

## POR UMA UNIVERSALIDADE DIALÓGICA E ANALÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS: superando os impasses do universalismo e do relativismo absolutos

*FOR A DIALOGICAL AND ANALOGICAL UNIVERSALITY OF HUMAN RIGHTS: overcoming the impasses of absolute universalism and absolute relativism*

*Elden Borges Souza<sup>1</sup>*

Universidade Federal do Pará (UFPA)

*Victor Sales Pinheiro<sup>2</sup>*

Universidade Federal do Pará (UFPA)

### **Resumo:**

A consolidação de mecanismos internacionais de proteção aos direitos humanos pressupõe algum sentido de universalidade de direitos. Por outro lado, a diversidade cultural que caracteriza a atual comunidade internacional exige o respeito pela pluralidade. Nesse debate, aparentemente existem apenas os extremos, o relativismo radical e o universalismo absoluto. Dessa forma, o objetivo do presente artigo é analisar a universalidade dos direitos humanos e se é possível evitar que ela se torne um instrumento de opressão cultural. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, fazemos uma análise dos sentidos de universalidade e relatividade dos direitos humanos. Após a apresentação das respectivas críticas, apresentamos uma proposta de universalidade que considera a cultura. Por fim, concluímos que o conceito de direitos humanos depende, em alguma medida, da universalidade. No entanto, considerando que o ser humano está inserido em diferentes culturas, é necessário um conceito de universalidade que possa realizar-se de maneira plural, sem impor uma determinada forma de vida.

### **Palavras-chave:**

Direitos Humanos. Universalismo. Relativismo. Modernidade.

### **Abstract:**

The consolidation of mechanisms of international protection for human rights presupposes some sense of universality of rights. On the other hand, the cultural diversity that characterizes the current international community requires respect for plurality. In this debate, there appear to be only the extremes, radical relativism and absolute universalism. Thus, the aim of this paper is to analyze the universality of human rights and if it is possible to prevent it will become a cultural instrument of oppression. Through a literature search, it is an analysis about the meanings of universality and relativity of human rights. After submitting their criticism, we put up a proposal for a universality that considers culture. Finally, we come to the conclusion that the concept of human rights depends on the notion of universality, to some extent. However, considering that the human being is embedded in different cultures, it is necessary a concept of universality that can be performed in a plural way, without imposing a particular form of life.

### **Keywords:**

Human Rights. Universalism. Relativism. Modernity.

## 1 INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Professor Universitário. Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA). Dissertação aprovada com distinção (summa cum laude). Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Pesquisador no Grupo de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural”. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-1089-8905>

<sup>2</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), da qual é membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito. Coordenador do Grupo de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural”. Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Graduado em Direito no Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA).

No caminho para Atenas vivia um facínora chamado Procusto, que conduzia todos os viajantes que encontrava a um leito de ferro. Se a pessoa era menor que o leito, esticava-lhes as pernas. Se o viajante era maior que o leito, cortava-lhe a parte excedente. No entanto, em seu poder todos sempre sofriam uma das duas medidas, pois Procusto possuía dois leitos: um maior, onde deitava os baixos, e um menor, onde deitava os altos. O resultado de seu julgamento sempre era a morte. A punição aplicada por Teseu a Procusto, por uma cilada do destino, foi sofrer aquilo que impunha às suas vítimas (SMITH, 1867).

O exemplo oferecido pela mitologia grega é extremamente útil para a discussão sobre a universalidade dos direitos humanos. Afinal, é possível pensar em iguais direitos para toda a humanidade? Considerando que – de forma incontestável – o homem vive de formas diferentes, tendo diversas concepções sobre o direito, a humanidade, os valores, ainda é cabível falar em direitos aplicáveis em todos os lugares (e em todo tempo)?

Assumir um padrão para definir práticas sociais que respeitam ou violam os direitos humanos pode acabar sendo o parâmetro de Procusto. Uma medida que desconsidera os fatores circunstanciais e aplica um parâmetro supostamente neutro, mas que acaba – ele próprio – por violar a diversidade inerente à humanidade e a pluralidade de culturas. Dessa forma, a universalidade não pode acabar sendo uma sofisticação do velho discurso imperialista? Nesse caso, o leito de Procusto não seria o modelo de direitos criado pelo Ocidente e pensado apenas para o Ocidente?

Toda essa discussão é necessária, pois o movimento contemporâneo dos direitos humanos – centrado em mecanismos internacionais de monitoramento e tutela – pressupõe um núcleo de direitos – previstos expressamente, ou não, em tratados – aplicável a diversos povos – separados não apenas geograficamente, mas também espiritualmente. São direitos voltados a culturas tão distintas que não parecem compartilhar uma identidade suficiente que justifique idênticos instrumentos internacionais.

A preocupação com o imperialismo não pode ser considerada como um fato apenas histórico. O processo de descolonização do século XX não eliminou a tendência ainda existente de imposição de parâmetros de determinadas culturas sobre outras. Outros mecanismos podem ser utilizados para realizar essa dominação. O temor a respeito da universalidade dos direitos humanos é, pode-se dizer, o temor do uso deste discurso como legitimador do domínio ocidental sobre o restante do mundo.

Por outro lado, a pergunta que não quer calar é se as diferenças culturais realmente impedem a identificação de uma humanidade comum. Se uma noção de natureza humana – que é afetada pelo contingente histórico e cultural – é simplesmente eliminada ante a

constatação da diversidade de formas de vida. Em caso de inviabilidade, talvez o mais honesto seja rejeitar a noção de direitos decorrentes unicamente da condição de ser humano – com pretenderam ser os direitos humanos.

O presente trabalho, portanto, visa a analisar se é possível um conceito forte de direitos humanos sem qualquer sentido de universalidade. Ou, caso contrário, a discutir qual sentido de universalidade deve ser adotado, de forma a evitar uma métrica abstrata e, igualmente, um modelo internacional imperialista.

Na busca desse objetivo, o trabalho está pautado em uma metodologia de revisão bibliográfica. Em um primeiro momento, apresenta-se a visão moderna de universalidade. Em seguida, aponta-se a crítica relativista ao modelo universal abstrato. Após a exposição das críticas tanto ao modelo universal abstrato, quanto ao relativismo, expõe-se uma ideia de universalidade compatível com a diversidade cultural.

## **2 A PROPOSTA MODERNA DE UNIVERSALIDADE**

O presente trabalho não pretende centrar-se na discussão sobre o conceito de direitos humanos e nem encerrar a discussão sobre as semelhanças entre esse conceito e o de direitos naturais. Devemos centrar nossos esforços na compreensão da mudança que ocorre na Modernidade sobre o próprio conceito de universalidade.

Uma das características da Modernidade, nesse sentido, é a construção do conceito de direitos humanos (HUNT, 2009, p. 19). Um conceito pensado, inicialmente, sob a ótica de um ideal liberal. Enquanto gregos, romanos e medievais possuíam os direitos naturais, os modernos vão desenhar um novo tipo de direito não estatal, que possui semelhanças com os direitos naturais, mas com eles não se confunde (DONNELLY, 1982).

