

DIREITOS HUMANOS INTERCULTURAIS

Paulo Hahn*

RESUMO

É inegável o dilema acerca da compreensão de direitos humanos em uma perspectiva universal frente aos desafios das diversidades culturais. Embora seja prudente que existam valores que devam ser considerados universais, não podemos fechar os olhos para as diferenças tal é a reconstrução necessária acerca do atual paradigma de direitos humanos. Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para afirmações das diferenças. Esse processo de gestação pode ser traduzido em uma política de resistência cultural, associada à ideia de *isonomia*, que requer tratamento igual, no sentido do respeito aos direitos de todos. E se a filosofia no seu horizonte intercultural conseguir se associar às organizações que lutam pelos direitos humanos e disso produzir novas compreensões culturais e históricas, poderá cumprir um papel de parceria cívica importante no atual cenário mundial. A filosofia enfrenta esse desafio de reunir experiências culturais diferentes para conduzir um que fazer de acordo com as circunstâncias históricas dos sujeitos da *práxis*.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Universalidade. Pluralização. Diálogo e Filosofia Intercultural.

1 INTRODUÇÃO

A ideia dos Direitos Humanos é, certamente, ao lado do princípio da democracia, a expressão mais significativa da normatividade política da era moderna. O discurso de gerações de Direitos Humanos causa a impressão de harmonia, no entanto, nada seria mais errado do que isso. A discussão desde a Segunda Guerra Mundial está marcada por uma controvérsia ideológica sobre o que, afinal, seriam Direitos Humanos, respectivamente, quais seriam os Direitos Humanos corretos.

O antagonismo dominante das décadas pós-guerra ocorria entre os Direitos Humanos Ocidental-Liberal e os Direitos Humanos Oriental-Marxista. Enquanto a concepção burguesa-liberalista se orientava, em grande parte, nos Direitos Humanos clássicos, para o ponto de vista marxista se encontravam em primeiro plano os direitos sociais. Essa confrontação passou hoje, depois do colapso do bloco oriental, em grande parte, para a História, no entanto, existem poucas razões para respirar aliviado, visto que hoje a controvérsia acontece - em vez de entre Leste e Oeste - de modo bem semelhante entre Norte e Sul, na discussão global.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Bremen/Alemanha; Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; Professor e Pesquisador de Filosofia Intercultural e Teoria Crítica dos Direitos Fundamentais pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professor do Programa de Pós-graduação em Educação do Colégio Cenecista Visconde de Mauá; Professor de Filosofia e Ciências Sociais e Políticas das Faculdades de Caxias do Sul; hahn paulo@gmail.com

Alguns círculos culturais insistem na exigência da identificação dos Direitos Humanos com suas próprias culturas; outros em sua validade universal transcultural. Especialmente por parte de autores latino-americanos, africanos, asiáticos e islâmicos surge a crítica do eurocentrismo. Eles o consideram como modelo precipuamente europeu, inapropriado para o círculo cultural próprio, ou apropriado apenas condicionalmente (BEDJA-OUI, 1987, p. 125). Por causa desses pontos de vista distintos, a reivindicação da validade universal dos Direitos Humanos é controversa e, inclusive, pode ser considerada utópica por muitos defensores.

2 DIREITOS HUMANOS

Em princípio, Direitos Humanos são direitos de cada indivíduo. É o indivíduo em seu pensar e sentir individual, em sua sensibilidade e dignidade subjetiva como indivíduo humano único, que deve ser protegido pelos Direitos Humanos contra violações de sua individualidade. Ponto de partida dessas reflexões é a premissa da liberdade original do indivíduo: uma liberdade como autonomia perante uma ideologia declarada verdadeira, perante um processo histórico declarado inevitável, e perante uma autoridade metafísica posta como absoluta. Esta liberdade postulada para o ser humano como adequada à sua essência necessita, para a sua realização, de um espaço de liberdade espiritual e físico. “Esse é um espaço de liberdade que envolve o ser humano tridimensionalmente, portanto, não apenas verticalmente perante o Estado, mas também horizontalmente perante terceiros.” (RITTERBAND, 1982, p. 32). Como detentor do monopólio do poder, o Estado assumiu, com essa prerrogativa, o dever de garantir esse espaço de liberdade do ser humano referente à efetividade de seu próprio órgão e também de protegê-lo, com vistas a ameaças dessa esfera por particulares, contra abusos injustificados de poder.

Portanto, Direitos Humanos, conforme compreensão usual, são direitos que todos os seres humanos possuem, por assim dizer, por natureza, e que são independentes de circunstâncias contingentes como descendência, raça, gênero, nação e religião (GOSEPATH; LOHMANN, 1998, p. 96). Estes são direitos do ser humano como tal, como singular e como indivíduo. Não são direitos em virtude do fato de alguém pertencer a determinado grupo, em virtude de determinada propriedade, função ou situação. São direitos em virtude do ser-homem de cada indivíduo¹. Não obstante, não podem ser direitos que o Estado “concede” ou “outorga” ao ser humano. São direitos pré e supraestatais, que o Estado apenas pode, de certo modo, positivizar, concretizar e proteger *a posteriori*.

