, que se tornou totalmente dominante, em detrimento dos outros três. A harmonia só é possível quando formos fiéis a todos os parâmetros, exatamente o que o Corão tenta alcançar. É pela preponderância do parâmetro citado em relação aos outros que um 'cultura de direitos' difundiu-se no Ocidente, com conseqüências desastrosas para a humanidade. (...) Aquilo que é considerado direito no pensamento político ocidental torna-se uma responsabilidade no pensamento político islâmico, em função de seu conteúdo e caráter morais”¹⁵⁵.

Por outro lado, quanto à afirmação asiática, observou-se que:

“a capacidade dos governos asiáticos em resistir a pressões ocidentais vinculadas a direitos humanos foi reforçada por vários fatores. Empresas

¹⁵³ EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. p. 164-165.

¹⁵⁴ BALDI, César Augusto. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. p. 41.

¹⁵⁵ MUZAFFAR, Chandra. Islã e direitos humanos. p. 315-317.

norte-americanas e européias, desesperadamente ansiosas por expandirem seus negócios e seus investimentos nesses países em rápido crescimento, submeteram seus próprios governos a intensas pressões para não prejudicarem as relações econômicas com aqueles países. Além disso, os países asiáticos encararam as pressões ocidentais como uma violação de sua soberania e acorreram em apoio uns dos outros quando essas questões foram levantadas. Homens de negócio de Taiwan, Japão e Hong Kong, que haviam investido na China, tinham um grande interesse em que a China retivesse os privilégios de nação mais favorecida nos Estados Unidos. O governo japonês distanciou-se, de forma generalizada, das diretrizes norte-americanas sobre direitos humanos. O primeiro-ministro Kiichi Miyazawa disse, pouco depois do episódio da Praça Tiananmen, que não permitiremos que 'noções abstratas de direitos humanos' afetem nossas relações com a China"¹⁵⁶.

O excerto acima transcrito deixa transparecer o quanto os aspectos econômico, político e cultural estão imbricados e, juntos, exercem influência sobre os direitos humanos. Outra passagem alude a circunstância, enfatizando que “De modo geral, o crescente poder econômico dos países asiáticos os torna cada vez mais imunes às pressões ocidentais no que se refere aos direitos humanos e à democracia”¹⁵⁷.

Samuel P. Huntington examina como a problemática cultural esteve presente na Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Direitos Humanos, realizada em Viena em 1993. Ressaltando a articulação dos países não-ocidentais, o autor menciona que:

“dois meses antes da Conferência de Viena, os países asiáticos se reuniram em Bangcoc e aprovaram uma declaração que enfatizava que os direitos humanos deveriam ser considerados ‘no contexto (...) das particularidades nacionais e regionais e dos diversos antecedentes históricos, religiosos e culturais’, que o monitoramento dos direitos humanos violava a soberania dos Estados e que o condicionamento da assistência econômica ao desempenho quanto aos direitos humanos era contrário ao direito ao desenvolvimento. As divergências sobre essas e outras questões foram tão grandes que quase todo o texto do documento produzido no final da reunião preparatória da Conferência de Viena (...) estava entre colchetes, indicando discordância por parte de um ou mais países”¹⁵⁸.

Diante disso, teceram-se, acerca da Conferência de Viena, juízos da seguinte monta:

¹⁵⁶ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 242.

¹⁵⁷ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 243.

¹⁵⁸ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 245.

“A declaração de Viena não continha nenhum endosso explícito dos direitos de liberdade de expressão, de imprensa, de reunião ou de religião, e ficou assim, em muitos aspectos, mais fraca do que Declaração Universal dos Direitos Humanos que as Nações Unidas tinham aprovado em 1948. Essa mudança refletiu o declínio do poder do Ocidente. Um norte-americano defensor dos direitos humanos observou que ‘o regime internacional de direitos humanos de 1945 não existe mais. (...) O mundo agora é tanto árabe, asiático e africano quanto é ocidental. Atualmente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e as convenções internacionais são menos relevantes para grande parte do planeta do que era imediatamente posterior à II Guerra Mundial’. Um asiático crítico do Ocidente tem opiniões análogas: ‘Pela primeira vez desde que a Declaração Universal foi aprovada em 1948, estão na primeira linha os países que não têm uma profunda formação baseada nas tradições judeu-cristãs e do direito natural. Essa situação sem precedentes definirá a nova política internacional de direitos humanos e também multiplicará as ocasiões para conflitos’¹⁵⁹.

Perceptível, nesse contexto, que os elementos culturais, atrelados aos econômicos, podem ser maneados, por um lado, como instrumentos de defesa de uma possível dominação cultural, dissimulada sob o discurso dos direitos humanos universais e, por outro, como meios para legitimar práticas com interesses predominantemente econômicos, sob o argumento de direitos humanos relativos que não interferem na soberania e no desenvolvimento dos países. Em ambos os casos, os direitos humanos são desvirtuados de sua função garantidora e utilizados para fins diversos daquele a que se propõe, qual seja o da promoção da dignidade da pessoa humana.

Por essa razão, os elementos culturais que atravessam o assunto dos direitos humanos, especialmente em relação à sua universalidade, devem ser levados em consideração, porém com a reserva de que também podem servir para embasar deduções incompatíveis com aquilo que os direitos humanos representam.

Nesse contexto, importa reconhecer que o declínio da supremacia da cultura Ocidental pode fomentar a emergência de uma nova cultura que se coloque na condição de hegemônica principalmente se se considerar, conforme aponta Boaventura de Sousa Santos, que “para Wallerstein, este sistema [capitalista] alimenta-se da contradição sempre renovada entre universalismo e particularismo”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ HUNTINGTON, S. P. Obra citada. p. 245.

¹⁶⁰ SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 145.

O autor mencionado, indicando que as identidades culturais são mutáveis, e que a preocupação com esse aspecto surge com a modernidade, em função de sua vinculação com a subjetividade, expõe que as elas sofrem influência das tensões entre subjetividade abstrata - subjetividade concreta e subjetividade individual – subjetividade coletiva. Preponderando as subjetividades abstrata e individual na identidade moderna, as propostas hegemônicas encontram seu espaço e, por outro lado, outras identidades são descontextualizadas e negadas¹⁶¹. Nesse sentido, são necessárias a recontextualização e a reparticularização das identidades contextuais como multiculturalidades¹⁶².

Os elementos culturais não de ser efetivamente considerados, porém sempre de maneira relacionada, identificando-se a existência de outras culturas, as quais não devem ser subjugadas. Eles erigem-se como instrumentos de autoproteção e de respeito em relação às demais culturas, a fim de se realize o horizonte último dos direitos humanos de promoção da dignidade da pessoa humana. Importa, para tanto, a afirmação e reafirmação da dimensão ética dos direitos humanos, a qual será a seguir examinada.

¹⁶¹ SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 135-143.

¹⁶² SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 148.

Capítulo III – O elemento ético

O momento de globalização ora vivido implica também um momento de exclusão. As condições materiais de vida não são alcançadas por aproximadamente três quartos da população, parcela à qual se destinam fome e miséria. A globalização, operada conforme a ideologia neoliberal, não é adequada para solucionar essas grandes questões emergenciais, mas, contrariamente, contribui de maneira assustadora para que esse quadro se agrave gradativamente. Em outras palavras, tem-se que,

“concretamente, para a maior parte da população nos países pobres, periféricos e subdesenvolvidos, a vida não está afirmada. Assim, na Ásia, África, Europa Oriental e América Latina a *negação da vida* humana é uma verdade empírica inafastável, uma injustiça e irresponsabilidade ética insustentáveis e uma exigência política de transformação inadiável”¹⁶³.