Diversas transformações sociais, econômicas e políticas da modernidade conduziram a uma nova forma de compreender os direitos da humanidade (DONNELLY, 2007, p. 287). Os conceitos de naturalidade, igualdade, inalienabilidade e universalidade foram apropriados por uma nova forma de direito, agora denominado de direitos humanos (HUNT, 2009, p. 19).

Esse movimento moderno de direitos pode ser dividido em pelo menos duas fases. Em um primeiro momento foram elaboradas declarações de direitos no curso das revoluções burguesas do século XVIII, documentos nacionais com pretensão geral. Foi o caso da Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia, da *Bill of Rights* Estadunidense e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Uma segunda fase pode ser destacada com o desenvolvimento de um Direito Internacional dos Direitos Humanos, já no século XX.

Esse movimento dos direitos humanos que pode ser denominado *contemporâneo* vai emergir principalmente com o fim da II Guerra Mundial<sup>3</sup>. Uma nova universalidade ganha destaque: a universalidade funcional. Conforme emergem novas ameaças à dignidade humana, emerge a necessidade de novos remédios. Os direitos humanos, em tal contexto, tem a função de ser uma resposta universal a essas novas ameaças (DONNELLY, 2007, p. 288).

Essa resposta não ficou apenas em um plano abstrato. A necessidade de respostas concretizou-se na formação de um sistema universal de proteção e promoção aos direitos humanos. Sendo que o fim da guerra – e o temor de um novo conflito mundial – acentuou a necessidade de um amplo endosso internacional ao redor dos Direitos Humanos (STEINER; ALSTON; GOODMAN, 2007, p. 135).

A contemporaneidade é marcada, assim, por um movimento de direitos humanos, que envolve tanto instituições quanto normas. Sendo que a instituição central dessa fase é a Organização das Nações Unidas – também responsável por mobilizar a normatividade no tema. A Carta de São Francisco (1945) já deixava claro que a proteção aos direitos humanos deveria ser um objetivo institucional da ONU:

Artigo 68.

O Conselho Econômico e Social criará comissões para os assuntos econômicos e sociais e a proteção dos direitos humanos assim como outras comissões que forem necessárias para o desempenho de suas funções.

Nessa conjuntura foram elaborados a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – além de diversos outros documentos internacionais adotados posteriormente (STEINER; ALSTON; GOODMAN, 2007, p. 137).

Embora esses elementos indiquem uma aspiração universal dos direitos humanos, a universalidade nunca foi um elemento pacífico nesse conceito. Essa discussão acabou por permear de forma intensa os debates da II Conferência Internacional dos Direitos Humanos, realizada em Viena, em 1993 (CANÇADO TRINDADE, 1998, p. 516). No entanto, aparentemente a tese da universalidade voltou a preponderar, se verificarmos o resultado do encontro, a Declaração de Viena e Programa de Ação (1993):

---

<sup>3</sup> É necessário frisar que essa não é uma posição unânime. Hans Joas (2012, p. 262) deixa claro que antes mesmo do final da II Guerra e do conhecimento acerca das atrocidades nazistas a Administração Roosevelt já falava em documentos internacionais que reconhecessem direitos. Ou seja, partindo desse ponto de vista, o pós-guerra serviu muito mais para acelerar e reforçar a necessidade de uma instância transnacional de proteção do ser humano do que propriamente iniciar *ex nihilo* a internacionalização dos direitos humanos.

5. Todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase. Embora se devam ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os diversos antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os Direitos Humanos e liberdades fundamentais.

Com o movimento de direitos humanos, consolidou-se outra forma de universalidade, a universalidade jurídica internacional. Afinal, segundo Donnelly (2007, p. 288), virtualmente todos os Estados aceitaram os direitos previstos na Declaração Universal e elaborados em outros documentos subsequentes. Sendo que a proteção dos Direitos Humanos internacionalmente reconhecidos tornou-se uma pré-condição à completa legitimidade política de um Estado no âmbito internacional (CANÇADO TRINDADE, 1998, p. 515).

Não obstante, esses dois tipos de universalidade – se não quiserem ser meramente formais – dependem de um conceito mais amplo de universal. É necessário discutir a universalidade da própria humanidade. Afinal, enquanto apenas uma minoria dos Estados se opõe à ideia de direitos humanos, as violações a esses direitos continuam sendo sistemáticas e graves (CANÇADO TRINDADE, 2009, p. 41).

É indispensável, portanto, discutir o aspecto substancial da universalidade. Se, por um lado, o desafio posto é o de apresentar remédios às violações sistemáticas e gerais a valores básicos da pessoa humana, por outro lado não há como negar que indivíduos e grupos são diferentes em razão do tempo e do espaço. E mais, a cultura está em constante transformação (DONNELLY, 2007, p. 296).

Essa questão já havia sido colocada ao tempo das primeiras declarações. A ruptura com as ordens vigentes pressupunha o recurso a uma noção de direitos assegurados a todos os sujeitos e independentemente do reconhecimento pelo Estado. A dificuldade era a diversidade existente dentre dos próprios países – diferenças de crença, classe social, sexo.

A universalidade desses direitos – ditos *do homem* – pressupunha, portanto, um sujeito de direitos abstrato. Ignorando todo o contexto no qual o ser humano encontra-se permanentemente imerso, as primeiras declarações de direitos – e, em algum sentido, a própria Declaração Universal – definiram os homens como plenamente iguais, dotados de uma natureza abstrata e universal (DOUZINAS, 2009, p. 110).

É claro que isso pode ser colocado dentro de um contexto maior em que o homem afirmou – ou, pelo menos, buscou – uma liberdade total, livre da tradição e da história (DOUZINAS, 2009, p. 105). Esse novo homem, para que pudesse “suceder a Deus como a

nova base do ser e do significado”, tinha a necessidade de uma natureza completamente autônoma, anterior a qualquer predicado ou determinação (DOUZINAS, 2009, p. 107).

Essa ideia de sujeito abstrato era indispensável aos propósitos das revoluções, pois era a condição de possibilidade da criação de direitos *ex nihilo*, cujo elemento de fundamentação – a natureza do homem – era comum e imutável, a qual legitimava o legislador e autorizava novas áreas de livre atuação (DOUZINAS, 2009, p. 107). A legitimidade para a rejeição de toda a tradição existente era apelar a um elemento externo e não determinado por ela.

Contudo, embora as declarações tenham pressuposto um sujeito vazio, dotado de igual dignidade pelo fato do nascimento, esse homem abstrato precisou ser complementado por outras capacidades e características. “A lei é o terreno sobre o qual a natureza humana abstrata adquire forma concreta” (DOUZINAS, 2009, p. 109).

