

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DE SÃO PAULO
PUC – SP**

MARCELO VEIGA

**PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO E FUNDAMENTOS
DOS DIREITOS HUMANOS:
PERSPECTIVAS PARA O SÉCULO XXI**

MESTRADO EM DIREITO

**SÃO PAULO
2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DE SÃO PAULO
PUC – SP**

MARCELO VEIGA

**PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO E FUNDAMENTOS
DOS DIREITOS HUMANOS:
PERSPECTIVAS PARA O SÉCULO XXI**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, área de concentração Filosofia do Direito, sob a orientação da Professora Doutora Flávia Piovesan.

**SÃO PAULO
2007**

Banca Examinadora

Dedico este trabalho a meus pais Fábio e Dirce, e a meu irmão Renato, pelo amor e dedicação. Cléo e Rafael, obrigado pelo companheirismo, colaboração e compreensão.

Resumo

O presente trabalho visa abordar os conceitos de direitos humanos e dignidade humana a partir da concepção política moderna. Apresenta uma síntese da evolução do pensamento moderno no que se refere ao estabelecimento dos conceitos de indivíduo, de sociedade e de Estado, fundamentais para a definição dos contornos e limites dos direitos humanos vistos como universais.

Em seguida, expõe o debate acerca da tensão produzida pelas posições que defendem o universalismo e o relativismo cultural, em face de um paradoxo que explicita a afirmação dos direitos fundamentais e, ao mesmo tempo, o seu constante desrespeito.

Como alternativa para a superação da tensão e do paradoxo, apresenta as contribuições do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, que sugere a adoção de um novo paradigma sustentado pela possibilidade de construção de um diálogo intercultural e pelos conceitos de política emancipatória e hermenêutica diatópica.

Palavras-chave:

Direitos Humanos; Pensamento Político Moderno; Universalismo e Relativismo Cultural; Diálogo Intercultural.

Abstract

The present work aims to approach the concepts of human rights and dignity human being from the conception of modern politics. It presents a synthesis of the evolution of the modern thought as for the establishment of the concepts of individual, society and State, basic for the definition of the contours and limits of the human rights seen as universal.

After that, exposes the debate concerning the tension produced for the positions that defend the universalism and the cultural relativism, in face of a paradox that demonstrates the affirmation of fundamental rights and, at the same time, its constant disrespect.

As alternative for the overcoming of the tension and the paradox, it presents the contributions of Boaventura de Sousa Santos sociologist, who suggests the adoption of a new paradigm supported for the possibility of construction of an intercultural dialogue and for the concepts of emancipation politics and diatopic hermeneum.

Key Words:

Human Rights; Modern Politician Thought; Universalism and Cultural Relativism; Intercultural dialogues.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	08	
CAPÍTULO 1 – AS BASES PARA O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO		
POLÍTICO MODERNO.....	14	
1.1 – Os CONCEITOS DE ESTADO, DE PODER E DE SOBERANIA		
NO SÉCULO XVI.....	17	
a) NICOLAU MAQUIAVEL.....	17	
b) JEAN BODIN.....	20	
1.2 – DO RACIONALISMO E DA TRADIÇÃO ILUMINISTA	22	
a) THOMAS HOBBS.....	24	
b) JOHN LOCKE.....	26	
c) JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	28	
d) IMMANUEL KANT.....	32	
e) O ILUMINISMO.....	39	
CAPÍTULO 2 – DO UNIVERSALISMO E DO RELATIVISMO CULTURAL.....		45
2.1 – SOBRE OS FUNDAMENTOS E O PROCESSO DE INTERNACIONALIZAÇÃO		
E UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	45	
2.2 – A TENSÃO ENTRE O UNIVERSALISMO E O RELATIVISMO CULTURAL.....	56	
CAPÍTULO 3 – BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS E AS PERSPECTIVAS DOS		
DIREITOS HUMANOS PARA O SÉCULO XXI.....	74	
CONCLUSÃO	89	
REFERÊNCIAS.....	92	

Introdução

Atualmente, os direitos humanos afirmam-se como ramo autônomo do direito, após décadas de lutas pelo reconhecimento de medidas protetivas que visam assegurar a preservação da dignidade humana, além de aparecerem na base das Constituições democráticas modernas. Por outro lado, a valorização dos direitos humanos também é inegável no campo da política, apesar do reconhecimento de que nem sempre são observados, promovidos e protegidos. Além de estarem voltados para a busca de uma ordem social mais justa e livre, nem todos os direitos dessa natureza ainda foram reconhecidos.

A luta pelos direitos humanos faz parte de uma estratégia de reconhecimento e consolidação da dignidade humana. Constantemente, os direitos humanos consagrados merecem ser lembrados e reafirmados para que possam pontuar as ações governamentais e as relações entre os Estados, de forma a serem cumpridos e respeitados eficazmente. Medidas que reconheçam e combatam as complexas redes de relações de poder, nas mais diversas esferas, merecem ser estimuladas e fortalecidas como forma de ataque aos padrões de discriminação, preconceito, desigualdade e exclusão a que estão sujeitos os indivíduos, comunidades e povos.

Os Estados, diante da necessidade de uma abordagem global dos direitos humanos, são forçados a reconhecer e obrigam-se a construir um ambiente de bem-estar público, que passa, necessariamente, por uma ótica jurídica, a partir dos compromissos assumidos e firmados em âmbito internacional, por meio de instrumentos legais. Impõe-se, desta forma como pressuposto, a necessidade de um ambiente de paz para que os direitos humanos sejam respeitados e ganhem eficácia nos Estados e no âmbito do sistema internacional.

Apesar das conquistas consagradas em declarações, tratados e convenções vivemos imersos num paradoxo, na medida em que constantes violações de direitos são perpetradas mundo afora. Essas violações ocorrem ora em função do não reconhecimento ou da não aplicação de direitos fundamentais ora pelo descumprimento de acordos e tratados¹ ou pela

¹ No âmbito internacional.

adoção de medidas conservadoras e reacionárias² que representam um retrocesso na luta pela consolidação e aplicação dos direitos humanos. O constante desrespeito a esses direitos continua sendo relatado por organizações governamentais e não-governamentais em todas as partes e revela o cinismo com que os Estados, e seus líderes, lidam com as questões de direitos humanos.

O não reconhecimento de direitos civis e políticos ainda é uma realidade em diversas partes do globo, principalmente quando nos referimos às mulheres. Valores, princípios e interesses econômicos ainda são impostos de forma autoritária e imperialista, desencadeando um processo de contra-violência que tortura, mata e faz sofrer milhares de civis em nome de ideologias e crenças. Questões como a pobreza, a fome e a distribuição de renda continuam à margem dos debates sobre políticas e estratégias de desenvolvimento da mesma forma que o acesso à cultura, à educação, à moradia digna e à saúde ainda representam um obstáculo para o adequado e pleno desenvolvimento do ser humano, em especial nos países do Sul. O estigma social-econômico-cultural e a discriminação, que impedem o acesso igualitário aos recursos e às oportunidades, fomentam a miséria, o preconceito e a exclusão. Dessa forma, ainda percebemos um profundo descaso de Estados e governantes quando o assunto é direitos humanos, além de um constante afastamento dos indivíduos da vida pública, o que dificulta a participação no debate sobre as políticas emancipatórias e de reparação das injustiças.

Assim, a realidade continua a nos mostrar intensas contradições e idiossincrasias, da mesma forma que os fatos cotidianos nos revelam que o discurso, e provável apoio e defesa, dos direitos humanos talvez seja apenas retórica estéril. Se por um lado, diversos instrumentos legais internacionais consagram os direitos do indivíduo e vinculam os Estados no sentido de preservarem e promoverem a sua proteção integral, por outro, os mecanismos de implementação e controle estatais mostram-se muitas vezes ineficazes e incapazes de acompanharem o ritmo dos acontecimentos, num mundo de constantes e profundas transformações.

Soma-se a esses fatores, a constante dificuldade de conceituar os direitos humanos diante de uma pluralidade de significados e interpretações que tornam a sua compreensão vaga e difusa. Encontramos frequentemente definições que são tautológicas ou fundadas em

² No âmbito interno dos Estados Nacionais.

valores que, invariavelmente, dependem da ideologia de quem as formula. Consensos e acordos possibilitam a conquista de uma definição padrão, o que não resolve a questão, pois mantém o mesmo nível de generalização que dá origem ao nosso problema inicial.

Outro obstáculo à precisa conceituação do termo direitos humanos funda-se na constatação da variação do rol de direitos relacionados. O reconhecido “direito dos homens” altera-se conforme as condições históricas, ganhando contornos de circunstancialidade. Certos direitos civis, originalmente reconhecidos, foram relativizados em detrimento de direitos sociais que buscam garantir a proteção integral ao ser humano e maior harmonia e estabilidade nas relações interpessoais. Entender os direitos humanos, dessa forma, significa efetuar a somatória de todas as circunstâncias que levaram ao seu reconhecimento e atentar para o constante caráter de aperfeiçoamento que apresenta. Vale ressaltar que as mencionadas marcas de circunstancialidade e aperfeiçoamento são dadas conforme a correlação de forças políticas que marcam as relações de poder, num determinado momento histórico.

Partindo da premissa que estabelece a construção de um ideário focado na garantia de universalização dos direitos humanos (fundamentais e inalienáveis), os organismos internacionais promovem, por meio de tratados e convenções, mecanismos que possuem a pretensão de vincular os atos estatais ao respeito aos direitos humanos, sem conseguir, por vezes, o resultado pretendido. Por outro lado, encontramos, diante do fato em concreto, reações que pretendem conceder um caráter relativo aos direitos humanos. Garantias consagradas em nível internacional são relativizadas em nome de ideais, crenças ou interesses. O debate entre universalistas e relativistas ganha, a cada dia, mais densidade, na medida em que se evidencia a polarização entre a defesa de direitos civis e políticos e a defesa de direitos sociais.

Sob a pretensa égide da “descoberta” de direitos e garantias que representem um *mínimo ético irreduzível*, os universalistas reconhecem ter alcançado um núcleo de direitos que são inerentes à própria condição humana. Sob essa tutela, responsabilizam-se pela discussão sobre as formas de implementação e aplicação de instrumentos que garantam esses direitos de forma global. Por outro lado, são acusados de tentarem impor autoritariamente uma visão eurocêntrica dos direitos humanos, repleta de valores ocidentais, por não estimularem o diálogo aberto com outras culturas, dotado de autocrítica.

Os relativistas, assim, defendem que os direitos humanos, ou parte deles, sejam submetidos ao contexto cultural de cada povo, sejam submetidos às conquistas históricas, éticas e sociais pelas quais as comunidades tenham passado. Outros, por sua vez, defendem que seja criada uma arena de discussão, onde se possa expor as conquistas culturais dos agentes envolvidos, promovendo, dessa forma, o diálogo entre culturas, e propondo a superação do debate entre universalistas e relativistas.

O debate teórico-axiológico, dessa forma, explicita a controvérsia e as várias interpretações que o tema dos direitos humanos passa a ter, inclusive no que concerne à concepção de ser humano. Se por um lado há a predominância da visão moderna clássica, focada nos ideais do liberalismo e do racionalismo, por outro há a valorização das experiências e da identidade cultural, centrada nos valores tradicionais e éticos de cada povo³. Esta oposição revela um conflito político-ideológico que dificulta a adoção de medidas eficazes para a proteção dos direitos humanos, inclusive no que diz respeito ao estabelecimento de seu conteúdo normativo.

Todos esses elementos revelaram a necessidade de concebermos uma nova ordem cosmopolita, que passa, necessariamente, pela revisão dos instrumentos legais que dão sustentação às garantias do ser humano e que seja capaz de sustentar perspectivas que articulem o “local” e o “global”. Contudo, essa medida apresentar-se-á inócua se não promovermos o resgate dos conceitos de modernidade que sustentam o tema dos direitos humanos, sob a ótica ocidental.

Costuma-se afirmar, em larga medida, que a solução para os problemas mencionados estaria na busca pelo aperfeiçoamento dos instrumentos de implementação dos direitos humanos, levando-nos a concluir que os fundamentos e premissas que sustentam esses direitos estejam definitivamente postos ou que não paira qualquer dúvida quanto ao seu estabelecimento. Contudo, não nos parece que esta seja a única solução, apesar de sua reconhecida importância, pois não reconhece a real dimensão dos problemas colocados. Argumentos simplistas são sustentados pela necessidade de busca por alternativas no campo jurídico, político e social.

³ Nesse ponto, fica explícita a oposição entre as visões liberal, defendida pelos universalistas mais radicais, e comunitarista, defendida pelos relativistas.

Entendemos, entretanto, que a solução dos problemas apresentados passa necessariamente pela abordagem do tema dos direitos humanos sob um enfoque filosófico, sociológico, ético e histórico, além dos já citados jurídico, político e social, indiscutivelmente. A abordagem global do tema faz-se necessária e urgente diante da realidade imposta e não prescinde de um olhar sobre os valores adotados e as conquistas históricas do ocidente. Como um todo, deveremos enfrentar essas questões de forma a rever as premissas que sustentam os direitos humanos, bem como a adequada compreensão do momento histórico e cultural em que foram forjados, sob pena de termos um rol de direitos humanos “ocidentalizados”.

Dessa forma, propomos, no primeiro capítulo deste trabalho, uma abordagem do pensamento político moderno e de seus pressupostos, enquanto responsável pelo conteúdo paradigmático que pontuou o debate acerca dos direitos humanos no século XX. O redimensionamento dos direitos humanos no século XXI passa pela urgência em efetuarmos a retomada de todo o arcabouço filosófico que culminou no Iluminismo, reconhecido como o momento histórico original da afirmação dos direitos humanos. Assim, iniciamos a primeira parte do trabalho apresentando um panorama do pensamento político moderno desde Maquiavel. A necessidade de constantes leituras dos clássicos, e possíveis reinterpretações, faz-se necessária, particularmente, na atualidade, além de nos fornecer elementos para o adequado entendimento sobre o processo de conquista e positivação dos direitos humanos, principalmente no Ocidente.

Em seguida, faremos uma abordagem sobre o debate que envolve a concepção universalista e a concepção adepta do relativismo cultural. Sob o ponto de vista universalista, apresentaremos dois enfoques: um que privilegia o processo histórico ocidental de construção dos direitos humanos e outro que sugere algumas teorias sobre os seus fundamentos e que envolvem os conceitos de ser humano e de dignidade.

O enfoque histórico, permeado por uma análise jurídica de alguns dos mais importantes instrumentos legais, evidenciará que o processo de universalização e internacionalização dos direitos humanos trouxe contradições intrínsecas à incorporação desses direitos. Essas contradições revelam-se a partir de fatos que comprovam que os direitos humanos continuam sendo desrespeitados em todas as partes do planeta. Por outro lado, há também contradições na própria formulação e afirmação desses direitos, na medida

em que os fundamentos dos direitos humanos estão atrelados a uma visão ocidental de ser humano, de dignidade e de ordem social, o que será demonstrado sob a perspectiva teórica. Ainda no segundo capítulo, faremos a exposição das correntes universalista e relativista e traremos argumentos que enfatizam a adoção de uma ou outra postura, sob um viés crítico. Serão nossos temas: o papel da globalização na contemporaneidade, com sua perspectiva imperialista e colonizadora, a importância do multiculturalismo, como instrumento de luta contra-hegemônica e a possibilidade da construção de uma arena de diálogo entre as culturas.

Ao final, apresentaremos o pensamento de Boaventura de Sousa Santos que aborda o tema dos direitos humanos sob uma perspectiva multicultural, progressista e emancipatória. Levando em consideração as possíveis “globalizações” a que o mundo contemporâneo está sujeito, o fenômeno do “localismo” e o multiculturalismo, o autor busca alternativas para um diálogo entre culturas, partido do pressuposto de que todas elas possuem valores construídos a partir da sua história e das suas vivências.

Dessa forma, convidamos os leitores a participar de uma análise que visa repensar os paradigmas contemporâneos dos direitos humanos e apontar algumas alternativas para solução das contradições colocadas pelo debate acerca do tema.

1 As Bases para o Desenvolvimento do Pensamento Político Moderno

O pensamento político moderno, a partir do Renascimento, funda-se em alicerces que subsistem até os dias atuais. O re florescimento da Antiguidade, com seus valores e princípios, a construção e o desenvolvimento do conceito de indivíduo e o destaque à faculdade humana da racionalidade são elementos que ganham impulso a partir do esfacelamento da estrutura feudal, representada por relações agrárias e de subserviência. Nasce uma nova perspectiva para o entendimento dos seres humanos, dentro de um contexto político, social, econômico e inclusive religioso.

Vários foram os fatores que contribuíram para essa mudança de postura diante da vida e do mundo. As notícias vindas de terras recém achadas, o surgimento de importantes centros urbanos, principalmente na Itália⁴ e o desenvolvimento econômico e mercantil são, talvez, os fatores mais representativos para o estabelecimento de novos conceitos que caracterizarão essa nova postura do homem renascentista.

O Renascimento possui uma identidade própria, tanto no que se refere a uma concepção específica de filosofia quanto a um estilo de filosofar, já que estabelece a ruptura com o pensamento escolástico. O período em destaque é marcado pelo humanismo e prepara o caminho para o pensamento moderno e para a filosofia que será desenvolvida nos séculos posteriores, uma vez que valoriza o interesse no homem considerado em si mesmo. O humanismo renascentista concede extrema importância às artes plásticas e busca sua identidade cultural na tradição greco-romana.

Com a retomada e valorização dos clássicos, o humanismo baseia-se no lema: “o homem é a medida de todas as coisas”⁵. Essa postura é determinante para marcar a ruptura com o medievalismo, que propagava uma visão hierárquica do mundo, com fortes influências do sagrado nas artes e da teologia no pensamento filosófico.

Se no período medieval o tema colocado era o da “miséria do homem”⁶, no humanismo renascentista coloca-se a questão sob o tema da “dignidade do homem”⁷.

⁴ Florença é o exemplo mais significativo.

⁵ Protágoras.

⁶ *miseria hominis*.

⁷ *dignitas hominis*.

Autores como Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa e Giannozzo Maneti, ainda no século XV, discutem questões éticas e valorizam a liberdade dos homens atribuindo-lhes uma dignidade, que é inerente à sua própria natureza. O homem é a peça chave da criação e representa um microcosmo, que reproduz em si a harmonia do cosmos.

Na literatura, Petrarca (considerado o pai do humanismo) dá origem a uma visão de que a Idade Média é a Idade das Trevas. O poeta enfatiza a necessidade de se valorizar a retórica, a oratória, a política e a moral, da mesma forma que sugere o afastamento de questões teológicas e metafísicas.

A arte renascentista valoriza a criatividade e propõe o retrato de cenas cotidianas e a valorização do corpo humano, destacando sua beleza própria, suas proporções e suas linhas harmoniosas, como forma de exaltação da dignidade humana. Os trabalhos de Leonardo da Vinci são exemplo do compromisso com essa nova visão de homem e do mundo que o cerca.

A Reforma Protestante, também teve seu papel na construção do pensamento político moderno, ao buscar a valorização do individualismo e do espírito crítico, delimitando o debate sob uma perspectiva ética e religiosa. Martinho Lutero, chocado com a corrupção havida na Igreja, passou a defender uma reforma que desse lugar a uma fé que fosse suficiente para que o indivíduo compreendesse a mensagem divina, a partir dos textos sagrados⁸. É a defesa do individualismo em face da autoridade externa. Lutero, ao seu modo, também combateu a escolástica, pois recusava a autoridade institucional da Igreja e valorizava a consciência individual, como dotada de autonomia.

As idéias de Lutero rapidamente difundiram-se pela Europa e traduziram uma vontade profunda por autonomia política e por liberdade de pensamento. Os conceitos de liberdade, livre iniciativa e austeridade, marcarão o desenvolvimento econômico da Europa, prepararão o terreno para o acúmulo de capital e, conseqüentemente, acarretarão no surgimento de uma classe burguesa.

Sob a perspectiva filosófica, a Reforma aparece como o movimento de defesa da liberdade individual e da consciência. O indivíduo, pela contestação da autoridade institucionalizada e do saber tradicional, é capaz de chegar à verdade. Essa posição acaba ganhando novos contornos e influencia diversos pensadores. Os conceitos de consciência e

⁸ Regra da Fé: que enfatiza a fé como experiência pessoal.

de crítica serão recorrentes ao pensamento moderno e o foco da ação individual fundamental para a emergência do tema dos direitos naturais do ser humano, no século XVII.

No campo das ciências houve a substituição aos antigos modelos capazes de explicarem o mundo e seus movimentos. Galileu e Copérnico, entre outros, propuseram alternativas e hipóteses audaciosas que visavam dar um novo *status* à ciência da natureza: a adoção de uma ciência mais ativa em detrimento da proposta contemplativa antiga. Rejeitado o modelo geocêntrico, o heliocêntrico toma seu lugar e a natureza passa a ser vista como possuidora de uma linguagem matemática.

A Terra fora retirada do centro do universo e o homem abandonou sua posição de microcosmo. A primazia da ciência da natureza, dessa forma, fez com que houvesse uma revolução científica que promovesse um afastamento do ideário humanista e reformador. Contudo, houve uma contribuição inegável ao se promover a separação radical da natureza do universo da natureza humana.

Assim, percebemos que o conjunto de idéias e ações que formam a base para o pensamento político moderno nem sempre constitui um todo harmonioso e homogêneo. Há muitas contribuições em diversos campos e, por vezes, contraditórias e conflitantes.

Os valores consolidados, sobre o homem, as questões do Estado e do poder, pelos pensadores do Renascimento e da Reforma Protestante, constituem a base para a discussão sobre os fundamentos dos direitos humanos que se estabelecerão a partir dos séculos seguintes. E merecem ser revistos à luz da atualidade e da ocorrência de fatos concretos que impõem o estabelecimento do debate. Somente o debate lúcido, destacado dos impulsos movidos pela emoção dos acontecimentos, fundamentado e conhecedor da trajetória do pensamento poderá trazer uma centelha de esperança sobre questões que são impostas aos direitos humanos, nos diversos cenários deste início de século XXI.

Assim, apresentaremos a estrutura de pensamento de alguns dos filósofos da modernidade, segundo uma classificação cronológica e que seja dotada de fundamentos que serviram, direta ou indiretamente, para a construção do ideário dos direitos humanos. Aliada a essa exposição, propomos também uma análise sobre os fatores históricos que deram origem ou foram influenciados por essas diversas e múltiplas estruturas de pensamento.