Na Declaração Geral dos Direitos Humanos, as Nações Unidas descrevem em palavras simples e claras o que existe em termos de Direitos Humanos, proclamando aqueles direitos básicos aos quais todo homem tem direito de igual modo. A ONU constrói sua definição dos Direitos Humanos sobre os três princípios seguintes: a invulnerabilidade do corpo humano (por exemplo, contra torturas), a invulnerabilidade do espírito humano (contra repressão da liberdade do pensamento e de expressão da opinião) e o mesmo tratamento, sem considerar gênero, raça, estado e nação. Esses princípios significativos fornecem a base da reivindicação de validade universal dos Direitos Humanos, da qual

¹ Conforme art. 2 da Declaração Geral dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948.

trata o presente artigo. Exemplos de tais direitos são o direito à vida, o direito à proteção legal igualitária, ou o direito de liberdade de pensamento e opinião.

3 ORIGEM DOS DIREITOS HUMANOS

A história dos Direitos Humanos pode ser subdividida, a grosso modo, em três grandes épocas. Como primeira época é considerada a do pré-campo histórico do pensamento humano. Ela abrange o período desde a Antiguidade até o Iluminismo. A segunda época é a dos Direitos Humanos, garantidos exclusivamente pelo Estado, e durou desde o Iluminismo até o primeiro terço do século XX. Como terceira época é considerada a da proteção internacional dos Direitos Humanos, que se sobrepõe cronologicamente à segunda época. O começo desta época pode ser localizado entre 1815 (proibição do tráfico negreiro africano no Congresso de Viena), e 1945 (fundação da ONU).

Surge, ainda, a pergunta se não está em formação uma quarta época: a pluralização intelectual dos Direitos Humanos; Ritterband (1982, p. 37) fala de um questionamento “*epocal*” de um desenvolvimento até agora eurocêntrico. O interesse central do presente trabalho é justamente aquela pluralização intelectual.

3.1 DIREITOS HUMANOS NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

Incontestável na história conceitual filosófica-política é que a origem dos termos democracia, povo, cidadão e liberdade pode ser rastreada até a antiguidade grega. No entanto, seria anacrônico querer reconhecer, já na antiguidade, Direitos Humanos no sentido atual, visto que naqueles tempos, por exemplo, pouco se questionava o instituto da escravatura. Além disso, diferenciando-se das ideias políticas dos séculos XVII e XVIII, sustentadas pela ideia da convenção estatal e da concepção liberalista que se impôs mais tarde, a compreensão da relação pólis e do indivíduo ainda não tinha caráter individualista. Esse argumento ganha em credibilidade quando se observa o ser humano individual por meio dos óculos de Platão.

Platão não entendeu o ser humano individual em primeiro lugar como indivíduo, que tem por particularidade direitos humanos fundamentais, e, sim, antes como membro de uma comunidade, como ser social ao qual cabem direitos concedidos pelo Estado politicamente. A relação do indivíduo com o Estado seria assimétrica conquanto teria deveres para com a pólis, mas não teria direitos independentes disso. Não obstante, encontravam-se, já naquele tempo, os elementos filosóficos básicos que formam também hoje o fundamento intelectual da ideia dos Direitos Humanos. Assim, por exemplo, o postulado da posição especial do ser humano perante e sobre a natureza que o circunda no teorema da *homo mensura* de Pitágoras, que designou o ser humano como a medida de todas as coisas, dirigindo, desse modo, o olhar para o próprio ser humano (HINKMANN, 1996, p. 24).

A máxima básica da equivalência de todos os seres humanos aparece pela primeira vez na filosofia estoica fundada por Zenon. Os termos da *isonomia* e da *isegoria*, introduzidos por Heródoto, isso é, a igualdade de todos perante a Lei e da liberdade de expressão de todos (LAUTERPACHT, 1968, p. 21) foram referidos pela primeira vez a todos os seres humanos, e não somente aos gregos e aos cidadãos da pólis. Com isso, a filosofia estoica

produziu, conforme é relatado, o primeiro elemento constitutivo da ideia dos Direitos Humanos, podendo ser considerada como o início posterior da doutrina dos Direitos Humanos. Esse desenvolvimento em direção à igualdade de todos, e não somente de determinado grupo de pessoas, tornou-se possível pela paulatina decadência do mundo grego da pólis, e pela ampliação da perspectiva grega pelas conquistas de Alexandre Magno e do império daí resultante. O ser humano foi visto a partir disso como membro de uma comunidade mundial abrangente (VERDROSS, 1971, p. 21). No entanto, em Alexandre, igualdade não deve ser entendida como igualdade universal de todos os homens. Antes, se fazia diferenciação entre helenos e bárbaros como elemento funcional do império alexandrino.

Deve-se atribuir a Cícero a transferência do conceito de direito natural da discussão filosófica para a discussão política de direito. A lei natural seria a lei da divindade e a norma compromissiva incondicional para o ser humano:

“A verdadeira lei é razão justa, que está em concordância com a natureza, da qual todos participam, que é permanente e eterna [...] Ela vale em Roma como em Atenas, hoje e amanhã. Ela subsistirá eternamente e de modo inalienável para todos os povos e todos os tempos.”(OESTREICH, 1978, p. 17).