É por isso que Hunt (2009, p. 17) pode afirmar que a autoevidência desses direitos era completamente paradoxal. O sujeito abstrato dos direitos humanos era vago o suficiente para excluir das declarações mulheres, escravos, despossuídos e minorias religiosas. A abertura conceitual das declarações dava a margem para interpretações excludentes, como as de ordem biológica (HUNT, 2009, p. 187).

Dessa forma, a resposta da modernidade à diversidade aproximou-se de uma solução de Procusto. Partiu-se para uma universalidade abstrata, que retirava o homem de seu contexto e concedia direitos a um sujeito abstrato. Esse sujeito livre de contingências acabava por perder características essenciais, sendo ou esticado, ou amputado. A esse tipo de universalidade é que se imputa o nome de universal-*ismo*, a descaracterização do sujeito para adequação a um parâmetro universal.

### 3 A CRÍTICA RELATIVISTA

Ao identificar que o modelo de universal acabava por deformar as culturas a um parâmetro de Direito e de tutela que não lhes era própria, algumas pesadas críticas de cunho relativista se levantaram contra os direitos humanos universais.

Uma primeira forte impugnação ao modelo de direitos humanos pautado na universalidade foi lançada pela Antropologia. A proposta de um relativismo antropológico vai dotar de caráter prescritivo a diversidade (e relatividade) cultural – que nunca foi desconhecida, e sim ignorada muitas vezes (DONNELLY, 2007, p. 294).

Dessa forma, o relativismo não seria uma consequência da teoria antropológica, e sim uma necessidade decorrente dos dados antropológicos. Uma inclinação seria fruto mais

propriamente dos materiais com os quais trabalha a Antropologia – seja ela cultural, ou não (GEERTZ, 2001, p. 49). Seu impulso centrífugo faz com que apressar-se a julgar não seja apenas um erro, e sim um crime (GEERTZ, 2001, p. 50).

A preocupação dessa crítica é que o discurso dos direitos humanos falseie uma real intenção etnocêntrica, imperialista e de cunho colonialista, para impor determinados valores e formas de vida ocidentais sobre outras culturas. Se, argumenta-se, os direitos humanos passarem a funcionar como uma métrica entre as culturas, haverá, na realidade, a imposição de um modelo de vida ocidental sobre as demais sociedades, aniquilando a natural diversidade cultural existente.

Uma primeira forma de relativismo antropológico está ligada à metodologia de atuação desse campo do conhecimento. Considerando que a Antropologia vai necessariamente lidar com a diversidade cultural, é indispensável que a análise das culturas não se dê de uma forma avaliativa. Ou seja, o antropólogo não pode avaliar uma cultura a partir dos preconceitos trazidos consigo a partir da sua própria cultura (DONNELLY, 2007, p. 294).

Além desta versão, é possível identificar uma proposta relativista normativa substantiva. Segundo esse argumento, uma prática deve ser avaliada a partir dos padrões de sua cultura (DONNELLY, 2007, p. 294). Não seria possível um padrão entre as culturas, pois o sujeito estaria completamente inserido no seu meio. Por exemplo, segundo a Associação Americana de Antropologia, “um homem é livre apenas quando vive como sua sociedade define a liberdade” (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, 1947, p. 453).

Dessa forma, o relativismo cultural levaria a um relativismo na definição dos direitos humanos, pois há uma dificuldade – para não afirmar desde logo a própria impossibilidade – de achar normas transculturais válidas (KLAUTAU FILHO, 2004). Sendo que esse relativismo não necessariamente precisa ser cética, isto é, não implica, por si, a negação da possibilidade de conhecer princípios morais. É possível a adoção de um relativismo que aceite uma legitimidade relativa e limitada dos princípios morais (para os membros da sociedade em questão), exigindo o respeito mútuo.

Nesse sentido, para evitar o etnocentrismo nos direitos humanos, a Associação Americana de Antropologia apresentou as seguintes proposições: (i) o indivíduo desenvolve sua personalidade através de sua cultura, pelo que o respeito por diferenças individuais exige o respeito por diferenças culturais; (ii) não foi descoberta técnica de avaliação das culturas; (iii) *standards* e valores são relativos às culturas, de forma que a tentativa de formular postulados externos a tais culturas depreciará a aplicabilidade de qualquer declaração (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, 1947, p. 451-452).

O relativismo toma por premissa uma descrição do mundo dos fatos para, daí, extrair um juízo de valor. Partindo de uma descrição e do apelo à tolerância intercultural, o relativismo consagra essa diversidade empírica como um juízo de dever-ser (KLAUTAU, 2004). Enquanto o universalismo moderno afastou-se da diversidade de circunstâncias por meio de um sujeito abstrato universal, o relativismo acabou por negar a existência de qualquer sujeito universal.

A diferença entre as culturas, nesse contexto, seria inclusive sobre aspectos basilares. O que as pessoas consideram como elementar ou mesmo evidente somente existe dentro de um contexto cultural no qual o indivíduo está inserido (GEERTZ, 1997, p. 112). Por consequência, considerar que existe um elemento universal e evidente no fundamento dos direitos humanos exige adotar uma visão a partir de determinada cultura – uma visão parcial.

Os conceitos aparentemente retirados da experiência, na verdade são resultado de reflexões deliberadas sobre esta (GEERTZ, 1997, p. 114). Por exemplo, “o bom senso não é aquilo que uma mente livre de artificialismo apreende espontaneamente; é aquilo que uma mente repleta de pressuposições [...] conclui” (GEERTZ, 1997, p. 127). No entanto, essas tentativas de “chegar às coisas como elas *realmente* são” acaba por negar essas pressuposições já estabelecidas (GEERTZ, 1997, p. 128).

O relativismo antropológico nega, portanto, uma concepção de universalidade, por não conceber como possível esse afastamento das situações concretas.

O conceito propriamente dito, como uma categoria fixa e etiquetada, um domínio semântico fechado, não é, obviamente, universal; no entanto, assim como a religião, a arte, e as demais disciplinas, é mais ou menos parte desta nossa forma cotidiana de distinguir os gêneros da expressão cultural. E, como vimos, seu conteúdo real [...] varia tão radicalmente de um lugar ou período para outros lugares ou períodos, que não nos deixa muita esperança de descobrir uma uniformidade em sua definição e conteúdo, uma estória original que seja sempre repetida (GEERTZ, 1997, p. 128).

E, embora a pretensão à universalidade tente fundar-se nas características de *naturalidade* e *acessibilidade* dos fundamentos dos direitos humanos, em realidade estes elementos somente aplicam-se em um limite cultural. Considerar um conceito como universal pressupondo isso ser da natureza das coisas e passível de ser conhecido por todos, na verdade é uma característica desse bom senso que ocorre de maneiras diferentes entre as culturas – sendo profundamente heterogêneo (GEERTZ, 1997, p. 139).

Destarte, é difícil conceber direitos universais a partir dessa posição antropológica. A crítica à versão moderna da universalidade dos direitos humanos é uma oposição à visão de direito descolada do contexto social e cultural. Sendo uma forma de compreender e constituir

o mundo, o Direito depende de sua inter-relação com o meio cultural (GEERTZ, 1997, p. 249). Uma tentativa diferente – como a baseada no sujeito abstrato – seria irreal.