A perspectiva moderna, apesar de possuir um caráter emancipatório, não logrou efetivar as grandes promessas sugeridas. Nesse sentido, por ser fundada em uma subjetividade que, originariamente, caracteriza-se por ser universal, individual, autônoma e, sobretudo, racional e abstrata, o modo de pensar típico da modernidade é insuficiente para melhorar o contexto de exclusão, uma vez que não consegue voltar-se criticamente e perceber as vítimas geradas pelo sistema.

A existência de vítimas, especialmente em proporções tão agigantadas, conduz à situação de negação de direitos humanos a grande parte da humanidade. Por isso, é necessário assumir uma nova perspectiva para abordar a realidade vivida no mundo, que seja comprometida com a amenização, minimização e supressão das vítimas do sistema capitalista neoliberal e, assim, seja afim com a razão de ser dos direitos humanos, isto é, dirigida à promoção da pessoa humana concretamente considerada.

Destaca-se, então, a utilidade da ética transmoderna¹⁶⁴ na realização do fim último dos direitos humanos, e sua coerência com a imperiosa necessidade de se

¹⁶³ LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. p. 285.

¹⁶⁴ “A Ética da Libertação [Enrique Dussel] toca sem cessar os aspectos do pensar pós-moderno, mas nunca pode identificar-se com ele, pois acredita que a pós-modernidade continua prisioneira da

voltar a atenção para as vítimas. Tal reflexão é marcada pela substancialidade crítica do projeto da modernidade sem, contudo, “eliminar suas potencialidades, com a finalidade de *afirmar* o sujeito, principalmente o sujeito que emerge como comunidade anti-hegemônica e que luta por seus *novos direitos*”¹⁶⁵.

O propósito de afirma a vida, próprio dos direitos humanos, insere essa categoria (direitos humanos) na perspectiva transmoderna e revela a exigência de que sejam analisados sempre em cotejo com o elemento ético. A relevância do elemento ético, na análise dos direitos humanos e de sua universalidade, decorre, pois, do atual contexto de globalização excludente, produtor de vítimas e da necessidade da crítica, a fim de que tal situação seja superada e de que o sujeito oprimido/excluído liberte-se da dominação. O elemento em questão seguirá, precipuamente, a linha da *Ética da Libertação*, formulada pelo autor Enrique Dussel, tendo em vista que:

“A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma *ética cotidiana*, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente ‘normalidade’ histórica vigente”¹⁶⁶.

Onde quer que haja exclusão e negação da vida, há aí negação de direitos humanos, sendo possível deduzir que tais direitos não podem estar desvinculados da dimensão ética, uma vez que ponto de partida da “exigência de eticidade” é “a constatação inequívoca da negação da vida na atualidade”¹⁶⁷.

A constatação da vinculação dos direitos humanos a um elemento ético, cujo ponto de partida é a negação da vida, já havia sido apontada por Hannah Arendt quando abordou a temática da ruptura e do totalitarismo¹⁶⁸ e, segundo a análise Celso Lafer:

modernidade por lhe faltar uma referência *extradiscursiva* crítica (as vítimas, também da globalização da modernidade e da pós-modernidade como dominação). DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. p. 471.

¹⁶⁵ LUDWIG, C. L. Obra citada. p. 288.

¹⁶⁶ DUSSEL, E. Obra citada. p. 13.

¹⁶⁷ LUDWIG, C. L. Obra citada. p. 288.

¹⁶⁸ “(...) [tem] a reflexão arendtiana como núcleo básico o inter-relacionamento entre a ruptura – que levou ao ocaso dos direitos humanos – e as possíveis respostas a essa ruptura”. LAFER, C. Obra citada. p. 113.

“Com efeito, no mundo contemporâneo, caracterizado pelo desemprego crônico, pela automação, pela superpopulação, pelo risco onipresente da guerra nuclear, não há como não concordar com Hannah Arendt quando ela afirma: ‘Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos’. De fato, se a guerra e a miséria são indiscutivelmente dois problemas centrais do nosso tempo e se estes dois problemas têm como núcleo o absurdo e paradoxal contraste entre um excesso de poder – que cria, através da multiplicação dos meios da violência, as condições para uma verdadeira guerra de extermínio nuclear e também para o terrorismo de indivíduos e pequenos grupos – e um excesso de impotência – que vem condenando grandes massas à miséria e à fome – , parece-me que a reflexão de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e os riscos que ele contém de converter todos em supérfluos guarda uma terrível e impressionante atualidade”¹⁶⁹.

Ou seja, a própria sustentação de que o período totalitário existente durante a Segunda Guerra Mundial – período de absoluta negação da vida – aniquilou os direitos humanos, especialmente nos campos de concentração, e de que a concepção contemporânea dos direitos humanos nasce justamente para prevenir esse tipo de situação, constata-se que a negação da vida corresponde à negação dos direitos humanos e de que é através da garantia desses direitos que um panorama de afirmação da vida pode ser desenhado. Para tanto, é necessário que, assim como a *filosofia da libertação*, os direitos humanos sejam “um contradiscurso, (...) uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade¹⁷⁰. Têm [tenham] consciência *expressa* de sua perifericidade e exclusão, mas ao mesmo tempo têm [tenham] uma pretensão de mundialidade”¹⁷¹.

Demonstrado que a concepção requerida de direitos humanos não se coaduna com uma universalidade abstrata, verifica-se que o termo universalidade deve refletir a idéia de mundialidade trazida pelo autor. Assim, vista sob a perspectiva de um horizonte concreto no qual todas as culturas estão inseridas, a

¹⁶⁹ LAFER, C. Obra citada. p. 113.

¹⁷⁰ “Mundialidade’ não é ‘universalidade’ abstrata”. (p. 18). “Distinguiremos entre: a) ‘universal’, que é categoria abstrata, em oposição a ‘particular’; b) ‘mundial’ ou ‘planetário’, que é um horizonte concreto com respeito ao ‘sistema-mundo’ e inclui todas as culturas históricas (plano da ‘eticidade’, que não seria exatamente o universal concreto de Hegel). Desta maneira, uma *moral* ‘universal’ (p. ex., a pretensão de Habermas, § 3.4, mas também em outro sentido, da ética da libertação) encontra-se num plano diferente do que uma *eticidade* ‘mundial’ (p. ex., o processo futuro de uma cultura mundial, negada na pretensão da modernidade de impor a sua particularidade sobre todas as culturas do ‘sistema-mundo’), ou de uma *ética* crítica ‘mundial’ ou ‘planetária’ (p. ex., a Ética da Libertação). DUSSEL, E. Obra citada. p. 632.

¹⁷¹ DUSSEL, E. Obra citada. p. 73.

universalidade adequa-se ao ideal de promoção dos humanos, dependendo, para tanto, de uma análise que esteja em cotejo com elementos que possibilitem essa expansão da noção de universalidade, conforme se tem tentado demonstrar.

O ponto central da ética – e dos direitos humanos, conseqüentemente – passa a ser, pois, a **vida**¹⁷², a vida concreta que, uma vez negada, deve ser rapidamente socorrida para que possa ser afirmada. Conforme aduz Enrique Dussel¹⁷³, “trata-se de uma ética da vida, desde sua negação na atualidade”¹⁷⁴, isto é, “a vida humana é conteúdo da ética”¹⁷⁵. E é a vida justamente porque “a vida é condição absoluta e o conteúdo constituinte da realidade humana”¹⁷⁶. Por essa razão,

“(...) a vida é o critério-fonte, condição de possibilidade de todo o mais. Esse critério é referência de todos os campos: do ético, do político, do econômico, do social, do jurídico e outros. É referência, também, de todo ato, norma, estrutura, sistema, subsistema, instituição, etc. assim, a premissa é que a vida humana em comunidade é o *modo de realidade* do sujeito. O *modo de realidade* consiste em considerar a vida humana como ela se apresenta a nós, nas situações concretas do mundo, na idade da globalização e exclusão. (...) Esse *critério-fonte* nos conduz ao *princípio* que é o crítico *princípio da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida concreta de cada sujeito humano em comunidade*”¹⁷⁷.

