

A CRISE DA RAZÃO NO SÉCULO XX E OS DISCURSOS DE LEGITIMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: A SUPERAÇÃO DA QUERELA ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL E A AFIRMAÇÃO DE UM PROJETO COSMOPOLITA DE DIREITOS HUMANOS

JOSÉ RENATO GAZIERO CELLA*
PAOLA BIANCHI WOJCIECHOWSKI**

RESUMO: A filosofia, no decorrer da história da civilização ocidental, foi suplantada, sob a ótica das massas, pela tecno-ciência relativamente às explicações do mundo e pelo cristianismo relativamente ao sentido da vida. Porém a modernidade leva ao desencanto da segurança que era proporcionada pela metafísica – em especial aquela do cristianismo – e a ciência deixa de ser o porto seguro que prometia ser no século XIX. Diante disso o ceticismo filosófico, que havia sido relegado ao ostracismo, retorna com vigor no século XX, o que se torna relevante para a análise do indivíduo e da cultura, especialmente no tocante ao relativismo cultural. Ora, ao se aplicar o relativismo às culturas, em que povos ou pequenos grupos teriam o direito de manter autonomia em relação a normas morais de convívio, mesmo que isso represente a aceitação por parte do restante da população de práticas consideradas violadoras de direitos estabelecidos como fundamentais à dignidade humana, depara-se com o questionamento de quão premente é o debate sobre a necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal, fato que culmina, em última instância, no debate acerca dos direitos humanos. Neste sentido despontam duas principais correntes: o universalismo, cujos teóricos defendem a existência de juízos morais universais e, portanto, de direitos humanos com validade global; e o relativismo cultural, cujos adeptos

*Artigo recebido em 29.01.2011. Pareceres emitidos em 25.03.2011 e 11.04.2011.
Artigo aceito para publicação em 12.04.2011.*

* Doutor em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Professor Adjunto de Filosofia Jurídica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Advogado - Curitiba-PR.

** Mestranda em Direito Econômico e SocioAmbiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, sob a orientação da Professora Doutora Flávia Piovesan. Especialista *Lato Sensu*, com área de concentração em Direito Penal, pela Fundação Escola do Ministério Público do Estado do Paraná - FEMPAR. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Assessora de Promotor de Justiça no Estado do Paraná, exercendo suas funções junto à Promotoria de Inquéritos Policiais, em Curitiba-PR.

defendem que os valores – e via de consequência os direitos humanos – só podem ser culturalmente válidos. Estes discursos, por não dialogarem entre si, representam um entrave à efetivação dos direitos humanos, de modo que se faz necessário superar a querela simplista entre relativistas e universalistas para se garantir a mais ampla eficácia a estes direitos e garantir o desenvolvimento de um projeto cosmopolita de direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Crise da Razão; Ceticismo; Relativismo Cultural; Universalismo; Direitos Humanos.

ABSTRACT: Philosophy, during the history of the western civilization, it was supplanted by the techno-science relatively to the explanations of the world and by the Christianity relatively to the sense of life, under the point of view of the masses. However, modernity takes it to the disenchantment of the safety that was provided by the metaphysics - especially the one of the Christianity - and the science stops being the safe harbor that it promised to be in the XIX century. Facing that, the philosophical skepticism, that had been relegated to the ostracism, returns with energy in the XX century, fact that becomes relevant for the analysis of the individual and the culture, especially concerning the cultural relativism. Nevertheless, when applying the relativism to the cultures, where peoples or small groups would have the right of maintaining autonomy in relation to moral norms of conviviality; even if that represents the acceptance of violative practices concerning the rights established as fundamental to the human dignity by the remaining of the population; it comes across the questioning of how pressing is the debate about the necessity or not of establishing universal ethics, fact that culminates in the debate concerning the human rights. In this sense, two main philosophical currents rise: the universalism, whose theorists defend the existence of universal moral judgements and, therefore, of human rights with global validity; and the cultural relativism, whose followers defend that the values – so that the human rights – can only be culturally valid. Those discourses do not dialogue amongst themselves, so they end up representing an impediment for making the human rights effective, so that it is necessary to overcome the simplistic dispute between relativists and universalists to guarantee the widest effectiveness for these rights and to guarantee the development of a cosmopolitan project of human rights.