Retrospectivamente, pode-se constatar que na realidade tanto do mundo antigo quanto do mundo medieval não existiram Direitos Humanos individuais como os entendemos hoje. Eles eram concebidos como direito natural subjetivo ou como direito que pode ser reclamado subjetivamente. Direitos e liberdades estavam restritos a determinados círculos de pessoas, e não eram válidos para todos. Os institutos da escravatura e da servidão não eram questionados seriamente. Não obstante, podem-se encontrar nessas reflexões filosóficas as origens, mais exatamente, os diversos elementos que depois, na época do Iluminismo - a verdadeira hora de nascimento dos Direitos Humanos conforme os concebemos hoje - foram compilados, redefinidos e, no recurso a elementos estoicos, universalizados. Eles oportunizaram à ideia dos Direitos Humanos a entrada na realidade política de direito.

3.2 O ILUMINISMO COMO IRRUPÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

O fator derradeiro e decisivo para a irrupção da ideia dos Direitos Humanos foi o abandono do pensamento medieval, de acordo com o qual o indivíduo ocupava, nesse mundo, uma posição rígida desde o nascimento dentro de uma ordem hierárquica-divina, e em cuja ponta se encontrava Deus como instância máxima. Da discussão teórica da ideia dos Direitos Humanos na Antiguidade tardia e no início do Iluminismo participaram algumas personalidades de destaque. Como fundadores de fato dos Direitos Humanos liberais, também como adversários principais para críticos desta ideia, eram considerados, sobretudo, Bodin (1530-1596), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804) e Marx (1818-1883). Esses filósofos entenderam a ideia dos Direitos Humanos como a interpretação moderna de uma ideia antiquíssima, que era expressa de modo diverso - a ideia de que existe uma lei original subtraída à arbitrariedade humana.

3.2.1 Jean Bodin (1530-1596)

O francês Jean Bodin, que com sua obra *Six livres de la republique* é considerado o fundador da teoria da soberania, erigiu com sua imagem do ser humano um muro secular entre política e religião. De acordo com Bodin, o ser humano participa, como parte da criação, de sua lógica própria. Como sujeito racional, ele poderia reconhecer as condições e leis de seu funcionamento. Até onde este conhecimento é compreendido como capacidade autônoma do ser humano, a política aparece como área secularizada de atividades e ordens humanas. Com isso, a imagem de mundo de Bodin pode ser caracterizada como não teocêntrica e, no mínimo em parte, antropocêntrica (BERBACH, 1985, p. 136).

3.2.2 Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes derivou a necessidade de uma soberania absoluta do Estado da suposição de um estado humano original, descrito como *bellum omnium contra omnes*, como a *guerra de todos contra todos*. Para superar a resultante ameaça para a vida e o bem-estar de cada indivíduo, seria necessário que todos os seres humanos se submetessem, por meio de um acordo, ao *deus mortal do Leviatã*. A autopreservação seria o impulso dominante do ser humano. A única finalidade da obediência ao Estado consistiria na proteção que esse poderia oferecer ao indivíduo. Para Hobbes, como contratualista sem premissas normativas, a *mutual relation between protection and obedience* representa o fundamento do sistema do direito natural (WELZEL, 1995, p. 116).

Com essa ideia, correspondente à tese da soberania, Hobbes e também Bodin deram o impulso para questionar a legitimidade de toda ordem estatal. Desse modo, direcionou-se a perspectiva da filosofia política subsequente, pela via da soberania do Estado, para a problemática dos direitos e deveres dos indivíduos na esfera das novas ordens estatais nascentes. Ao mesmo tempo, libertou-se o *zoon politikon* aristotélico de uma imagem individualista do ser humano, visto que cada indivíduo funciona como parceiro do acordo, e o Estado primeiro resulta desse acordo (KERSTING, 1994, p. 1-19).

Para Hobbes, o direito original *ius primaevum* de cada ser humano consistia em sua autopreservação e na garantia desta autopreservação com todos os meios; cabe unicamente a cada qual decidir que meios se justificam para o caso (HOBBS, 1984, p. 116). Partindo do fato de que Hobbes aduz essas pretensões humanas para a fundamentação de uma interpretação política, então ele pode ser considerado o primeiro precursor do Liberalismo e dos Direitos Humanos.

3.2.3 John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

Na literatura, existe amplo consenso sobre o papel fundamental que John Locke desempenhou para a gênese de uma concepção dos Direitos Humanos simultaneamente eficiente, como também abrangente. Em seu conhecido tratado sobre o Estado *Two treatises of government* (Segundo tratado sobre o governo) ele desenvolveu uma teoria cujos pilares constam a liberdade e a igualdade de todos os seres humanos por natureza.

Os Direitos Humanos centrais consistem, para Locke, na tríade: vida, liberdade, propriedade: “No estado natural reina uma lei natural que compromete a todos. E a razão, que corresponde a esta lei, ensina à humanidade que ninguém deve causar danos ao outro [...] à sua vida, nem às suas posses, sua saúde e liberdade.” (EUCHNER, 1995, p. 203).

Para Locke, todos são iguais e independentes, em sua vida e propriedade, em sua saúde e liberdade. Ao mesmo tempo, esses direitos seriam *inalienable rights*, que o ser humano preserva permanentemente dentro de uma ordem estatal - inclusive o direito à propriedade. A finalidade do Estado, que deveria se submeter ao princípio do *Limited government*, esgotaria-se então, na proteção e na garantia dos direitos. Assim, no cumprimento dessa função, o Estado obteria sua legitimidade.