Enrique Dussel esclarece que se trata de um princípio com pretensão de universalidade, pois faz-se presente nas mais diversas instâncias, estimulando-as à sua auto-realização¹⁷⁸. Além disso, é um princípio comunitário, não solipsista, pois

¹⁷² “La ‘vida humana’ no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la ‘vida humana’ concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear musica, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural (...)”. DUSSEL, E. Hacia una filosofía política crítica. p. 118.

¹⁷³ Na perspectiva desse autor, “são seis os momentos necessários da ética, desde o momento material ou de conteúdo (1º), articulado com o momento formal ou procedimental (2º), até alcançar o momento da factibilidade ética como processo efetivo (3º), - isso na ordem dos *fundamentos*. Só então, metodologicamente, o *ponto de partida* aparece no momento da crítica material (4º) do sistema como dominador, abrindo passagem para o momento da crítica formal (5º), na condição de nova validade consensual anti-hegemônica e desde as comunidades das vítimas, para, enfim, enfrentar a construção da nova factibilidade, agora crítica (práxis de libertação), como momento final (6º)”. LUDWIG, C. L. Obra citada. p. 288.

¹⁷⁴ DUSSEL, E. Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. p. 91.

¹⁷⁵ DUSSEL, E. Obra citada. p. 93.

¹⁷⁶ DUSSEL, E. Obra citada. p. 211.

¹⁷⁷ LUDWIG, C. L. Obra citada. p. 183-188.

¹⁷⁸ DUSSEL, E. Obra citada. p. 93.

tem sua razão de ser em uma “comunidade de vida”¹⁷⁹. Analisado criticamente, diante da “ordem social vigente, [em que] aparece um rosto, muitos rostos, que à beira da morte da clamam pela vida”¹⁸⁰, esse princípio material – de conteúdo – pressupõe o “re-conhecimento do outro, *como outro* (...), e a simultânea responsabilidade por esta vítima”¹⁸¹. É a constatação da negatividade para, em seguida, colocar-se em um movimento (ana)dialético de negação da negação, ou seja, afirmação da vida. A propósito, enfatiza o autor, acerca da necessidade da faceta crítica do momento material, que

“De fato, a obrigação da ‘crítica’ da norma, ação, instituição ou sistema de eticidade (em parte ou na totalidade) indica, exatamente, que o princípio material universal da ética não é só a reprodução da vida (com razão reprodutora ou pulsões de felicidade do mesmo tipo), mas também *desenvolvimento* da vida humana na história (a partir das pulsões criadoras, que se arriscam pelo outro a enfrentar a dor e a morte, e da razão crítica que se torna cética da não-verdade¹⁸² do sistema que gera vítimas). Desta maneira, a Ética da Libertação exige uma descrição mais rica que a habitual da *ordem* das pulsões e dos *tipos* de racionalidade. A razão ético-crítica, material e negativa, no *ato da crítica* tem a ver não só com a reprodução feliz, mas fundamentalmente com o *desenvolvimento* da vida de cada sujeito humano em comunidade motivada por pulsões alterativas. É um princípio ético do ‘progresso qualitativo’ definido com novos critérios que diferem dos da Modernidade, não puramente tecnológicos ou quantitativos, mas em referência à sustentabilidade das normas, ações, instituições e sistemas de eticidade que permitam e desenvolvam a vida humana – e a vida de outras espécies ligada em sua dignidade à dignidade medular da vida humana, na qual consiste uma ecologia ética e não meramente folclórica, ambígua, naturalista e afinal... não crítica do capitalismo ao qual serve”¹⁸³.

Para que o momento ético-crítico possa ser efetivado, requer a definição de meios que levem às transformações necessárias. A ética, então, passa a ser analisada sob a perspectiva do momento moral-procedimental, que é formal, referente às condições de validade, as quais remetem à intersubjetividade (e não ao conceito de verdade, como nos momentos materiais, que remete à realidade).

¹⁷⁹ DUSSEL, E. Obra citada. p. 133.

¹⁸⁰ DUSSEL, E. Obra citada. p. 301.

¹⁸¹ DUSSEL, E. Obra citada. p. 373.

¹⁸² Paralela a essa não-verdade do sistema que gera vítimas, cabe fazer menção ao princípio da impossibilidade, identificado por Franz J. Hinkelammert. Com efeito, “o crescimento vazio do sistema dominante da estratégia da globalização se revela precisamente no fato de que sua única forma de legitimar-se é a afirmação absurda de que não há alternativa”. HINKELAMMERT, F. J. Obra citada. p. 20.

¹⁸³ DUSSEL, E. Obra citada. p. 383.

Também este momento é visto primeiramente sob o ângulo da positividade (afirmação) para, em seguida, ser descurado em sua faceta negativa (negação), através do exercício da crítica, na busca de uma nova validade, condizente com o princípio universal da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade.

A validade, fundada sob o princípio procedimental da universalidade do consenso moral (o qual advém critério procedimental, ou seja, “a pretensão de alcançar a *intersubjetividade* atual acerca de enunciados veritativos, como acordos obtidos racionalmente por uma comunidade”¹⁸⁴), busca validar argumentos através de sua aceitação e da produção de acordos/consensos. O princípio moral universal de validade aporta-se, então, na exigência ética de “reconhecer os outros e a si mesmo como sujeitos morais iguais, e se permite [permitir] que participem na argumentação co-solidariamente enquanto afetados éticos em suas necessidades”¹⁸⁵. Rememore-se que essa norma universal (moral e formal) surge com a finalidade de aplicar o conteúdo do enunciado normativo¹⁸⁶.

No entanto, não basta que essa análise seja a feita apenas em termos positivos (de afirmação). O momento há de ser submetido ao crivo da crítica, ou seja, de sua adequação à realidade de exclusão, que gera afetados-excluídos de toda a comunidade de comunicação *real* possível¹⁸⁷. Nesse contexto, de exclusão e conseqüente impossibilidade de participação da produção de consensos que afetam ao sujeito ou à comunidade, surge a necessidade de negar essa negação e, assim, afirmar a participação de todos os afetados quanto seja possível. Daqui exsurge a diferença essencial da Ética do Discurso (primordialmente habermasiana) e da Ética da Libertação, que condiz exatamente com os diferentes pontos de partida: aquela parte da própria comunidade de comunicação; esta, por sua vez, parte dos afetados excluídos dessa comunidade, ou seja, as vítimas da não-comunicação¹⁸⁸.

Esse momento exige a tomada de consciência da vítima de sua condição de vítima para que o critério formal procedimental crítico possa ser verificado: os

¹⁸⁴ DUSSEL, E. Obra citada. p. 208.

¹⁸⁵ DUSSEL, E. Obra citada. p. 215.

¹⁸⁶ DUSSEL, E. Obra citada. p. 217.

¹⁸⁷ DUSSEL, E. Obra citada. p. 417.

¹⁸⁸ DUSSEL, E. Obra citada. p. 418.

excluídos promovem sua participação intersubjetiva em uma *nova* comunidade de comunicação das vítimas e, assim, aprendem a argumentar também contra a argumentação dominante, que lhes afeta, mas lhes exclui. A partir de então, a exigência ética de realização do critério, isto é, o dever de agir para que a vítima efetivamente contra-argamente com a comunidade de comunicação dominante, faz nascer o princípio ético crítico-discursivo comunitário de validade.