1.1 Os Conceitos de Estado, de Poder e de Soberania no Século XVI

Autores como Nicolau Maquiavel e Jean Bodin foram fundamentais no lançamento das bases do pensamento moderno. Enquanto o primeiro ganha destaque por ter elaborado uma análise do poder como fato político (independente de questões morais), o segundo inova ao propor uma separação entre Estado e governo.

a) Nicolau Maquiavel (1469-1527)

Maquiavel viveu num período de transição⁹ que é marcado pelo enfraquecimento do poder feudal, haja vista o declínio da legalidade que sustentava toda a estrutura da Idade Média, e, por outro lado, pelo aparecimento de um discurso político que irá servir de base, ainda que insípida, para a Idade Moderna. Crises freqüentes em repúblicas e principados marcaram a fundo a história da Itália e servem de modelo para Maquiavel desenvolver seus discursos. Suas obras mais importantes são: *O Príncipe* e *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

A transição que define esse período da história também deixa suas marcas no espírito de Maquiavel. Assim como pressupõe, em seus discursos a necessidade de trilhar um caminho novo, ainda não proposto por nenhum outro pensador, Maquiavel tem a consciência de que encontrar sistemas e métodos apresenta-se tão perigoso quanto a descoberta de novas terras. De certa forma, os discursos de Maquiavel traduzem esse momento e ganham o caráter de serem preliminares ao pensamento político e estatal que se concretizará no século seguinte, além de trazerem a caracterização que expõe a passagem da concepção medieval à concepção moderna.

⁹ Apesar de Maquiavel ter nascido no século XV, o período de transição já é perceptível a partir dos exemplos de governos despóticos do século XIV, como sustenta Jacob Burckhardt, em *A Cultura do Renascimento na Itália*.

De sua prática política e de sua relação com a família Médici nascem as suas obras. Sua teoria do Estado, concebida a partir de uma meditação forçada no exílio, trouxe um avanço na medida em que rompe com os limites da pura especulação filosófica, de tradição secular. Assim, distancia-se dos tratados da escolástica e adota uma postura assemelhada a dos pensadores do Renascimento ao propor a investigação empírica. Suas análises e estudos estão baseados na verdade efetiva dos fatos concretos e não se deixam influenciar pelas especulações filosófica. Sua proposta é a de estudar o fenômeno político sob o foco da ação humana; debruça-se sobre os fundamentos das instituições políticas para entender o poder afeito ao Estado.

A investigação empírica proposta por Maquiavel será sustentada por duas abordagens: de um lado a histórica e de outro a explicação do comportamento humano. Na primeira, apresenta o fenômeno histórico como constituído por ciclos, que se repetem, a partir de revoluções. Conhecer e entender os movimentos da história significa poder fazer uma mais precisa leitura dos fatos presentes. A observação do passado pode trazer o modelo de como agir no presente. Na falta desse modelo, a ação política poderá se basear nas semelhanças das circunstâncias históricas, passadas e presentes.

Na análise sobre o comportamento humano, conclui que todos os homens, em todas as cidades e povos, são egoístas e ambiciosos e que somente são obstados quando coagidos pela força da lei.

As duas abordagens funcionam de forma a trazer estabilidade a um pensamento que está alicerçado no método empírico-comparativo. Sustentam não só as questões teóricas, mas também um conjunto de técnicas sobre como governar. Contudo, não fornecem um manual pronto e acabado para a ação política, apesar de destacar a repetição da história e a invariabilidade do comportamento humano, sugerem uma profunda investigação das circunstâncias sobre as quais se quer agir (arte de bem governar). Nesse ponto, Maquiavel foge do determinismo imposto pelo destino, já que os espíritos determinados e empreendedores poderão interferir na história, apesar das limitações impostas pela realidade. O filósofo coloca algumas questões: Como seria possível uma república aceitar o desafio da mudança dos tempos? Qual deveria ser a postura do governante? Como ele deveria agir?

A possibilidade de propor uma ação política que tenha êxito diante dessa realidade faz com que Maquiavel leve em consideração as transformações e mudanças de seu tempo. Nessa empreitada, o filósofo propõe dois conceitos que formam uma tensão no estabelecimento das possibilidades da ação individual e coletiva, que são: a *virtù* e a *fortuna*. A primeira deve se sobrepor continuamente à segunda no sentido de dominá-la. A análise correta do Estado exige que se deixe de lado a simples observação de períodos de boa ou má sorte para se privilegiar a capacidade de adequação àquilo que o momento exige, em função da sua objetividade. A *virtù* apresenta-se não só como a capacidade de aproveitar o momento oportuno, a ocasião, como a capacidade de adesão ao que é emergente.

O homem não pode controlar a *fortuna* e o êxito da ação política está em reconhecer esse fator por meio da *virtù*. O homem dotado de *virtù* saberá reconhecer a ocasião posta pela *fortuna* e adotar uma ação que requeira o conhecimento dos fatos históricos e do comportamento humano a partir das circunstâncias dadas pelo presente (adequação do agir à realidade). O homem que tem a *virtù* é aquele que está conformado ao seu tempo e que sabe reconhecer as necessidades impostas pelas circunstâncias; é o inventor daquilo que é possível diante de uma situação concreta.

O homem de *virtù* que esteja à frente de um Estado está isento de culpa quando na perseguição dos fins que visam a estabilidade política, posição que rendeu diversas críticas ao pensamento de Maquiavel. Contudo, seu poder poderá se degenerar em tirania e trazer novamente a instabilidade. Dessa forma, o governante que tenha *virtù* deverá buscar a estabilidade presente e futura do Estado que governa por meio da criação de leis e instituições que possam perpetuar seu legado. A ele, cabe a institucionalização da ordem e a busca pela coesão social. Sustenta que quanto maior o nível de liberdade maior os benefícios do Estado, pois homens livres identificam-se com os negócios de seu Estado e o defendem como coisa sua. Maior é o nível de solidariedade numa comunidade em que há a possibilidade de participação do governo.

As grandes contribuições de Maquiavel podem ser observadas principalmente no campo político. Foi capaz de captar as mudanças concretas de seu tempo e traduziu-as nas suas obras, que ganharam um ar de intensa contemporaneidade. Percebeu um conjunto de

circunstâncias, tais como: o primado do Estado diante da religião e a dessacralização da figura do político.

Modernamente, têm-se procurado romper com a crítica ao caráter ideológico das obras de Maquiavel, como também se procura estabelecer um corte dotado de isenção sobre o ponto de vista moral. Assim, torna-se inegável a sua imensa contribuição ao propor a sistematização das questões políticas de seu tempo, pois enxerga a realidade com os olhos de um pensador do Renascimento. No bojo de seu pensamento estão presentes as linhas que contornarão a visão moderna de homem segundo uma concepção de indivíduo e a base para o entendimento do que sejam as instituições do Estado, no momento histórico em que viveu.

b) Jean Bodin (1530-1596)

Bodin, por sua vez, propõe um conceito que, aliado à análise do Estado e do poder que encerra em si, exerce profunda influência no pensamento político moderno: a soberania. O pensador destaca, em *Os Seis Livros da República*, que a soberania é o poder absoluto e perpétuo que é inerente à república. Ressaltamos que nenhum outro antes dele havia proposto esse conceito unificador do sistema dos conhecimentos políticos.

A concepção que abarca a idéia de um comando supremo e absoluto não é totalmente desconhecida da reflexão jurídica ao período que antecede Bodin, contudo é ele quem inova o pensamento sobre a organização do acúmulo intelectual relativo à vida civil ao propor a unidade do sistema dos conhecimentos políticos sob o império do conceito de soberania.

A doutrina apresentada por Bodin permite reconhecer e identificar o Estado (poder público) como agente da política moderna e a distingui-lo de outras formas de organização anteriores. Assim, o Estado passa a ganhar o *status* de detentor do monopólio do exercício político. O conceito de Estado passa a contar com a definição de que o poder político concentra-se na figura do soberano como fonte última, desvinculado do conceito de

governo. O governo, por sua vez, apresenta-se como o exercício material do poder público. O conjunto desses conceitos está organizado sob o ponto de vista jurídico-político.

A soberania, definida como um poder absoluto de disposição sobre a lei civil, apresenta-se como o fundamento que permite fazer a ligação entre as estruturas do Estado, tornando-o um único corpo perfeito. Bodin consegue neutralizar o conflito sobre a interpretação da lei e sobre a vontade que deve guiar a república, pois sua doutrina prevê a concentração do poder nas mãos do soberano. O comando, que implica todas as forças dentro de um território, é dado de cima para baixo, de acordo com o poder do soberano.

A concentração de poder nas mãos do soberano, contudo, não relega os cidadãos a uma condição de não reconhecimento das diversidades. São conservados todos os graus de diferenciação do mundo dos estamentos, já que a soberania é distribuída no interior da comunidade civil. Os cidadãos são todos iguais perante o soberano, mas diferentes quando se relacionam uns com os outros (igualdade perante o soberano e diferenças estamentárias). Vale ressaltar aqui, o caso dos magistrados. Para Bodin, a soberania deve ser transferida aos magistrados para que exerçam uma autoridade própria, uma vez que não são meros executores da lei. Pelo contrário, são superiores à lei e dispõem de sua autoridade para transmiti-la a outros. O que significa dizer que o príncipe não é a única instância autorizada a exercer o poder e que, portanto, este é compartilhado dentro da comunidade.

Há, ainda, a questão dos cidadãos, que são considerados aqueles súditos livres que dependem da soberania alheia. Com a doutrina da cidadania todas as diferenças naturais pertencentes aos súditos, nascidos num determinado lugar ou pertencentes a certa linhagem, são conservadas. Dentro da república pode haver várias cidadanias com leis e costumes diferentes, entretanto, todas elas estarão sujeitas aos decretos de um mesmo soberano. Esse é o fator que mantém a coesão da república, pois indica uma linha vertical que liga o soberano a cada súdito. Merio Scattola, em *Ordem da justiça e doutrina da soberania em Jean Bodin*, nos ensina:

“A idéia da diferença acompanha-se, assim, à idéia de igualdade: nas suas relações os súditos são inseridos numa ampla rede de diferenças e suas relações são aquelas que intercorrem entre seres diferentes por natureza e por direito, mas, ao mesmo tempo, eles são todos igualmente submetidos ao soberano, e somente com referência a este último podem relacionar-se uns com os outros como partes de um todo”. (SCATTOLA, 2005, pág. 65.)

O conceito de soberania será fundamental para legitimar a concentração do poder político e econômico nos Estados Absolutistas. Será possível conceber um poder que, atuando dentro de um território, seja centralizado e que se coloque acima de todos (*super omnia*), garantindo dessa forma a unidade do Estado. Na metáfora do soberano, será possível reconhecer a unidade territorial, o controle administrativo e a monopolização do poder militar e da violência.

1.2 Do Racionalismo e da Tradição Iluminista

Os direitos humanos começaram a tomar forma, essencialmente, a partir dos modelos da filosofia do séc XVII e XVIII. Foi a partir das estruturas de pensamento estabelecidas por pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant que se tornou possível estabelecer uma estrutura sólida para os direitos e garantias do homem.

A própria característica deste tipo de filosofia, de tradição racionalista, era a de criar modelos sobre os quais se pudesse, com segurança e de forma racional, explicar o mundo, seja a partir da natureza, seja a partir da sociedade. A criação de modelos, segundo os métodos cartesianos (matemáticos), visa tornar exata toda e qualquer realidade que se apresente. A iniciativa dos filósofos desse período foi justamente a de buscar um caráter exato e inquestionável para suas descobertas. No campo da política, o pensamento esteve sustentado pelo modelo de Galileu, que serviu de paradigma para a teoria racional do Estado.

Na teoria racional do Estado discute-se a emergência da política como ciência e as soluções para o problema sobre as condições de cooperação entre indivíduos que interagem entre si. A natureza do conhecimento é a certeza, já que o ideário de ciência, nesse período, está alicerçado em certezas absolutas (oposição entre proposições verdadeiras e proposições falsas). Adotar essa postura significava ser capaz de tomar decisões por meio de métodos que fossem suficientemente racionais e que justificassem suas proposições. O indivíduo, que “nasce” com Descartes, é a entidade dotada de razão e que é sujeito livre para operar suas decisões.

Falar em direitos, tomando por base esse modelo filosófico, é falar dos direitos que se tem e não daqueles que se gostaria de ter. Ao se perguntar quais os direitos dos homens, filósofos como Hobbes e Rousseau, acabam por criar modelos que possam explicar a natureza como ela é e como ela se manifesta no próprio indivíduo. Ora, a manifestação da natureza nos homens atribui-lhes direitos conhecidos como inatos.

Contudo, a partir do estado de natureza (para Rousseau) ou no próprio estado de natureza (para Hobbes) o homem se vê impossibilitado de exercitar seus direitos inatos. A única possibilidade é a de estabelecer um pacto no qual seja possível garantir estes direitos, como para Locke. Ou, que os direitos naturais sejam os legitimadores desse pacto. O pacto (social) é o alicerce que possibilita a existência e a manutenção do Estado.

A criação desses modelos funda-se na necessidade de se encontrar fundamentos. Da mesma forma que é necessário encontrar um fundamento para o Estado Moderno, é necessário encontrar um fundamento para os direitos inatos ou naturais. O modelo é a matemática e a física, pois em ambas o método racional se funda na descoberta de fundamentos válidos que dêem sustentação para o conhecimento. Ora, encontrar fundamentos, premissas ou paradigmas é pressupor um conhecimento que esteja acima da possibilidade de qualquer refutação. Portanto, encontrar o fundamento dos direitos naturais é estabelecer um núcleo que seja inviolável, imutável e que não esteja sujeito a nenhum tipo de refutação.

Admitir a possibilidade da existência de direitos naturais significa uma aderência à concepção de idéias inatas e de faculdades humanas que viabilizam a ocorrência do conhecimento. Portanto, no campo da política, podemos perceber uma simetria com os conceitos de individualismo e subjetivismo presentes na teoria do conhecimento, como proposta por René Descartes ao sugerir seu modelo sobre as faculdades cognitivas humanas. O paralelo ganha em evidência se compararmos a valorização da experiência individual intelectual (racionalismo) ou sensível (empirismo) com a valorização da liberdade individual e da livre iniciativa.

Na teoria política moderna, as bases dos direitos e liberdades do indivíduo estão fundadas na natureza humana. É daí que se inicia o processo de construção de uma ordem social que se oponha à visão teocrática de mundo e ao poder da monarquia absoluta. A concepção de natureza aparece como o fundamento de um conhecimento que pode ser

moral e político. As preocupações são as de encontrar novos modelos para a ordem social, a organização política e a legitimação e exercício do poder.

Como consequência, o debate político se estabelece em torno da questão de como conciliar as liberdades e os direitos individuais, já que são inerentes à própria natureza humana. Em face dos novos desafios que se colocam, o problema está em fundamentar e conciliar os direitos inerentes à vida humana, o respeito ao próximo e os direitos da coletividade com vistas a um fim comum que vise a ordem da vida social. Eventos como a Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688), a Revolução nos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789), aliados com o acúmulo sobre os temas mencionados, permitirão o surgimento da democracia representativa, do sistema parlamentar e da elaboração de constituições e de cartas de direitos civis.

a) Thomas Hobbes (1588-1679)

Apesar de ter posição individualista, Hobbes não é considerado precisamente um filósofo do liberalismo, mesmo que seu pensamento esteja voltado para o estabelecimento de uma discussão que aborde a relação entre o indivíduo e o Estado.

O programa elaborado por Hobbes, de cunho racionalista empirista, visa dar caráter científico à política. Se há a possibilidade de se conhecer racionalmente o mundo natural⁹ também poderá haver essa possibilidade voltada para o mundo político. Para tanto, sugere que o ponto de partida seja o indivíduo e o estudo de seu comportamento. A visão de homem é, portanto, mecanicista e pretende estabelecer um modelo de análise que sustente o entendimento sobre as paixões, os desejos, as vontades e o agir humanos.

Para o desenvolvimento de seu pensamento, Hobbes estabelece a necessidade de caracterizar o “estado de natureza”, que não descreve quem seja o homem primitivo, mas qual o comportamento que apresentaria, dada sua natureza humana¹⁰. À esta construção de pensamento deve-se aliar a obrigação da suposição de que no “estado de natureza” o

⁹ Segundo a proposta de Galileu.

¹⁰ Modelo de indivíduo hobbesiano.

homem não estaria sujeito às leis e aos contratos impostos pela sociedade. O conceito de “natureza humana”, dessa forma, apresenta-se como um modelo teórico ou como uma hipótese, que de forma alguma está baseado numa abordagem histórica ou empírica.

Para o filósofo, o “estado de natureza”, fundamental para a caracterização exata de quem seja o homem, traduz a idéia de agressividade, de guerra. No estado de natureza em que o homem se encontraria, perceberíamos, então, uma situação de guerra de todos contra todos. Voltado para a sobrevivência e movidos pelas paixões e pelos desejos, os homens estabelecem, com seus semelhantes, uma relação de disputa, na qual não há hesitação na destruição do outro (o homem como o lobo do homem). Nesse sentido, trava-se uma batalha entre os homens pelo poder, o poder de subjugar os outros a partir de vontades e caprichos pessoais. O desejo de dominar o outro, pelo poder, é a origem do estado belicoso que caracteriza o estado de natureza humana.¹²

O altruísmo não faz parte da natureza humana, o natural é o egoísmo, e a busca por mais desejo pontua as ações humanas. Nesse contexto, aparece a idéia de que todos os homens são iguais, pelo menos neste “estado de natureza”. Essa igualdade está fundada no desejo universal de autopreservação, que, ao mesmo tempo, é o instinto que desencadeia a violência e possibilita a paz que promete a conservação.

No estado de guerra de todos contra todos, o poder soberano apareceria, então, como agente capaz de impedir as múltiplas formas de violência entre os indivíduos e como o facilitador para a cooperação entre eles. A idéia, apresentada no *Leviatã* (1651), sustenta-se na cessão de uma parte dos direitos dos indivíduos ao soberano ou a uma assembléia, que garantiria a possibilidade de estabelecimento e funcionamento da sociedade¹³. Ao se evitar a “guerra” abre-se o caminho para a organização de uma sociedade civil. Estas elaborações fortalecem o surgimento do conceito de contrato social (pacto), como o instrumento que possibilita a transferência mútua de direitos.

O direito à sobrevivência é uma lei natural e é em nome dessa lei que se estabelece o contrato, que designa a delegação de poder a um soberano ou assembléia. O poder deve ser exercido de forma soberana, não nos moldes das monarquias absolutistas em que a

¹² O pessimismo é um traço marcante da filosofia de Hobbes.

¹³ Note que o pacto apresentado por Hobbes é artificial e precário, pois os homens poderiam insurgir-se contra ele. Desta forma, o escolhido para o exercício do poder deveria ser seguido por todos os cidadãos, enquanto na persecução da paz geral.

vontade do soberano estava acima de todas as outras. A origem do poder não é mais divina e sim sustentada pelo pacto. O conteúdo do contrato versará sobre a preservação da vida e valerá até que não haja ameaças à conservação do indivíduo.

No que concerne à moral, Hobbes propõe que os indivíduos não façam aos outros o que não gostariam que fizessem a si. Deve-se evitar tudo aquilo que prejudique a concordância, como por exemplo, o orgulho, a ingratidão e a ofensa.

b) John Locke (1632-1704)

Em suas obras Locke deixa um traço que irá marcar profundamente a concepção e o desenvolvimento das idéias liberais. Com base no princípio sobre o entendimento racional do homem, o filósofo estrutura seu pensamento e estabelece a possibilidade de existência da vida em sociedade, garantida pela preservação de direitos naturais, como: a vida, a liberdade¹⁴ e a propriedade.

Locke parte do conceito de comunidade natural, ou seja, aquela em que os homens vivem juntos de acordo com a razão, sem que haja uma autoridade julgadora. É pela apropriação, fruto do trabalho, que o homem pode delimitar o que é seu; assim como tem direito à vida e à liberdade, tem também o direito à propriedade. Todos são iguais originariamente, contudo, pelo trabalho e pela propriedade é possível que haja uma situação diferenciada que é mediada pela instituição da moeda. Sendo assim, a conservação das posses traz consigo a acumulação, a expansão da propriedade e a superação da lei natural, que se dá pela possibilidade da troca das posses pela moeda.

A saída do estado de confusão e desordem, caracterizada pelo “estado de natureza”, se dá pela adoção de um pacto, no qual cada um incorpora-se com os outros na sociedade. A vontade individual é abandonada em nome do poder executivo da lei natural que é entregue à comunidade. Os indivíduos, que abriram mão de sua liberdade natural, pactuam entre si de forma a conseguirem segurança e paz para usufruírem suas posses sob a

¹⁴ Em 1679, é aprovada na Inglaterra a lei do *habeas corpus*.

proteção de um corpo político regido pelo princípio da maioria, segundo o qual a maioria tem o direito de agir e de obrigar os outros.

O contrato social é estabelecido entre os indivíduos sob a tutela de que o que pertence a cada um será preservado em nome do direito natural, cabendo ao governo garantir o seu fiel cumprimento. A união consentida entre os indivíduos delegará, então, o poder a um soberano ou a uma assembleia. Esse consentimento legitimará o poder concedido, que também poderá ser retirado se o governo não estiver voltado para o interesse da maioria e se não for garantidor das liberdades e direitos dos indivíduos.

Dessa forma, para Locke o direito natural – enquanto independência, igualdade e propriedade – deve ser transferido para as leis ditadas pelo Estado. O Estado torna-se um ente político resultado de um primeiro contrato entre os homens que desejam conservar aquilo que há de melhor no estado de natureza. Este contrato social fornece as bases para a constituição da sociedade civil, o que marca a transferência de poder de cada um para a comunidade. Contudo, a comunidade é tida como incapaz de exercer a função legislativa, assim, instaura-se um segundo contrato, no qual a comunidade passa a designar quais os homens que exercerão o papel de criadores das leis.

O corpo político, dotado de força e coesão, é soberano e delibera por decisão da maioria. O consentimento é dado diretamente ou por intermédio de seus representantes. Portanto, a instituição do poder legislativo é condição para o estabelecimento da sociedade. Uma vez que a voz da maioria deve prevalecer, o legislativo seria o guardião dessa vontade. Ponto central do pensamento de Locke, o legislativo está previsto no pacto na forma de obrigação de obedecer aos decretos da sociedade, uma vez que todo o poder é entregue nas mãos da maioria que escolherá quem terá o papel legiferante.

Constitui-se, assim, um Estado de livre associação com base na reciprocidade, onde o povo confia um cargo ao governo para que este o represente. Ficam de fora do pacto setores que dependem de convenções entre os indivíduos para desenvolverem-se, conceito central para a formação do liberalismo. Em nome de um Estado liberal de monarquia constitucional o povo, num processo de ruptura com a tradição, passa a ser visto como um corpo político unido por vínculos de vontade, a partir de um entendimento racional entre os indivíduos.

c) Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau obteve destaque em diversos campos do conhecimento e influenciou diretamente os ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa. Entre seus trabalhos políticos, destaca-se: *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755) e *Contrato social* (1762). Em *Emílio* (1762), com um caráter pedagógico, pretende elencar os princípios que regem a educação.