Premissa para isso seria o princípio da divisão dos poderes, segundo Locke, a divisão do poder do Estado. Para o caso em que o Estado não cumpriria sua função e prejudicaria a existência de seus cidadãos, estes teriam o direito de resistência e estariam dispensados de todo dever de obediência.

John Locke e Jean Jacques Rousseau partem de um estado natural pré-social, ao qual se põe um termo no contrato social. De acordo com Rousseau, Deus é a fonte de toda justiça (ROUSSEAU, 1977), o ser humano é livre por natureza, seus direitos são inalienáveis. De acordo com isso, existe um direito à resistência contra um governo injusto (ROUSSEAU, 1977). Locke parte de um direito natural não escrito, “[...] que pode ser encontrado somente na alma do ser humano.” (EUCHNER, 1979, p. 286); ele parte, respectivamente, do *estado natural*, de um estado de plena liberdade, que é limitado somente pela lei natural e no qual reina a igualdade (EUCHNER, 1979, p. 201). Apesar da união na liga estatal e - análogo à *volonté générale* de Rousseau - apesar da formação de uma vontade uniforme, para cuja constituição basta a vontade da maioria, mas compromissiva para a totalidade (EUCHNER, 1995, p. 260) os homens conseguem levar um núcleo básico de Direitos Humanos inalienáveis do estado pré-estatal para o estado estatal. Correspondentemente, Locke reconheceu os limites do poder estatal que deve ser dirigido para o bem-estar da sociedade e do indivíduo. Por isso, este poder estatal jamais pode ter o direito de destruir os súditos ou explorá-los premeditadamente. Nenhuma medida coercitiva humana que contradiz a esta lei pode ser boa ou válida.

Como mencionado, segundo Locke, o direito natural consiste na tríade: vida, liberdade, propriedade. Esses três direitos são inatos e intransferíveis, e são considerados critério pré-estatal para todo o poder estatal (LOCKE, 1960, p. 87).

Locke, na verdade, ainda não falou de *rights ou man* ou até mesmo de *human rights*, e, sim, de *natural rights*, mas o significado de seu discurso era exatamente o que mais tarde viria a ser chamado Direitos Humanos. No *Second Treatise*, Locke falou uma única vez de *Men’s rights*. A teoria de Locke foi acolhida na França e desenvolvida por Charles de Montesquieu, que igualmente partiu da existência de Direitos Humanos pré-estatais e que deveriam ser protegidos pelo Estado.

As leis são determinadas pela *natureza das coisas*. A forma do Governo deve ser adequada à índole do povo. O ser humano é primeiro ser humano, e depois cidadão: “*Le citoyen peut périr, et l’homme rester.*” (MOSTESQUIEU, 1948, p. 3). Ele ampliou o princípio da divisão do poder desenvolvido por Locke.

A contribuição de Rousseau para o desenvolvimento dos Direitos Humanos também merece consideração especial. Como a maioria dos teóricos do direito natural, Rousseau crê na liberdade natural do homem. A liberdade é, para ele, inalienável, ela faz parte da essência humana, não deve, portanto, ser suprimida por nenhum indivíduo:

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e também a seus deveres [...] Uma tal renúncia é incompatível com a natureza e tanto significa excluir toda moralidade de suas ações quanto retirar toda liberdade de sua vontade. (ROUSSEAU, 1964, p. 356).

3.2.4 Immanuel Kant (1724-1804)

Na filosofia alemã do Iluminismo, a recepção do pensamento da razão iluminista libertadora ligou-se com uma estreita associação entre a ideia do direito e a compreensão de deveres. Em Kant (1902, p. 154), o Estado surge da ideia do direito, no entanto, ao mesmo, tempo considerou o princípio da igualdade como fundamento dos deveres do cidadão: “O estado de direito é aquela relação dos seres humanos entre si, que contém as condições sob as quais cada qual pode tornar-se partícipe de seu direito.”

O Estado surge como que da ideia do direito; o direito é seu único objetivo. O poder estatal deve se subordinar ao direito dos seres humanos, no que a doutrina kantiana do direito e dos deveres inclui também o seguinte: “Age de tal maneira que a máxima de tua vontade poderia valer a todo tempo simultaneamente como princípio de uma legislação geral.” (KANT, 1902, p. 30).

Esse pensamento da necessária possibilidade de generalização das próprias máximas, que implica o princípio do respeito recíproco, valeria também para a área do direito, que deve regulamentar a [...] “relação exterior, ou seja, a relação prática de uma pessoa em relação com uma outra,” à medida que suas ações podem como fatos ter influência recíproca (direta ou indiretamente). O direito seria a “[...] essência das condições sob as quais a arbitrariedade de um pode ser compatibilizada com a arbitrariedade do outro de acordo com uma lei geral da liberdade.” (KANT, 1902, p. 230).

Como “[...] o mais sagrado que pode existir entre seres humanos” Kant designa o direito dos seres humanos (KANT, 1902, p. 304). De acordo com Kant (1902, p. 237), os Direitos Humanos se baseiam no princípio da reciprocidade, pois à pergunta no que poderia consistir um direito inato, este responde: “Liberdade, na medida em que pode co-existir com a liberdade de toda outra pessoa, de acordo com uma lei geral, é esse único, original direito que cabe a toda pessoa em virtude de sua humanidade.”