Assim como a dimensão material (de conteúdo), o momento formal da Ética da Libertação é bastante relevante para os direitos humanos e para o delineamento de uma outra universalidade. Com efeito, deve-se considerar que, atualmente, o estabelecimento dos direitos elevados à categoria de direitos humanos é, geralmente, efetivado por meio de acordos e tratados internacionais. Esses documentos internacionais sobre direitos humanos são, frente à comunidade internacional, *acordos intersubjetivos* e, nos termos da Ética, para que possam aplicar o momento material, devem ser efetivados evitando-se ao máximo a existência de vítimas (comunidades com culturas distintas) que sejam afetadas, mas excluídas da comunicação. Isso, por si só, já aponta para a constatação de que nem a universalidade abstrata, nem o particularismo radical, são conformes à definição ética de direitos humanos, porque excludentes.

Na universalidade abstrata, elementos concretos e reais – nos quais a diferença manifesta-se – não são contemplados, em função da falsa idéia de que assim se alcança um ideal aplicável a todos. Cria-se uma situação acrítica que não deixa perceber os excluídos e impede que eles participem no estabelecimento dos “parâmetros universais” (estabelecidos, então, somente por aqueles que podem participar da comunidade de comunicação – aspecto esse em contradição com a própria idéia de universalidade)¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Ilustrativa de tal situação, cita-se a seguinte passagem, que também é apropriada à noção de direitos humanos: “Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo ‘mundial’ (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é dessa falácia reducionista que deve *libertar-se a filosofia* [e, quiçá, igualmente os direitos humanos]. (...) Passou despercebido aos filósofos que o problema da ‘universalidade’ deve ter-se apresentado para a modernidade de uma maneira *nunca antes abordada*. O ‘eurocentrismo’ consiste exatamente em constituir como *universalidade abstrata humana em geral* momentos da *particularidade* européia, a primeira particularidade de fato mundial (quer dizer a primeira universalidade humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia a subjetividade, etc, *moderno-européias* forma tomadas como a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *sem mais* (humano-universal abstrata)”. DUSSEL, E. Obra citada. p. 67-69.

No particularismo radical, igualmente o Outro não tem vez, em razão da supervalorização de culturas isoladas, que reflete a falta de intenção de serem consideradas como inseridas em uma comunidade de culturas, na qual seria possível a realização de acordos intersubjetivos. A partir daí, revela-se a necessidade de uma concepção da universalidade dos direitos humanos, comprometida com um universalismo ético, para que, assim, os direitos humanos, para além de objetos de discordância entre as culturas, ou de imposição de valores de uma cultura sobre a outra, sejam verdadeiros acordos ético-subjetivos, definidos com base na participação dos afetados pelas decisões e, sempre, com o fito de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito. Para a complementação desse intento, há de se analisar os momentos referentes à factibilidade dessas posições. Entretanto, reserva-se o exame desses momentos para o capítulo seguinte, na tentativa de se demonstrar a factibilidade de uma nova concepção de universalidade, desígnio do presente estudo.

Antes, porém, vale ainda mencionar outro aspecto da Ética de Enrique Dussel, igualmente apropriado para o estudo dos direitos humanos. Quer-se, nesse momento, pôr relevo no fato de a Ética da Libertação ser uma ética principiológica. A perspectiva principiológica da Ética é traçada no plano filosófico e, com isso, difere da abordagem dos princípios realizada no plano jurídico. Esclarecendo essa dissonância, Ana Letícia Barauna Duarte Medeiros procede à seguinte reflexão:

“(…) no momento da fundamentação filosófica o princípio pode ser definido como um *a priori*, que irá constituir e orientar todo o sistema normativo, ao passo que, após a positivação, o princípio pode ser definido, consoante lição de Guilherme de Assis Almeida, ‘como algo deduzido do sistema normativo, um *a posteriori*’.

Dessa forma, enfatiza-se que há diferenças significativas entre valores e princípios na perspectiva de uma fundamentação filosófica para o direito [e também para os direitos humanos], e na compreensão do direito escrito propriamente dito (positivado). A orientação filosófica principiológica apresenta, assim, uma função diretiva ou de justificação, enquanto a idéia de princípio, no constitucionalismo contemporâneo, vem se consolidando, ao lado das regras, como espécies do gênero ‘norma’.¹⁹⁰

¹⁹⁰ MEDEIROS, Ana Letícia Barauna Duarte. Direito Internacional dos Direitos Humanos na América Latina: uma reflexão filosófica da negação da alteridade. p. 48.

Interessa ao presente estudo, na esteira de Enrique Dussel, demarcar a diferença observada entre princípios (no sentido filosófico, como um *a priori*, consoante se expôs acima) e valores (particulares, como valores culturais), aplicando-a ao plano da universalidade dos direitos humanos.

Com efeito, Enrique Dussel ressalta que princípios e valores não se confundem, ilustrando a dissimilitude dos conceitos em várias passagens da sua *Ética*, dentre as quais destaca-se:

“(...) *valor* (...) em sentido forte [significa]: b) uma mediação propriamente ético-racional prática (b.1: **universalmente**, como julgamento racional prático do objeto ou enunciado a partir da possibilidade da reprodução e do desenvolvimento da vida humana; ou b.2: **particularmente**, como valores culturais)”.¹⁹¹

A dimensão universal, segundo informa o autor, condiz com o princípio ético de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, ao passo que a dimensão particular relaciona-se com os valores culturais. A importância dessa posição decorre da compatibilidade que opera entre princípios universais e valores particulares (culturais).

Essa compatibilidade, trazida para a órbita dos direitos humanos, é de todo relevante. O conflito entre afirmação e negação da universalidade dos direitos humanos, sustentado principalmente com base nas diferenças culturais, pode ser resolvido através deste ponto de vista: universal, para os direitos humanos, há de ser o princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada ser humano concreto em comunidade. Este é destinado a toda e qualquer pessoa, independentemente das particularidades culturais que possua. Nesse sentido, a compatibilidade provém da necessária adequação das particularidades dos valores culturais ao princípio universal. Significa dizer que, constatada a multiculturalidade, a convivência simultânea de várias culturas diferentes, paira sobre essa realidade um princípio que é universal, aplicável a todos. Isso sem implicar homogeneização, pois preservam-se os valores particulares de cada cultura como elementos para realização do princípio universal.

¹⁹¹ DUSSEL, E. Obra citada. p. 637.

Desta forma, os direitos humanos, vistos como modo de realização do princípio da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade, têm assegurada a sua dimensão universal, que não pode ser negada. Essa universalidade, entretanto, somente se realiza se as diversidades culturais, expressadas pelos valores particulares de cada cultura, são preservadas, pois esses valores particulares dizem com a possibilidade de cada cultura efetivar, ao seu modo, os direitos humanos universais, concebidos no horizonte da vida concreta de cada sujeito humano.

Trata-se de reconhecer “o âmbito universal da vida humana a partir do qual todas as culturas são concreções particulares, conformadas *por dentro* pelo referido critério *universal material* da necessidade de produzir e desenvolver a *vida humana* como tal”¹⁹². Complementando-se, “é toda a questão do princípio material universal que **constitui cada cultura por dentro, e que lhes permite dialogar porque é estritamente universal, supracultural, mundial**”¹⁹³ [grifou-se].