No *Contrato social*, obra dotada de exatidão sistemática, Rousseau parte do modelo hipotético de “natureza humana” para estabelecer as bases de seu pensamento político. O filósofo afirma que:

“O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”. (ROUSSEAU, 1973, pág. 28).

É falsa a idéia de que haja nesse ponto, uma defesa do individualismo, uma vez que Rousseau pretende tratar da questão social, segundo um ideal que possibilite a liberdade e a igualdade entre os homens. O modelo de organização social deve sustentar a possibilidade de preservação da liberdade natural aliada à segurança e ao bem estar.

Seguindo a tradição contratualista, Rousseau cria um modelo que dê sustentação à sua teoria política, o “estado de natureza”. A discussão está centrada, na possibilidade de passar do “estado de natureza” para a o estabelecimento da sociedade civil, nesse sentido, apresenta as condições que possibilitarão fazer a passagem da liberdade natural à liberdade convencional¹⁵.

Há uma contraposição entre a condição natural do homem e a condição social, já que no “estado de natureza” o homem pode exercitar totalmente seus impulsos, não observando limites para sua satisfação¹⁶. Por outro lado, vivendo em sociedade, experimenta restrições à sua liberdade, que faz com que seus impulsos sejam

¹⁵ A liberdade, para Rousseau, é um direito natural.

¹⁶ O Livro I, do *Contrato Social*, discute a oposição entre natureza e convenção.

condicionados, e parece não possuir a igualdade originária que o “estado de natureza” lhe confere.

Para Rousseau, não é natural que haja desigualdades entre os homens, o que justificaria o poder de alguns homens sobre outros. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, propõe discutir o conhecimento que coloca como o mais importante, o conhecimento do homem. O modelo de “estado de natureza” dá as diretrizes de como o homem deveria ser em oposição à transformação imposta pelo progresso. Originalmente, o homem é bom e a convivência social corrompe-o.

Há uma igualdade original entre os homens que desaparece em função do surgimento de fatores observados no progresso da humanidade. Para Rousseau, há dois tipos de desigualdades:

“Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles”. (ROUSSEAU, 1973, pág. 241.).

Não se pretende discutir qual a fonte da desigualdade natural e sim mostrar em qual momento alguns homens se sobrepuseram a outros, em que uns se submeteram a servir a outros.

“De que se trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.” (ROUSSEAU, 1973, pág. 241.).

Os métodos utilizados são: o uso da razão e o recurso à experiência. Dessa forma, o discurso pode trazer uma solução para a questão do direito natural. Ao definir o “estado de natureza” como anterior ao “estado social”, Rousseau pôde ligar os direitos naturais àquele. Encontra, assim, dois fundamentos do direito natural: o instinto de conservação e a piedade, que prende os homens uns aos outros.

Conclui-se, então, que praticamente não há desigualdade no “estado de natureza” e que essas decorrem do hábito e da educação, já que o homem¹⁷ é originalmente bom. Numa análise sobre o progresso da humanidade há que se perguntar quais foram os fatores que impulsionaram os homens a se tornarem sociáveis e maus. Entre estes fatores destaca: a desigualdade entre ricos e pobres, estimulada pelo aparecimento da propriedade e a formação da sociedade e das leis.

A desigualdade entre ricos e pobres tem como causa a agricultura e a metalurgia, e a necessidade de alimentação e de produção de instrumentos de trabalho estimulam o crescimento da produção, a riqueza e a troca. A cultura das terras, dessa forma, promove a posse contínua que, conseqüentemente, estimulará o aparecimento da propriedade e das sociedades, uma vez que o rico, para proteger e conservar aquilo que acumulou, cria leis e instituições que não se originam no “estado de natureza”. A sociedade sustenta-se no conceito de trabalho e propriedade e mantém uma falsa coesão pelo estabelecimento de leis civis.

Assim, pôde concluir o autor que, sob o ponto de vista natural, a desigualdade não é legítima. Houve alterações que fizeram com que o homem natural desaparecesse. Mudou a alma e as paixões humanas e apareceram grupos de homens artificiais. O selvagem, o homem no “estado de natureza”, conhece a liberdade e é feliz, já o homem social vive das aparências, preso ao trabalho e à escravidão.

Se no *Discurso*, Rousseau estuda a questão de fato, no *Contrato Social* estuda a questão de direito. Se a sociedade corrompeu o homem, tornando-o mau, este pode salvar-se pela restauração do direito natural. Cabe ao contrato, então, instituir a sociedade, para depois poder dar sustentação a um governo.

No *Contrato social* o filósofo pretende discutir a possibilidade de a sociedade estabelecer regras seguras de administração “tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1973:27). Neste ponto, voltamos à questão inicial sobre o contraste entre a condição natural do homem e a condição social, e qual a possibilidade e viabilidade de uma possível transição.

Para que um grupo de homens possa constituir uma sociedade é necessário, anteriormente, que se convencie. Antes de falar-se em constituição e legitimação de

¹⁷ O homem selvagem

poder, há que se atentar ao fato de que existe um ato que possibilita a vida em sociedade, de forma a preservar a igualdade e a liberdade dos homens. Nas palavras do filósofo:

“Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto. Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação [...]” (ROUSSEAU, 1973, pág. 38)

Coloca-se, então, a questão de como essa união pode ser possível e qual o ato que poderia legitimá-la, de forma a preservar os direitos naturais de cada um. Este ato se dá pela união de cada com todos, por meio da constituição de um pacto. Nas palavras de Rousseau isso seria possível a partir do seguinte enunciado:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.” (ROUSSEAU, 1973, pág. 38)

Portanto, pelo estabelecimento do pacto, que tem o povo como causa e efeito, é possível que a liberdade natural irrestrita dê espaço para a constituição de uma liberdade convencional, traduzida na forma de uma existência livre socializada. Nasce, assim, um todo orgânico, o corpo político.

Alicerçado no conceito de “vontade geral”, que é a soma da vontade de cada um, mas também a vontade particular dos indivíduos em defesa do interesse coletivo e do bem comum¹⁸, Rousseau propõe o conceito de soberania política, que pertence à comunidade, aos membros da sociedade. A educação, nesse sentido, será fundamental para formar a vontade do indivíduo, transformando-o em cidadão.

O conceito de soberania, inalienável e indivisível, será importante no estabelecimento das bases do poder e na fundamentação do Estado, já que a titularidade da soberania passa das mãos dos monarcas absolutos para o povo. As forças que emanam do corpo político dão o espaço para que seja possível uma sociedade, na forma de um Estado,

¹⁸ Cada um une-se a todos.

sustentada por regras e leis que garantirão os direitos dos indivíduos, as formas de exercício do poder, bem como, as limitações impostas, para que não haja a corrupção do sistema (governo despótico). A caracterização do cidadão e os limites impostos pela lei ao governante, são as bases para se evitar o arbítrio. Nas palavras de Lucien Jaume:

“Para Rousseau, que instaurava um processo contra o absolutismo, é preciso demonstrar que o desnível quase que ontológico entre o príncipe e os súditos é a matriz de todos os elementos do *arbítrio*. Assim, a soberania popular, poder *imane*nte ao corpo dos governados, animada pela vontade geral e doadora da impessoalidade da lei, oferece o poder legítimo”. (ROUSSEAU apud JAUME, 2005 pág. 179).

O corpo político ganha existência por meio do pacto social e movimento e vontade por meio do estabelecimento de leis que irão reger as relações de poder no Estado.

d) Immanuel Kant (1724-1804)

O pensamento de Kant é marcado profundamente pelo racionalismo. Numa primeira fase, pré-crítica, o filósofo sofre a influência direta de pensadores como Descartes, Leibniz e Wolff, na segunda, crítica, desperta do “sono dogmático” sob a tutela de David Hume, como descreve nos “Prolegômenos”:

“Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, irrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (KANT, 1988, p.17)

Inspirado pela leitura e pelos questionamentos céticos de Hume, empirista escocês que deu destaque à importância da teoria do conhecimento humano, Kant desenvolveu a idéia de crítica que marcou profundamente todo o pensamento político moderno, conhecida como racionalismo crítico.

Os conceitos de idéias inatas e de noções *a priori*, desenvolvidos por Descartes, Leibniz e Wolff, pretendiam dotar o racionalismo de um grau de certeza que fosse suficiente para atingir as verdades absolutas e, assim, construir a base para a metafísica. Para Hume, esse tipo de pensamento, o racionalismo dogmático, não poderia se sustentar se

fosse submetido a uma crítica contundente sob o enfoque da noção de causalidade. Para o empirista, a conexão entre causa e efeito é impossível de ser percebida a partir de conceitos *a priori*, ou seja, a razão é incapaz de pensar *a priori*, pois somente a experiência poderia atribuir à essa relação certa margem de segurança.

O conceito de crítica se estabelece a partir do grau de insegurança que Kant reconhece e imputa à metafísica clássica. A fraqueza com que os argumentos metafísicos são elaborados faz com que as conclusões obtidas sejam dotadas de profundas incertezas, que por sua vez tornam todo o arcabouço do pensamento filosófico carecedor de segurança e certeza.

Se por um lado, Kant deseja abandonar o “velho dogmatismo carcomido”, como declara na *Crítica da razão pura*, por outro, também, não nutre simpatia pelo ceticismo. O apego puro à experiência impossibilita a concepção de realidades transcendentis e, conseqüentemente, inviabilizam o possível pensamento sobre a alma, o mundo em sua totalidade e Deus. Reconhece, dessa forma, que problemas como a imortalidade da alma e a liberdade do homem são metafísicos. Kant (2000:53) afirma que: “[...] embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência”.

O pensamento de Hume funciona apenas como uma mola propulsora para o racionalismo crítico, não como base para seu desenvolvimento formal, já que pretende superar a dicotomia entre racionalismo e empirismo. Coloca, adequadamente, o seguinte problema: por que a metafísica carece do mesmo grau de certeza que sustenta a matemática ou a lógica?

Kant responderá a este problema fundamentando toda sua filosofia nos conceitos de razão e crítica. O instrumento que dotará a metafísica de segurança será pautado pela adequada utilização da razão¹⁹ e o método é o reflexivo. Todo o seu esforço filosófico concentra-se no propósito de reabilitar a metafísica, a partir da defesa da razão, contra o ceticismo.

Dessa forma, coloca quatro problemas a serem enfrentados, no campo do conhecimento, da moral, da religião e da antropologia:

O que posso saber?

¹⁹ Segundo uma análise dos limites e das possibilidades da razão humana, em face do conhecimento.

O que devo fazer?

O que posso esperar?

O que é o homem?

Tendo como ponto de partida estas quatro questões, Kant deverá sustentar em sua filosofia a possibilidade de determinar as fontes do conhecimento humano, a utilização possível e útil de todo saber e os limites da razão.

Para que não caia nos mesmos problemas enfrentados pelo racionalismo clássico, Kant se propõe a estruturar seu pensamento metafísico desde a análise do termo razão. Esse processo será desenvolvido segundo um exame crítico da razão, perguntando-se sobre as possibilidades dessa faculdade e sobre as possibilidades dos conhecimentos *a priori*. Dessa forma, será fundamental encontrar um modelo que dê sustentação a essas possibilidades. “A filosofia precisa de uma ciência que determine a possibilidades, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos *a priori*”.(KANT, 2000:56).

A razão irá fornecer os parâmetros da investigação filosófica, ao colocar as regras e os limites de sua atividade. Assim, podemos saber até que ponto podemos confiar na própria razão. A segurança que Kant tanto busca está na possibilidade de refletir sobre os conhecimentos racionais, tendo como ponto de partida a natureza da razão, num movimento no qual o sujeito volta-se para si mesmo, segundo suas operações. Na *Crítica da razão pura*²⁰, na qual concebe uma filosofia transcendental, Kant descreve:

“Uma tal ciência teria que se denominar não uma *doutrina*, mas somente *Crítica da razão pura*, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para a ampliação, mas apenas para a purificação de nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável. Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*”.(KANT, 2000, pág. 65).

Kant sustenta a viabilidade de criar um inventário de todas as formas *a priori* do espírito, uma vez que conhecer significa dar forma a uma dada matéria²¹. A matéria do conhecimento varia de objeto para objeto, já a forma é imposta pelo sujeito ao objeto. A possibilidade de conhecimento de um objeto, já sabemos *a priori*, depende das formas que

²⁰ Nesta obra, Kant apresenta as possibilidades e limites da razão (teórica).

²¹ Sendo que a matéria é *a posteriori* e a forma *a priori*.

o espírito impõe. Por sua vez, o critério seguro para avaliar e distinguir o conhecimento *a priori* está explicitado na seguinte premissa: *a priori* é toda proposição universal e necessária. Na sua *Crítica*, expõe:

“O que importa aqui é um traço pelo qual possamos distinguir de modo seguro um conhecimento puro de um empírico. Na verdade, a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que possa ser diferente. Em primeiro lugar, portanto, se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua necessidade, então ela é um Juízo *a priori*, se além disso é derivada senão de uma válida por sua vez como uma proposição necessária, então ela é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar, a experiência jamais dá aos seus juízos universalidade verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com universalidade rigorosa, isto é, de modo a não lhe ser permitido nenhuma exceção como possível, então não é derivado da experiência, mas vale absolutamente *a priori*. Logo, a universalidade empírica é somente uma elevação arbitrária da validade, da que vale para a maioria dos casos até a que vale para todos, como por exemplo na proposição: todos os corpos são pesados. Ao contrário, onde a universalidade rigorosa é essencial a um juízo, indica uma fonte peculiar de conhecimento do mesmo, a saber, uma faculdade de conhecimento *a priori*.” (KANT, 2000, pág. 54-55).

Uma realidade que nos é dada pode ser experimentada pela experiência, contudo, essa mesma experiência não pode nos fornecer os elementos para análise sobre o porquê esta realidade nos é dada desta forma e não de outra. Assim, a experiência fornece-nos proposições contingentes, enquanto que as leis da razão proposições necessárias²².

A razão²³, inerente ao sujeito, é, então, a fonte de todo conhecimento seguro, já que emana proposições universais e necessárias, pelas quais o ser humano percebe o mundo, os objetos. Como exemplo, citamos o conhecimento matemático²⁴. Portanto, sujeito e objeto, enquanto termos relacionais fazem parte do processo que pontua o processo de conhecimento.

No processo de conhecimento, contudo, deve-se reconhecer a possibilidade da faculdade das intuições ou a sensibilidade, dotada de certa espontaneidade. Assim, observa-se a ocorrência de formas *a priori* da sensibilidade²⁵ e formas *a priori* do entendimento²⁶.

²² Proposições cujo contrario é impossível.

²³ Como indicadora da possibilidade dos conhecimentos *a priori*

²⁴ Conhecimento *a priori*, dotado de proposições universais e necessárias.

²⁵ Intuições puras

²⁶ Conceitos puros

As formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo, são os modelos universais e necessários pelos quais os seres humanos percebem as coisas. Percebemos e conhecemos as coisas sempre no espaço, a forma do sentido externo, e no tempo, a forma no sentido interno. Os indivíduos percebem as coisas dotadas de dimensões espaciais e inseridas a partir do conceito temporal (o que passou não mais retornará). A geometria, por exemplo, trabalha com o conceito de forma no sentido externo, ou espaço.

Já as formas *a priori* do entendimento traduzem a maneira particular de o espírito humano conceber as coisas. Nesse aspecto, Kant reconhece a substância e a causalidade como categorias. O que significa dizer que: só podemos conhecer as qualidades sensíveis como sendo intrínsecas à substância e a ocorrência de fenômenos como elementos de um processo de sucessão causal. Mesmo com a mudança da substância, possuímos a capacidade de perceber que algo se conserva, por outro lado percebemos também, que todo fenômeno é causado. Assim, todas essas percepções são sempre *a priori*. Dessa forma, as categorias apresentam-se como elementos que possibilitam fazer ligações. Sensivelmente, percebemos as coisas e a relação entre elas, portanto conhecer é ligar. Por outro lado, significa dizer também que os conteúdos que são conferidos às categorias são concedidos pelo sensível.

Pensar Deus ou a alma é possível, mas conhecê-los impossível. Esse tipo de pensamento, para Kant, é viável, contudo ilegítimo, uma vez que o entendimento, por ser constitutivo, formata a experiência por meio de seus conceitos e a razão, por ser reguladora, orienta o pensamento para o absoluto, porém, sem a possibilidade de atingi-lo.

Assim, na *Crítica da Razão Pura*, Kant investiga sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Como sujeito e objeto se relacionam e em que circunstâncias esta relação pode ser considerada legitimamente. Kant pretende uma filosofia crítica que forneça as condições sob as quais o homem possa conhecer o real orientado pela faculdade racional, única e exclusiva fonte de segurança.

A filosofia moral de Kant, sustentada pelo conceito de razão prática²⁷, intenta promover a análise do homem como agente livre e racional, e não mais como sujeito na relação do conhecimento.

²⁷ Para Kant, a razão é una.

No domínio da razão teórica o homem é limitado pelas condições impostas pela relação de conhecimento, já no domínio da razão prática o homem é livre, concebido como um fim em si mesmo. Para o filósofo, o campo da ética também é marcado pela racionalidade e universalidade, uma vez que não abre espaço para subjetivismos ou práticas culturais ou sociais. Há a necessidade de se estabelecer uma lei *a priori* que seja pertencente à racionalidade humana universal. Assim, estabelece a máxima expressa pelo *imperativo categórico*: *agir de acordo com uma máxima, que se queira como universal*. O imperativo categórico de Kant é único e não admite variações, é, portanto, absoluto.

A *ética do dever*, derivada da racionalidade humana, está fundada em preceitos e leis de caráter universais, que definem os deveres de cada um. Esses preceitos, leis ou princípios morais são decorrentes da razão prática e aplicam-se a todos independentemente de condições temporais ou geográficas. Assim, o uso prático e livre da razão é fundamental para a constituição da moralidade. Nesse sentido, a razão fornece o mecanismo para o reconhecimento dos princípios morais e pontua as relações, de forma ética.

A determinação causal orienta o mundo fenomênico (realidade natural) e o ser humano, inserido nesse contexto, também está sujeito às relações de causa e efeito. Contudo, somos dotados de razão, característica que essencialmente nos difere de todos os outros seres e que faz com que não estejamos sujeitos às regras da causalidade no campo da moral. Estamos sujeitos, por outro lado, aos princípios morais ditados pela razão²⁸.

A ética de Kant pressupõe a existência de uma consciência moral que dita seus próprios princípios. Assim, é possível estabelecer os preceitos²⁹ imutáveis e universais da moral, que se impõem a todos os seres racionais, e que se apresentam na forma de uma lei que requer obediência³⁰. Aqui, o filósofo, apresenta o critério para o agir ético, já que a lei moral, por ser invariável, está fundada num dever. A liberdade decorre da aceitação e cumprimento desse dever, que supõe o poder fazer algo. O imperativo categórico kantiano não decorre da experiência e sim da razão, de uma razão prática que é legisladora e que define os contornos do agir e das condutas humanas.

Eduardo C. B. Bittar e Guilherme Assis de Almeida, em *Curso de Filosofia do Direito*, comentam sobre a ética kantiana:

²⁸ A moral é independente do mundo natural.

²⁹ Princípios *a priori*.

³⁰ Imperativo categórico.

“O homem que age moralmente deverá fazê-lo não porque visa a realização de qualquer outro algo (alcançar o prazer, realizar-se na felicidade, auxiliar a outrem...), mas pelo simples fato de colocar-se de acordo com a máxima do imperativo categórico. O agir livre e o agir moral; o agir moral é o agir de acordo com o dever; o agir de acordo com o dever é fazer de sua lei subjetiva um princípio de legislação universal, a serem escrita em toda a natureza... Se a felicidade existe, trata-se de algo que decorre de uma lei pragmática, segundo a qual é buscada a realização de determinadas atitudes e o alcance de determinados objetos, com o que se encontra a felicidade.” (BITTAR, 2004, pp. 271-272.)

A todos é dado o poder³¹ de autogovernar-se de acordo com a observação da máxima do imperativo categórico. O que marca a própria condição de ser humano, neste sentido, é a possibilidade de aliar a faculdade racional ao conceito de domínio de si mesmo. Guiado pelo imperativo categórico, o homem pode governar-se a si próprio e, na relação com o outro, ser impedido de tratá-lo como meio, já que o homem deve ser encarado como um fim em si mesmo.

Seguindo o mesmo modelo, Kant apresenta os pressupostos para a aquisição de um Estado em que todas as nações possam relacionar-se entre si de forma amistosa e pacífica. Inspiradora da ONU, a *Paz Perpétua*, escrita entre 1795 e 1796, traz recomendações políticas sobre a condução de um governo que pretende ser guiado de modo racional. Indica as cláusulas de um suposto tratado para a manutenção da paz, afirma que é o povo quem manda e dispõe sobre o Estado, sugere a desmilitarização progressiva, condena o abuso e as hostilidades perpetradas numa guerra e determina que “nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado” (KANT, 1992:123). A condição teleológica da história da humanidade é a busca pela paz.

A relação entre os Estados apresenta as diretrizes para a manutenção da paz. Aponta como necessário o estabelecimento de uma constituição civil republicana, garantidora da liberdade, da igualdade e do princípio da legalidade, e fundamentada na concepção de paz perpétua. Sugere que o direito das gentes deve estar fundado numa federação de Estados livres, que originalmente sustenta a concepção da Organização das Nações Unidas (ONU). Defende a “hospitalidade universal”, garantidora do direito de que estrangeiros não sejam tratados com hostilidades fora de seu Estado de origem.

³¹ No sentido de liberdade

A criação de uma federação, no âmbito internacional, que congregue os Estados, sem a perda da soberania, de forma a se conquistar a *paz perpétua* também está marcada pela presença do imperativo categórico. Nesse sentido, o direito aparece como instrumento primordial na busca pela paz e pela realização plena do projeto de história da humanidade.

e) O Iluminismo

Para Kant, seguindo os conceitos de autonomia e independência do indivíduo, o Esclarecimento³² é:

“[...] a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” (KANT, 1992, pág.11).

O “ousa saber” de Kant significava a possibilidade de criação de um processo de construção do conhecimento, dotado da capacidade renovadora, e que permitiria, inclusive, a revisão de seus próprios fundamentos. A proposta de Kant estava voltada para a crítica do próprio saber, de forma a se alcançar a independência intelectual, e dirigia-se a todos, intelectuais ou não.