Uma vez que o sentido de justiça é local, o Direito deve ser pensado a partir do modo como se relaciona com a vida social. É necessário que os conceitos estejam alicerçados em algum lugar, e não no nada (GEERTZ, 2001, p. 50). Haveria, assim, uma semelhança entre o Direito e a Antropologia, na medida em que os dois precisam agir baseando-se em uma sensibilidade a respeito do particular (GEERTZ, 1997, p. 251).

O resultado disso é um pluralismo jurídico, a compreensão de que o Direito é um fato cultural que possui uma relação umbilical com o saber local. Não é cabível uma compreensão pura do Direito, destituída dos fatos (GEERTZ, 1997, p. 254). Os caminhos que serão trilhados pela justiça dependem da visão de cada sociedade, de cada povo. Afinal, os fatos que necessariamente relacionam-se ao Direito não são objetos físicos, e sim constructos sociais (GEERTZ, 1997, p. 258).

Nessa visão, o Direito não é simplesmente um conjunto de normas. É uma formulação cultural, produto do comportamento humano (GEERTZ, 1997, p. 259). Ele tanto regula o comportamento, quanto o constrói, contribuindo para a definição do sentido de justiça – que, nesse sentido, é concreto (GEERTZ, 1997, p. 261). A consciência das diversas formas de sensibilidade jurídica produz a compreensão da necessidade de contextualização cultural. Como consequência:

[...] é um relativismo que não defende o niilismo, nem o ecletismo, nem a noção de que qualquer coisa é válida; nem tampouco se satisfaz simplesmente com demonstrar, ainda uma vez, que além dos Pireneus as verdades são o oposto das nossas. Ao contrário, é um relativismo que funde os processos de autoconhecimento, autopercepção e autoentendimento com os processos de conhecimento, percepção e entendimento do outro; que identifica, ou quase, organizando o que somos e entre quem estamos. Dessa forma, consegue contribuir para que nos libertemos de representações errôneas de nossa maneira de apresentar assuntos judicatórios [...] e obrigar que nossas consciências relutantes aceitem visões discordantes de como essas representações devem ser feitas [...], visões essas que não são menos dogmáticas que as nossas, e tampouco menos lógicas (GEERTZ, 1997, p. 272).

Em tal contexto, não faz sentido falar em uma universalidade de direitos. Um estudo comparativo do Direito que se aproprie de uma ideia abstrata geral incorre em diversos problemas. Primeiro, transforma diferenças concretas em semelhanças abstratas. Segundo, busca identificar fenômenos idênticos disfarçados por meio de nomes diferentes. Terceiro, ignora que se deve ter como referência o gerenciamento da diferença e não sua eliminação. Geertz (1997, p. 325) explica que a tendência não é a uniformidade, e sim a particularização das diversas tradições.

Por isso, a concepção de Geertz acerca do Direito e da universalidade leva-o a rejeitar o que denomina de “anti-relativismo” (GEERTZ, 2001). A crítica antropológica por ele encampada considera que há um medo em relação ao relativismo cultural. No entanto, as consequências morais e intelectuais imputadas ao relativismo não decorrem necessariamente dele; e, além disso, as recompensas do conhecimento pasteurizado são ilusórias.

Dessa forma, a crítica antropológica ao universalismo rejeita que o relativismo seja equiparado ao niilismo (GEERTZ, 2001, p. 48). Na verdade, haveria uma caricatura da posição antropológica, segundo a qual tudo é mera opinião, sem qualquer amarra moral, incapaz de entrar em uma interação comunicativa e sem espaço para a crítica. Mas essa visão jamais seria abraçada por alguém em perfeito juízo (GEERTZ, 2001, p. 51-52).

As propostas naturalista e racionalista de recuperar conceitos como o de “natureza humana” e de “mente humana” são incapazes, segundo Geertz (2001, p. 55), de explicar como devemos entender os fatos comuns dentro de um contexto. As mais diversas propostas de combate ao relativismo colocam as diferenças como superficiais e as semelhanças como profundas. Sendo que algumas dessas visões ainda contêm certo preconceito etnocêntrico (GEERTZ, 2001, p. 59).

O risco dessa natureza humana subjacente é que sempre “poderemos, com o tempo, ser capazes de julgar não apenas indivíduos mas sociedades inteiras como desviantes, falhas e antinaturais” (GEERTZ, 2001, p. 60). Contudo, não foi o relativismo que abalou as estruturas estáveis em que estava assentada a universalidade. “Foram fatos bizarros [...] que embaralharam as categorias” (GEERTZ, 2001, p. 66).

A alegoria trazida por Geertz (2001, p. 66) – para mostrar como tudo o que é percebido é, na verdade, compreendido a partir do nosso lugar no mundo – associa a compreensão a lentes. O mundo é visto pelas lentes que nós mesmos polimos. E somos vistos pelos demais por meio das lentes que eles poliram.

Ao lado do relativismo cultural ou antropológico reside uma crítica de ordem psicanalítica. Uma vez que a formação da identidade do Eu pressupõe o reconhecimento do Outro, a criação da subjetividade revelou uma falta fundamental no coração do sujeito. Na medida em que esse desejo é definido como o desejo pelo desejo do outro, passou a ser um desejo vazio e “testemunha da falta constitutiva do sujeito” (DOUZINAS, 2009, p. 312). Esse desejo imagina-se e retrata-se em objetos, “o pequeno objeto *a*” (DOUZINAS, 2009, p. 312).

No entanto, nunca há a satisfação desse pequeno objeto, ele é sempre protelado, pois não se refere a uma necessidade ou demanda específica – ele aponta para o desejo de se tornar completo novamente (DOUZINAS, 2009, p. 313). A crítica psicanalítica associa, então, os

direitos ao “pequeno objeto *a*”, sendo eles o reconhecimento público dos desejos do sujeito (DOUZINAS, 2009, p. 317).

Dessa forma, os direitos são a forma de definir e embasar a identidade dos sujeitos, na medida em que a ideia de direitos passa a estar associada ao reconhecimento do sujeito a partir do momento em que permite o Eu se inserir no mundo e se relacionar com os outros (DOUZINAS, 2009, p. 317).

Na Modernidade os direitos seriam a forma de evitar a violência – considerando que a lei substituiu a violência individual por uma violência organizada da comunidade. Eles nos possibilitam expressar nossas necessidades na forma de uma demanda. No entanto, diz Douzinas (2009, p. 319), ao mesmo tempo em que constituem a causa e o objeto do desejo, significam a falta.

Essa relação aponta duas conclusões acerca da defesa de direitos universais. Em primeiro lugar, como na comunidade internacional não existem vínculos afetivos entre os indivíduos, a ideia dos direitos humanos universais tenta criar uma fantasia de que existe esse todo. Ou seja, que o respeito por esses direitos permite a existência de uma comunidade não-conflitante (DOUZINAS, 2009, p. 319).