Ainda, no mesmo sentido, Enrique Dussel aduz que:

“a pretensão de universalidade de cada cultura (desde a esquimó ou banto até a asteca náuatle ou européia moderna) indica a presença do princípio material universal em todas elas, o que se opõe ao etnocentrismo. Etnocentrismo ou fundamentalismo cultural é a tentativa de impor a outras culturas a universalidade que *minha (nossa) cultura* ‘pretende’, antes de haver sido intersubjetivamente e interculturalmente provada. A séria pretensão de cada cultura à universalidade deve ser provada pelo diálogo racional quando há confronto entre culturas. E quando se confrontam historicamente as culturas, o diálogo é possível a partir da pretensão de universalidade de cada uma e, materialmente, a partir do princípio de conteúdo, da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de todo sujeito cultural, que anima cada cultura e todas elas, e que permite materialmente descobrir articulações reais ao começar a dialogar sobre *como cada cultura produz, reproduz e desenvolve a vida humana em concreto*. O momento intersubjetivo discursivo é exatamente o momento procedimental que permite *formalmente* este diálogo, mas que não nega a lógica do *conteúdo material* do qual os dialogantes devem partir”¹⁹⁴.

Diante desse aporte, torna-se possível adequar a noção de universalidade a direitos humanos que efetivamente promovam a dignidade da pessoa humana sem conflitar com particularidades culturais, mas dependendo justamente da diversidade

¹⁹² DUSSEL, E. Obra citada. p. 135.

¹⁹³ DUSSEL, E. Obra citada. p. 158.

¹⁹⁴ DUSSEL, E. Obra citada. p. 168.

cultural para que possa, através do diálogo intercultural que ela mesma possibilita, ser realizada. Essa maneira de encarar a universalidade deixa transparecer que ela há de ser alcançada, construída, a partir de um horizonte utópico viável¹⁹⁵. Assim, passa-se a discorrer acerca da nova concepção da universalidade dos direitos que, atenta às diversidades culturais e comprometida com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito concreto em comunidade, não é apresentada como um ponto de partida (tal qual a universalidade abstrata), mas como um ideal a ser alcançado.

¹⁹⁵ Expressão cunhada por Paulo Freire.

Capítulo IV – Por uma nova concepção de universalidade dos direitos humanos

Conforme se procurou demonstrar até aqui, a universalidade é um conceito que tem importantes implicações no campo dos direitos humanos. Apesar de não se ter um conceito unívoco acerca do que sejam ou de quais sejam os direitos humanos, grande parte da doutrina, ao referir-se a eles, aponta para a sua universalidade. Entretanto, a tomada, durante muito tempo, da universalidade em termos demasiadamente abstratos fez com que o conceito fosse questionado e até mesmo negado por alguns pensadores, quando se tratava de relacioná-lo aos direitos humanos. Nesse caso, a idéia de direitos humanos universais, porque destinados a todos os homens, chegava a ponto de sucumbir frente a argumentos principalmente de ordem culturalista, que absolutizavam os modos culturais e, assim, negavam a pretendida universalidade aos direitos humanos, vista, em alguns casos, como disfarce para uma tentativa de imposição cultural do ocidente a identidades culturais diversas. Tais questões afloraram também no momento de elaboração dos documentos internacionais de direitos humanos, representando, em algumas situações, debates intensos acerca da maneira como seriam os direitos humanos relacionados nos tratados, pactos, acordos e declarações.

Diante desse cenário, e da reconhecida importância da atribuição de universalidade aos direitos humanos, observou-se a precisão de uma abordagem da universalidade que fosse realizada em novos moldes, para melhor servir à noção de direitos humanos. Assim, no presente trabalho, procurou-se discorrer acerca dos elementos políticos, econômicos, culturais e éticos que, trazidos para a questão da universalidade, a enriquecem e tornam mais adequada à visão contemporânea dos direitos humanos, uma vez que a universalidade abstrata é de fato insuficiente para o tema dos direitos humanos nos dias de hoje. A inserção da universalidade no contexto de globalização neoliberal, com reflexos nos campos político e econômico, principalmente de agravamento das disparidades sociais e de possibilidade maior de relacionamento e de acirramento entre as culturas – que poderia ameaçá-la – demonstrou a necessidade de sua abordagem em consonância com o elemento ético, que oferece as diretrizes para uma universalidade concreta e efetiva,

adequada à finalidade de promoção da dignidade da pessoa¹⁹⁶ humana que possuem os direitos humanos. Todos esses elementos confluem para a superação da universalidade abstrata, que cede lugar a uma universalidade concreta e ética.

A universalidade, desta forma, assim como a Ética elaborada por Enrique Dussel, passa pelo momento da factibilidade, além dos momentos material e formal, tratados anteriormente. A nova universalidade que se procura delinear é, portanto, comprometida com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta de cada sujeito em comunidade. Além de sua mediação procedimental, deve-se analisar sua mediação de operabilidade (factibilidade), ou seja, o “bem”, o “poder-fazer” direcionado para a realização do fim ético eleito para ser realizado, de acordo com uma escala de prioridades estabelecidas, tendo em vista que os meios de realização são escassos. Nessa perspectiva de necessidade de realização e de escassez dos bens, a factibilidade caminha ao lado da utopia, enriquecendo a universalidade.

Não é qualquer utopia que tem aplicabilidade nesse ponto. Principalmente quando se refere à utopia moderna, que “é sempre interpretada como sinônimo de impossibilidade”¹⁹⁷. Aportada nos ensinamentos de Franz J. Hinkelammert, Ana Letícia Barauna D. Medeiros explica que “há que se considerar **o possível (ou o factível) como resultado da submissão do impossível ao princípio da factibilidade**. (...). O logicamente impossível não é factível”¹⁹⁸. A utopia contribui para que se elaborem “projetos de transformação, apesar de serem fatos impossíveis”¹⁹⁹.

A utopia, nesse caso, há de ser considerada, conforme preleciona Agostinho Ramalhes Marques Neto, “como um fora-de-lugar, condizente com o *u-topos* de sua etimologia, como algo que tendencialmente se coloca no horizonte e vai se

¹⁹⁶ “O outro princípio é um valor ético intercultural, o valor da dignidade humana. (...). O conhecimento, estando vinculado a uma prática e a uma cultura, tem conteúdo ético próprio. Esse conteúdo assume diferentes formas em diferentes tipos de conhecimento, mas entre elas é possível a comunicabilidade e a permeabilidade, na medida em que todas as culturas aceitam um princípio de dignidade humana. Por exemplo, na cultura ocidental tal princípio é hoje expresso através do princípio de direitos humanos. Outras culturas exprimem-se noutros termos, mas a tradução recíproca é possível a partir da inteligibilidade intercultural assegurada pelo princípio da dignidade humana”. SANTOS, B. de S. Obra citada. p. 330.

¹⁹⁷ MEDEIROS, A. L. B. D. Obra citada. p. 69.

¹⁹⁸ MEDEIROS, A. L. B. D. Obra citada. p. 69.

¹⁹⁹ HINKELAMMERT, Franz J. Obra citada. p. 22.

transformando, no processo mesmo de sua 'aproximação', instigando a ação e inspirando a reflexão"²⁰⁰.

A idéia de algo que não é prévio, pré-concebido e que garante o espaço para as transformações necessárias, como a idéia de utopia acima transcrita, é de grande valia para a nova concepção da universalidade dos direitos humanos. "(...) los derechos humanos figuran siempre como la utopía, como el horizonte utópico realizable, aunque sometido a obstáculos que impiden constantemente su plena satisfacción"²⁰¹.

Na esteira de Joaquín Herrera Flores, o horizonte de transformação é pactuado com a idéia de processos de luta para a criação de uma ordem nova. Segundo o autor "(...) lo que convencionalmente denominamos derechos humanos, no son meramente normas jurídicas nacionales o internacionales, ni meras declaraciones idealistas o abstractas, sino procesos de lucha que se dirijan abiertamente contra el orden genocida y antidemocrático del neoliberalismo glocalizado"²⁰². Para esse autor, a definição de direitos humanos circunscreve-se à noção de "(...) *sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistema de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana*"²⁰³. Reconhecendo o traço utópico dessa definição, sublinha que, assim, "(...) opta por una delimitación de los derechos en función de una elección ética, axiológica y política: la de la dignidad humana de todos los que son víctimas de violaciones o de los que son excluidos sistemáticamente de los procesos y de los espacios de positivación y reconocimiento de sus anhelos, sus valores y su concepción acerca de cómo deberían enterderse las relaciones humanas en sociedad"²⁰⁴.