O movimento iluminista exerceu influência sobre as ciências, as artes, a literatura e as doutrinas política e jurídica, tendo como pano de fundo a filosofia crítica, voltada contra a ordem social e política³³. Representado por um conjunto de idéias que abarcou diferentes correntes de pensamento, nem sempre formando um todo uno e coeso³⁴, apresentou

³² Esclarecimento e Ilustração são, também, possíveis traduções para o termo Iluminismo.

³³ Antigo Regime, caracterizado a partir de uma ordem social hierarquizada e aristocrática e pela centralização de poder político e econômico (autoridade atuando sobre um território, monopolização militar e controle administrativo).

³⁴ Desta forma, não se costuma enxergar o Iluminismo como uma corrente de pensamento, como um sistema fechado de fundamentos rígidos. Por outro lado, o caráter crítico e revolucionário do pensamento iluminista será suficiente para permitir que haja o questionamento de suas próprias estruturas (autocrítica).

variáveis e particularidades que marcaram diversas formas de expressão em muitos países da Europa e ajudou a definir os contornos do mundo ocidental contemporâneo ao moldar as instituições e os ideais, que nos servem de parâmetros até hoje. Apesar da diversidade, apresentou traços peculiares e simultâneos marcados pela idéia de crítica e de “progresso” espiritual e intelectual. Para Ernst Cassirer, contudo, se desconhece qual o sentido e a amplitude do termo progresso, na medida em que não nos fica claro se possui um aspecto quantitativo, e também qualitativo, se representa uma “ampliação do saber” ou um “*progressus in indefinitum*” (CASSIRER, 1984:19).

Em oposição à idéia de obscurantismo e ignorância, a metáfora da luz que clareia as mentes humanas traz a necessidade de se enxergar o real a partir da razão. As possibilidades do conhecimento se estabelecem com a razão, fator preponderante para desvendar a realidade social e política. Dessa forma, o papel da consciência e da autonomia do indivíduo diante do processo de conhecimento e do real são fundamentais.

Todo ser humano é dotado de razão. Dessa forma, a todos é permitido acessar o conhecimento, desde que guiados pelos preceitos da própria racionalidade. Evidencia-se, assim, o projeto iluminista de promoção do indivíduo, de desenvolvimento e formação do sujeito, com base na autonomia e liberdade. Nesse sentido, o Iluminismo apresenta-se como um projeto ético-pedagógico de cunho emancipatório, que intenta o progresso racional humano. Contudo, o sentido do conceito razão utilizado pelos iluministas é bem diverso daquele inaugurado por Descartes. Para aqueles, deveria ser possível também abrir caminho para a experiência e para os sentimentos.

Para desenvolver e colocar em prática esse projeto é preciso, inicialmente, reconhecer quais são os obstáculos para o pleno conhecimento racional. Para os iluministas estes obstáculos são representados por todas as forças que impedem que o ser humano adquira sua própria autonomia, como esclarecia Kant. Por sua vez, essas forças são reconhecidas em toda autoridade que submeta a si mesma a própria razão humana e que, conseqüentemente, pretenda tutelar os indivíduos. Um dos expoentes do Iluminismo, Voltaire, criticou severamente a Igreja e defendeu o pensamento absolutamente laico, já que apontava a religião como um dos obstáculos para “independência” do indivíduo.

Com o intuito de promover a emancipação dos indivíduos e afastá-los do poder exercido por autoridades que os subjugava, foi desenvolvido o projeto enciclopedista, que pretendeu sintetizar o conhecimento humano produzido, numa tentativa de popularizar o conteúdo do pensamento moderno. A Enciclopédia serviu aos propósitos emancipatório e pedagógico que marcaram o Iluminismo e foi publicada a partir de 1751, sob a orientação de Diderot.

O projeto enciclopedista teve como temática questões científicas, técnicas, artísticas e filosóficas e, com uma pretensão de tornar as descobertas humanas mais acessíveis, idealizou uma sociedade em que, sustentada pelo conhecimento, pudesse ser mais livre e igualitária. Promoveu uma intensa crítica à Igreja e ao Estado Monárquico, que influenciou os ideais da Revolução Francesa diretamente. Visou a transformação social e, para isso, estabeleceu-se sobre um projeto educacional, que intentava libertar o ser humano das amarras de todo tipo de poder autoritário.

O Iluminismo, marcado pelo pensamento crítico e autocrítico, remonta ao século XVII³⁵ e encontra o seu ápice histórico na Revolução Francesa de 1789, na Declaração dos Direitos do Homem e na promulgação da Constituição do Estado Unidos da América³⁶. Estes eventos criticavam a forma de governo vigente, o Absolutismo Monárquico, e estavam calcados na doutrina jusnaturalista, que concebia os direitos como inerentes à própria natureza sendo, portanto, invariáveis e imutáveis, como já visto. Assim, o abuso de poder e a tirania eram contrapostos pela noção de que os seres humanos eram sujeitos de direitos, naturais. Não era possível reconhecer como legítima qualquer situação ou ordem que suprimisse os direitos naturais dos indivíduos, contudo, se ocorressem desmandos e abusos, o povo tinha o direito de se rebelar e de depor o governo. O pensamento filosófico era o guardião destes direitos.

Se o Iluminismo estabeleceu-se no campo teórico, a Revolução Francesa, como uma de suas formas de expressão histórica, representou a concretização dos ideais filosóficos do esclarecimento, o estabelecimento do espírito dotado de autoconhecimento de sua própria época e crítico, elementos determinantes na conquista de valores e concepções utilizados

³⁵ Revoluções Puritana (1640) e Gloriosa (1688), em Inglaterra.

³⁶ Há autores e historiadores que não enxergam com tanta naturalidade a relação entre a Revolução e a filosofia. Contudo, entendemos que a filosofia contribuiu com o processo revolucionário na medida em que forneceu os paradigmas da crítica social e política.

pelos direitos humanos. A idéia de igualdade, por exemplo, partindo-se da ruptura do pensamento secular de que os seres humanos nascem diferentes e, portanto, são distintos por natureza, permite a sedimentação da noção de cidadania, conforme cita Jorge Grespan:

“A partir dela (*Revolução Francesa* - grifo nosso), superou-se definitivamente a tradicional concepção de que os homens seriam distintos por natureza, alguns nascendo melhores do que outros, numa visão hierárquica que acompanhou a humanidade por milênios, para ser substituída só tão recentemente pela de que todos somos iguais. Pôde ser, então, finalmente formulada a exigência de cidadania, da participação geral dos homens na tomada política das decisões sobre o seu destino coletivo. Pôde também, por outro lado, radicalizar-se tal exigência na reivindicação por justiça social, em que mesmo as diferenças de classe devem ser abrandadas ou até suprimidas.” (GRESPLAN, 2003, pág. 9).

Deste contexto, continua o autor, surgem os “ideais modernos dos direitos humanos e da igualdade de todos perante a lei”, da mesma forma que surgem os pressupostos para a mudança radical das estruturas sociais, das instituições e, conseqüentemente, do Estado.

A Revolução Francesa de 1789, com seu lema de liberdade, igualdade e fraternidade, representou um marco simbólico das lutas sociais, que visavam o estabelecimento de uma sociedade mais justa e livre. A partir desses valores, a ordem que se estabelecia foi capaz de ascender com uma nova concepção de cidadão, não mais sujeito passivo das opressões cometidas pelo Estado.

Contudo, o Iluminismo não foi produto, somente, dos indivíduos de sua época, representou todo o acúmulo intelectual de várias gerações que o antecederam, envolvido num processo histórico que culminou na Revolução Francesa. A Constituição dos Estados Unidos, que afirmava o direito à vida, à liberdade, à igualdade e à felicidade, foi fruto das lutas por independência e também trouxe os valores construídos durante este processo.

O ponto culminante deste processo foi a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que tinha como traço a afirmação dos direitos civis sem qualquer tipo de distinção e que, portanto, pretendia alcançar toda a humanidade. Com caráter marcadamente universal, a Declaração exalta o indivíduo como cidadão e estabelece a liberdade e a igualdade de direitos, todos naturais e imprescritíveis, sendo que o Estado tem o dever de protegê-los e conservá-los. Ao lado dos direitos mencionados há também os direitos: à propriedade, à segurança e de resistência à opressão. Desta forma, chamamos a atenção para esta Declaração que significou um marco na construção da noção de cidadania.

Foi assim que o Iluminismo, subvertendo os fundamentos de dominação, foi capaz de propor o império da razão sobre a fé e de colocar o ser humano no centro das questões filosóficas.

O estabelecimento dos conceitos de ser humano, dignidade e direitos humanos foi forjado, como vimos, a partir do desenvolvimento do pensamento moderno e nos arriscamos a dizer que talvez seja uma das grandes utopias da modernidade. A estrutura dos Organismos Internacionais que pretendem preservar os direitos e garantias fundamentais também teve seus alicerces construídos segundo esse tipo de pensamento. De uma forma geral, pudemos perceber que os conceitos, premissas e princípios que nos foram legados fazem parte de um arcabouço histórico, cultural e intelectual fundado a partir das experiências e vivências particulares dos povos ocidentais. O próprio debate sobre os fundamentos dos direitos humanos, que discute sua origem no direito natural, positivo, histórico ou derivado de um sistema moral não consegue escapar das contribuições ofertadas pelo pensamento moderno. De certa forma, podemos perceber que a modernidade, como fim último de todo o sistema que sustenta o que conhecemos hoje como direitos humanos, neste sentido é paradigmática.

Pegemos, a título exemplificativo, a corrente que defende que o fundamento dos direitos humanos está calcado na historicidade, ou seja, está em constante processo de incorporação de significados. Seus adeptos sustentam que os direitos citados são fruto de uma invenção humana, que estão em constante construção e que, portanto, não são estáticos. Ora, se formos procurar os alicerces deste tipo de construção ou os pressupostos intelectuais que sustentam essa grande descoberta, encontraremos, por trás, todos os contornos do modelo de pensamento que tem como característica os conceitos da racionalidade, estado moderno, liberalismo e natureza, produzidos em um dado momento histórico e numa determinada localidade, o ocidente.

Devemos salientar, ainda, a importância das contribuições liberais e socialistas, no século XIX, no que se refere ao estabelecimento do conceito de igualdade, apesar de atuarem em campos opostos. Para a corrente liberal as premissas de sustentação da igualdade são marcadas pela defesa dos direitos civis e políticos, já para os socialistas este conceito somente poderá ser entendido em sua globalidade se desviarmos nosso foco para a defesa dos direitos sociais e econômicos. Com a formação dos grandes centros urbanos e a

conseqüente exploração da mão de obra, a defesa dos direitos humanos está ligada à luta dos operários por melhores condições de trabalho. Visando uma sociedade mais justa e livre, as organizações operárias, por meio de suas lutas e reivindicações, passam a agregar conteúdo aos direitos humanos, na dimensão das lutas por justiça social. Ainda assim, percebemos o traço da modernidade servindo de mediador para este debate.

Após os horrores perpetrados nas duas guerras mundiais, o ser humano começa a procurar alternativas eficazes para a preservação de direitos que salvaguardem os indivíduos de ações que representem uma ameaça à sua integridade física e intelectual. Como conseqüência, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) é pactuada e uma grande quantidade de tratados e convenções começam a surgir, como instrumentos para a garantia de preservação destes direitos, e que representam a reafirmação de compromissos entre os Estados signatários. Estas conquistas, mesmo sendo fruto das condições sociais e políticas do pós-guerra, apresentam-se, inegavelmente, como um marco ético-político na história da humanidade, na medida em que há a concordância em se defender os direitos humanos como valores fundamentais da democracia.

Contudo, novamente estamos diante de um paradoxo quando percebemos os direitos humanos sendo reafirmados a partir da sua negativa. A ausência de direitos, marca das grandes guerras, é a mola propulsora e o “fundamento de validade” para o reconhecimento e estabelecimento destes mesmos direitos.

Conseqüentemente, foi criado um sistema normativo internacional a partir da internacionalização e universalização dos direitos humanos.

Todos estes relatos nos levam a conceber, sob o enfoque ocidental, que os direitos humanos devam ter uma realidade autônoma, independente de qualquer sistema político, a partir dos conteúdos e dos paradigmas oferecidos pela modernidade. Todavia, resta uma questão de profundo interesse na atualidade: Como pensar e conceber esses direitos sob a perspectiva da diversidade cultural que se apresenta, principalmente hoje a partir das imposições da globalização? O nosso propósito, então, será o de traçar um panorama do debate que ocorre na atualidade entre universalistas e relativistas, o qual será exposto no capítulo seguinte.

2 Do Universalismo e Do Relativismo Cultural

Inicialmente, gostaríamos de apresentar, para introduzir o debate entre as teorias universalista e relativista, um breve panorama sobre os fundamentos e o desenvolvimento histórico e jurídico dos direitos humanos.

Se no capítulo anterior nos propusemos a mostrar as vertentes do pensamento filosófico ocidental que serviram de base para a construção da noção de direitos humanos, neste momento intentamos demonstrar como foram incorporadas pelo pensamento jurídico, que, utilizando-se das conquistas conceituais apresentadas pelos filósofos citados, pode formar o arcabouço daquilo que hoje conhecemos como direitos humanos.

2.1 Sobre os Fundamentos e o Processo de Internacionalização e Universalização dos Direitos Humanos

Para Fábio Konder Comparato (1995), o fundamento dos direitos humanos não deve ser procurado na metafísica ou numa justificação religiosa, uma vez que o direito é uma criação humana e, portanto, sua fundamentação insere-se dentro do conceito de dignidade humana.

“Uma das tendências marcantes do pensamento moderno é a convicção generalizada de que o verdadeiro fundamento de validade – do direito em geral e dos direitos humanos em particular – já não deve ser procurado na esfera do sobrenatural, da revelação religiosa, nem tampouco numa abstração metafísica – a natureza – como essência imutável de todos os entes no mundo. Se o direito é uma criação humana, seu valor deriva, justamente, daquele que o criou. O que significa que esse fundamento não é outro, senão o próprio homem, considerado em sua dignidade substancial de pessoa, diante das quais as especificações individuais e grupais são sempre secundárias”.

(<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/comparato/comparato1a.html>)

Desta forma, o fundamento estaria ligado à questão dos valores inerentes à pessoa, já que o direito é uma construção humana. Na sua justificativa, Comparato cita os textos

normativos que foram consagrados a partir do fim da 2ª Guerra Mundial, tais como: a Declaração Universal dos Direitos Humanos³⁷, aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1948, a Constituição da República Italiana³⁸ e a Constituição da República Federal Alemã³⁹. Em todos esses textos legais pode se comprovar o caráter de relevância do termo dignidade, como princípio de orientação geral para todo o ordenamento jurídico. Na Constituição brasileira de 1988, a dignidade da pessoa humana aparece como um dos fundamentos do Estado e não como o fundamento⁴⁰, conforme a tradição do pós 2ª Guerra.

Comparato segue sua análise propondo delimitar os contornos do termo dignidade humana. Para tanto, aponta a necessidade de tomada de posição acerca da essência do ser humano a partir da teoria fundamental dos direitos do homem.

“A teoria fundamental dos direitos do homem funda-se, necessariamente, numa antropologia filosófica, ela própria desenvolvida a partir da crítica aos conhecimentos científicos acumulados em torno de três pólos epistemológicos fundamentais: o pólo das formas simbólicas, no campo das ciências da cultura; o do sujeito, no campo das ciências do indivíduo e da ética; e o da natureza, no campo das ciências biológicas”.

(<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/comparato/comparato1a.html>)

O completo desenvolvimento da pessoa humana requer que sejam satisfeitas certas exigências, como por exemplo, a vida, a dignidade, a igualdade e a liberdade. Nesse sentido, o homem tem que possuir determinadas faculdades de pretensão para exigir dos demais comportamentos de respeito aos seus valores como pessoa humana. Portanto, os direitos humanos são direitos de especial relevância, sendo certo que a proteção dos valores contidos nesses direitos constitui o seu fundamento.

No tocante à classificação dos direitos humanos esclarecemos que há diversas possibilidades de enquadramento da temática e de utilização de terminologias e conceitos,

³⁷ Art. 1º “todos os seres humanos nascem livres e iguais, em dignidade e direitos”.

³⁸ Art. 3º “todos os cidadãos têm a mesma dignidade social”.

³⁹ Art. 1º “A dignidade do homem é inviolável. Respeitá-la e protegê-la é dever de todos os poderes do Estado”.

⁴⁰ Constituição da República Federativa do Brasil, 1988 - Art. 1º “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

- I – a soberania;
- II – a cidadania;
- III – a dignidade da pessoa humana;
- IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
- V – o pluralismo político”.

nem sempre coincidentes ou concordantes entre si. As várias possibilidades de classificação podem focar os seguintes campos do conhecimento: técnico-jurídico, que possibilita a verificação das conexões possíveis dos direitos (no plano formal) inseridos em um dado sistema ou na sua relação com um determinado direito pertencente ao ordenamento jurídico diverso; histórico-político, uma vez que se coloca a necessidade de conhecermos a consciência particular de cada momento histórico no que se refere à articulação e ênfase dos direitos humanos e didáticos, que revelam a própria essência dos direitos humanos e suas peculiaridades, por meio da utilização de métodos científicos.

Partindo da ressalva acima colocada, apresentamos algumas classificações a título de ilustração. Carl Schmitt (1927) distingue as seguintes categorias: a) direitos de liberdade do indivíduo, na esfera pessoal, que abarcam a liberdade de consciência, os direitos relacionados à personalidade, à propriedade privada, à inviolabilidade de domicílio, entre outros; b) direitos de liberdade do indivíduo, na esfera interpessoal⁴¹, expressos, por exemplo, pela livre manifestação de opiniões, de cultos, de reuniões e de associação; c) direitos do indivíduo enquanto cidadão sendo, portanto, detentor do direito de ser tratado como qualquer outro perante a lei, de peticionar ou de votar e ser votado; d) direitos do indivíduo em relação a prestações do Estado, como o direito à educação, à assistência médica, à moradia, ao trabalho, por exemplo. Já o constitucionalista Pellegrino Rossi (1877), sugere a seguinte classificação: direitos privados, direitos público-sociais⁴² e direitos políticos⁴³. Apesar da utilidade das propostas apresentadas, seja didática, metodológica ou histórica, entendemos que se apresentam insuficientes, conforme veremos a seguir.

A insuficiência das propostas traduz, na exata medida, a dificuldade em classificar os direitos humanos, em função dos contornos de diversidade de conteúdo que a matéria ganha nos diversos ordenamentos. Apesar da relevância da perspectiva histórica no desenvolvimento dos direitos humanos, Norberto Bobbio, em *A Era dos Direitos* (2004), dando ênfase ao aspecto da positividade, apresenta-nos os contornos de três grandes fases dos direitos humanos.

⁴¹ Ou seja, em relação a outros indivíduos.

⁴² Relacionados às liberdades fundamentais.

⁴³ Relacionados à possibilidade de participação nas funções públicas.

Inicialmente, o autor refere-se aos direitos humanos naturais universais. Ligados à idéia de direito natural, ressalta que os direitos humanos são inalienáveis em virtude da sua ligação intrínseca com a essência humana. Essa fase, denominada de Filosófica, traz a concepção jusnaturalista, do Iluminismo, exaltada por John Locke, como já mencionamos. Em seguida, apresenta os direitos humanos positivos individuais, surgidos a partir das constituições escritas, com o intuito de limitar o poder estatal, bem como preservar os direitos individuais⁴⁴. Essa segunda fase representa o momento em que os direitos são positivados e têm como marcos as Declarações de Direito dos Estados Norte-Americanos e da Revolução Francesa. Neste sentido ganham em concretude, mas perdem em universalidade, na medida em que são direitos que somente têm validade e eficácia nos Estados que os reconhecem. Por fim, coloca os direitos humanos positivos universais, que não se apresentam mais particularizados. Esta fase, diretamente marcada e determinada pela Segunda Grande Guerra, pós 1945, trouxe-nos a concepção atual dos direitos humanos, consagrada na Declaração Universal dos Direitos do Homem⁴⁵, de 1948.

Com base nesses ensinamentos, verificamos que à positivação de um direito fundamental deve-se, necessariamente, garantir o cumprimento de tal direito, cuja violação, nos casos concretos (violação do direito propriamente dito) ou em casos abstratos (edição de uma norma em conflito com a Constituição) são passíveis de controle jurisdicional.

Nesse sentido, Canotilho (2002) preceitua que os direitos fundamentais são os direitos objetivamente vigentes numa ordem jurídica concreta, ligados à própria natureza humana e, conseqüentemente, invioláveis e universais.

Parte da doutrina trabalha, ainda, com a dicotomia que coloca de um lado os direitos civis e políticos e de outro os direitos sociais, econômicos e culturais, sem prejuízo da efetiva inclusão de outros níveis de direitos que se fizeram necessários. Tendo aqueles a possibilidade de exigibilidade e efetivação imediata e esses constituírem indicativos de atuação do Estado. Os direitos civis e políticos são também denominados de liberdades públicas ou liberdades civis, já que se inserem na esfera da liberdade da pessoa humana e

⁴⁴ Referente ao constitucionalismo, do final do século XVIII.

⁴⁵ A qual considera os direitos humanos universais e positivos.

exigem, na maioria das vezes, uma postura de abstenção do Estado⁴⁶. Fazem parte dessa categoria os direitos de ir e vir, de expressão, de liberdade religiosa, entre outros.

Por outro lado, a igualdade é o princípio orientador dos direitos sociais, culturais e econômicos, cujo objetivo é o de exigir uma atuação positiva do Estado, enquanto agente de uma determinada ação, seja como prestador direto de um serviço público, seja como regulador e fiscalizador de agentes privados que executam tais serviços. Representam os direitos que garantem, por exemplo, o acesso à saúde, à educação, à moradia.

Há ainda aqueles que utilizam a expressão “geração” para caracterizar as diversas fases que marcaram as lutas e as conquistas no campo dos direitos humanos. Em *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, Celso Lafer (2006), apresenta uma perspectiva histórica bem delineada, ao se propor a descrever o desenvolvimento dos direitos humanos a partir de gerações. Descreve assim os marcos da conquista dos direitos de primeira geração:

“Com efeito, num primeiro momento, na interação entre governantes e governados que antecede a Revolução Americana e a Revolução Francesa, os direitos do homem surgem e se afirmam como direitos do indivíduo face ao poder do soberano no Estado Absolutista (...) Os direitos humanos da Declaração de Virgínia e da Declaração Francesa de 1789 são, neste sentido, direitos humanos de primeira geração, que se baseiam numa clara demarcação entre Estado e não-Estado, fundamentada no contratualismo de inspiração individualista. São vistos como direitos inerentes ao indivíduo e tidos como direitos naturais, uma vez que precedem o contrato social”. (LAFER, 2006).