KEYWORDS: Crisis of the Reason; Skepticism; Cultural Relativism; Universalism; Human Rights.

SUMÁRIO: Introdução; 1. Crise da Razão no Século XX; 2. Ceticismo e Tolerância. 3. Indivíduo e Cultura; 4. Universalismo *versus* Relativismo Cultural – Os discursos de legitimação dos direitos humanos; 5. A superação da contenda universalismo *versus* relativismo e o movimento cosmopolita de direitos humanos. Conclusão; Referências.

SUMMARY: Introduction; 1. Crisis of the Reason in the XX Century; 2. Skepticism and Tolerance; 3. The Individual and the Culture; 4. Universalism *versus* Cultural Relativism – The discourses of legitimation of the human rights; 5. Overcoming the dispute universalism *versus* relativism and the cosmopolitan movement of human rights; Conclusion; References.

INTRODUÇÃO

A razão pode levar ao conhecimento da verdade? A resposta cética, que nega uma tal possibilidade à razão, embora esteja presente desde a Antiguidade clássica, acentua-se sobremaneira a partir do século XX, em que se descortina uma crise sem precedentes em relação às promessas da

racionalidade, crise essa que, ao perturbar os alicerces do grande edifício do pensamento ocidental que teve origem com o surgimento da filosofia na Grécia, tem posto em xeque as possibilidades de defesa de um agir racional nas amplas áreas do conhecimento.

Para a análise aqui proposta, o tema será tratado sob uma perspectiva histórica, em que serão vistas algumas das consequências do denominado niilismo ocidental. Em termos metodológicos, acredita-se que é possível reconstruir de maneira razoavelmente objetiva uma corrente filosófica, ainda que muitos pontos possam permanecer indeterminados e sujeitos à controvérsia. Diferentemente da filosofia, a história da filosofia é uma ciência empírica. Enquanto a filosofia discute sobre seu objeto, a história da filosofia tem um objeto bem definido: aquilo que foi pensado e escrito por filósofos do passado.

Assim, perante a crise da razão e, ao mesmo tempo, o acirramento dos debates acerca da relação entre direito e moral, travados entre jusnaturalistas¹ e positivistas² após a Segunda Guerra Mundial, descortina-se a seguinte questão: há a possibilidade de se definir uma ética universal para os direitos humanos?

Após as barbáries vislumbradas na Segunda Guerra Mundial, com o terror promovido pelo Terceiro Reich, inicia-se um movimento de internacionalização dos direitos humanos. A Comunidade internacional, assombrada com a morte de milhões de judeus, ciganos e poloneses, procura restaurar paradigmas éticos e jurídicos de proteção da pessoa humana, renascendo das cinzas, de maneira ainda mais acirrada, o antigo debate entre positivistas e jusnaturalistas.

Ademais, com o final da Segunda Guerra vem à luz outro fenômeno que gerou ainda mais dificuldades em relação à aplicação do direito, notadamente dos direitos da pessoa humana: as displaced persons (apátridas). Estas aparecem no cenário internacional como pessoas desprovidas de nação e, portanto, desprovidas de um Estado que lhes assegurasse seus direitos.

Nesse contexto, em 10 de dezembro de 1948, foi aprovada a Declaração Universal dos Direitos Humanos que dá ensejo a um processo de reformulação da ordem jurídica internacional como um todo e, em particular, do campo dos

¹ O jusnaturalismo caracteriza-se por sustentar duas teses principais: "a) Uma filosofia ética que sustenta a existência de princípios morais e de justiça universalmente válidos e aceitáveis pela razão humana. b) Uma tese acerca da definição do conceito de direito, segundo a qual um sistema normativo ou uma norma não podem ser qualificados de 'jurídicos' se contradizem aqueles princípios morais ou de justiça". (Tradução livre) (NINO, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*. 2. ed. ampl. rev. Buenos Aires: Ástrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 1980, p. 27-28).