A outra conclusão diz respeito aos direitos como expressão jurídica do desejo pessoal (DOUZINAS, 2009, p. 304). Dessa forma, os direitos humanos não poderiam ser concebidos em uma noção universal, pois são manifestações do sujeito desejante na busca por saciar a falta. “Eles criam sempre novas áreas de reivindicações e prerrogativas, mas elas se mostram insuficientes sem exceção” (DOUZINAS, 2009, p. 319). Por isso, os fundamentos de direitos universais e imutáveis perde todo o sentido.

Essas duas oposições à noção de universalidade, juntamente com o objeto de sua crítica, começaram a ser apresentadas como duas versões problemáticas para a noção de direitos humanos. Duas soluções opostas, mas ainda assim de Procusto.

#### **4 A CRISE DO UNIVERSAL E A CRISE DO RELATIVO**

Além da crítica relativista, outros autores também contestaram a ideia de um sujeito abstrato como referência para os direitos humanos. A universalidade assentada em um conceito livre de particularidades e de contingências foi alvo de um ferrenho ataque tanto a partir de um viés conversador, como por um viés revolucionário.

Imediatamente após o início da Revolução Francesa, Edmund Burke (1982) divulgou um ensaio sobre como os ideais revolucionários eram perigosos e distanciados da realidade.

Um dos ataques mais veementes foi direcionado exatamente aos direitos do homem, consagrados na Declaração Francesa de 1789 (BURKE, 1982, p. 87-91).

As críticas de Burke (1982, p. 88) são enfáticas contra um modelo geométrico em que estariam baseados os idealizadores da revolução francesa, sem amparo na tradição ou na experiência histórica. Como esses filósofos romperam com o Jusnaturalismo aristotélico-tomista, não estavam baseados no realismo. Ao contrário, os direitos do homem declarados pelas revoluções burguesas são direitos de cunho jusracionalista. Pressupõem um homem abstrato e não de um homem real, concreto (DOUZINAS, 2009, p. 162).

O modelo baseado no especulativo é criticado por Burke, pois o real não seria observado. Segundo Douzinas (2009, p. 168), Burke é o fundador do comunitarismo, ao ligar a evolução dos povos à sua história. Esse idealismo e racionalismo da revolução tornam os direitos irrealis e não factíveis. Os direitos devem nos ajudar a fornecer soluções para as questões concretas de nossas vidas – o que não ocorreria com os direitos do homem.

Uma vez que as violações aos direitos ocorrem em comunidades concretas e com pessoas reais, a proteção também deveria ser realizada localmente. Por isso, a oposição de Burke é à “irrealidade ontológica do homem abstrato” das declarações de direitos (DOUZINAS, 2009, p. 167). Os direitos tornam-se princípios absolutos, podendo fundamentar governos benevolentes e, igualmente, tiranias (BURKE, 1982, p. 88). Dessa forma, o jusracionalismo desses direitos seria a-histórico e acultural, contrário aos verdadeiros direitos do homem (BURKE, 1982, p. 89).

Além da denúncia de Burke, nitidamente assentada em um conservadorismo defensor da tradição e da comunidade, outra crítica relevante foi apresentada por Karl Marx. A denúncia ideológica de Marx (2010, p. 50) é que os direitos humanos se utilizam de um conceito de sujeito universal e abstrato para encobrir uma pessoa concreta, o indivíduo egoísta e possessivo do capitalismo. Esses direitos, portanto, dão suporte a uma ordem social desumana, que não possibilita a emancipação real do homem (DOUZINAS, 2009, p. 170).

Dessa forma, o sujeito abstrato dos direitos humanos – característico do período de afirmação de direitos – perde sua identidade contextual, concreta. Assim, todas as características reais do homem são preteridas em prol de um homem sem história e sem contexto (DOUZINAS, 2009, p. 171). Esse seria claramente um discurso que falseia a real intenção dos direitos humanos, que seria a tutela da classe burguesa (MARX, 2010, p. 48). Ou seja, seria um instrumento ideológico de dominação, em que pese a aparente pretensão de garantir direitos para todos em face do Poder Político.

Segundo Marx, as características das pessoas exigem que o direito não esteja pautado em uma igualdade formal. Ao contrário, deve considerar as desigualdades. Caso contrário, uma igualdade formal – como a noção de universalidade pode conduzir – promove as desigualdades e mina as relações entre as pessoas (DOUZINAS, 2009, p. 171). Nesse sentido, os direitos humanos universais proclamariam exatamente um homem isolado de seu semelhante e da comunidade (MARX, 2010, p. 50).

A universalidade proposta pelas revoluções burguesas seria completamente irreal, por privar os homens de sua vida real e individual (DOUZINAS, 2009, p. 171). A emancipação do homem pressupõe um novo ser, dessa vez socializado, em vez de indivíduos abstratos (DOUZINAS, 2009, p. 173). A crítica de Marx é de que o direito – incluindo os direitos humanos – é um discurso que esvazia o conceito daquilo que expõe e, dessa forma, engana, constituindo uma ideologia.

Aqui há uma clara aproximação com a crítica antropológica, pois os direitos humanos podem servir como instrumento ideológico de dominação. Joas (2012, p. 266) traz como o exemplo a colonização do Congo, justificada pelo rei belga Leopoldo II com o discurso de eliminação do comércio de escravos. Ou seja, o discurso de direitos universais pode servir para mascarar a imposição de valores ocidentais – produzindo uma pasteurização social (KLAUTAU FILHO, 2004).

As visões da História de Burke e de Marx se opõem, mas a conclusão crítica concilia-se. Enquanto em Burke a História possui autoridade (visão clássica), para Marx a História mostra uma lei (visão do fim da História). Ambos rejeitam o especulacionismo metafísico, base do discurso de direitos abstrato e universal.

Donnelly (2007, p. 293) aponta outras críticas à universalidade ontológica – baseada em um fundamento único e transhistórico dos direitos humanos. Segundo o autor, ainda que haja esse fundamento, a inviabilidade de persuasão acerca dele anula seu efeito prático. Além disso, essa posição ignora que a História é marcada pela negação dos direitos humanos. Por fim, a defesa de uma mesma essência depende do reconhecimento de uma universalidade antropológica, o que é empiricamente negável.

Além destas críticas teóricas, o processo de imperialismo da Era Moderna demonstrou os efeitos nefastos de um discurso cultural hierarquizante, assentando em um padrão universal de cultura que, surpreendentemente, coincide com a cultural ocidental – marcadamente europeia. O legado do colonialismo dá um golpe de misericórdia na universalidade abstrata, expondo como os países geralmente confundem os interesses próprios com os valores

universais, usando os direitos humanos como um reforço argumentativo de sua política externa.