Os teóricos que defendem a concepção de “geração” de direitos comumente apresentam uma classificação que comporta três níveis. Os direitos de primeira “geração” são aqueles representados pelos direitos civis e políticos, voltados para a preservação dos cidadãos frente aos abusos cometidos pelo Estado e estão ligados à palavra de ordem da Revolução Francesa correspondente à Liberdade. Fundados na concepção liberal, seriam direitos negativos, voltados para a liberdade pessoal dos cidadãos.

Os direitos de segunda “geração”, ligados à concepção de Igualdade, traduzem a defesa dos direitos sociais, econômicos e culturais e estão voltados à garantia de uma vida digna dos cidadãos. Com vistas ao bem estar e à redução das desigualdades, garantem as condições básicas para o exercício dos direitos de primeira “geração”.

⁴⁶ O não-fazer que impede a interferência do Estado nas questões de âmbito pessoal de cada cidadão.

Já os direitos de terceira “geração”, são aqueles que garantem o acesso aos bens pertencentes a toda humanidade. Incluem-se nesse rol os direitos ao ambiente saudável e o livre acesso aos bens culturais, por exemplo. Se por um lado é possível o reconhecimento da condição humana, também deve ser possível o reconhecimento da diversidade dessa condição humana⁴⁷; esses direitos, expõem a controvérsia conceitual sobre a definição de identidade humana. Os direitos de terceira “geração” estão ligados ao conceito de Fraternidade⁴⁸.

Celso Lafer (2006), numa classificação mais elástica aponta, no processo de asserção histórica dos direitos humanos, os denominados direitos de quarta “geração”. São titulares desses direitos os grupos humanos, como a família, o povo, a nação, as coletividades regionais ou étnicas e a própria humanidade. É o caso por excelência do direito à autodeterminação dos povos, expresso na Carta das Nações Unidas.

O termo “geração” não se mostra, salvo em uma perspectiva histórica, apropriado. O uso da expressão “geração de direitos humanos”, apesar de esclarecedora e didática, mostra-se insuficiente e limitado, na medida em que impede a concepção de direitos humanos a partir da idéia de interpenetração e ligação dos direitos conquistados, como veremos a seguir. Na verdade, pode induzir à idéia de que teria de ser alcançada, num primeiro momento, a efetividade dos direitos de uma geração para que a outra se inicie. Contudo, seus defensores alegam que a concepção de “geração” sugere a amplitude que os direitos humanos ganham a partir do processo social, uma vez que a sua incorporação e efetivação faz com que haja um maior número de transformações estruturais.

Atualmente, tem-se adotado a concepção de unidade e universalidade dos direitos humanos, especialmente em decorrência da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, reflexo dos horrores perpetrados pelas Grandes Guerras e pela “banalização do mal” (ARENDDT, 2000). Os direitos humanos devem ser considerados como “construídos” (ARENDDT, 2004), uma invenção humana organizada a partir de um sistema unitário, universalmente aceito e respeitado. Somente será possível haver liberdade para o exercício dos direitos civis e políticos se houver igualdade de acesso e oportunidades para o exercício dos direitos sociais, culturais e econômicos.

⁴⁷ É neste momento que observamos, por exemplo, a afirmação de identidades baseadas na etnia, sexo, raça e orientação sexual.

⁴⁸ Atualmente utiliza-se o termo solidariedade.

Assim, com a emergência no campo internacional dos direitos humanos, surgida da necessidade de se fixar parâmetros protetivos, buscou-se a fixação de um *mínimo ético irredutível*, representado por um conjunto de direitos intrinsecamente ligados à essência humana e que se impõe sobre qualquer outro, porque necessita ser observado e respeitado de forma incondicional pela comunidade internacional. O valor da dignidade humana, assim, passa a ser o fundamento dos direitos humanos.

Com a ascensão do III^o Reich e a consolidação do regime nazista, observamos uma aguda crise que atingiu o positivismo jurídico, tão em voga nas primeiras décadas do século XX. Diante das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, a comunidade internacional passou a reconhecer que a proteção dos direitos humanos constitui questão de legítimo interesse e de preocupação internacional. É dessa necessidade de resgatar o lastro ético e moral dos direitos humanos que se deflagra o processo de universalização. Os direitos humanos nascem como direitos naturais e universais e passam a integrar os sistemas normativos dos países. Norberto Bobbio, assim coloca a questão:

“A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca da sua validade. Os jusnaturalistas teriam falado de *consensus omnium gentium* ou *humani generis*”. (BOBBIO, 2004, pág. 46).

No pós-guerra passou-se a reconhecer que os seres humanos são detentores de direitos que devem ser assegurados em âmbito nacional e internacional e que a negação ou desrespeito a tais direitos enseja a responsabilização dos Estados violadores, independentemente da nacionalidade das vítimas. Conseqüentemente, o direito constitucional ocidental, no âmbito de cada Estado, e, portanto, internamente, passou por uma grande transformação. Torna-se mais principiológico, permeado por valores, em especial, por aqueles que preservam e exaltam a dignidade da pessoa humana, considerada, aqui, como um “super” princípio. Os lemas do movimento constitucionalista do final do séc. XVIII mostraram-se insuficientes ante as barbáries praticadas pelos nazistas, dando demonstrações de que as constituições, por si só, não são suficientes ante Estados delinquentes.

A necessidade de limitação do poder do Estado e da preservação dos direitos em âmbito global desencadeia o processo de internacionalização ou globalização dos direitos humanos. Abre-se, como se pode verificar, um diálogo entre o campo internacional e o campo interno. A ordem internacional acaba por impactar a ordem local, diante da necessidade de redefinição do status do indivíduo.

Podemos citar como marcos do processo de internacionalização o Direito Humanitário⁴⁹, a Liga das Nações⁵⁰, e a Organização Internacional do Trabalho⁵¹. Todos esses exemplos nos mostram uma relativização da soberania dos Estados, num claro esforço de universalização dos direitos fundamentais. Flavia Piovesan, assim nos ensina:

“Seja ao assegurar parâmetros globais mínimos para as condições de trabalho no plano mundial, seja ao fixar objetivos internacionais a manutenção da paz e segurança internacional, ou seja, ainda ao proteger direitos fundamentais em situações de conflito armado, estes institutos se assemelham na medida em que projetam o tema dos direitos humanos na ordem internacional (...) Rompem ainda com a noção de soberania nacional absoluta, na medida em que admitem intervenções no plano nacional, em prol da proteção dos direitos humanos”.
(PIOVESAN, 2002, pág. 128-131).

Mas talvez o maior exemplo de internacionalização dos direitos humanos foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, instrumento em que os Estados nacionais comprometem-se a garantir em seus territórios e na relação com os demais a promoção e defesa dos direitos humanos, como valores fundamentais da democracia. Além disso, a Declaração consagrou a luta pela reconstrução da economia dos países devastados, a retomada das relações internacionais e a defesa dos direitos das minorias.

Foi nesse contexto histórico, de guerra, horrores e atrocidades, que o conceito de soberania absoluta estatal assume novas dimensões e, conseqüentemente, passa por uma revisão. A idéia de que o Estado possui soberania absoluta foi aos poucos sendo abandonada para que houvesse a adoção, pela doutrina, de um conceito de soberania relativa, em que houvesse a sujeição estatal a certos limites em nome da dignidade e dos direitos dos seres humanos.

⁴⁹ Regulamentação jurídica sobre a violência em nível internacional.

⁵⁰ Do preâmbulo da Convenção da Liga das Nações, apreendemos que a intenção era a de promover a cooperação, paz e segurança internacional, com vistas à defesa da integridade territorial e a independência política dos países membros.

⁵¹ Visava a fixação de parâmetros básicos e a preservação de condições de trabalho e bem estar social.

A Segunda Guerra Mundial significou a ruptura com os direitos humanos, sendo que o pós-guerra, caracterizou-se como o período marcado pela retomada da reconstrução desses direitos, sob a égide de um novo paradigma ético: o direito a ter direitos. Assim, os direitos humanos irão se globalizar, passando a ser objeto de legítimo interesse da Comunidade Internacional. Flavia Piovesan assinala sobre os horrores da Segunda Guerra:

“Apresentando o Estado como o grande violador de direitos humanos, a era Hitler foi marcada pela lógica da destruição e da descartabilidade da pessoa humana, que resultou no extermínio de 11 milhões de pessoas. O legado do nazismo foi condicionar a titularidade de direitos, ou seja, a condição de sujeito de direitos, à pertinência a determinada raça – raça pura ariana” (PIOVESAN, 2002, pág.128-131).

Desta forma, os direitos humanos tornaram-se uma legítima preocupação no campo internacional, que acabou culminando com a criação das Nações Unidas e, posteriormente, com a adoção da Declaração de 1948, que trouxe uma visão contemporânea dos direitos humanos⁵². As Nações Unidas define um novo modelo de conduta nas relações internacionais, dada a nova ordem, mais preocupado com a relação, a cooperação e o desenvolvimento das nações.

Nasce a certeza de que a proteção aos direitos humanos não deve se reduzir ao âmbito de um Estado e a concepção de que o indivíduo é sujeito de Direito Internacional. Assim, os Estados não mais poderão atuar contra os seus cidadãos de forma autoritária, nem tão pouco deixar de serem responsabilizados no cenário internacional. A noção de soberania estatal relativizou-se, já que não pode mais servir de manto para acobertar atrocidades e o paradigma ético, que aproxima direito e moral, torna-se cada vez mais forte. Os conceitos idealizados não mais correspondem aos anseios contemporâneos.

Cumprido salientar, ainda, em função do já citado retrocesso observado em relação aos direitos civis e políticos do regime nazista, a relativização ocorrida com os direitos sociais, a partir dos anos 1980 em função da “ortodoxia econômica e da ideologia dominante no mundo capitalista moderno” (Singer, 2003:254). Sob os auspícios do neoliberalismo, percebemos um baixo crescimento econômico e um aumento no nível do

⁵² Reafirmada pela Declaração de Direitos Humanos de Viena de 1993.

desemprego em nome da estabilidade econômica, aliados à percepção de que um Estado eficaz seria contrário à noção de bem estar social. Paul Singer assim coloca o tema:

“O neoliberalismo é umbilicalmente contrário ao estado de bem-estar, porque seus valores individualistas são incompatíveis com a própria noção de direitos sociais, ou seja, direitos que não são do homem como cidadão, mas de categorias sociais, e que se destinam a desfazer o veredicto dos mercados, amparando os perdedores com recursos próprios, captados em grande medida por impostos que gravam os ganhadores”. (SINGER, 2003, pág.254).

Se por um lado o neoliberalismo não foi capaz de eliminar por completo os direitos sociais, por outro impediu que houvesse a conquista de novos direitos, marcando os anos 1980/90, como as décadas em que houve uma redução na cobertura dos referidos direitos.

Ainda assim, dentre as premissas básicas deflagradoras da Declaração, encontra-se a concepção de que determinados direitos são inerentes à pessoa humana e decorrem basicamente da sua condição, e que a proteção de tais direitos não se esgota na ação do Estado. Quando a atuação do Estado demonstra-se insuficiente ou ineficiente, surge a necessidade de acionar os instrumentos internacionais de proteção a fim de que tais direitos sejam salvaguardados.

Considera-se como ponto de partida da adoção da Declaração, os trabalhos preparatórios, ocorridos no biênio 1947/48, a partir da primeira sessão regular da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas em fevereiro de 1947. Num curto espaço de tempo – maio de 1947 a junho de 1948 – os trabalhos foram concluídos, e o texto daí resultante e aprovado foi enfim adotado na forma da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada (dos então 58 Estados Membros da ONU) com aprovação unânime por 48 Estados, houve 8 abstenções e 2 ausências. Nasceu, portanto, sem nenhum voto contrário, o que demonstra que não existiu dissenso, conferindo à Declaração o significado de consolidação de uma ética universal a partir dos valores exaltados pela Revolução Francesa. Fábio Konder Comparato, assim expressa:

“Seja como for, a Declaração, retomando os ideais da Revolução Francesa, representou a manifestação histórica de que se formara, enfim, em âmbito internacional, o reconhecimento dos valores supremos de igualdade, liberdade e fraternidade entre os homens, como ficou consignado em seu artigo I. A cristalização desses ideais em direitos efetivos, como se disse com sabedoria na disposição introdutória da Declaração, far-se-á progressivamente, no plano nacional e internacional, como fruto de um esforço sistemático de educação em direitos humanos” (KONDER, 2005, pág.223)

A Declaração de 48 representou o ponto culminante de um processo ético que remonta à Revolução Francesa, à Declaração de Independência dos Estados Unidos e à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que, a partir de suas especificidades, afirmavam que a dignidade humana é a fonte de todos os valores, independentemente de quaisquer outros fatores. Os direitos humanos, numa visão contemporânea, passam a ser concebidos como uma unidade interdependente, indivisível e de pretensão universal, uma vez que visavam a transcendência das perspectivas ideológicas de seu tempo.

A partir daí, os direitos humanos ganharam caráter universal, já que devem ser reconhecidos para todos os indivíduos, independentemente de particularidades⁵³. O valor que suporta esta concepção é a dignidade da pessoa humana. A Declaração dá esse salto qualitativo a partir do momento em que afirma que basta ser pessoa para ser titular desses direitos, no sentido do novo paradigma que pretende aproximar direito e moral, afirmando uma ética universal.

Caracterizam-se os direitos humanos pela indivisibilidade, interdependência e inter-relação. Pela primeira vez na história há a projeção de uma leitura, uma visão integral dos Direitos Humanos. Se tomarmos em consideração os 30 artigos da Declaração veremos que há menções, num único texto, tanto de direitos civis e políticos (arts. 3º. a 21) como também, de direitos econômicos, sociais e culturais (arts. 22 a 27), colocados num mesmo plano.

No plano internacional o consenso quanto à universalidade dos direitos humanos advindos da adoção da Declaração, culminaram na elaboração de dois Pactos de Direitos Humanos, que além de garantir-lhe efetividade, juntamente a esta, formam a denominada Carta Internacional dos Direitos Humanos.

⁵³ Raça, gênero, religião, nacionalidade etc.

Ao longo dos anos, desde a edição da Declaração, foi se formando, gradualmente, um conjunto de instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos, que formam um todo harmônico e que tem naquela seu fundamento básico. Devemos ainda lembrar da Declaração de Direitos Humanos de Viena, de 1993, que reafirma os princípios da universalidade e da indivisibilidade da Declaração de 48, ao preceituar que todos os direitos humanos são universais, interdependentes, inter-relacionados e que devem ser tratados, pelos países, de forma global, justa e equitativa.

A interação da Declaração, com os demais instrumentos específicos de proteção, estendeu-se, também, para o plano hermenêutico, dada sua identidade básica de propósitos, vindo a revelar a complementaridade dos instrumentos globais e regionais de proteção aos direitos humanos. Tal fato reflete em última análise, a especificidade e a autonomia do Direito Internacional dos Direitos Humanos, consagrado, ademais, nas Constituições nacionais de diversos países.

A cristalização desses múltiplos instrumentos de proteção fez com que, em última análise, esse conjunto de valores e preceitos básicos fosse reconhecido como um ideal comum, consubstanciados a partir de normas jurídicas voltadas à salvaguarda dos direitos humanos, não somente em âmbito interno, mas também em plano internacional.

Assim, trazemos uma última reflexão elaborada por Norberto Bobbio, ao afirmar a crise de fundamentos pela qual passam os direitos humanos:

“O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político. É inegável que existe uma crise dos fundamentos. Deve-se reconhecê-la, mas não tentar superá-la buscando outro fundamento absoluto para servir como substituto para o que se perdeu”. (BOBBIO, 2004, pág. 43).

2.2 A Tensão entre o Universalismo e o Relativismo Cultural

A tensão que se coloca entre as correntes que defendem o universalismo e o relativismo cultural, a partir do processo de internacionalização dos direitos humanos, é fruto de diversas disputas teóricas, históricas e políticas e envolve um debate que abarca a

busca por teorias formatadas a partir da relação entre disciplinas afins. O direito, a sociologia, a economia, a história, a antropologia e a ciência política, são apenas alguns exemplos de áreas do conhecimento que são recorrentemente utilizadas para justificar uma ou outra tomada de posição.

Alie-se a estes fatores a dificuldade, já mencionada, de definirmos o termo direitos humanos, com seus múltiplos significados e interpretações, em especial num momento em que temas como a globalização e o multiculturalismo, com seus desdobramentos e nuances, dominam o cenário internacional.

Apresentaremos as linhas gerais que colocam as bases para a tensão estabelecida. A perspectiva universal defende que os direitos humanos devem merecer tratamento igualitário em todas as nações, já que são reconhecidos internacionalmente. Os defensores do relativismo, por sua vez, afirmam que os direitos humanos estão sujeitos a variações de classificação, uma vez que são estabelecidos a partir de marcos culturais diferentes, responsáveis pelo desenvolvimento da sociedade.

É comum encontrarmos defensores dos direitos humanos que, apesar da não concordância teórica sobre o tema, aceitam a ocorrência de um ponto de convergência, fruto de um consenso: a universalidade.

A teoria universalista, representada pelo processo de internacionalização e universalização dos direitos humanos, defende que todas as pessoas são iguais, independentemente da diversidade, traço marcante entre os seres humanos; afirmam a premissa de que a natureza humana é universal e comum a todos. Portanto, é inconcebível que haja, por exemplo, diferença de tratamento em função de gênero, etnia e condição social ou econômica, conforme já mencionado quando nos referimos ao processo de internacionalização e universalização dos direitos humanos, na perspectiva que vincula o reconhecimento de direitos frente aos abusos cometidos nas guerras e no âmbito interno de determinados estados.

O universalismo tem sua fundamentação ligada ao pensamento iluminista, na medida em que incorpora valores ligados à pessoa humana, que, por sua natureza, devem ser válidos em todas as partes. Por outro lado, reconhece-se também a força que representou o conceito de estado nacional de direito, pois trazia a força necessária que possibilitava a posituação desses valores.

A dignidade humana surge, então, como o valor fonte para os direitos humanos. Neste sentido, estabelece-se a premissa de que a natureza humana, por ser invariável, é universal e comum a todos os indivíduos. A afirmação da doutrina universalista está sustentada pela teoria do direito natural, que atuaria como uma lei superior capaz de vincular e servir como parâmetro para a elaboração de normas e regras em âmbito nacional e internacional.

Possuindo o *status* de qualidade intrínseca aos seres humanos, a dignidade é inalienável, irrenunciável e pertence a todas as pessoas independentemente de outras realidades, como gênero, raça, condição sócio-econômica, religião etc. A dignidade realiza-se a partir de dois pressupostos: a existência da vida e a oferta de condições mínimas para que o indivíduo possa desenvolver-se em sua plenitude, tornando-se sujeito de seu próprio destino. Assim como cada um deve ser respeitado e protegido em sua individualidade deve ter, também, a garantia de que condições justas e adequadas serão preservadas para que possa viver em comunidade. Faz parte da dignidade humana, ter direito: à vida, à liberdade, à moradia, ao trabalho, ao acesso à cultura, entre tantos outros.

Esses valores, consubstanciados a partir do conceito de dignidade humana, aparecem, então, como um conjunto básico de direitos a que todos estão sujeitos. Os universalistas o chamam de *mínimo ético irreduzível*, por representar um núcleo rígido de direitos herdados que devem ser respeitados por todos os povos, sem ressalvas. A forma de garantia e preservação desse mínimo foi consolidada por meio da positivação dos direitos chamados universais. Independentemente de divergências culturais ou de posturas ideológicas o conjunto mínimo de direitos deve servir de bússola para a elaboração das normas de direitos humanos em nível interno ou internacional.

Os organismos internacionais, por meio de declarações, tratados, pactos e tribunais atuam como guardiões desses valores e fornecem os instrumentos e mecanismos para que sejam eficazmente implementados. Sob essa perspectiva os direitos humanos representariam um conjunto de princípios que atravessariam as culturas e seriam aceitos por seus sistemas jurídicos.

Esses valores foram consubstanciados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e garantem a possibilidade de uma vida digna a todos, já que há a expectativa de que seja possível a construção de uma sociedade que preserve os meios

necessários para o estabelecimento de condições igualitárias de convivência social e de distribuição de renda. Esta possibilidade torna-se real na medida em que os direitos humanos representam um marco ético-político e estão fundados em alicerces que traduzem valores fundamentais e inalienáveis que servem de orientação para a elaboração legislativa, como já mencionado, e para movimentos e grupos de defesa de direitos, marcados por lutas, exigências e reivindicações.

Apesar disso, verificamos um crescente desrespeito aos direitos humanos, mesmo após a Declaração de 48, mesmo contando com a definição de parâmetros mínimos para julgamentos e mesmo apresentando mecanismos de monitoramento de violações e de controles estatais e sociais.

A luta pela dignidade humana foi tema de debates em diversos países que proclamavam a mesma universalidade da qual não davam conta. A dificuldade de conciliar os direitos declarados ante uma visão particular e individualista dos direitos humanos, resultado da primazia do liberalismo e do capitalismo, apareceu como marca do processo de afirmação de grupos sociais, na medida em que ofereciam resistência aos processos de inclusão. Não presenciamos, inclusive nos dias atuais, nenhum direito humano que tenha sido conquistado senão por meio de reivindicações.

A política desenvolvida durante a Guerra Fria evidenciou a polarização do debate em torno dos direitos humanos, colocando em risco as noções de universalidade e de indivisibilidade. Enquanto os países Ocidentais, de tradição capitalista, enfatizavam os direitos civis e políticos, num modelo de regime liberal-democrático, os países que compunham o bloco socialista enfatizavam os direitos econômicos, sociais e culturais, que, aliás, estavam presentes de forma restrita na Declaração de 48. Somente por intermédio do Pacto Internacional de 1966⁵⁴, esse rol de direitos foi incorporado de forma sistemática pela ONU. Durante esse mesmo período, verificamos uma postura dúbia dos Estados Unidos, na medida em que promoviam uma escolha sobre quais violações ocorridas em países do bloco socialista seriam denunciadas, fechando os olhos para tantas outras, em nome de interesses e acordos. Além disso, os estadunidenses apoiaram e promoveram regimes ditatoriais em diversas partes do mundo, principalmente na América Latina.