Denota-se, a partir da posição adotada pelo autor, a importância do elemento ético na análise dos direitos humanos, que define como seu ponto de partida a vítima.

²⁰⁰ MARQUES NETO, A. R. Obra citada. p. 116.

²⁰¹ FLORES, Joaquín Herrera. *Hacia una visión compleja de los derechos humanos*. p. 52.

²⁰² FLORES, J. H. *Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*. p. 100-101.

²⁰³ FLORES, J. H. *Hacia una visión compleja de los derechos humanos*. p. 52.

²⁰⁴ FLORES, J. H. Obra citada. p. 53.

O autor, que oferece linhas para a nova universalidade, adota uma concepção impura de direitos humanos, pois “(...) analizar un derecho humano o una política sobre derechos humanos desde la perspectiva de lo impuro nos obligaría a estudiarlos y ponerlos en práctica teniendo en cuenta la posición y los vínculos que se dan en un espacio concreto y determinado”²⁰⁵. Assim, ainda nas palavras do autor, “(...) sólo lo impuro está sometido a la relación con otros fenómenos: es determinable su *posición*; su *dis-posición*, con respecto a lo otro que no es él mismo; y su posibilidad de *narración*, dada su estrecha conexión con el devenir temporal”²⁰⁶.

Somada a esta concepção, Herrera Flores utiliza-se, na abordagem dos direitos humanos, da metodologia relacional, a fim de que possa abarcar o conceito de direitos humanos em suas múltiplas relações, entre si e com outros processos sociais nos quais se inserem²⁰⁷.

Defende o autor, dentro de tais perspectivas, a necessidade de superação da polêmica travada entre direitos humanos absolutos e relativos, pois:

“Aceptar *una* verdad última que unifique y homogeneice la realidad es tan relativizador, como es absolutista afirmar que *todo* vale igual y que no existen criterios que estén por encima de la pluralidad de culturas, formas de vida e interpretaciones de lo real. Absolutizar *una* verdad supone, pues, relativizar la existencia de todas las demás. Relativizar *todas* las verdades particulares implica absolutizar la diferencia y la incomensurabilidad entre las mismas”²⁰⁸.

Perceptível que o autor não vê vantagens no debate absolutistas/universalistas *versus* relativistas/particularistas no campo dos direitos humanos, chegando a afirmar que, valendo-se de uma metodologia relacional estaria, inclusive, mais próximo de uma posição relativista do que de uma posição absolutista²⁰⁹.

²⁰⁵ FLORES, J. H. Obra citada. p. 33.

²⁰⁶ FLORES, J. H. Obra citada. p. 32.

²⁰⁷ FLORES, J. H. Obra citada. p. 34-35.

²⁰⁸ FLORES, J. H. Obra citada. p. 35.

²⁰⁹ Merece destaque a posição de Boaventura de Sousa Santos, que aposta em uma concepção intercultural (multicultural) dos direitos humanos, na busca de condições para que os direitos humanos estejam a serviço de uma política progressista e emancipatória no contexto de globalização, que aponta, duplamente, para a fragmentação cultural e para uma política de identidades. O autor nega que os direitos humanos sejam universais em sua aplicação e também enquanto artefato de uma cultura global, sustentando que a pretensão de universalizar valores é tipicamente ocidental.

Isso não significa, entretanto, que o autor negue universalidade aos direitos humanos. A absolutização/universalização que procura afastar dos direitos humanos é aquela relacionada à abstração e à homogeneização, supressora das identidades culturais. Esta universalidade, já analisada acima, realmente não condiz com uma perspectiva de direitos humanos que são vistos, no contexto de globalização neoliberal e exclusão, como processos de luta para promoção da dignidade humana de cada sujeito concreto.

Sobre essa universalidade [abstrata], identificam-se três paradoxos insuperáveis, os quais denotam seu caráter hegemônico. O primeiro diz com o poder e o duplo interesse, referindo-se à hegemonia do Ocidente frente ao restante do mundo. O segundo relaciona-se à questão da globalização e da universalidade, reforçando-se que o capitalismo, através da globalização econômica, promove a homogeneização de alguns aspectos culturais. E o terceiro, por sua vez, aponta para a inversão ideológica e a negação de direitos, estabelecendo-se concepções de direitos que significam a morte daqueles que não integram o marco de proteção desse direito²¹⁰. A denúncia de tais conseqüências nefastas da universalidade abstrata leva, por si, a constatação de sua incompatibilidade com a noção de direitos humanos.

Retomando as concepções de Herrera Flores, o debate entre o pretendido universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas deve ser superado. A perspectiva segundo a qual os direitos humanos (e sua universalidade) serão versados é outra: o importante, no contexto atual, é construir uma cultura dos direitos humanos que recolha em seu seio a universalidade de garantias e o respeito pelo diferente²¹¹. Isso decorre do fato de que tanto a posição universalista quanto a

Assim, o autor entende que a universalidade é uma questão particular, pois específica da cultura ocidental. Conseqüentemente, o discurso dos direitos humanos é marcado pelo traço ocidental (especialmente do liberalismo ocidental), o que é particularmente perceptível na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948). Descartando qualquer proveito do debate entre universalistas e relativistas, o autor lusitano propõe uma *hermenêutica diatópica* para a realização do potencial emancipador dos direitos humanos. Nessa ótica, parte dos *topoi* de cada cultura, ou seja, dos lugares comuns retóricos mais abrangentes de uma determinada cultura, a partir seria possível efetivarem-se diálogos interculturais, considerando-se que toda cultura é incompleta necessita procurar a interação com outras culturas, possível de ocorrer através desses diálogos interculturais. SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. p. 239-273.

²¹⁰ RUBIO, D. S. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. p. 216-225.

²¹¹ FLORES, J. H. Obra citada. p. 68.

particularista são reducionistas e afastadas de contextos reais, o que não se coaduna com a visão complexa de direitos humanos que se pretende cunhar²¹². Desta nova visão, complexa, cabe destacar que:

“(…) la visión compleja de los derechos apuesta por situarnos em la *periferia*. Centro sólo hay uno. Lo que no coincide con él es tildado peyorativamente de periferia. Periferias hay muchas. En realidad todo es periferia si aceptamos que no hay nada puro y que todo está relacionado. Una visión desde la periferia de los fenómenos nos indica que no estamos en un entorno, como si fuéramos algo ajeno a lo que nos rodea y que hay que dominar o reducir al centro que hemos inventado. No estamos en el entorno. *Somos el entorno*”²¹³.

Além desses aspectos, a visão complexa não padece dos problemas das visões abstratas e localistas relacionados (i) ao contexto (faltante no universalismo abstrato e excessivo no particularismo cultural) e (ii) à aceitação cega de discursos especializados, pois está sempre relacionada e inserida em um contexto real e concreto e, assim, assume a presença das muitas vozes nele existentes²¹⁴.