Para Kant (1902, p. 237), liberdade também significa o ponto de partida para o desdobramento da justiça, que designa o direito à liberdade como único direito inato. A ideia da liberdade é associada com o conceito da autonomia do ser humano, visto que “[...] o ser humano é fim em si mesmo, i. é, jamais pode ser meramente meio de alguém [...] sem ser nisso, simultaneamente, fim em si mesmo.”

A autonomia é, ao mesmo tempo, a fórmula-fim do imperativo categórico. Ao contrário da necessidade natural, liberdade, na verdade, seria “[...] uma mera ideia, cuja realidade não pode ser demonstrada de modo algum segundo leis naturais, portanto, tam-

bém não em qualquer experiência possível.” (KANT, 1902, p. 459). Ao mesmo tempo, no entanto, seria uma “[...] *premissa em retrospecto necessariamente prático, que se ponha a liberdade da vontade como propriedade da vontade de todos os seres racionais.*” (KANT, 1902, p. 447). Disso resultaria que se deveria conferir a todo ser racional, que tem uma vontade, necessariamente também à ideia da liberdade.

Portanto, para Kant, a razão é a condição para uma autodeterminação a partir da liberdade; somente seres racionais podem ser considerados como fim em si mesmos. A consequência é que compete dignidade somente ao ser humano. A outros seres vivos não compete esta dignidade por falta da razão.

3.2.5 Karl Marx (1818-1883)

Marx expôs a estrutura dos Direitos Humanos “cidadãos” propriamente ditos em sua *Schrift zur Judenfrage* (Sobre a questão judaica). Aqui, ele formula também sua antítese. O Direito Humano à liberdade não se basearia em ligação, e, sim, em separação dos homens entre si. Os Direitos Humanos seriam direitos *do homem egoísta*, e o emprego prático útil do direito à liberdade seria meramente o *direito humano à propriedade privada*. É importante lembrar que Marx é um crítico do capitalismo de sua época e, portanto, da pedra angular que o sustenta, o individualismo burguês.

A crítica de Marx, ao denunciar a separação da Sociedade Civil da Política de Estado (trabalhadores e burgueses), instaura o espaço de debate acerca da possibilidade de existência e eficácia dos Direitos Humanos.

Em suma, nesta exposição do desenvolvimento do topos Direitos Humanos, sucintamente esboçada e necessariamente muito reduzida pela seleção dos filósofos, deve ser destacado, entre outros, um ponto de vista importante: a fundamentação filosófica da ideia dos Direitos Humanos na antiguidade e na Idade Média se restringe a um discurso espiritual-moralista. Com a superação da concepção de ordem medieval, liberou-se, na época do Iluminismo, o caminho para a entrada dos Direitos Humanos na discussão política-jurídica. A tensão entre validade normativa universal e realidade política influenciou, doravante, também a continuação do discurso.

Consequentemente o Governo político foi colocado - em nome dos Direitos Humanos - na época do Iluminismo sob a obrigação de uma nova fundamentação, que persiste até hoje. De modo semelhantemente novo, o poder teve que ser legitimado, a dimensão do domínio sobre seres humanos teve que ser fundamentado, e teve que ser exigida a liberdade individual. Formaram-se sistemas de ordem políticas a favor de um modo de vida individualizado por um lado, bem como, por outro lado, a favor de uma estabilização da ordem estatal, pela concordância espontânea dos homens que vivem nessa ordem como seres humanos livres e iguais. Esses desenvolvimentos fornecem o combustível para o conflito atual de culturas ocidentais e não ocidentais no seio do debate dos Direitos Humanos.

3.3 PLURALIZAÇÃO INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS

A antiga ideia dos Direitos Humanos ressuscitou de verdade depois do choque global da Segunda Guerra Mundial na forma da *internacionalização* dos Direitos Humanos.

Aquele choque foi, entre outras, paradigmático para a problemática transição da declaração filosófica-abstrata para a sua moderna proteção pela ONU. A proteção moderna dos Direitos Humanos começa com a Carta das Nações Unidas, de 26 de junho de 1945. Em virtude dos alvos ali ancorados foram elaborados numerosos tratados, declarações e resoluções nessa área. Entre eles, consta a Declaração Geral dos Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1948. Começou uma nova época dos Direitos Humanos, a saber, aquela da pluralização intercultural dos Direitos Humanos, que equivale a um significativo questionamento da ideia dos Direitos Humanos reinante até agora.

Até sua época atual, a ideia dos Direitos Humanos sofreu consideráveis mudanças no decorrer de seu desenvolvimento histórico, que acarretou, em seu todo, uma expansão progressiva em dimensão de conteúdo e de espaço. No que diz respeito à dimensão de conteúdo, pôde-se observar uma paulatina ampliação da ideia dos Direitos Humanos. A ampliação ocorreu em três etapas, às quais correspondem a cada, vez tipos diferentes de Direitos Humanos, essencialmente os direitos liberais, políticos e sociais. Enquanto os direitos liberais somente visam garantir a segurança e a liberdade de cada pessoa contra interferências estranhas, especialmente contra do poder do Estado, os direitos políticos já exigem de toda ordem social não apenas a liberdade de todos os cidadãos, mas também sua participação igualitária na formação política da vontade sobre assuntos públicos. A isso se soma uma expansão da ideia dos Direitos Humanos na dimensão de espaço.