⁵⁴ Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

Mesmo após a Guerra Fria, percebemos que não houve consenso quanto ao rol de direitos a serem afirmados ou quanto às sanções e suas condições de aplicabilidade, em caso de violação. Isso nos leva a crer que as conquistas obtidas no pós-guerra e a Declaração de 48 refletiram a visão e a concepção de mundo dos vencedores, eurocêntrica e “subjacente à identificação entre dignidade, justiça social e direitos humanos”, segundo José Eduardo Faria. Continua o autor:

“Por fim, incorporou idéias e teses decorrentes das teorias do desenvolvimento então em debate entre vencedores da 2ª Guerra, no sentido de que, por meio dos governos nacionais e do planejamento estatal, seria possível superar a pobreza, estimular o crescimento da produção, assegurar o pleno emprego, disseminar o bem-estar e promover a acumulação”. (FARIA, 2005, pág.1-13).

Devemos salientar, ainda, além dos impactos causados pela guerra fria e pela concepção eurocêntrica, liberal e capitalista esboçada na reconstrução dos direitos humanos, o papel preponderante daquilo que hoje se conhece por globalização. José Eduardo Faria expõe sua visão sob o tema:

“Por tornar a circulação dos capitais financeiros imunes a fiscalizações governamentais, fragmentar as atividades produtivas em distintas nações, desarticular as bases tributárias das políticas keynesianas e tornar os trabalhadores meros ‘corpos’ nos espaços socioeconômicos, a universalização da concorrência e a concentração de poder econômico comprometeram a efetividade e o alcance dos instrumentos de controle dos atores nacionais”.(FARIA, 2005, pág.1-13).

Some-se aos fatores acima expostos, a “supremacia” de alguns países, em especial dos Estados Unidos, frente ao resto do mundo. Sob a pretensa alegação de defesa de seu território e de seus valores, colocam-se como defensores de princípios supremos e universais “descobertos” pela racionalidade humana. Buscam a defesa de seus territórios e de seus interesses, que, muitas vezes, passam pela questão geopolítica, que envolve assuntos econômicos e de manutenção da hegemonia.

Em nome desses valores, são capazes de declararem guerra contra terroristas e suprimir direitos fundamentais, intocados até mesmo no ordenamento jurídico estadunidense. Pela supressão ou relativização dos direitos civis e políticos, os cidadãos passam a ficar a mercê dos abusos cometidos por Estados que possuem uma histórica luta

em defesa dos direitos humanos. Esta realidade não se coloca apenas no campo hipotético e muito menos em relação aos cidadãos destes mesmos países, pelo contrário, pode ser constatada como uma ameaça aos direitos humanos de forma global, na medida em que coloca determinados sujeitos em risco de terem sua dignidade maculada. João Arriscado Nunes (2005) exemplifica esta questão a partir de duas constatações: pelo fato de os Estados Unidos se recusarem a se sujeitar à jurisdição de um Tribunal Penal Internacional e pela criação de uma área “livre de direitos humanos”, como aconteceu em Guantanamo.

A própria noção de universalidade, decorrente principalmente das Declarações de 1789 e de 1948, é fruto das condições sociais e das disputas de poder do momento histórico em que foi produzida, e reflete ideologias e sistemas de pensamento produzidos essencialmente no Ocidente e sob a ótica de filósofos que fundaram a modernidade. João Arriscado Nunes nos ensina que:

“A universalidade dos direitos humanos é um postulado que contribui, muitas vezes, para ocultar a origem histórica e a especificidade cultural e ideológica desses direitos, tal como foram concebidos no Ocidente. Como ressalva Panikkar, isso não significa que seja indesejável o objetivo de universalizar os direitos humanos, isto é, de torná-los extensíveis ao conjunto da humanidade. Essa extensão, contudo terá de ser o resultado de um processo que não pode ignorar as diferenças culturais e as diferenças de cosmologias para as quais ser ‘humano’ pode significar coisas diferentes”. (NUNES, 2005, pág.15-44).

A questão sobre a definição dos parâmetros que definem os contornos dos direitos humanos passa, necessariamente, pela adoção de conceitos forjados no âmbito de determinadas culturas e nenhuma delas, definitivamente, teria o poder de sobrepor suas conquistas frente aos processos vivenciados por outras. O grande desafio colocado nos mostra que deve haver uma possibilidade que contemple as perspectivas “global” e “local”. A humanidade não pode estar sujeita aos princípios éticos fixados por um conjunto de indivíduos, pertencentes a um determinado contexto social e cultural. O problema evidencia-se e ganha relevância quando os direitos reconhecidos numa cultura chocam-se com os direitos reconhecidos em outra. Não que haja um pretense choque entre culturas ou de civilizações, mas de valores afirmados. Raimundo Panikkar aborda a questão, enfatizando que nenhum povo pode impor seus valores éticos sobre outro, mesmo porque tanto o Ocidente quanto o Oriente, ainda se apresentam como grandes violadores dos direitos humanos:

“Nenhuma cultura, tradição, ideologia ou religião pode, hoje em dia, falar pelo conjunto da humanidade, muito menos resolver seus problemas (...) Sabe-se que a formulação atual dos Direitos Humanos é fruto de um diálogo bastante parcial entre culturas do mundo, uma questão que apenas recentemente foi sentida de forma aguda”.(PANIKKAR, 2005, pág.206-207).

Panikkar, para entender os conflitos existentes sobre o tema, levanta a questão sobre o caráter ocidental dos direitos humanos, numa perspectiva que nos remete aos seus fundamentos filosóficos. O conjunto de direitos seria então, produto da cultura ocidental e reflexo do pensamento moderno? Se a noção de direitos humanos for ocidental devemos reconhecer que não são tão válidos quanto supúnhamos e que:

“A sua introdução em outras culturas, ainda que necessária, pareceria uma imposição externa clara, mais uma vez, os conflitos de uma cultura particular (Deus, a Igreja, o império, a civilização ocidental, a ciência, a tecnologia moderna etc.) detêm, se não o monopólio, pelo menos o privilégio de possuir um valor universal que as qualifica para ser difundidas por todo o planeta”. (PANIKKAR, 2005, pág.209).

De outro lado, continua Panikkar, se o conceito de direitos humanos não for somente ocidental significa dizer que muitas culturas foram responsáveis por passar a idéia de que realmente são produtos do pensamento forjado no Ocidente, denotando uma noção clara de superioridade.

Tendo esta questão como ponto de partida, Panikkar passa a se concentrar sobre os pressupostos filosóficos que sustentam os fundamentos da Declaração de 48, que, como os outros instrumentos internacionais de defesa dos direitos humanos, são marcadamente universalistas, pois visam a proteção universal dos direitos fundamentais. O autor chama a nossa atenção para três pressupostos que estão na base do discurso sobre os direitos humanos: o de uma *natureza humana universal*, o da *dignidade do indivíduo* e o da *ordem social democrática*.

Com relação ao pressuposto da *natureza humana universal*, esclarece, inicialmente, que este conceito está ligado à noção de lei natural e que aparece como comum a todos os povos, caso contrário uma Declaração Universal seria desprovida de lógica. Essa natureza humana deve ser então, cognoscível, uma vez que é preciso falar e legislar sobre direitos que são universais. Para isso, é preciso de um instrumento capaz de conhecimento

universal: a razão⁵⁵. Esse conhecimento, por sua vez, deve ser “comumente aceito”, já que houve uma Declaração que não foi imposta de cima para baixo, mas que foi fruto de uma Assembléia. Por fim, o pressuposto deixa claro que, sendo assim, não há nenhum outro ser na natureza que seja superior aos homens e mulheres, “supremos legisladores do universo”.

A *dignidade do indivíduo* é um pressuposto afirmado na tradição moderna e é defendido frente à sociedade e, em particular, frente ao estado. A partir deste momento podemos concluir que há uma nítida separação entre indivíduo e sociedade, e que esta, por sua vez, aparece como um “tipo de superestrutura”, capaz de ameaçar e de servir como “fator alienante”; assim, o indivíduo possui direitos para que seja protegido. Panikkar afirma, ainda, que o pressuposto evidencia que os direitos humanos defendem uma *autonomia* da humanidade em relação ao cosmos (infra-estrutura) e que o “indivíduo está situado entre a sociedade e o mundo”. Por fim, afirma que o indivíduo é um fim em si mesmo e que, portanto possui uma dignidade inalienável.

O pressuposto da *ordem social democrática* afirma a idéia de que a sociedade é o resultado da soma de indivíduos “livres”, que cooperam e estão organizados para a conquista de objetivos. Sendo assim, a sociedade, cristalizada na figura do estado, pode, novamente, abusar do poder que lhe foi conferido. Isso implica que: a) “cada indivíduo seja considerado igualmente importante e, portanto, com a mesma responsabilidade pelo bem-estar da sociedade”; b) “a sociedade seja nada além da soma total dos indivíduos cujas vontades são soberanas e, em última análise, decisivas” e c) “os direitos e liberdades individuais só possam ser limitados quando colidirem com as liberdades e direitos de outros indivíduos e, assim, o primado da maioria justifica-se racionalmente”.

Pelos motivos revelados, podemos concluir que a Declaração de 48 foi marcada, intrinsecamente, pelos valores ocidentais e mais, reflete uma concepção etnocêntrica de ser humano, a partir do contexto filosófico que lhe serviu de fundamento. Desta forma, não nos parece que o conceito de direitos humanos seja universal.

Panikkar aponta algumas razões que corroboram com essa conclusão. Diz o autor, que os conceitos são válidos na localidade em que foram concebidos e que, caso queiramos efetuar uma ampliação, devemos “justificar essa extrapolação”. Este argumento nos parece

⁵⁵ Já que o conhecimento da natureza humana é universal não pode depender de uma intuição, revelação ou fé.

irretocável, uma vez que observamos uma infinidade de discursos que defendem os direitos humanos, discursos que inclusive trazem na sua essência, argumentos contraditórios e conflitantes, haja vista a diversidade de pontos de vista, conceitos e princípios que defendem. A pretensa universalidade, assim, fica comprometida. Não queremos dizer com isso que ela não seja desejável, contudo algumas condições devem ser observadas, como a eliminação de possíveis contradições e a possibilidade de um diálogo entre as culturas que nos revele o que é possível, numa perspectiva intercultural capaz de compreender o ser humano e as diversas culturas envolvidas.

Outra razão apontada por Panikkar é a de que os pressupostos dos direitos humanos, na concepção ocidental, também apresentam contradições. Há três visões dos direitos humanos que evidenciam esta problemática. A visão teológica, que pressupõe um ente transcendente e que está fundada em valores superiores; a visão marxista, que enxerga os direitos humanos como direitos de uma determinada classe; e a visão histórica, que afirma os direitos humanos como instrumentos “mais ou menos consciente” de manipulação das nações mais poderosas, com vistas à manutenção de privilégios e do *status quo*.

Lindgren Alves, contra-argumenta, em defesa da concepção universalista:

“As afirmações de que a Declaração Universal é documento de interesses apenas ocidental, irrelevante e inaplicável em sociedades com valores históricos-culturais distintos, são, porém, falsas e perniciosas. Falsas porque todas as Constituições nacionais redigidas após a adoção da Declaração pela Assembléia Geral da ONU nela se inspiram ao tratar dos direitos e liberdades fundamentais, pondo em evidência, assim, o caráter hoje universal dos seus valores. Perniciosas porque abrem possibilidades à invocação do relativismo cultural como justificativa para violações concretas de direitos já internacionalmente reconhecidos”. (ALVES, 1994, pág. 4).

Entendemos que a concepção relativista, enquanto proposta teórica, dissociada de possíveis interesses políticos, econômicos ou religiosos não corre o risco de ser falsa ou pernicioso, como afirma Lindgren. O relativismo, com certeza, não pode ser usado para acobertar crimes ou violências que afrontem direitos fundamentais, contudo, pode fornecer-nos os elementos essenciais para o entendimento das diversas culturas que estão espalhadas pelo planeta e, assim, revelar possíveis mecanismos capazes de compreender o contexto em que foram produzidos determinados valores que informam condutas e costumes diferentes daqueles praticados no Ocidente. Abre-se a possibilidade de construção dos direitos

humanos que envolva outras visões de mundo, de ser humano e de dignidade. Valores e princípios, até então desconhecidos ou desdenhados pelo Ocidente, podem, a partir da visão relativista, ser compreendidos e, inclusive, incorporados a uma concepção mais democrática e global de direitos humanos. Por outro lado, há também uma tentativa que pretende responder aos desafios da atualidade impostos pela globalização e pela diversidade cultural. Christoph Eberhard coloca que:

“A pesquisa sobre os direitos humanos não pode se limitar a um ponto de vista puramente legal, ela deve tentar contribuir para formular paradigmas que permitam repensar e moldar ativamente o processo de globalização de tal forma que seja possível uma corporificação do ‘ideal dos direitos humanos’”. (EBERHARD, 2005, pág. 164).

Em verdade, a concepção universalista traduzida pela Declaração de 48, já sofre, há algumas décadas, ataques dos defensores do relativismo cultural, uma vez que os direitos fundamentais não são estendidos a todos, além de serem constantemente violados. A tensão instituída entre as duas concepções reflete a discussão sobre o real alcance das normas de direitos humanos. Desta forma, resta-nos tentar responder à seguinte questão: os direitos humanos são universais ou são culturalmente relativos?

A perspectiva relativista surge inicialmente no interior da antropologia, no final do século XIX, e está relacionada à produção de um tipo de conhecimento que pretende promover uma reflexão sobre o ser humano a partir da vertente cultural. Os relativistas eximem-se da adoção de uma postura preconceituosa que pretenda pré-julgar o “outro” ou sua cultura, a partir de parâmetros morais, políticos, religiosos ou quaisquer outros. Segundo esta perspectiva e a complexidade das relações humanas, devemos salientar que os parâmetros relativistas adotados estão constantemente sujeitos a questionamentos e críticas acerca de suas possibilidades e de seus limites.

Propomos, assim, a análise, ainda que superficial, dos três tipos de relativismos encontrados no pensamento filosófico e social da atualidade, que sustentam que cada pessoa, por ser uma e portadora de diferentes valores, costumes e hábitos, deve ser respeitada em sua individualidade e a partir do contexto sócio-cultural em que sua personalidade foi moldada, não admitindo, assim, generalizações. São os relativismos

antropológico, epistemológico e cultural, que se opõem à concepção de que os direitos humanos sejam universais.

O relativismo antropológico, que irá justificar o pluralismo cultural, afirma que as comunidades compostas por seres humanos apresentam uma grande ocorrência de formas de vivências. Há diversas formas de manifestação dessas vivências, como as organizações sociais e as expressões culturais e religiosas. Assim, os valores humanos podem e devem variar conforme o contexto em que foram produzidos e conforme as diferentes manifestações culturais. Devemos salientar que, paralelamente, esta visão reconhece que há também necessidades humanas, que não estão condicionadas às vivências locais e que possuem um caráter geral, já que são pertencentes a todos os indivíduos.

Ainda com relação ao relativismo antropológico, ressaltamos que são reconhecidos, lado a lado, dois tipos de forças internas. Uma delas sustenta a manutenção dos valores afirmados e a outra, representando uma crítica interna a estes valores, possibilita várias interpretações dos costumes e tradições. Se há uma força que sustenta internamente os valores de uma determinada cultura, sendo assim porta-voz da interpretação “oficial”, há também uma força crítica que possibilita a ocorrência de várias interpretações da tradição e das práticas culturais. Reconhece-se, assim, que as culturas não estão sujeitas a reinterpretações somente quando entram em contato com outras, mas que é possível que haja transformações a partir das próprias forças internas críticas. Por todos esses fatores, a visão antropológica afirma que é impossível o reconhecimento de valores humanos universais.

O relativismo epistemológico sustenta a impossibilidade de construção de um discurso ético que seja ao mesmo tempo universal e transcultural e baseia-se na concepção de que o conhecimento e a ciência devem ser entendidos dentro do contexto histórico e sócio-cultural em que foram produzidos. Assim, questões como verdade e objetividade seriam afastadas do campo de preocupações da filosofia, uma vez que o conhecimento, por estar sempre vinculado a um dado contexto, não poderia ser qualificado como verdadeiro em sentido absoluto.

O relativismo cultural, por sua vez, defende o pluralismo, ou seja, a validade e a riqueza dos sistemas culturais em contraposição às tentativas de valorização com base na moral ou na ética. Se os fenômenos culturais possibilitam-nos vislumbrar o mundo a partir

da diversidade de comportamentos humanos, o relativismo tenta garantir-nos que esta percepção seja isenta. Desta forma, o princípio basilar do relativismo cultural é o que prega que as ações humanas, individualmente ou coletivamente consideradas, devem ser interpretadas a partir do próprio contexto cultural em que foram produzidas.

O relativismo cultural sustenta uma perspectiva que privilegia os “localismos” em oposição à globalização. Questiona a postura universalista, na medida em que privilegia a possibilidade de vislumbrar e dar voz a sistemas políticos, sociais, culturais e morais, sob um enfoque histórico.

Com relação aos fundamentos dos direitos humanos, sustentam os relativistas, no que se refere aos conceitos de natureza humana e de sociedade, a necessidade de se dar voz às concepções culturais, religiosas e políticas nas suas mais diversas vertentes. Esta concepção aparentemente mostra uma contradição, uma vez que a ciência moderna, atrelada ao projeto racionalista, nega todas as formas de conhecimento que não estejam baseadas nos critérios epistemológicos e metodológicos da modernidade. Esta aparente contradição tentará ser solucionada por Boaventura de Sousa Santos, a partir da constituição de um novo paradigma, conforme veremos no capítulo seguinte.

Portanto, para o relativismo cultural os sistemas morais possuem apenas validade relativa, o que impede, por outro lado, que aspirem ao *status* de validade universal, que seja supratemporal e invariável. Não há como garantir que um padrão filosófico moral eurocêntrico, fundado em bases modernas, tenha condições de fundamentar uma moral universal. Uma moral transcendental não tem o poder de vincular ou sobrepor-se à diversidade cultural a que está sujeita a humanidade. Se não há regras morais suficientemente fortes para ganharem validade universal, não haverá, também, como fundar normas de direito internacional que sejam universais. Impor um padrão determinado significa dar continuidade ao processo imperialista de colonização.

O relativismo cultural é assim definido por Flávia Piovesan:

“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”. (PIOVESAN, 2004, pág.58-59).

A autora segue enfatizando que os relativistas alegam que o estabelecimento de uma moral universal é um entrave para o pluralismo cultural. Parece-nos que o argumento é bastante forte, uma vez que a moral depende do contexto cultural no qual foi produzida e que lhe forneceu os seus pressupostos de validade. R. J. Vicent, citado por Piovesan, afirma que:

“Não há moral universal, já que a história do mundo é a história de uma pluralidade de culturas e, neste sentido, buscar uma universalidade, ou até mesmo o princípio de universalidade clamado por Kant, como critério para toda a moralidade, é uma versão imperialista de tentar fazer com que valores de uma determinada cultura sejam gerais. (...) Há uma pluralidade de culturas no mundo e estas culturas produzem seus próprios valores” (PIOVESAN, 2004).

Cultura pode ser um termo que comporta várias definições e significados e tem o seu início relacionado com a própria criação da agricultura. As diversas culturas estabeleceram-se pelo planeta e foram historicamente ou geograficamente protegidas, entretanto, com a globalização passaram a ser confrontadas umas com as outras. A iminência de contato entre as culturas acelera o processo de interpenetração que coloca frente a frente valores e princípios, às vezes contraditórios. Desse fato, podem decorrer conflitos e resistências legítimas, como mecanismos de autopreservação cultural.⁵⁶

O processo de globalização, na sua vertente econômica, vem evidenciando cada vez mais as desigualdades sociais e acentuando a pobreza e a exclusão social, o que coloca em risco o conceito de indivisibilidade dos direitos humanos. Os direitos sociais passam a ser relativizados, em nome dos interesses dos mercados e da livre circulação de capitais. Com a violação dos direitos econômicos, sociais e culturais os direitos civis e políticos passam a correr risco também, já que a economia não pode sofrer abalos; desta forma, uma violação pode levar a outra. Observamos aqui a ocorrência de uma lacuna entre a teoria e a prática de direitos humanos, na perspectiva de que, por um lado, são declarados e exaltados e, por outro, são diuturnamente desrespeitados. Cumpre salientar que, neste processo, os grupos mais afetados são, geralmente, as mulheres e as minorias étnicas.

⁵⁶ Para os relativistas, nesse contexto, não há que se perguntar qual ou quais culturas são “melhores” ou “superiores”, há que se afirmar que inexistente um paradigma universal que possa sustentar a possibilidade de julgamentos definitivos sobre as culturas, como já afirmamos.

As tensões que se colocam nos dias atuais, entre norte e sul, ocidente e oriente, são reflexos do processo de globalização que evidencia a tentativa de monopolização da cultura humana, com vistas a formação de uma cultura global. Tal realidade é chamada por Ahmet Davutoglu de “homogeneização da cultura global” e coloca em risco o pluralismo:

“O conceito de cultura global pressupõe a tese da unidade da civilização, a qual evoluiu para um referencial espaço-temporal eurocêntrico. A premissa gera necessariamente uma idéia de centralidade do espaço e da periodização europeus da história das civilizações, a partir da experiência única da civilização ocidental. A hegemonia econômica e política fazem de sua cultura um padrão válido em termos globais para sociedades diferenciadas (...) Esta ilusão eurocêntrica e suas conseqüências exclusivistas são reflexos de uma autopercepção civilizacional” (DAVUTOGLU, 2004, pág.105-106).

O maior exemplo desta percepção exclusivista é a proposta teórica de choque de civilizações, apresentada por Samuel Huntington⁵⁷, e que reduz o debate ao enfrentamento entre o Ocidente cristão e o mundo mulçumano. Para Davutoglu (2004), esta teoria implica numa exclusão civilizacional, na qual se coloca de um lado o Ocidente e de outro o “resto”, como designação do “outro”. Salienta que a definição do “outro” requer uma elaboração muito mais abrangente e que o conceito apresentado “supõe uma imaginação da ontologia egocêntrica acabada e absoluta”.

Assim, os relativistas defendem que as normas de direitos humanos devem ser aplicadas e levadas em consideração a partir dos vários contextos culturais formadores das sociedades. Sob este enfoque e diante da variedade de culturas, costumes e hábitos sustenta-se a importância de que os valores que sustentam essa diversidade sejam preservados. Impensável, desta forma, haver a eleição de algumas culturas em detrimento de outras, como se fosse possível declarar um padrão cultural válido universalmente.

Devemos salientar, ainda, que diversos autores, frente ao debate, propõem metodologias que sustentam as possíveis conexões entre as teorias universalistas e relativistas. Jack Donnelly (2003) apresenta uma concepção que indica que há vários graus entre as duas correntes. Segundo o autor, num dos extremos encontraremos o universalismo radical, sustentado pelo liberalismo, no outro o relativismo radical, sustentado pelos ideais do comunitarismo. Na conformação dos direitos humanos, o universalismo radical não

⁵⁷ Para Huntington, os conflitos da atualidade não são essencialmente ideológicos ou econômicos, mas de origem cultural.

confere relevância aos traços culturais, já o relativismo radical considera que a cultura é a sua fonte exclusiva.