Em última análise, o problema da universalidade abstrata decorre do fato de ser uma universalidade *de partida, a priori*. Trata-se de pré-juízo, de um pré-conceito que não se adequa à realidade, mas faz com que a realidade se conforme a ela²¹⁵. É, deste modo, uma universalidade que se impõe e é imposta, sem que seja considerada a possibilidade de existência de elementos que nela eventualmente não se enquadrem. Essa ausência de preocupação faz criar um panorama de centro-periferia, de exclusão, incompatível com a noção complexa de direitos humanos. Essa universalidade é útil aos interesses do neoliberalismo, no sentido de que

“El mercado necesita de un orden jurídico formalizado que garantice el buen funcionamiento de los derechos del propietario. Ese orden jurídico, con todo su trasfondo ético y político, es el que se universaliza *a priori*, desplazando del análisis cuestiones tales como el poder, la diversidad o las desigualdades. Es lo que constituye lo racional y lo razonable. En él coinciden lo real y lo racional. Síntesis final. Unidad de los opuestos. Lo universal”²¹⁶.

²¹² FLORES, J. H. Obra citada. p. 69.

²¹³ FLORES, J. H. Obra citada. p. 69.

²¹⁴ FLORES, J. H. Obra citada. p. 70.

²¹⁵ FLORES, J. H. Obra citada. p. 72-73.

²¹⁶ FLORES, J. H. Obra citada. p. 73.

Nem mesmo o particularismo apresenta saída a esse universalismo abstrato, pois gera um outro universalismo, “(...) *un universalismo de rectas paralelas* que sólo se encontrarán en el infinito magma de las diferencias culturales”²¹⁷. Portanto nem uma, nem outra posição são adequadas à concepção pretendida.

Buscando solucionar o impasse, diante da reconhecida inconveniência das categorias analisadas, Herrera Flores, na perspectiva da visão complexa dos direitos humanos, filia-se a uma *racionalidade de resistência*, sobre a qual se diz que é:

“Una racionalidad que no niega que puede llegarse a una síntesis universal de las diferentes opciones frente a los derechos. Y tampoco descarta la virtualidad de las luchas por el reconocimiento de las diferencias étnicas o de género. Lo que negamos es considerar lo universal como un punto de partida o un campo de desencuentros. A lo universal *hay que llegar* después de un proceso conflictivo, discursivo, de diálogo o de confrontación en el que lleguen a romperse los y las líneas paralelas. (...) El universalismo abstracto mantiene una concepción unívoca de la historia que se presenta como el patrón oro de lo ético y lo político. La lucha por lo local nos advierte de que ese final de la Historia nos conduce al renacimiento de las historias. Pero no basta con rechazar el universalismo, sino hay que denunciar también que cuando lo local se universaliza lo particular se invierte y se convierte en otra ideología de lo universal”²¹⁸.

Partindo das considerações acerca da insuficiência das posições universalista e particularista abstratas, bem como da racionalidade de resistência proposta, é que Herrera Flores delineia uma nova universalidade para os direitos humanos, consoante a visão complexa destes. Aduz o autor que:

“Nuestra racionalidad de resistencia conduce, pues, a un *universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas*. Un universalismo impuro que pretende la interrelación más que la superposición. Un universalismo que no acepta la visión microscópica que de nosotros mismos nos impone el universalismo de partida o de rectas paralelas. Un universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de cierre, sea cultural o epistémico, a favor de energías nómadas, migratorias, móviles, que permitan desplazarnos por los diferentes puntos de vista sin pretensión de negarles, ni de negarnos, la posibilidad de la lucha por la dignidad humana”²¹⁹.

A adoção dessa nova universalidade – de contrastes – é afim aos elementos anteriormente tratados. Com efeito, seu contexto de globalização neoliberal e de

²¹⁷ FLORES, J. H. Obra citada. p. 73.

²¹⁸ FLORES, J. H. Obra citada. p. 75.

²¹⁹ FLORES, J. H. Obra citada. p. 77.

exclusão, do acirramento entre as culturas e de necessidade de atos, normas, instituições, sistemas e subsistemas que produzam, reproduzam e desenvolvam a vida harmoniza-se com o universalismo ético que Franz J. Hinkelammert aponta como necessário para o horizonte de outro mundo possível. Além disso, a situação do universalismo como algo a ser alcançado, como um ponto de chegada, torna-o coerente com a perspectiva ético-libertária dos direitos humanos. Isto porque, conforme se mencionou na abordagem do elemento ético, essa nova dimensão de direitos humanos já possui um ponto de partida, impedindo que a universalidade também o seja. Esse ponto de partida é justamente a vítima do sistema, que sofre a negação de seus direitos.

Ainda, úteis para a definição da nova universalidade dos direitos humanos, são as considerações tecidas por David Sanchez Rubio. Esse autor, também ciente da incompatibilidade da universalidade abstrata e da particularidade cultural com a visão contemporânea dos direitos humanos, traz a contribuição, na esteira de Xabier Etxerberria, de um *universalismo dialógico e de confluência*, “(...) abierto a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogénicas”²²⁰.

Em ambos os casos, preservada a universalidade dos direitos humanos, porém a partir de uma nova concepção, condizente com as práticas de transformação, emancipação e libertação delegadas aos direitos humanos, tem-se a superação de um debate já desgastado e o encontro do ponto de superação, através do novo universalismo dos direitos humanos.

²²⁰ RUBIO, D. S. Obra citada. p. 236.

CONCLUSÃO

Conforme foi dito na apresentação desse trabalho, a nova concepção da universalidade dos direitos humanos tem um lugar diferente do da universalidade tradicionalmente considerada.

Trata-se de uma notável mudança de perspectiva pois, conforme se procurou demonstrar, a universalidade deixa de ser ponto de partida para ser entendida como ideal a ser alcançado.

Isso revela a importância da universalidade dos direitos humanos, que dela não podem prescindir, ao mesmo tempo que demonstra como é necessário que ela ocupe o devido lugar para promover a efetivação dos direitos humanos.

Assim, verificado que a universalidade como ponto de partida dos direitos humanos encontrava forte resistência, especialmente no que se refere às diferenças culturais, foi preciso repensá-la e recolocá-la no que se referia aos direitos humanos.

As resistências, tal qual explicitado no terceiro capítulo da primeira parte, centravam-se, geralmente, no caráter imperialista que a universalidade revelava. Isso era sentido especialmente porque a universalidade era então tratada aprioristicamente e, assim, não criava oportunidades para a realização do diálogo intercultural que as diferenças culturais requerem.

Além disso, a colocação da universalidade em termos estritamente abstratos apagava as contingências de cada cultura e povo e, cegamente fixada na tese de que a universalidade (abstrata) atribuía direitos humanos a todas pessoas unicamente pelo fato de o serem, esvaziava a possibilidade de a universalidade ser confrontada com as necessidades das pessoas concretas.

Diante disso, passa-se a pensar na universalidade em termos diferentes dos já colocados. Outros elementos passam a ser analisados no tratamento da universalidade que caminha para abandonar a abstração a que durante muito tempo foi condicionada.

A realidade concreta – de globalização – serve então de substrato para abordagem da universalidade que deve assumir a postura de um universalismo ético (do homem concreto) a fim de poder resistir à tentativa de paulatina supressão dos direitos humanos imposta pelo neoliberalismo. Além disso, a maior interação das

culturas no mundo globalizado e o choque que daí pode emergir colocam a universalidade como um elemento que deve servir para congregar e não dar causa a embates culturais.

Também o elemento ético traz contribuições para a nova concepção de universalidade, que deve ser moldada a partir da exclusão operada pela globalização neoliberal. Nesse sentido, com o imperioso reconhecimento do outro, às vítimas é garantido lugar de destaque e a elas se voltam as preocupações principais de realização do princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito concreto.

É aqui que se situa a guinada da concepção tradicional (insuficiente) para a nova universalidade que, relacionando elementos políticos, econômicos, culturais e ético, atua em favor da promoção e efetivação dos direitos humanos.