Isso se refere à crescente divulgação destes direitos por todo o mundo, à sua universalização que contém, entre outras, os esforços de granjear aos Direitos Humanos validade internacional, procurando-se comprometer os diferentes Estados - especialmente por meio de convênios de direitos dos povos - com estes direitos, de respeitar e protegê-los em seus territórios.

Atrás da fachada da confissão geral da ideia dos Direitos Humanos escondem-se, todavia, concepções disformes e controversas de Direitos Humanos. Manifestaram-se argumentos contra a universalidade destes. Sobretudo, alguns países enfatizam o direito ao desenvolvimento e persistem no princípio da não intromissão na soberania de cada Estado justamente também em assuntos de Direitos Humanos.

Aos Direitos Humanos gerais se objeta, entre outros, que eles seriam concebidos demasiadamente unilaterais, eurocêntricos e antropocêntricos; e negligenciariam a necessidade de certos direitos grupais coletivos, razão pela qual sua validade universal seria uma utopia. Inicialmente, muitos países em desenvolvimento estigmatizaram a universalidade dos Direitos Humanos como imperialismo cultural e os interpretaram como excrescência da cultura ocidental. Também autores ocidentais, entre eles Vincent (1995, p. 38), manifestaram-se nesse sentido. Em seu livro *Human Rights and International Relations* ele menciona o relativismo cultural e afirma que a moral seria diferente de um lugar para o outro. Para ele, não existe moralidade universal, e toda tentativa de impô-la seria uma versão oculta de imperialismo que tentaria generalizar valores de determinada cultura. Consequentemente, considera a validade universal dos Direitos Humanos como proclamação sem perspectivas, visto que eles são derivados de princípios morais de uma cultura.

É inegável o dilema acerca da compreensão de direitos humanos em uma perspectiva universal frente aos desafios das diversidades culturais. Embora seja prudente

que existam valores que devam ser considerados universais, não podemos fechar os olhos para as diferenças, tal é a reconstrução necessária acerca do atual paradigma de direitos humanos.

3.4 REPENSAR OS DIREITOS HUMANOS NO HORIZONTE DA PLURALIZAÇÃO E DA INTER-CULTURALIDADE

Este cenário nos leva a repensar os Direitos Humanos a partir dos pressupostos da Filosofia Intercultural. Para Fornet-Betancourt (1994), a Filosofia Intercultural é *uma nova maneira de fazer e praticar a filosofia que brota do inédito*. É a tentativa de criar, entre as diferentes culturas, a partir das potencialidades filosóficas, *um ponto de convergência comum*, sem dominação ou colonização.

Sem me preocupar em fazer uma caracterização pormenorizada da filosofia intercultural, me limitarei a sublinhar apenas algumas das principais linhas substanciais, que são, segundo Fornet-Betancourt (2001, p. 15-16), os eixos fundamentais que orientam esta prática de filosofar. Ele as resumiu da seguinte maneira:

- a) Trata-se de um filosofar contextual;
- b) Por isso, a filosofia intercultural é uma filosofia que acompanha os processos e as práticas culturais com que a gente trata de atender e de justificar sua vida e suas aspirações, seus medos e esperanças, nos contextos da sua cotidianidade. É um filosofar situado na pluralidade das razões cotidianas, na diversidade dos contextos de vida;
- c) Dali segue de que a filosofia intercultural é um projeto de diálogo de contextos, é o diálogo de filosofias em, com e desde seus respectivos mundos;
- d) A filosofia intercultural não pensa o mundo desde a filosofia nem busca a realização da filosofia no mundo, mas sim, é um intento de repensar o que chamamos filosofia desde os diferentes mundos culturais e suas práticas. Se trata de que haja mais mundo salvando as diferenças, defendendo a pluralidade dos universos culturais e apostando pela convivência;
- e) Nesse sentido, a filosofia intercultural se projeta como um filosofar de e para a convivência entre os muitos mundos em que a humanidade busca a solidária realização do “*humanum*” em cada ser humano.

Assim, a filosofia intercultural não se fundamenta apenas em uma única verdade e nem pratica uma única forma epistêmica. Sendo um processo aberto, é um processo polifônico, de contínuo aprendizado. Disso ocorre, segundo Pires (2004, p. 7), “[...] a renúncia à hermenêutica reducionista”, ou seja, nega um único paradigma de interpretação. Como decorrência,

[...] deixa de existir um centro onde predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma razão interdiscursiva, construtora de pontes. Dá-se outra idéia de universalidade, que não é justaposta à unidade. A universalidade não se realiza em ideários

metafísicos unitários. Refaz a ideia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural. (PIRES, 2004, p. 7).

Também seria tarefa da filosofia intercultural desarmar a razão armada. Panikkar (2002, p. 198), filósofo indiano, traz essa expressão *desarmar a razão armada*, referindo-se à tarefa da filosofia, que ressalta a atitude da filosofia intercultural. Em sua análise deixa claro que:

A tarefa mais urgente da filosofia hoje consiste em desarmar a razão armada, mas, quem sabe, a mais importante seja a que faz com que nos demos conta de que, com mera boa vontade, não se vai muito longe. O urgente é desarmar a razão, mas o importante é compreender que não se trata de vencê-la com outra razão superior ou com o que quer que seja, mas de com-vencê-la, por um lado, e de convencê-la, por outro, que ela não é apenas o árbitro da realidade.