A negação ao universalismo abstrato, contudo, não transformou o relativismo antropológico normativo no modelo a ser adotado, nem implicou a aceitação da argumentação da psicanálise. Nesse caso, a rejeição a um extremo não implica a veracidade do outro extremo. Ao contrário, outras críticas relevantes podem ser levantadas contra o relativismo dos direitos humanos.

Rhoda Howard-Hassmann (1993) expõe de maneira contundente como o relativismo normativo conduz a um absolutismo cultural. A cultura passa a prover os padrões absolutos de avaliação, pelo que ela sempre está correta por já *ser* exatamente o que *deveria ser*.

Vários são os problemas de assumir uma postura estritamente relativista em relação aos direitos humanos (HOWARD-HASSMANN, 1993, p. 315-322). Em primeiro lugar, há o perigo de reduzir o “direito” ao “tradicional”, pelo que o que sempre ocorreu deve continuar sendo aplicado. Além disso, essa posição assume que a cultura se origina com validade moral, devendo ser aceita. Em terceiro lugar, como não há um parâmetro de avaliação, um relativismo genocida é tão defensável quanto um relativismo tolerante, pois todos são igualmente válidos e aceitáveis.

Interessante notar que o relativismo incorre no mesmo erro do universalismo, o de ignorar as relações de poder (HOWARD-HASSMANN, 1993, p. 316). Enquanto o universalismo desconsidera que o conceito de sujeito abstrato é preenchido casuisticamente pelo poder político, o relativismo ignora que as culturas não são plenamente democráticas. Ao contrário, muitas manifestações culturais na verdade são manifestações de poder e de opressão de determinados grupos sobre outros. Assegurar pura e simplesmente uma prática cultural pode ser impedir a proteção de grupos – muitas vezes minorias – que são tradicionalmente alvo de exclusão e opressão (PERRY, 1998, p. 81).

A pressuposição implícita do relativismo é de uma cultura monística, coerente, homogênea, consensual e estática. Trata-se de uma cultura na verdade como uma representação idealizada do passado, que ignora as transformações naturais pelas quais todas as sociedades passam (HOWARD-HASSMANN, 1993, p. 321). Se essa representação idealizada já não tinha lugar antes, muito menos em um mundo marcado pela interação entre as diversas culturas.

Dessa forma, a própria cultura vai se transformando, tanto pelo contato com outras culturas, quanto por uma crítica interna. Toda cultura, em ritmos distintos, passa por movimentos de contestação e transformação – que não necessariamente marcham para uma

pasteurização social (PERRY, 1998, p. 75). Um relativismo forte acaba por tratar a mudança como um fator acidental e não como uma constante.

E mais, impedir a manifestação externa sobre os princípios morais de determinada cultura é impedir a crítica ou comentário – protegendo de manifestações que não necessariamente são impositivas. Ou seja, ao tentar impedir o imperialismo, o relativismo acaba por cair em um “despotismo do costume”, para usar a expressão de Stuart Mill (2011).

Nesse contexto, a opinião dominante – que pode estar em processo interno de contestação – prevalece sempre, com ou sem fundamento (KLAUTAU FILHO, 2004). A consequência é a manutenção do *status quo*, o que é exatamente o oposto à noção de direitos humanos em relação a qualquer cultura – inclusive a ocidental. Por exemplo, a rejeição e mudança de uma prática de dominação sobre uma minoria dependeria exclusivamente da vontade da maioria ou do poder político.

O relativismo pode acabar cerceando o movimento interno de impugnação às práticas culturais. Afinal, o questionamento de determinadas práticas, costumes e modos de pensar não é somente externo, pode também partir de dentro do universo cultural (KLAUTAU FILHO, 2004). Os direitos humanos poderiam culminar no absurdo de ser instrumento de legitimação de práticas que são culturais – e tradicionais, portanto –, mas que violam bens básicos do ser humano, como a integridade física e moral.

Na verdade, o relativismo fornece uma solução fácil ao dilema de como lidar com a complexidade cultural. Afirmar que não existe uma hierarquia entre as culturas não implica, por si, que toda avaliação por outro ponto de vista deve ser rejeitado ou imputado por intolerante. Ao contrário, muitas vezes é necessário outro ponto de vista, principalmente para quem se encontra vitimizado pela cultura em algum aspecto (PERRY, 1998, p. 81).

Porém, geografia não é destino. As realidades podem e precisam ser transformadas, inclusive no Ocidente (BOOTH, 1999, p. 53). A defesa honesta dos direitos humanos não afirma que na cultura ocidental todos os direitos estão assegurados, sendo a mudança destinada apenas às demais sociedades. Ao contrário, o discurso dos direitos humanos exige a transformação também da cultura ocidental.

Quanto à alegação relativista da psicanálise, Douzinas (2009, p. 320-323) mostra como a tentativa de celebrar os direitos ignora precipitadamente as inúmeras críticas. Além disso, transferir às sociedades os processos que ocorrem com os indivíduos talvez tenha uma força de analogia, mas sem muitos fundamentos. E, ainda que haja esse caráter infinitamente expansivo dos direitos, eles estão assentados em uma instituição.

Dessa forma, universalidade e relatividade precisam dialogar, de forma a assegurar a proteção do ser humano até mesmo em face das práticas locais, mas sem partir de uma abstração desse contexto necessário.

## 5 POR UMA UNIVERSALIDADE DIALÓGICA E ANALÓGICA

Tanto o universalismo quanto o relativismo pecam ao não perceber que, por um lado, as diferenças culturais são importantes, mas, por outro lado, não separam a humanidade em compartimentos estanques. É indispensável a tomada de consciência acerca da diversidade de modos de vida, de forma promover um enriquecimento mútuo (KLAUTAU FILHO, 2004).

Ocupando extremos opostos, as duas posições podem e precisam compartilhar argumentos. A existência de direitos humanos universais não nega o pluralismo que cerca estes direitos – diversidade que merece respeito (PERRY, 1998, p. 65). Trata-se de resgatar um conceito de universalidade que dê espaço para particularidades, diversidade e relatividade.

Nesse sentido, não existem somente as versões radicais do relativismo – em que a cultura é fonte de todos os valores, o que acaba por negar os direitos humanos – e do universalismo – em que todos os valores são inteiramente universais, sem alterações históricas ou culturais. É possível encontrar uma universalidade relativa (DONNELLY, 2007) ou analógica (BARZOTTO, 2010).

A concepção clássica de universalidade remete a uma concepção em que os direitos humanos são universais, mas também são determinados e modificados pela cultura (BARZOTTO, 2010, p. 55). Dessa forma, é plenamente válido que sirvam de controle para manifestações culturais específicas, sem significar um instrumento de dominação.

Uma universalidade relativa ou analógica é capaz de estabelecer padrões sem incorrer em homogeneidade cultural. Dentro dos *standards* definidos pelos direitos humanos há espaço para a diversidade (BOOTH, 1999, p. 65). Adequadamente definidos, os padrões universais dos direitos humanos mais conduzem à diversidade cultural do que o oposto.