² "O positivismo jurídico, oposto a qualquer teoria do direito natural, associado ao positivismo filosófico, negador de qualquer filosofia de valores, foi a ideologia democrática dominante no Ocidente até fim da Segunda Guerra Mundial. Elimina do direito qualquer referência à idéia de justiça e, da filosofia, qualquer referência a valores, procurando modelar tanto o direito como a filosofia pelas ciências, consideradas objetivas e impessoais e das quais compete eliminar tudo o que é subjetivo, portanto arbitrário" (PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica: nova retórica*. Tradução de Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 91).

direitos humanos, os quais ressurgem com anseios de universalidade. Todavia, essa pretensa universalização dá origem a outra querela que se desenvolve em torno da questão da legitimação universal dos direitos humanos, visto que estes trazem consigo, ainda que implicitamente, juízos morais predominantemente ocidentais.

Despontam, neste sentido, duas linhas fundamentais de argumentação antagônicas e que bipolarizam os discursos de legitimação dos direitos humanos: o universalismo e o relativismo cultural.

Vislumbra-se, portanto, que a preocupação com a legitimação dos direitos humanos, a fim de revesti-los de universalidade, longe de ser uma questão eminentemente teórica e abstrata, assume importância prática, na medida em que passa a ser fator determinante para que tais direitos adquiram eficácia.

Isso ocorre tendo em vista que a maior resistência em relação à aplicação concreta dos direitos humanos internacionalmente tem sido a alegação de que estes se chocariam com os paradigmas axiológicos de culturas não-ocidentais, por expressarem valores intrinsecamente ocidentais. Sob essa perspectiva, portanto, a política de expansão dos direitos humanos nada mais é do que um discurso de legitimação da ordem hegemônica mundial, um discurso ideológico como os que foram utilizados à época das colonizações.

Com o propósito de suplantar tais argumentos e demonstrar que os direitos humanos podem ser aplicados de maneira a promover a inclusão e o desenvolvimento do ser humano em todas as suas dimensões, sem aniquilar a identidade cultural do “outro” não-ocidental, o presente artigo utiliza como pano de fundo essencial a Ética e Filosofia da libertação, nos moldes propostos por Enrique Dussel; e a hermenêutica diatópica, conforme aventado por Boaventura de Sousa Santos.

Desse modo, delimita-se o objetivo do presente artigo como sendo o de demonstrar o anacronismo da contenda maniqueísta estabelecida entre o relativismo cultural e o universalismo; e, principalmente, enfatizar a necessidade de superação do canibalismo cultural arraigado na modernidade, para que, só assim, possa-se estabelecer um movimento cosmopolita de afirmação dos direitos humanos.

1. CRISE DA RAZÃO NO SÉCULO XX

Quando se fala em crise da razão logo vem à tona, ao menos em meios acadêmicos, a ideia de um fenômeno que teve lugar no século XX³, crise essa que tem sido associada como uma característica típica – senão a mais importante – da pós-modernidade, ainda que até hoje não haja um acordo acerca do que seja essa pós-modernidade e se os tempos modernos

³ “A situação filosófica contemporânea (...) tem sido marcada, desde os finais do século XIX, pelo estigma da crise e, muito particularmente, da crise do sujeito e da razão” (CARRILHO, Manuel Maria. (Org.). *Retórica e comunicação*. Porto: Asa, 1994, p. 9).

efetivamente chegaram ao fim, ou ainda, como no caso do Brasil, chegaram a se iniciar de fato.

Sem entrar nessa polêmica, a questão que ora se introduz é a de saber o motivo pelo qual se tem dado tanta importância aos ataques que a razão sofreu no século que acaba de terminar e que parece que continuará sofrendo inclusive neste novo século, uma vez que, desde os primórdios do pensar filosófico, a razão convive com o incômodo da dúvida cética, dúvida essa que em determinado momento (com o racionalismo inaugurado por Descartes) – paradoxalmente – tornou-se o ponto de partida do pensamento filosófico.

Por que então somente agora, após mais de dois milênios de ataques constantes, a razão entra em crise?