Jack Donnelly (2003), indica que entre esses dois extremos há gradações que vão do relativismo forte ao relativismo fraco. No primeiro caso, a cultura ganha *status* de fonte principal para o estabelecimento das normas e direitos, no segundo, a cultura aparece como fonte secundária dessas normas. Haveria assim, uma escala de gradação que comporta de uma ponta a outra o universalismo radical, o relativismo fraco, o relativismo forte e o relativismo radical.

Daniela Ikawa (2004), a partir da concepção proposta por Donnelly, adota uma nova perspectiva. Segundo seus critérios, uma nova escala comportaria uma gradação entre as teorias universalistas e não mais entre as teorias relativistas. Assim, afirma que o universalismo funcionará como parâmetro ético frente ao relativismo e que este será sempre radical:

“O relativismo será sempre, de certo modo, radical, pois a premissa básica do relativismo é a de que tudo é relativo. Qualquer critério ou limite universalista, qualquer parâmetro ético mínimo que se coloque ao relativismo quebrará a teoria relativista, tornando-a universalista, ainda que em sentido fraco”.(IKAWA, 2004).

O multiculturalismo, muitas vezes invocado pelos relativistas⁵⁸, é também uma das formas de oposição à globalização e se estabelece como instrumento de combate ao racismo e de todas as formas de violência contra a preservação e manutenção da identidade dos povos, da mesma maneira que busca mecanismos que garantam a conquista de uma sociedade mais justa e igualitária. A globalização facilita o contato entre as diversas culturas e, desta forma, coloca frente a frente valores que são o produto de um determinado contexto, particular e específico. Desse contato, e como forma de afirmar a supremacia dos valores ocidentais, a manifestação do racismo. O racismo revela a intolerância de indivíduos e de Estados que se utilizam de uma prática imperialista e colonialista para afirmar seus valores perante o “outro”; o “eu” é reconhecido e reafirmado na oposição e na desconsideração dos valores do “outro”. Assim, o multiculturalismo defende todas as

⁵⁸ Os relativistas entendem que os universalistas fazem uma leitura redutora do multiculturalismo.

manifestações de reafirmação das identidades e das culturas dos povos que são oprimidos pelo processo de dominação cultural.

Yash Ghai (2003), afirma que, sob a perspectiva do multiculturalismo, os direitos humanos são geralmente vistos como uma expressão da hegemonia ocidental. O autor apresenta alguns motivos para tal afirmação.

- Os direitos humanos, afirmados pelo universalismo e considerados superiores, carregam valores ocidentais que possibilita que outras culturas sejam denegridas;
- A interpretação dos direitos fica a cargo de instituições e funcionários ocidentais, fundamentais nas decisões adjudicatórias e do processo educacional;
- A globalização das economias é favorecida pelos valores perpetrados pelos direitos humanos e promove o enfraquecimento dos Estados e o fortalecimento da “sociedade civil/empresa”;
- Ampliação do âmbito das intervenções, humanitárias ou não, em outros Estados por meio de organizações não governamentais internacionais em conjunto com organizações locais, o que revela, muitas vezes, um processo de homogeneização promovido pelo Ocidente;
- A “seletividade ou dualidade de critérios” que favorecem uma utilização oportunista dos direitos, condenando alguns Estados que se apresentam hostis ao Ocidente e desconsiderando e ignorando violações graves de outros Estados, com o apoio da mídia ocidental;
- A supremacia dos Estados “fortes”, que nunca são punidos, pois possuem ingerência sobre as instituições internacionais, em oposição aos Estados “fracos”.

Segue o autor, afirmando que os direitos humanos também podem ser usados como contra-hegemonia. Apresentamos aqui alguns dos argumentos elencados:

- No pós-guerra, movimentos independentistas utilizaram-se do discurso dos direitos humanos, principalmente no que se refere à autodeterminação;
- Usando argumentos do relativismo cultural promovem outros valores e ressaltam a especificidade cultural dos direitos humanos;
- Buscando meios mais democráticos para a formulação de direitos e para a afirmação da soberania estatal;

- Promovendo a autodeterminação, por meio dos direitos dos povos indígenas, minorias e migrantes, do direito ao desenvolvimento, dos direitos econômicos, sociais e culturais, dos direitos relativos à diferença sexual etc. Direitos que desafiam a “tradição até agora dominante dos direitos civis e políticos”;
- Promovendo a construção de redes e de noções de direitos coletivos;
- Utilizando os conceitos de universalismo e de indivisibilidade dos direitos humanos para atribuir responsabilidade aos países mais ricos;

Por outro lado, e apesar das disputas e tensões, percebemos que uma moderna concepção dos direitos humanos não se mostra estática. Pelo contrário, está intrinsecamente ligada aos condicionantes históricos e à produção intelectual, num processo de constante incorporação de significados, revelando uma dinâmica complexa entre prática e teoria.

Apesar das críticas e argumentos apresentados defendemos a constante defesa e incorporação de direitos fundamentais. Contudo, entendemos que a concepção de direitos humanos, conforme a tradição ocidental, deve passar por uma profunda revisão dos seus fundamentos, na medida em que refletem uma visão de mundo restrita e particularizada. O momento histórico em que vivemos, de possibilidade de contato mais íntimo com outras culturas, revela-nos que há valores que são desconsiderados ou desconhecidos tanto pela tradição ocidental, quanto pela tradição oriental, por exemplo. Aliado a isso, entendemos que a luta pelos direitos humanos, por justiça social e de resistência à opressão faz parte da própria história da humanidade e que, portanto, nenhuma sociedade, dadas as suas particularidades, possa ter suprimida sua contribuição.

Abdullahi A. An-Na'im (2004), expressa com precisão as tensões e a possibilidade de alternativas para a sua superação:

“(…) uma vez que a globalização reflète as relações desiguais de poder entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, permanecerá a tensão entre o relativo e o universal. Para impedir que esta inevitável tensão rejeite o conceito de direitos humanos e frustre o seu propósito nas diferentes sociedades, deve haver um esforço deliberado para construir um consenso em torno do conteúdo normativo e dos mecanismos de implementação dos direitos humanos”. (AN-NA'IM,2004, pág.437-438).

Desta forma, propomos no capítulo seguinte, a apresentação de princípios teóricos que sustentam a possibilidade de superação dos problemas expostos. Pretendemos elaborar

um esboço do pensamento do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, que atualmente nos fornece uma concepção de direitos humanos capaz de tratar estes direitos sob uma perspectiva multicultural, progressista e emancipatória.

3 Boaventura de Sousa Santos e as Perspectivas dos Direitos Humanos para o Século XXI

Inicialmente, salientamos que o projeto multicultural para os direitos humanos traçado por Boaventura de Sousa Santos faz parte de um projeto maior, no qual o sociólogo pretende estabelecer um novo paradigma social e político, que seja capaz de pensar a transformação social para além da concepção de capitalismo, forjada a partir da modernidade ocidental, e que tenderá à análise dos conceitos de pós-moderno e de pós-colonial. Esse novo paradigma surge em função do desgaste do paradigma epistemológico focado no modelo de racionalidade, que se sustenta: na separação entre sujeito, objeto e natureza; na possibilidade de entendimento da natureza por intermédio de leis matemáticas; na realidade dominada pelo mecanicismo; e na separação entre conhecimento científico e outras formas de conhecimento (como o senso comum).

A crise paradigmática fez com que Santos (2006) formulasse o conceito de *pós-modernismo de oposição* que tem sua formulação condensada na idéia de que vivemos em sociedades que apresentam “problemas modernos – precisamente os decorrentes da não realização prática dos valores da liberdade, da igualdade e da solidariedade, para os quais não dispomos de soluções modernas” (SANTOS, 2006) Partindo deste ponto, e por pretender reinventar a emancipação social, justifica-se o fato de o autor não ter se filiado ao relativismo epistemológico ou cultural.

A partir desse quadro, o autor, em *Por uma concepção multicultural dos direitos humanos* (SANTOS, 2003), elabora teorias que pretendem encontrar alternativas viáveis de superação para as tensões existentes em torno da modernidade ocidental. Coloca as bases para o desenvolvimento de seu trabalho que giram ao redor do conceito de emancipação.

Inicialmente, chamamos a atenção para duas advertências. A primeira pretende salientar que o conceito de emancipação atrelado ao de multiculturalismo, como veremos a seguir, não pode ser utilizado como instrumento de uma política conservadora e reacionária. Deve haver a constante vigília sobre as práticas e condutas políticas capazes de transformar o multiculturalismo em retórica que vise acobertar crimes e desrespeito a direitos fundamentais, em nome de interesses.

A segunda advertência é a de que o projeto parte da necessidade de se aprender com o Sul, como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, a partir de uma perspectiva em que o Sul tem sido “desaprendido” constantemente pelo Norte ao longo do tempo. O tema será tratado com mais cuidado quando for referido o processo imperialista de colonização.

Para Sousa Santos (2003), a formulação das políticas emancipatórias deu-se em função da escolha histórica que as forças progressistas fizeram pela linguagem da revolução e do socialismo. Entretanto, diante da crise desses projetos e da necessidade de se reinventar a linguagem da emancipação, essas mesmas forças recorrem hoje aos direitos humanos, que são invocados na tentativa de preencher a lacuna deixada pelo socialismo e pelos projetos emancipatórios. Assim, irá se perguntar se os direitos humanos podem ser colocados a serviço dessa política e, se puderem, quais as condições para que isso aconteça. Sua resposta será *um sim muito condicional* e a partir deste ponto irá analisar as tensões dialéticas que informam a modernidade ocidental.

A política de direitos humanos, nessa perspectiva, ganha papel relevante, uma vez que funciona como fator-chave para o entendimento da crise e dos problemas pelos quais a modernidade ocidental passa. Assim, são identificadas três tensões dialéticas: a que ocorre entre regulação social e emancipação social; a que ocorre entre o Estado e a sociedade civil e a que ocorre entre Estado-nação e a globalização.

No primeiro caso, há o reconhecimento de que o paradigma da modernidade está baseado em uma tensão dialética entre regulação social e emancipação social⁵⁹. No século XXI essa tensão deixou de ser criativa, uma vez que as formas modernas de emancipação social enfraqueceram-se e afetaram profundamente as formas de regulação social a que se opuseram e procuravam superar. O autor nos esclarece que a crise da regulação social (crise do Estado intervencionista e do Estado-Providência) e a crise da emancipação social (crise da revolução social e do socialismo) são hoje simultâneas e alimentam-se uma da outra. Já a política dos direitos humanos, que pode ser regulatória e emancipatória, está presa numa “dupla crise, ao mesmo tempo que é sinal do desejo de superá-la” (2003).

⁵⁹ Dialética que também está presente na “divisa positivista ‘ordem e progresso’”.

A segunda tensão dialética explicita a oposição caracterizada pela espontaneidade da sociedade civil e a artificialidade do Estado. A proposta reconhece que os interesses do Estado e da sociedade civil estiveram sempre em tensão e que por meio de leis e regulamentações havia sempre a possibilidade de imposição de limites. Atualmente, contudo, essa tensão passou a ser um reflexo da oposição de interesses entre Estado e grupos sociais. Assim, Estado e sociedade civil passaram a ter os seus contornos menos claros o que parece ser um problema para os direitos humanos, na medida em que esses podem se estagnar. Com o enfraquecimento dos Estados-nação, os direitos humanos, que são conquistas obtidas a partir de um processo de âmbito interno, fragilizam-se e, conseqüentemente, passam a ser ameaçados.

Por outro lado, a tensão entre Estado-nação e globalização coloca uma pergunta: será que o controle social e a emancipação social devem ser deslocados para o nível global? Podemos, então, falar em sociedade civil global, governo global e cidadania pós-nacional? Para responder a essas perguntas devemos levar em consideração que o início deste século presencia a construção de uma nova tensão entre os direitos humanos e o cultural e o religioso. Essa tensão coloca a problemática de como os direitos humanos podem ser uma política, ao mesmo tempo, global e cultural, uma vez que presenciamos a revalorização de questões como fronteiras e particularismos.

Portanto, o objetivo de Santos será desenvolver um quadro analítico, a partir do contexto da globalização e da fragmentação cultural e da política de identidades, que seja capaz de reforçar a política de direitos humanos, enquanto potencial emancipatório. Pretende fundar uma política progressista de direitos humanos, que tenha caráter global e, simultaneamente, legitimidade local.

Para responder a essas perguntas e, conseqüentemente, apresentar um novo modelo para a política de direitos humanos, Santos irá se debruçar sobre o fenômeno da globalização. Partindo do princípio de que há várias formas de enfoque sobre o tema, como a econômica, a social, a política e a cultural, o autor propõe uma definição geral: “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival” (2003).

A globalização econômica, que estabeleceu novos parâmetros para a economia mundial a partir da transnacionalização da produção de bens e serviços e dos mercados financeiros, não será o objetivo do autor. Irá cuidar da globalização relacionada às dimensões sociais, políticas e culturais.

Há, portanto, várias globalizações, ou seja, várias formas de exercício de influência sobre uma outra realidade, na medida em que as globalizações são *feixes de relações sociais* que envolvem conflitos, numa oposição entre vencidos e vencedores, que invariavelmente desaparecem de cena. Partindo desses pressupostos o autor conclui que a globalização representa um processo bem-sucedido de determinado localismo, em outras palavras “não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica”. Outra conclusão é a de que *globalização pressupõe localização*, pois vivemos num mundo tanto global quanto local. Santos dá preferência por usar o termo *localização*, pois “o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores”. A *localização*, portanto, reflete os processos de afirmação de uma determinada cultura, costumes ou tradições diante da globalização e reforça a especificidade do local.

A globalização, por sua vez, classifica-se em quatro formas. O localismo globalizado, que reflete o sucesso de algo local que é globalizado e o globalismo localizado, que consiste no impacto daquilo que é transnacional nas condições locais. Essas são chamadas de *globalização de-cima-para-baixo*, neoliberal ou hegemônica. As outras duas formas são: o *cosmopolitismo*, que representa o conjunto de movimentos e organizações que lutam contra a exclusão, a discriminação e a destruição ambiental produzidas pelas formas anteriormente apontadas e o *patrimônio comum da humanidade*, processo pelo qual se reconhece a emergência de temas que são tão globais quanto do próprio planeta. Essas são chamadas de *globalização de-baixo-para-cima*, solidária ou contra-hegemônica.

O *cosmopolitismo* “é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica”. É, portanto, “o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização” e aponta-nos alternativas que merecem ser estudadas com mais cuidado, tais como: os diálogos e articulações Sul-Sul; redes

transnacionais de luta pelos direitos das mulheres e dos povos indígenas; formas alternativas de prestação de serviços jurídicos, entre outros.

O *patrimônio comum da humanidade* refere-se a recursos que devem ser geridos pela comunidade internacional, “em nome das gerações presentes e futuras”. Os temas abordados, entre outros, são a sustentabilidade da vida na Terra e a exploração do espaço.

Tanto o *cosmopolitismo* quanto o *patrimônio comum da humanidade* desenvolveram-se muito nas últimas décadas e comprovaram a possibilidade de criação de “arenas de interação transnacionais”, que são passíveis de oferecer resistência aos ataques sofridos por parte dos países hegemônicos.

A adequada abordagem e o tratamento específico que os direitos humanos devem ter passam, necessariamente, pela dicotomia existente entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. O objetivo de Santos (2003) é o de colocar as condições para que os direitos humanos possam ser utilizados como uma forma de globalização contra-hegemônica; para que isso ocorra devemos ter em mente que esses direitos, se forem considerados universais, operarão como localismo globalizado, afirmando a posição hegemônica ocidental do processo de globalização. A perspectiva contra-hegemônica somente será conquistada se os direitos humanos forem conceituados a partir do multiculturalismo emancipatório, o que proporcionará uma “relação equilibrada e mutuamente fortalecedora entre a competência global e a legitimidade local”.

Os direitos humanos, por não serem universais na sua aplicação, não podem ser considerados como parte de uma cultura global. A questão do universal é meramente ocidental liberal e é vista como uma questão particular, a partir dos pressupostos que informaram a concepção da Declaração Universal dos Direitos Humanos e o reconhecimento de direitos individuais e de propriedade. Outras concepções de ser humano ou de dignidade, baseadas em pressupostos que não sejam ocidentais, são afastadas e não consideradas pelos direitos humanos. Para o autor “tudo leva a crer que a universalidade sociológica da questão da universalidade dos direitos humanos se tenha sobreposto à sua universalidade filosófica”.

A história dos direitos humanos nos mostra que suas políticas estiveram sempre a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos de alguns Estados, representantes do capitalismo hegemônico. Contudo, foram conquistadas condições para que houvesse espaço

para práticas e discursos emancipatórios de caráter contra-hegemônico, inclusive de cunho anticapitalistas, que pretendem atacar comportamentos excludentes e discriminatórios. Assim, há que se vislumbrar a possibilidade dessas práticas de direitos humanos, representantes de um globalismo local, transformarem-se em um projeto cosmopolita, de cunho emancipatório, por meio da construção de um diálogo intercultural.

Com relação ao diálogo intercultural devemos fazer uma advertência sobre o seu estabelecimento. Para Santos a concepção ocidental de direitos humanos é fruto de um projeto intelectual inserido na cultura européia, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Contudo, a própria cultura européia representa uma síntese de várias contribuições, como a egípcia, a africana, a semita, a fenícia e tantas outras. Dessa forma, a base para o estabelecimento do diálogo intercultural deve levar em conta que as culturas sempre seguiram esse padrão e que “as trocas e interpenetrações entre elas foram sempre muito desiguais e quase sempre hostis ao diálogo cosmopolita” (SANTOS, 2003).

Santos sugere que a transformação indicada, que vise à construção de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana, deva ser guiada pela observação de algumas premissas. Em primeiro lugar sustenta a superação do falso debate entre universalismo e relativismo cultural, pois possuem posição filosófica equivocada. Mesmo que todas as culturas sejam relativas, é correto afirmar que buscam valores válidos “independentemente do contexto de sua enunciação”. Portanto, ao universalismo devem se opor diálogos interculturais e ao relativismo cultural devem se opor políticas progressistas de direitos humanos.

Em seguida, afirma que todas as culturas possuem uma concepção de dignidade humana, que nem sempre estão concebidas em termos de direitos humanos, por isso “é importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas” (SANTOS, 2003).

A terceira e a quarta premissa sustentam que todas as culturas, nas suas concepções de dignidade humana, são incompletas e problemáticas e possuem versões diferentes. Se alguma cultura se julga tão completa existiria apenas uma cultura. Por outro lado, a incompletude somente pode ser constatada a partir de fora, da perspectiva de outra cultura. Como exemplo da existência de versões diferentes para a concepção de dignidade humana, Santos nos lembra que o Ocidente apresenta duas práticas de direitos humanos – a liberal e

a social-democrática –, e que deveria haver uma definição sobre qual “propõe um ciclo de reciprocidade mais amplo”.

A última premissa indica que as culturas possuem uma tendência a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios que evidenciam um vínculo hierárquico. Santos expõe que:

“Um – o princípio da igualdade – opera por intermédio de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro – o princípio da diferença – opera por intermédio da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais)”.(SANTOS, 2003).

Ainda no contexto do roteiro emancipatório dos direitos humanos e como mecanismo para a efetivação de um diálogo intercultural, Santos propõe um procedimento hermenêutico que seja capaz de servir como guia para a superação dos problemas apresentados, mesmo que não seja para superá-los por completo: a *hermenêutica diatópica*. Dessa forma, o diálogo deve possibilitar uma troca entre diferentes saberes e entre diferentes culturas, ou seja, “entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis”.

A hermenêutica diatópica sustenta-se a partir do conceito de *topoi*, “que são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura”. Em verdade, as culturas, que prevêm internamente a possibilidade de produção e de troca de argumentos, são formadas por diversos e variados sentidos; esses sentidos são reconhecidos por serem os *topoi* fortes e funcionam como premissas de argumentação, não passíveis de serem discutidas. Portanto, existem fortes estruturas que são evidentes e fornecem os parâmetros para a efetiva produção e troca de argumentos dentro de cada cultura.

A questão relativa aos *topoi* ganha novos contornos quando diferentes culturas estabelecem um contato, ou melhor dizendo, quando são usados por culturas diferentes. A partir dessa constatação, há o reconhecimento de uma dificuldade que pode mostrar-se insolúvel: a compreensão de uma cultura a partir dos *topoi* de outra. Segundo Sousa, o melhor que pode acontecer nessa situação é o rebaixamento “de premissas de argumentação a meros argumentos”. Ou seja, se os *topoi*, enquanto paradigmas, forem utilizados por uma

cultura diversa daquela que os produziu, correm o risco de perder a sua condição e tornarem-se somente argumentos e não premissas de argumentos.

Assim, *topoi* e *hermenêutica diatópica* podem ser os instrumentos capazes de servir de guia para a superação dos problemas apresentados também pelos direitos humanos. Mas efetivamente em que poderão ser úteis? Para o sociólogo, no seguinte sentido:

“Na área dos direitos humanos e da dignidade humana, a mobilização pessoal e social para as possibilidades e exigências emancipatórias que eles contêm só será concretizável na medida em que tais possibilidades e exigências foram apropriadas e absorvidas pelo contexto cultural local (...) Por esta razão, a luta pelos direitos humanos ou pela dignidade humana nunca será eficaz se for baseada em canibalização ou mimetismo cultural. Daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica” (SANTOS, 2003).

Salientamos, aqui, a necessidade de enfatizar que a idéia de *topoi* é tão incompleta quanto às próprias culturas, das quais fazem parte. Essa incompletude é tão marcante que dificilmente poderá ser reconhecida de dentro de uma determinada cultura. Isso ocorre porque as culturas têm uma tendência a buscar a totalidade, o que “induz a que se tome a parte pelo todo”. Por sua vez, a perspectiva diatópica pode fornecer os instrumentos para a ampliação dessa consciência de incompletude – já que seu objetivo não é a completude – por meio de um diálogo que seja capaz de transitar por entre as culturas.

Santos (2003) apresenta-nos a seguir um exemplo que coloca frente a frente os *topos* de três culturas distintas, a ocidental, a hinduísta e a islâmica: os *topos* de direitos humanos, de *dharma* e de *umma*, respectivamente. O desafio, então, será o de promover o diálogo diatópico entre essas culturas, tentando superar o impasse de que seria impossível contrastar a secular concepção – ocidental de dignidade humana com concepções religiosas – hinduísmo e islamismo. A própria noção do que seja secular é contestada pelo sociólogo, inferindo que a secularização talvez não tenha sido plenamente atingida no Ocidente.