O pressuposto inicial de uma universalidade não imperialista é de que, do fato de todo ser humano ser sagrado, algumas escolhas precisam ser feitas e outras precisam ser rejeitadas (PERRY, 1998, p. 57). Do reconhecimento dessa sacralidade ínsita à espécie humana são derivadas as demais premissas (PERRY, 1998, p. 59). A verdadeira universalidade, portanto, está associada ao caráter de algo devido a – ou vedado contra – *todo e qualquer* ser humano.

Embora seja possível defender que nem tudo é bom e mal igualmente para todas as pessoas – como a corrente moderna da universalidade pressupôs – não há como negar que

algumas coisas não devem ser feitas a *nenhum* ser humano e que algumas outras precisam ser garantidas a *todo* ser humano (PERRY, 1998, p. 62). Embora alguns juízos e demandas não sejam compartilhados por todos, outros são – embora realizados a partir da cultura local.

Esse é o sentido das demandas por direitos humanos. Efetivamente, nem tudo que vem utilizando o rótulo de direitos humanos integra essa noção. No entanto, a pretensão a direitos universais é fundamentada na ideia de que determinadas demandas são justificáveis racionalmente e não apenas por referência à cultura e tradição locais (PERRY, 1998, p. 67).

As propostas para garantir essa forma de universalidade podem ser divididas em pelo menos dois grandes grupos. Uma primeira posição defende uma abordagem dialógica ou consensual entre as culturas, que permite definir a universalidade – que será concretizada de formas diferentes por essas mesmas culturas. Outra posição identifica no direito natural o fundamento para a universalidade analógica. Nesse caso, o ser humano é capaz de conhecer esses bens universalmente essenciais à humanidade.

Seguindo a primeira corrente, Donnelly (2007, p. 291) destaca que a assimetria existente nas relações de poder acaba refletida no discurso internacional. Dessa forma, é indispensável abrir ou preservar o espaço discursivo ou prático para a ação autônoma de grupos e pessoas marginalizadas ao redor do globo. A partir daí seria possível o consenso sobreposto defendido por John Rawls.

Essa posição consensual é possível, segundo Donnelly (2007, p. 292), por existir uma diversidade de possibilidades de fundamentação dos direitos humanos. Isso teria sido ratificado pela convergência, nas últimas décadas, de muitos adeptos de diferentes doutrinas no endosso (político) aos direitos humanos.

É claro que os direitos humanos não são vistos claramente em todas as culturas e nem todas as práticas culturais estão de acordo com esses direitos. No entanto, as culturas não são permanentemente inconciliáveis com os direitos humanos – elas podem aderir, sem alterar sua forma de vida, a esses direitos (DONNELLY, 2007, p. 292).

Se, por um lado, é verdade que países poderosos transformaram a pauta dos direitos humanos como um elemento de sua política externa; por outro lado, o consenso em torno da Declaração Universal dos Direitos Humanos não reflete apenas a decisão dos governos. Ao contrário, trata-se de um consenso transnacional baseado em decisões amplamente voluntárias de pessoas e outros atores políticos (DONNELLY, 2007, p. 292).

A grande questão é sobre a possibilidade de buscar ações em comum quando os valores divergem intensamente (JOAS, 2012, p. 248). Nesse sentido, a opção ao consenso sobreposto de Rawls seria uma generalização de valores – que parte da lógica de uma

comunicação referente a valores. Afinal, considerando que os valores não são infundados, eles podem ser alvo de um diálogo acerca de sua justificação (JOAS, 2012, p. 250).

A posição de Joas (2012, p. 251) considera – em divergência à posição de Habermas por ele apresentada – que a universalização não é possível apenas na esfera do direito e da moral normativa, mas também na esfera dos valores. É claro que a intensidade afetiva de nossa adesão aos valores faz com que seja possível apenas uma plausibilidade, e não um consenso (JOAS, 2012, p. 252-253). Sendo que essa comunicação ocorre considerando o aglomerado de valores, e não a partir de uma visão individualizada deles.

Dessa forma, a partir dos processos de comunicação, os valores – como os direitos humanos – podem ser transformados em sentido universalista. No entanto, uma vez que o sistema no qual esses direitos estão inseridos é profundamente diferenciado, o padrão axiológico dos direitos humanos precisa de um elevado nível de generalização, para que possa legitimar os valores mais específicos de todas as partes diferenciadas (JOAS, 2012, p. 257).

Esse processo de generalização de valores – que seria capaz de assegurar o sentido universal e relativo dos direitos humanos – passa por muitas etapas e com muita frequência envolve conflitos. No entanto, nesse processo as pessoas não precisam desligar-se das tradições e experiências das quais brota a força afetiva da adesão aos valores. É necessária apenas uma compreensão mais geral e abstrata do seu conteúdo (JOAS, 2012, p. 259).

Dessa forma, enquanto o consenso sobreposto parte de uma justaposição, a generalização de valores envolve um processo dinâmico de modificação recíproca, em que há uma nova articulação da tradição. Nesse caminho, a generalização consegue alcançar as camadas mais profundas de sistemas axiológicos – enquanto o consenso sobreposto limita-se a princípios políticos ou de direito constitucional. Por fim, as perguntas que são preteridas pelo consenso de Rawls são recolocadas pela generalização (JOAS, 2012, p. 260).

Esses modelos de processo dialógico transcultural permitiriam a existência de direitos humanos universais no nível conceitual, porém com múltiplas concepções defensáveis. Sendo que os próprios tratados de direitos humanos admitem um amplo campo para práticas particulares (DONNELLY, 2007, p. 299).

O diálogo transcultural seria a solução a partir de uma abordagem construtiva, aproveitando o elemento verdadeiro de todas as posições. Isso levaria ao fortalecimento da credibilidade e eficácia dos padrões internacionais de direitos humanos. Essa abordagem dialógica pressupõe a inexistência de uma comunidade ética universal da qual os direitos derivariam. Sendo assim, a existência de direitos universais somente é possível a partir de um

do diálogo internacional (KLAUTAU FILHO, 2004). Tendo um aspecto consensual, encontra limites – principalmente, sobre qual o limite ao que pode ser negociado no consenso<sup>4</sup>.

A segunda concepção de universalidade não imperialista volta-se ao Direito Natural. Segundo essa concepção, a universalidade não é construída por um diálogo, e sim decorrente da natureza humana – negando o relativismo antropológico normativo. Essa natureza, contudo, não é a natureza abstrata do sujeito das primeiras declarações de direitos. É a natureza de uma humanidade (essência) que existe dentro de uma cultura (existência), em um determinado momento histórico (BARZOTTO, 2010, p. 56).

Nessa definição, não se deve negar a existência de uma natureza humana pelo fato de terem existido diversas concepções acerca dela – permeadas de perspectivas históricas e culturais particulares. A perspectiva clássica do Direito Natural afirma que é racionalmente cognoscível um saber moral sobre as condições para o florescimento humano. E isso envolve que todos os seres humanos compartilham algumas características importantes, em razão das quais algumas coisas são boas ou más para todos (PERRY, 1998, p. 68).