A tentativa de uma resposta a essa questão pode ser feita a partir de uma análise do próprio surgimento da filosofia, da sua meta e de que forma essas metas foram (se é que foram) alcançadas ao longo da história do pensamento.

Não se pretende aqui fazer uma análise rigorosa e exaustiva do contexto de surgimento e desenvolvimento da filosofia, mas sim partir de algumas impressões que podem levar a uma compreensão da crise sofrida pela razão no século XX.

Segundo Aristóteles, a filosofia nasce do espanto causado em face dos acontecimentos do mundo⁴, daquilo que é imprevisível, do devir. Em um primeiro momento o homem cria o mito para que este dê conta do caos existente, buscando um sentido de ordem. Porém, os mitos sobrevivem de crenças que facilmente podem ser destruídas e não possuem a radicalidade que a filosofia, desde o início, propôs-se a buscar, ou seja, “a idéia de um saber que seja irrefutável; e que seja irrefutável não porque a sociedade e os indivíduos nele tenham fé ou vivam sem dele duvidar, mas porque ele próprio é capaz de rebater todos os seus adversários. A ideia de um saber que não pode ser negado nem por homens nem por deuses, nem por mudança dos tempos ou dos costumes. Um saber absoluto, definitivo, incontroverso, necessário, indubitável.”⁵

Por meio da *episteme*, prevendo e antecipando o devir da vida, o homem liberta-se do terror, tornando previsível o que antes era imprevisível. A *episteme* surge como o grande remédio contra o terror da vida.

Essa tentativa de tornar previsível o imprevisível vai culminar na ciência moderna e na organização contemporânea científico-tecnológica da experiência, que se tornou um outro grande remédio contra o terror da vida, mesmo não

⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002, A 2, 982 a 29 – b 22, p. 11.

⁵ SEVERINO, Emanuele. *A filosofia antiga*. v. 1. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1986, 3 v, p. 19.

tendo a mesma pretensão da *episteme*, ou seja, um conhecimento que dê conta da totalidade, que possua a pretensão de verdade incontroversa.

Também o cristianismo se apresentou como um remédio contra a infelicidade e a dor, mas um remédio ultramundano e transcendente. Daí a capacidade que o cristianismo teve de se comunicar com as massas que a filosofia não possui.

Porém, tanto o cristianismo quanto a tecno-ciência, ou ainda, toda a civilização ocidental, cresce no seio da dimensão aberta, de uma vez por todas, pela filosofia grega: a busca de um saber irrefutável que torne previsível o devir da vida, a *episteme*.

É justamente contra a ideia da filosofia como *episteme* que, desde a antiguidade, passando pela Idade Média e pela modernidade, que vão se insurgir os pensadores contemporâneos, dentre os quais Friedrich Wilhelm Nietzsche parece ser o mais radical.

Para Nietzsche, o gigantesco edifício construído pela cultura e pela civilização ocidentais para proteger o homem do caos e da irracionalidade do devir (edifício que culminaria e se resumiria no conceito de Deus) acabou por sobrecarregar a existência do homem, dotando-a de um peso ainda mais insuportável do que aquele que é constituído pela própria ameaça do devir.

A origem, o sentido, a causa, o fundamento, a lei, a realidade imutável e divina evocados pela *episteme* formam o remédio contra o terror provocado pela imprevisibilidade do devir, mas por vezes possuem uma aparência terrível, pois ao prever e antecipar o devir, acabam por anulá-lo e por destruir juntamente com ele a própria vida do homem.

O homem surge assim perante si próprio como a mais inquietante e imprevisível das coisas, mas o remédio que ele encontra acaba por lhe surgir como um suicídio. O remédio destrói a vida, pois sendo o homem imprevisibilidade, ao querer se tornar previsível, acaba por libertar-se de si próprio mediante a destruição de si mesmo.

Daí a afirmação de Nietzsche de que o remédio foi pior do que o mal, de onde Jean-Paul Sartre pôde dizer que se Deus existe, o homem não pode viver.⁶ Esse é o pensamento que pode ilustrar o aspecto mais característico do niilismo contemporâneo.