Dessa perspectiva, deriva-se, por consequência lógica, que um dos principais objetivos da filosofia intercultural foi e será, em nome do pluralismo cultural, da não simultaneidade e do multiversum cultural, impedir de que a heterogeneidade cultural seja tratada de forma homogênea. Ou seja, a filosofia intercultural, segundo Estermann (2003), é a tentativa aberta e engajada de superar a monoculturalidade da filosofia, mas sem defender uma suposta universalidade ou absolutidade supracultural. Ela é uma reflexão consciente sobre as condições, possibilidades e limites do intercâmbio intercultural.

Trata-se, pois, de tematizar o *inter*, o espaço intermediário “utópico” que torna possível o encontro e a fecundação mútua. A filosofia intercultural somente pode acontecer como diálogo. Por isso, consideram-se como pressupostos imprescindíveis do filosofar intercultural o respeito pela alteridade, a disposição de questionar criticamente a própria interpretação do mundo e colocá-la em discussão na confrontação com outros projetos culturais, bem como uma grande abertura para se envolver nesse que é, a rigor, um processo de busca interpessoal sem colocar de antemão as barras de delimitação intelectuais (ESTERMANN, 1996, p. 119-149).

A partir desses princípios, podemos entender e confrontar os desafios e as estratégias da globalização econômica e cultural, a qual (globalização),

[...] traça um novo mapa do mundo e impõe um novo tipo de relações entre os seres humanos, tanto entre si como consigo mesmo e com a natureza. As estratégias da globalização do capitalismo neoliberal promovem assim, ao mesmo tempo, uma mudança de nossa geografia e de nossa antropologia. E transtornando nossas referências geográficas e antropológicas, transtorna as bases de nossas biografias, de nossa capacidade para ‘escrever’ nossas vidas, ou ser autores de nossas biografias. (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 16-17).

Diante dessa orientação e desafio, dessa guerra da totalidade contra o multiversum, ou seja, consciente dessa não simultaneidade do simultâneo no processo da globalização, que a filosofia intercultural e os direitos humanos procuram ser a prática e a consciência de transsimultaneidade. Aquela consciência que rompe e que ultrapassa a mera reprodução dos falsos conteúdos ideológicos da globalização econômica e cultural, aquela

consciência do multiversum cultural e filosófico, aquela consciência do particular e do universal, aquela consciência do passado-presente-futuro, aquela consciência da “herança” mística, religiosa e do “saldo cultural”, aquela consciência de transição, construção e identidade, aquela consciência do “possível real objetivo”, aquela consciência de mediação entre o “eu” e o “nós”, aquela consciência dos problemas sociais e ecológicos, aquela consciência da necessidade de uma aliança técnica, aquela consciência da necessidade da convivência e do diálogo.

Convém lembrar que o processo de conscientização, de interculturalidade e de libertação somente se torna possível à base do princípio da dialogicidade, conforme se expressa na seguinte passagem: “[...] ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 1970, p. 27).

Como decorrência, deixa de existir um centro em que predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma *razão interdiscursiva*, construtora de pontes. Proporciona-se outra ideia de universalidade, que não é justaposta à unidade. A universalidade não se realiza em ideários metafísicos unitários. Refaz a ideia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural.

Nessa perspectiva da interculturalidade, associada a uma razão ética, trazemos o argumento de Astrain, quando afirma:

A interculturalidade é uma nova tomada de consciência cada vez mais nítida de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e que não existe a possibilidade teórica de substituir completamente o outro em seu sistema interpretativo.

Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para afirmações das diferenças. Esse processo de gestação pode ser traduzido em uma política de resistência cultural, associada à ideia de *isonomia*, que requer tratamento igual, no sentido do respeito aos direitos de todos.

Se a filosofia no seu horizonte intercultural conseguir se associar às organizações que lutam pelos direitos humanos e disso produzir novas compreensões culturais e históricas, poderá cumprir um papel de parceria cívica importante no atual cenário mundial. A filosofia enfrenta esse desafio de reunir experiências culturais diferentes para conduzir um que fazer de acordo com as circunstâncias históricas dos sujeitos da práxis.

Assim, no entendimento de Lucas (2010, p. 276, 277), é necessário que os direitos humanos surjam como resultado de uma efetiva tomada de consciência acerca do ser humano e de sua dimensão universal. Ou seja,

Devem ser entendidos como o único meio capaz de sugerir validamente os limites do diálogo entre a igualdade e a diferença em uma sociedade multicultural, pois tem o condão de promover a aproximação entre as culturas, o reconhecimento do outro e a produção de respostas de ordem global. Enfim, os direitos humanos devem funcionar como o mediador entre as igualdades e as diferenças, como limite ético para o reconhecimento das particularidades e para a afirmação das igualda-

des que não homogeneizem e não sufoquem a humanidade presente na experiência de cada homem isoladamente considerado.