Essa universalidade não nega que um valor, para que possa realizar-se em um contexto, depende inevitavelmente das particularidades desse contexto (PERRY, 1998, p. 82). Ao contrário, a plena realização da pessoa pressupõe que os direitos tutelem as várias dimensões da natureza humana em situações concretas.

Em tal contexto, a universalidade analógica dos direitos humanos – uma retomada dos direitos naturais – significa que eles não terão nem um sentido unívoco – o mesmo sempre – nem equívoco – ou seja, completamente diferente. Serão os mesmos direitos – devidos a todos os seres humanos –, porém com contornos distintos, conforme a realidade. Será análogo, porque semelhantes entre si (BARZOTTO, 2010, p. 56).

Nesses termos, a universalidade poderia ter um caráter propriamente jurídico, sem precisar ou encorajar uma homogeneização global ou o sacrifício de práticas locais, e sem implicar imperialismo cultural. Os direitos humanos seriam universais e, ao mesmo tempo, permitiriam aos seres humanos, individualmente ou em grupo, perseguir suas próprias – e diferentes – visões de uma vida boa.

## 6 CONCLUSÃO

---

<sup>4</sup> Os limites do convencionalismo nos direitos humanos – como parece ser o caso das teorias dialógicas da universalidade – exigem um estudo próprio. Para uma discussão maior sobre a questão faz-se essencial a leitura de Strauss (2014).

O século XX deveria ser o século dos direitos humanos, instaurando uma era de direitos e, quem sabe, a paz perpétua universal, como pensada na filosofia kantiana (KANT, 1995). A verdade, no entanto, é muito mais dura. Esse período, sem dúvidas, foi caracterizado muito mais por massacres violentos e pela negação da humanidade como não se pode comparar nenhum outro anterior.

Após o Holocausto, e apesar da existência de diversos documentos e organismos internacionais, o mundo se viu cercado por um brutal genocídio comunista, por sangrentos episódios de genocídio e limpeza étnica em Ruanda e na Bósnia e por um massacre na Praça da Paz Celestial. Muitos outros casos envolvem violações continuadas aos direitos humanos ao longo dessa “era de direitos” – e muitos perduram até os dias atuais –, como a atuação da China no Tibet e a repressão ao povo curdo.

Muitas dessas violações são fruto exatamente de uma política externa colonialista, que sempre se utilizou de discursos legitimadores para referendar internacional e localmente sua atuação. E os direitos humanos baseados em um sujeito abstrato e universal são de grande utilidade nessas situações. A proteção ao ser humano, independentemente de sua cultura, autoriza a intervenção externa de cunho imperialista.

No entanto, ao mesmo tempo, a necessidade de condenar e enfrentar essas práticas impede a adoção pura e simples de um relativismo. Transformar todos os homens e culturas em mônadas, completamente isoladas e incapazes de reconhecer uma natureza comum, impede a crítica à violação da humanidade. Portanto, é necessário recuperar algum sentido de universalidade que não nos leve ao leito de Procusto.

Dessa forma, é necessário relembrar o conceito de universalidade dos direitos naturais, como forma de reconhecer a universalidade da natureza humana sem abrir mão do aspecto cultural do homem. Devemos reconhecer que os bens indispensáveis à humanidade podem realizar-se de diversas formas, o que não implica a existência de um estilo ou forma de vida específicos (PERRY, 1998, p. 63). Ao contrário, os bens são realizados de múltiplas formas, o que acarreta, por outro lado, o multiforme espectro de possibilidades de violação.

Os direitos humanos são universais, sem rejeitar qualquer cultura. Qualquer forma de vida pode ser compatível com os bens tutelados por esses direitos. No entanto, isso não significa que toda manifestação cultural é aceitável. Assim como a cultura ocidental precisa modificar-se para estar de acordo com os parâmetros dos direitos humanos, outras culturas também precisam sofrer mudanças.

Como regra, é claro, essa mudança deve priorizar um movimento de dentro para fora. Isto é, a crítica e a luta por transformação deve, preferencialmente, partir de um ponto de vista

interno. No entanto, não devemos ignorar o elemento de poder existentes em todas as sociedades. Logo, muitas vezes também será necessária a atuação externa. Muitas vezes as pessoas necessitam de proteção contra a legalidade local (DOUZINAS, 2009, p. 167).

Embora entre a zona de proteção universal e de dominação externa haja uma zona de penumbra, o desenvolvimento, por exemplo, de instâncias internacionais de deliberação e de proteção e promoção aos direitos humanos pode ser o fator diferencial apto a assegurar bens essenciais à dignidade humana – mesmo contra práticas culturais já enraizadas.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. Statement on Human Rights. **American Anthropologist**, Arlington, v. 49, n. 4, 1947, p. 539-543.

BARZOTTO, L. F. **Filosofia do Direito**: os conceitos fundamentais e a tradição Jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

BOOTH, K. Three tyrannies. In: DUNNE, T.; WHEELER, N. J. (ed.). **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

CANÇADO TRINDADE, A. A. O legado da declaração universal dos direitos humanos e sua trajetória ao longo das seis últimas décadas (1948-2008). In: GIOVANNETTI, A. (Org.). **60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**: conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

\_\_\_\_\_. The interdependence of all human rights – obstacles and challenges to their implementation. **International Social Science Journal**, Oxford, v. 50, n. 158, 1998, p. 513-523.

DONNELLY, J. Human Rights as Natural Rights. **Human Rights Quarterly**, Baltimore, v. 3, n. 3, 1982, p. 391-405.

\_\_\_\_\_. The Relative Universality of Human Rights. **Human Rights Quarterly**, Baltimore, v. 29, n. 2, 2007, p. 281-306.

DOUZINAS, C. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios de Antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HOWARD-HASSMANN, R. E. Cultural absolutism and the nostalgia for community. **Human Rights Quarterly**, v. 15, n. 2, 1993, p. 315-338.

HUNT, L. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOAS, H. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo: UNESP, 2012.

KANT, I. **A Paz Perpétua e outros Opúsculos**. Portugal: Edições 70, 1995.

KLAUTAU FILHO, P. T. D. **Igualdade e Liberdade: Ronald Dworkin e a Concepção Contemporânea de Direitos Humanos**. Belém: CESUPA, 2004.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILL, J. S. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PERRY, M. J. **The idea of human rights: four inquiries**. New York: Oxford University Press, 1998.

SMITH, W. **Dictionary of Greek and Roman biography and mythology**. Boston: Little, Brown, and Company, 1867. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0104:entry=procrustes-bio-1&highlight=procrustes>. Acesso em: 03.ago.2018.

STEINER, H. J.; ALSTON, P.; GOODMAN, R. **International human rights in context: law, politics, morals, text and materials**. 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

**Submissão em 06/02/2020 / Aceito em 15/10/2020**