Agora, a universalidade deixa de ser abstrata, isolada e início das reflexões, para ser concreta, relacionada com elementos do contexto mundial e ponto de chegada a que se almeja. A novidade dessa concepção consiste então em abandonar o marco inicial de uma universalidade abstrata para partir de outro: a vítima e o princípio ético de produção, reprodução e desenvolvimento de cada sujeito.

Com isso, a universalidade passa a representar o destino que se pretende alcançar e assim, como fim a ser atingido, possibilita o diálogo entre as culturas, como forma de superar as diferenças (sem exterminá-las) e possibilitar o encontro de um ponto comum no qual os direitos humanos podem ser efetivamente promovidos e realizados, em harmonia com as diferenças culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDI, César Augusto. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: renovar, 2004. p. 33-44.

BALLESTEROS, Jesús. El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 41, p. 15-27, 1999.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Trad: Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Trad: Carlos Nelson Coutinho. Nova Ed. 4ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 13ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

CAMPOS, Germán J. Bidart. **Teoria General de los Derechos Humanos**. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1991.

COMPARATO, Fabio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DAUDT, Gabriel Pithan. **Reservas aos tratados internacionais de direitos humanos**: o conflito entre a eficácia e a promoção dos direitos humanos. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006.

DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global *versus* pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: renovar, 2004. p. 101-138.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Hacia una filosofia política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: renovar, 2004. p. 159-203.

FLORES, Joaquín Herrera. Hacia una visión compleja de derechos humanos. IN: **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Joaquín Herrera Flores *et alli*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 19-79.

_____. Los derechos humanos em el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. IN: **Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. David Sánchez Rubio *et alli* [org]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 65-101.

GALLARDO, Helio. Derechos Discriminados y Olvidados. IN: **Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. David Sánchez Rubio *et alli* [org]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 49-64.

GUTIÉRREZ, Germán. Globalización y liberación de los derechos humanos. IN: **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Joaquín Herrera Flores *et alli*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 173-200.

HERKENHOFF, João Baptista. **Gênese dos direitos humanos**. 2ª Ed. rev. Aparecida: Editora Santuário, 2002.

HINKELAMMERT, Franz J. El proceso actual de globalización y los derechos humanos. IN: **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Joaquín Herrera Flores *et alli*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 117-128.

_____. O credo econômico da comissão trilateral. IN: **A Trilateral: a nova fase do capitalismo mundial**. Hugo Assmann [editor]. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 83-114.

_____. Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e possibilidade de outro mundo. IN: **Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global**. Jorge Pixley [coord]. Trad: Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 9-22.

HOBSBAWN, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Trad: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio e Janeiro: Objetiva, 1997.

IKAWA, Daniela. Universalismo, relativismo e direitos humanos. IN: **Direito Internacional dos direitos humanos**. Maria de Fátima Ribeiro e Valerio de Oliveira Mazzuoli [coord]. Curitiba: Juruá, 2004.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Trad: Fátima Sá Corria *et alli*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LIMA, Abili Lázaro Castro de. **Globalização econômica, política e direito**: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. IN: **Repensando a Teoria do Estado**. Ricardo Marcelo Fonseca [org.]. Belo Horizonte: Fórum, 2004. p. 283-325.

_____. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

MARÉS, Carlos Frederico. **A universalidade parcial dos direitos humanos**. Trabalho preparado especialmente para o Taller ISLA Región Andina “Los derechos indígenas em la actual contexto Latinoamericano”. Quito, 27-29 de outubro de 1994.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Neoliberalismo: o declínio do direito. IN: **Direitos Humanos e Globalização**: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica. David Sánchez Rubio *et alli* [org.]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 103-116.

MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 38, p. 119-148, 1998.

MEDEIROS, Ana Letícia Duarte Barauna. **Direito Internacional dos Direitos Humanos e Filosofia na América Latina**: Contribuições para uma possível fundamentação crítica. Publicado no sítio eletrônico http://www.usp.br/prolam/downloads/2005_2_5.pdf, acessado em 16 de maio de 2007.

_____. **Direito Internacional dos Direitos Humanos na América Latina**: uma reflexão filosófica da negação da alteridade. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2007.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1965.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**. 15ª Ed. rev. e aumentada. 1º vol. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

MICHEO, Alberto. O caso Carter: um fenômeno planejado. IN: **A Trilateral: a nova fase do capitalismo mundial**. Hugo Assmann [editor]. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 16-26.

MUZAFFAR, Chandra. Islã e direitos humanos. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: renovar, 2004. p. 309-322.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PELÁEZ, Francisco J. Contreras. Tres versiones del relativismo ético-cultural. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 38, p. 69-116, 1998.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. **Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución**. 5ª Ed. Madrid: Ed. Tecnos, 1995.

PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional. IN: **Estudos de Direito Constitucional: em homenagem a José Afonso da Silva**. Sérgio Sérulo da Cunha e Eros Roberto Grau [org]. São Paulo: Malheiros, 2003.

_____. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 45-71.

PRONER, Carol. **Os Direitos Humanos e seus Paradoxos: análise do sistema interamericano de proteção**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

PROTA, Leonardo. **Dignidade humana e o limite da vida**. Trabalho apresentado no IV Congresso Brasileiro de Direito Constitucional e Cidadania, realizado na cidade de Londrina/PR, de 26 a 29 de março de 2007.

QUINTANA, Fernando. O desafio do novo milênio: universalismo e/ou particularismo ético? IN: **Direitos Humanos: uma abordagem interdisciplinar**. Sidney Guerra [coord]. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2002.

_____. **La Onu y la exégesis de los derechos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.

RUBIO, David Sánchez. Reflexiones e (Im)precisões em Torno a la Intervención Humanitaria y los Derechos Humanos. IN: **Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. David Sánchez Rubio *et alli* [org]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 203-249.

_____. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. IN: **El vuelo de Anteo**: derechos humanos y crítica de la razón liberal. Joaquín Herrera Flores *et alli*. Bilbao: Desclée, 2000. p. 215-244.

RUIZ-GÁLVEZ, María Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 41, p. 57-88, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 10ª Ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 239-278.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 2ª ed rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SEOANE, José Antonio. La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 38, p. 187-226, 1998.

SIST, Arturo e IRIARTE, Gregorio. A Segurança Nacional ao Trilateralismo: razões pelas quais o governo Carter defende a vigência dos direitos humanos. IN: **A Trilateral**: a nova fase do capitalismo mundial. Hugo Assmann [editor]. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 167-184.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A Proteção Internacional dos Direitos Humanos**: Fundamentos Jurídicos e Instrumentos Básicos. São Paulo: Saraiva, 1991.

REFERÊNCIAS CONSULTADAS

ALFARO, Norman José Solórzano. Derecho moderno e inversión ideológica: una mirada desde los derechos humanos. IN: **Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. David Sánchez Rubio *et alli* [org]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 21-47.

AN-NA'IM, Abdullahi. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 429-464.

BARRETO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 279-308.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. IN: **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. César Augusto Baldi [org]. Rio de Janeiro: renovar, 2004. p. 601-621.

KAUFMANN, Arthur. La universalidad de los derechos humanos: un ensayo de fundamentación. Trad: José Antonio Seoane. **Persona y Derecho**. Pamplona, n. 38, p. 11-34, 1998.

KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad: Luís Marcos Sander. **Universalismo e direitos humanos**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. (Coleção Filosofia, n. 162).

LEAL, Sandra. **Direitos humanos: uma cartografia da emancipação**. 2004. 201f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

MALHEIROS, Sylvia Helena Steiner. A universalidade dos direitos humanos. **Revista do IBCCRIM**. São Paulo, n. 10, ano 3, p. 144-150, 1995.

WOLKMER, Antonio Carlos. Novos pressupostos para a temática dos direitos humanos. IN: **Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. David Sánchez Rubio *et alli* [org]. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 3-19.