INTERCULTURAL HUMAN RIGHTS

ABSTRACT

The dilemma concerning the understanding of human rights in a universal perspective is undeniable before the challenges of cultural diversities. Although the existence of values which, must be considered universal, is sensible, we may not shut our eyes to differences. That is the necessary re-establishment concerning the present human right paradigm. A new culture of amplitude of rights and understanding that face difference assertions is, thus, produced. Such elaboration process may be expressed in a policy of cultural resistance, associated with the isonomy, which requires equal treatment, in the sense of the respect to everyone's rights. Furthermore if philosophy, in its intercultural horizon, is capable of associating with the organizations that fight for human rights and then produce new cultural and historical understanding, it will be able to achieve a part of an important civil partnership in the present world background. Philosophy faces such challenge of gathering back together the different cultural experiences to guide one who does it in accordance with the historical circumstances of the praxis subjects.

Keywords: Human Rights. Universality. Pluralization. Dialogue and Intercultural Philosophy.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia. Platon. In: FETSCHER, Iring; MÜNKLER, Herfried. *Pipers Handbuch der politischenn Ideen*. München, 1985.

AUSTRIN, Ricardo Salas. *Ética Intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH, 2003.

BEDJAOUI, Mohammed. Menschenrechte und Dritte Welt. In: _____. *Dialektik 13: die rechte der Menschen*. Köln, 1987.

BERMBACH, Udo. Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Stadt: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert. In: FETSCHER, Irving; MÜNKLER, Herfried. *Handbuch der politischen Ideen*. München, 1985.

BIELEFELDT, Heiner. *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, 1998.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRUGGER, Winfried. *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik*. Freiburg, 1980.

EUCHNER, Walter. *John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt, 1995.

_____. *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt, 1979.

ESTERMANN, Josef. *Filosofia intercultural e missão: caminhos entre fundamentalismo e globalização*. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). *Interpelação Ética*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl; GÓMEZ-MULLER, Alfredo (Org.). *Posições Atuais da Filosofia Européia*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea*. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *Concordia Reihe Monographien - Kulturen der Philosophie - Documentation des I Intrenationalen Kongress für Philosophie*. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1996.

_____. *La filosofia intercultural frente a los desafíos de La globalización*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL: A FILOSOFIA INTERCULTURAL FACE AOS DESAFIOS DA GLOBALIZAÇÃO, 2003, Canoas. *Anais...* Canoas, 2003.

_____. *Questões de Método para uma Filosofia Intercultural*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

GALTUNG, Johann. *Dialog der Zivilisationen*. In: STEFAN, Batzli. *Menschenbilder, Menschenrechte*. Zürich, 1994.

GASSER, Hans-Peter. *Einführung in das humanitäre Völkerrecht*. Stuttgart: Wien, 1995.

GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt, 1998.

HEIDELMEYER, Wolfgang. *Die Menschenrechte*. Auflage, Paderborn, 1982.

HINKMANN, Jens. *Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte*, 1996.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Frankfurt, 1984.

HÖFFE, Otfried. *Derecho Intercultural*. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. *Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs*. In: ODESKY, Walter. *Die Menschenrechte: Herkunft-Geltung-Gefährdung*. Düsseldorf, 1994.

KANT, Immanuel. *Handschriftlicher Nachlass XIX*. Berlin, 1902. (Gesammelten Schriften).

_____. *Kants Werke: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin, 1968. (Gesammelte Schriften).

_____. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Berlin: Akademische Ausgabe, 1902.

_____. *Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift, dez. 1784.

KERSTING, Wolfgang. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*. Darmstadt, 1994.

KOHLER, Georg. *Handeln und Rechtfertigen*. Frankfurt, 1988.

KÜNG, Hans. *Projekt Weltethos*. München, 1990.

LAUTERPACHT, Hersch. *International law and human rights*. Cambridge, 1968.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1960.

LOHMANN, Georg. Warum keine Deklaration von Menschenpflichten? *Widerspruch Menschenrechte*, Zürich, n. 35, 1998.

LUCAS, Douglas Cesar. *Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

MAIER, Hans. *Wie Universal sind die Menschenrechte?* Freiburg im Breisgau, 1997.

MARTI, Urs. *Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand: Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart: Weimar, 1993.

MARX, Karl. Zur Judenfrage. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesamtausgabe*. Berlin, 1982.

MEIER, Christian. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt, 1980.

MICHALSKI, Krzysztof. *Aufklärung heute*. Stuttgart, 1997.

MONTESQUIEU, Charles de. *De l'esprit des lois*, 1748.

OESTREICH, Gerhard. *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten*. Berlin, 1978.

PANIKKAR, Raimundo. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes* 75, 1982.

PIRES, Cecília. *Ética da necessidade e outros desafios*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, 1993.

REUTER, Hans-Richard. Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus. In: EVANG, F Zs. *Ethik* 40, Berlin, 1996.

RITTERBAND, Charles E. *Universeller Menschenrechtsschutz und völkerrechtliches Interventionsverbot*. Bern und Stuttgart, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart, 1977.

SUTTER, Alex. Menschenrechte, Ethik und kulturelle Vielfalt. *Education permanente*, p. 12-15, 2000. Disponível em: <<http://www.transkultur.ch/cms/upload/pdf/2000mr-ep.pdf>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

VERDROSS, Alfred. *Statisches und dynamisches Naturrecht*. Freiburg, 1971.

VINCENT, R. J. *Human Rights and International Relations*. Cambridge, 1995.

WELZEL, Hans. *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*. Göttingen, 1995.