O problema colocado pelos *topos* indicados mostra-nos uma oposição entre o secular e o religioso. A discussão sobre a secularização ganha contornos específicos em cada cultura e nem sempre encontra equivalência, já que o que pode ser considerado secular numa cultura pode ser considerado religioso sob outra perspectiva. Mas então, o que pode ser considerado secular? Será secular aquilo que foi convencionalizado, pactuado como secular

no interior de cada cultura. Dessa forma, poderá haver uma grande variação de cultura para cultura, de país para país.

A concepção de *dharma*, utilizando os conceitos de indivíduo e de cosmos, promove e exalta a relação entre a parte e o todo, uma vez que cabe a cada um encontrar o seu lugar numa dada ordem geral social e perante o cosmos. Sob esse viés, “a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres”. Assim, podemos entender porque, sob a concepção ocidental de direitos humanos, não se pode garantir direitos às gerações futuras e à natureza: porque não estão sujeitas a imposição de deveres. Já sob a perspectiva de *umma*, os direitos humanos são incapazes de conceberem a idéia de solidariedades coletivas; há uma dificuldade especial “de definir a comunidade como arena de solidariedades concretas, campo político dominado por uma obrigação política horizontal”⁶⁰.

Sob o ponto de vista contrário, ou seja, sob o ângulo dos direitos humanos ocidentais, o *topos* de *dharma* e o *topos* de *umma* também são incompletos. No primeiro caso, pode ocultar injustiças e por não estar vinculado à necessidade de estabelecimento e de preservação de determinados princípios, como o da ordem democrática, da liberdade e da autonomia. No segundo caso, há uma referência sempre voltada à comunidade étnica, lingüística ou religiosa, que vincula os indivíduos à religião e ao Estado. Além disso, a *umma* dá primazia aos deveres em relação aos direitos, como forma de mascarar vários níveis de desigualdade, como, por exemplo, a existente em função de gênero.

O diálogo intercultural impõe, assim, que as culturas se reconheçam como incompletas e que, a partir daí, possam desenvolver uma *inteligibilidade translocal das incompletudes*. Para que tal diálogo seja possível, Santos ressalta que devemos ter em mente que as culturas envolvidas no processo pressupõem contemporaneidades diferentes e que apenas superficialmente sentem-se contemporâneas. Em verdade, cada parceiro do diálogo sente-se “apenas contemporâneo da interpretação que propõe para a tradição histórica da sua cultura”.

Nesse ponto há uma questão que deve ser levada em consideração sob pena de vermos derrotado o processo de diálogo intercultural. A questão é colocada nos seguintes

⁶⁰ Santos ainda ressalta que: “Esta idéia de comunidade, central para Rousseau, foi varrida do pensamento liberal, que reduziu toda a complexidade societal à dicotomia Estado/sociedade civil”.

termos: poderia haver o risco de que alguma cultura passasse por um processo de descaracterização? Essa questão é colocada, principalmente, em função de um passado de trocas entre as culturas que, invariavelmente, apresentavam-se como desiguais. Historicamente, reconhecemos que houve, nesse contato cultural, uma relação estabelecida entre uma cultura que se colocava como dominante e outra como subordinada, que, conseqüentemente, sofria com a ocorrência de violências em nome de valores externos, na mesma medida em que via seus próprios valores sendo paulatinamente enfraquecidos. Assim, a necessidade de considerarmos as contemporaneidades das culturas envolvidas passa a correr riscos se não for possível o estabelecimento de um diálogo que quebre com esta tradição de imperialismo, de supremacia cultural e de reafirmação da subordinação.

Haverá essa possibilidade se o modelo imperialista for substituído por uma nova universalidade, constituída a partir do cosmopolitismo. Nesse ponto, trazemos um texto de Santos que, ao mesmo tempo em que nos esclarece sobre o tema, pode nos apontar alguns caminhos a serem seguidos, a partir dos pressupostos históricos sobre os *descobrimentos: O fim das descobertas imperiais*.

Santos (2006:179-190) sugere que nos descobrimentos não é possível determinar quem é descobridor de quem, já que o processo é necessariamente recíproco. Na prática, contudo, a tarefa parece mais fácil, pois na descoberta há uma relação de poder e de saber, na qual se torna o descobridor aquele que *pode* mais e que *sabe* mais. É por meio desse contato que se iniciam as ações de controle e de submissão. A história dos descobrimentos é marcada por formas de oposição ao Ocidente, que são os “outros”, chamados de: Oriente, selvagem e natureza – o que está longe, abaixo e nas margens.

O “outro” é produto da alteridade, da inferioridade e da exterioridade, que por sua vez sustentam a própria prática imperialista. Há várias formas e estratégias para a afirmação do “eu” perante o “outro”, como a guerra, o genocídio, a escravatura, o racismo e, mais recentemente, a globalização, nas suas vertentes econômica, política e cultural.

O “outro” Oriente é o contraponto do Ocidente. É a civilização alternativa, “foi o primeiro espelho da diferença no segundo milênio” e é o “fim absoluto da história universal, o lugar da consumação da trajetória civilizacional da humanidade”. Comumente o Oriente é visto dessa forma pelos ocidentais, apesar de civilizado é visto como um lugar místico, onde tudo começou, mas que necessita incorporar os progressos iniciados pelo

Ocidente, já que parece estático, inserido dentro de um sistema hermético e impenetrável. Essas construções de matizes ideológicas estimulam uma rivalidade civilizacional e tornam o Oriente uma ameaça à contemporaneidade ocidental, e que merece ser vigiado constantemente. Essa ameaça cristalizou-se a partir das cruzadas e das chamadas “guerras santas” que, em espírito, perpetuam-se até os nossos dias. Assim, o Oriente é visto como uma civilização a ser dominada e a ter seus recursos explorados por instrumentos eficazes, como a guerra e o comércio: “É hoje, sobretudo, um imenso mercado a explorar, e, para o imaginário ocidental, a China é o corpo material e simbólico desse Oriente”.

Sob a perspectiva das ciências e das humanidades ocidentais o Oriente é visto como o lugar da alteridade, além de serem forjados dogmas que sustentam as seguintes oposições: entre “nós” e “eles” e entre o Ocidente racional, superior, dinâmico e o Oriente místico, subdesenvolvido e estático. É a visão que reafirma constantemente que o progresso e o desenvolvimento intelectual e científico somente podem ser produzidos de forma satisfatória no Ocidente. Atualmente o Oriente continua a ser temido, principalmente nas vertentes política – despotismo oriental – e religiosa – fundamentalismo islâmico. Para Santos:

“A mão que traça as linhas do perigo é a mão do medo e, por isso, o tamanho da fortaleza que o exorciza varia com a concepção da vulnerabilidade. Quanto maior for a percepção da vulnerabilidade do Ocidente, maior é o tamanho do Oriente(SANTOS,2006 pág.179-190)

O selvagem, por sua vez, não possui o reconhecimento de ser, pelo menos, o “outro”, já que não é, sequer, plenamente humano. Enquanto lugar da inferioridade, a ameaça se dá por medo do irracional e o seu valor está assente naquilo que pode fornecer, pois é visto como recurso ou meio de acesso a recursos. Os locais dos selvagens são a América e a África, continentes que sofreram por séculos as duras e desumanas conseqüências do imperialismo, como a escravidão, por exemplo. Restavam aos índios americanos serem integrados ou destruídos, como se não fossem livres e racionais e não possuíssem cultura e instituições próprias. Para o autor, é ainda esse o discurso dominante, apesar de retirado das declarações universais e dos discursos oficiais:

“[...] é, contudo, a posição que domina as conversas privadas dos agentes do Ocidente no Terceiro Mundo, sejam eles embaixadores, funcionários da ONU, do

Banco Mundial ou do Fundo Monetário Internacional, cooperantes, empresários etc. É esse discurso privado sobre pretos e índios que mobiliza subterraneamente os projectos de desenvolvimento depois enfeitados publicamente com declarações de solidariedade e direitos humanos”. (SANTOS, 2006 pág.179-190).

A natureza é o lugar de exterioridade. Como o que está fora não pertence, e, conseqüentemente, o que não pertence não pode ser reconhecido como igual, a natureza também é o lugar da inferioridade. A natureza, ainda hoje, é explorada de forma indiscriminada e inconseqüente, o que produz uma crise ambiental que põe em risco a biodiversidade e as próprias condições de sobrevivência do ser humano no planeta. Esse *modus operandi* é fruto de uma revolução científica que deu as bases paradigmáticas para a construção da ciência moderna, que, por sua vez, sustenta a separação e a distinção existente entre natureza, cultura e sociedade. A natureza, assim, somente pode ser explicada, nunca compreendida, pois é guiada por leis matemáticas deterministas.

A natureza e o selvagem, ambos como lugar da inferioridade, são tratados, a partir de estratégias de dominação e poder, como passíveis de serem domesticados com vistas a transformarem-se em via de acesso ou recurso. Santos efetua uma interpenetração dos temas com base na atualidade:

“Não é por acaso que no início do terceiro milénio boa parte da biodiversidade do planeta está na posse de povos indígenas, de comunidades camponesas. Para eles, a natureza nunca foi um recurso natural, foi sempre parte da sua própria natureza e assim a preservaram, preservando-se também eles, sempre que conseguiram escapar à destruição que o encontro colonial com o ocidente produziu”. (SANTOS, 2006 pág.179-190).

O projeto imperialista-colonialista não foi capaz de reconhecer a diferença e a dignidade daqueles que foram descobertos e, além disso, promoveu o estabelecimento de relações desiguais e conflituosas. Temos hoje, na prática, o Ocidente contra o resto do mundo, sendo que os lugares descobertos começam a questionar, por inconformismo, as posturas e os valores impostos pelos ocidentais.

Portanto, o risco a que nos referimos anteriormente, de que as culturas podem ser massacradas, somente poderá ser eliminado se, no interior do diálogo intercultural, a postura ocidental for suficientemente capaz de assumir o debate sobre o pós-colonialismo e sobre as posturas assumidas no processo imperialista, passado e presente.

Esse debate ganha contornos na medida em que somente uma cultura *poderosa e vencedora*, como a ocidental, teria condições de assumir-se incompleta, sem correr risco de dissolução ou aniquilamento. Corroborando essa premissa, teríamos, então, a idéia de que a incompletude poderia ser utilizada como *instrumento de hegemonia cultural* em face de culturas subordinadas. A perspectiva multicultural dos direitos humanos de Santos reconhece este problema:

“É este o caso de muitas culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália, da Nova Zelândia, da Índia etc. Estas culturas foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que recomendar-lhes agora a adoção da idéia de incompletude cultural, como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro por mais emancipatórias que sejam as suas intenções“ (SANTOS,2003 pág.453)

Diante dessa constatação, as culturas podem tomar uma posição *de fechamento*, que representa uma resistência à contaminação cultural ou entregarem-se a uma forma híbrida, *de conquista*, sob o risco de uma desestruturação. Por outro lado, se uma cultura considerar-se suficientemente completa não entrará no diálogo cultural e se admitir a sua incompletude e aceitar o diálogo poderá perder a confiança cultural e tornar-se vulnerável. Santos sugere, nesse ponto, que haja um nível de *fechamento* que não seja tão alto que impossibilite o diálogo, mas que seja suficientemente forte para impedir a *conquista* cultural.

Colocadas essas ressalvas devemos nos perguntar, então, quais seriam as condições para um multiculturalismo progressista. Levando-se em consideração que essas condições podem variar no tempo e espaço, Santos propõe alguns *imperativos transculturais* que devem ser aceitos por todos que estejam interessados em implementar e desenvolver o diálogo intercultural.

O primeiro *imperativo* diz respeito ao sentimento de incompletude que passamos a ter diante da nossa própria cultura, em razão de ela não ter fornecido os instrumentos e mecanismos capazes para a superação de perplexidades ou aspirações. É nesse momento que aparece o interesse por outras culturas e uma possível pré-compreensão da relevância das outras culturas, que fornecem a consciência da incompletude cultural de onde nasce “o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural e para a hermenêutica

diatópica”. Na medida em que avança o diálogo, a consciência de incompletude, de início difusa e contraditória, passa a tornar-se auto-reflexiva e articulada.

O *imperativo* seguinte mostra que, diante da grande variação interna, as culturas devem optar por uma das versões existentes. Esse processo de escolha pode, por um lado, evidenciar cada vez mais a consciência dessa diversidade e, por outro, forçar que a cultura a opte por uma versão que represente um “círculo de reciprocidade mais amplo”. No caso dos direitos humanos ocidentais, e diante das versões liberal e social-democrática, deveríamos optar pela segunda, haja vista seu caráter mais abrangente no que se refere ao destaque dado para os direitos econômicos, sociais e culturais.

A decisão sobre qual o momento certo para iniciar o diálogo cabe, particularmente, a cada cultura e representa o terceiro *imperativo transcultural*. Diante das contradições e perplexidades colocadas pela contemporaneidade, o Ocidente pode parecer disponível e aberto ao diálogo, contudo, não deve pressupor que as outras culturas também tenham a mesma disposição. Assim como o início do diálogo deve partir de uma disposição de cada cultura, o seu término também cabe a cada cultura envolvida, como nos ensina Santos:

“Não há nada de irreversível no processo da hermenêutica diatópica. Uma dada comunidade cultural pode necessitar de uma pausa antes de avançar para uma nova fase do diálogo, ou pode chegar à conclusão de que o diálogo a enfraquece além do que é tolerável e que, por isso, deve pôr-lhe fim. A reversibilidade do diálogo é crucial para impedir que ele se perverta e transforme em conquista cultural ou em fechamento cultural recíproco”.(SANTOS,2003, pág.456)

O quarto *imperativo* dispõe que os temas envolvidos no diálogo devem ser fruto do consenso entre as culturas envolvidas, e que nunca podem ser colocado unilateralmente. A convergência desejada pode ser muito difícil de ser alcançada, contudo, a hermenêutica diatópica deve centrar-se nos temas que representem preocupações isomórficas e em “perplexidades e desconfortos que apontam na mesma direção apesar de formulados em linguagens distintas”.

Por fim, o último imperativo diz respeito às concepções de igualdade e diferença existentes em cada cultura. O diálogo somente será possível se os vínculos hierárquicos a que estão submetidos os sujeitos e os grupos sociais forem reconhecidos mutuamente. Esse imperativo pode ser traduzido da seguinte maneira: “temos o direito a ser iguais quando a

diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

É dessa forma que Santos encerra as matizes do projeto que pretende inserir os direitos humanos no debate multicultural, com vistas à construção de um processo contra-hegemônico, que combata o imperialismo cultural e que esteja aberto para o aprendizado com o Sul. Enfatiza, ainda, que os direitos humanos, por serem um localismo globalizado, dificilmente poderão tornar-se “a linguagem cotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões culturais do globo”. Contudo, compete à hermenêutica diatópica transformá-los em uma política cosmopolita capaz de unir em rede as várias formas de emancipação pessoal e social, de forma inteligível. Caso haja algum tipo de crítica ou alegação de que o projeto seja utópico, Santos, de antemão, defende-se: “Certamente é, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria”. (SANTOS, 2003:458)

Conclusão

O presente trabalho pretende mostrar as estratégias de reconhecimento e consolidação dos direitos humanos, em especial naquilo a que se refere ao conceito ocidental de dignidade humana. A escolha se deu em função da constatação de um paradoxo que evidencia que os direitos humanos, por um lado, fazem parte da retórica e da prática dos Estados e dos governos e, por outro, são constantemente violados em todas as partes do globo.

Levado em conta a dificuldade de conceituação do termo direitos humanos, propusemos uma análise sobre os fundamentos filosóficos que serviram de base para a sua construção e lembramos as contribuições que foram dadas por pensadores que ajudaram a fundar um modelo de racionalidade que fosse capaz de comportar as noções de Estado, de soberania, de indivíduo e de direitos.

Em seguida, tratamos da questão sobre os fundamentos dos direitos humanos, sob um viés contemporâneo ocidental, e a sua afirmação a partir dos processos de universalização e internacionalização. Pudemos analisar as diversas formas e mecanismos afirmação dos direitos humanos e colocar as bases para a discussão que opõe as teorias universalista e do relativismo cultural.

Por fim, tratamos da concepção multicultural dada por Boaventura de Sousa Santos à questão dos direitos humanos e, em especial, ao conceito ocidental de dignidade humana, numa tentativa de superação das tensões colocadas nos dias atuais. Pudemos expor a sua teoria emancipatória que está sustentada no estabelecimento de um diálogo intercultural, mediado pela hermenêutica diatópica.

Assim como Santos, entendemos que há a necessidade de uma transformação social que possa estar baseada em trocas cognitivas e afetivas e numa produção de conhecimento coletiva e participativa, que reafirme a emancipação dos indivíduos e dos grupos sociais. É preciso integrar à comunidade ocidental uma noção de direitos coletivos, de natureza e de futuras gerações que seja mais forte e que seja capaz de balizar os instrumentos jurídicos internacionais e internos de cada Estado. Uma nova concepção de mundo, talvez pontuada

por experiências orientais focadas nos conceitos de cosmos e de comunidade, deve ser estabelecida.

Entretanto, a visão eurocêntrica, capitalista e liberal sobre o que sejam os direitos humanos parece obstaculizar o processo que pretende permeabilizar a cultura ocidental. Contra isso, e para além disso, entendemos que a hermenêutica diatópica pode servir como instrumento capaz de fornecer os princípios básicos para a constituição de uma perspectiva mais global e aberta para a concepção de direitos humanos e de dignidade humana.

Da mesma forma que o diálogo intercultural pode enriquecer a visão de mundo que possuímos, pode também fazer com que conheçamos mais profundamente a diversidade que está inserida em nossa comunidade, para que tenhamos maior clareza sobre o que devemos mudar ao nosso redor. Essa perspectiva interna permite que haja uma conscientização sobre os processos que devem ser implementados com vistas à garantia de que as pessoas possam ser respeitadas e valorizadas na sua dignidade. Além disso, pode fornecer-nos instrumentos para uma luta que pretenda a alteração do *status quo* e das perversas práticas políticas que nos afligem.

Essa luta deve ser pontuada por políticas públicas que reconheçam o papel político e coletivo desempenhado pelos movimentos sociais e populares. Deve ser pontuada pela afirmação das classes populares na seara política, em oposição a uma tradição que favorece o clientelismo, o fisiologismo e a tutela.

Entendemos que esse discurso tenderá ao vazio se não forem combatidas as práticas neoliberais e a concepção de democracia que enfatiza o regime político da lei e da ordem em benefício de uma elite, que se sustenta a partir do conceito de representatividade como forma de alternância no poder. Para nós o conceito de democracia, sustentado pela concepção de soberania popular, se estabelece de baixo para cima, da sociedade para o Estado, e prima pela idéia de participação em conjunto com a idéia de representação. Enquanto a lei e a ordem são usadas para deslegitimar e desqualificar os conflitos, a concepção de democracia que defendemos reafirma e legitima a necessidade do conflito, como forma capaz de superação dos paradoxos contemporâneos.

Na concepção liberal os governantes representam seus próprios interesses ou os de uma classe determinada. Na concepção democrática e emancipatória representam a afirmação, o estabelecimento e o reconhecimento de novos direitos, em oposição a uma

prática de manutenção de privilégios e interesses, além de fortalecerem a posição do poder público como agente capaz de privilegiar investimentos em direitos econômicos, sociais e culturais.

Assim, entendemos que lutar pelos direitos humanos significa pontuar as ações governamentais no sentido da criação de políticas públicas que sirvam aos cidadãos; combater as redes de relações de poder que perpetuam a discriminação, o preconceito, a desigualdade e a exclusão; fortalecer o debate sobre políticas e estratégias de desenvolvimento que visem o pleno desenvolvimento do ser humano e a erradicação da fome, da pobreza, do analfabetismo e da falta de moradias dignas; e garantir o acesso aos recursos e às oportunidades como forma de combate ao preconceito e à exclusão. Essas medidas somente serão amplamente adotadas se houver uma aproximação dos indivíduos da vida pública, sustentada pelo debate sobre políticas emancipatórias e de reparação de injustiças.

Referências

ALVES, José Augusto Lindgren. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

AN-NA'IM, Abdullahi A. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Tradução de Carmem Beatriz Coimbra de Freitas. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalem: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BITTAR, Eduardo Carlos; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 3. ed. São Paulo: Jurídico Atlas, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Presente e futuro dos direitos do homem*. In: A ERA dos direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2004a.

_____. *Sobre os fundamentos dos direitos do homem*. In: A ERA dos direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2004b.

_____ ; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, GianFranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale et al. Brasília: UnB, 2004.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Tradução de Vera Lúcia de Oliveira Sarmento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: UnB, 1991.

CANOTILHO, Jose Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. Coimbra: Almedina, 2002.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

CASSIRER, Ernst. *La filosofía de la ilustracion*. 3. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____ . Fundamentos dos direitos humanos. *Dhnet*, Natal, 1995. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/comparato/comparato1a.html>>. Acesso em: 27 ago. 2006.

DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global versus pluralismo cultural. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. 2. ed. New York: Cornell University, 2003.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural, uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2003.

FARIA, José Eduardo. Prefácio. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

GHAI, Yash. Globalização, multiculturalismo e direito. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GRESPLAN, Jorge. *Revolução francesa e iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2003.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção os Pensadores).

HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na era liberal*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

IKAWA, Daniela Ribeiro. Universalismo, relativismo e direitos humanos. In: RIBEIRO, Maria de Fátima; MAZZUOLI, Valério de Oliveira (Org.). *Direito internacional dos direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2004.

JAUME, Lucien. Rousseau e a questão da soberania. In: O PODER: história da filosofia política moderna. Tradução de Andréa Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Guisepe Tosi. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KANT, Imanuel. *Resposta à pergunta: que é iluminismo* In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1992a. (Textos Filosóficos).

_____. *A paz perpétua*. In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1992b. (Textos Filosóficos).

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (Textos Filosóficos).

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: UnB, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores).

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo?: reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

_____. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: M. Limonad, 2002.

ROSSI, Pellegrino. *Cours de droit constitutionnel*. 2. ed. Paris: Guillaumin, 1877.

ROUSSEAU, J.J. *Contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. *Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro*. In: A GRAMÁTICA do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006a.

_____. *O fim das descobertas imperiais*. In: A GRAMÁTICA do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006b.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Brasileira Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

SCATTOLA, Merio. Ordem da justiça e doutrina da soberania em Jean Bodin. In: O PODER: história da filosofia política moderna. Tradução de Andréa Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Guisepe Tosi. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

SCHMITT, Carl. *Teoria de la constitucion*. Madri: Revista del Derecho Privado, 1927.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SINGER, Paul. *Cidadania para todos*. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Org.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.