O niilismo mostra que a humanidade está aqui, no mundo, literalmente abandonada, porém, este niilismo está voltado para a realização do homem, para libertá-lo das correntes que o impediam de viver, para libertá-lo de Deus.

O niilismo é justamente a recusa de resposta aos por quês metafísicos, pois percebe que não há um fim a ser atingido.

⁶ Cf. SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: Os Pensadores. Tradução de Vergílio Ferreira, Luis Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 22 e ss.

Segundo Nietzsche, todas as grandes construções do saber tradicional acerca dos princípios, da metafísica, da arte, da moral, dos valores da sociedade, das normas de conduta dos indivíduos, permitem tornar suportável a vida. São os instrumentos fundamentais com os quais o homem tentou atingir o prazer, fugindo à dor, instrumentos esses que permitiram também ao homem sobreviver. Mas são uma grande simulação, pretendem se passar por verdade, porém nada mais são que mentiras e ilusões úteis à sobrevivência, erros vitais disfarçados de verdade.

A busca de um fim, uma verdade que dá sentido à existência, já é o próprio niilismo, por ser esta tarefa impossível de ser atingida. Por isso Deus, como criador de um sentido, também é desmascarado. Desse modo, o erro vital, o nada que move a cultura ocidental, é o próprio Deus.

O único mundo é esse que se apresenta ameaçador e aterrorizante, em que a certeza do homem tem como conteúdo a ameaça e a imprevisibilidade caótica e irracional das coisas.

Para Nietzsche, a história do Ocidente é a história de um grande erro, em que a grande mentira culminou em Deus, à medida que houve a pretensão de afirmá-lo como causa e finalidade do mundo. Na origem já se encontra o fim, mas o mundo, tal qual é, não tem sentido e nem um fim a ser alcançado: “O mundo subsiste; não é nada que venha ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer, — *conserva-se* em ambos... Vive de si próprio: seus excrementos são seu alimento.”⁷

Vale dizer que não só o pensamento filosófico abalou a autoestima do homem e a sua razão, mas também a própria ciência moderna. Com efeito, desde Galileu, quando se revelou que não estávamos no centro do universo como imaginávamos, nossa *vaidade* já ficara abalada. Mas isso foi pouco se comparado às teorias de Sigmund Freud e Charles Darwin que, respectivamente, expulsaram-nos do centro da *criação* e do controle de nossas faculdades mentais. As filosofias da linguagem igualmente abalaram o edifício das crenças do homem moderno ao demonstrarem a arbitrariedade dessas crenças a partir de análises linguísticas.

No entanto não se quer afirmar que foram as reflexões filosóficas e as descobertas científicas que geraram a crise da razão no século XX. Ao contrário do que se possa imaginar, as teorias não surgem do acaso, mas em função de circunstâncias historicamente situadas numa área geográfica: o Ocidente.

O início do século XX foi também o início de uma crise entre as potências neocolonialistas, cujas consequências fizeram daquele século, segundo Eric Hobsbawm, o “...mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando

⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O eterno retorno*. In: Os Pensadores. 5. ed., v. I. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 v., § 1066, p. 176.

por um momento na década de 1920, como também pelo volume único de catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático.”⁸

Certamente o pensamento contemporâneo, que afirma o colapso da razão – ao menos da razão como *episteme*⁹ – foi condicionado pelo já nascente colapso dos sistemas políticos vigentes e consequentes crises internacionais. O fato é que, ainda segundo Hobsbawm, material e moralmente os grandes impérios europeus chegaram ao século XX em declínio:

... Ao contrário do “longo século XIX”, que pareceu, e na verdade foi, um período de progresso material, intelectual e *moral* quase ininterrupto, quer dizer, de melhoria nas condições de vida civilizada, houve, a partir de 1914, uma acentuada regressão dos padrões então tidos como normais nos países desenvolvidos e nos ambientes da classe média e que todos acreditavam piamente estivessem se espalhando para as regiões mais atrasadas e para as camadas menos esclarecidas da população.¹⁰

Hobsbawm prossegue:

Ainda mais óbvia que as incertezas da economia e da política mundiais era a crise social e moral, refletindo as transformações pós-década de 1950 na vida humana, que também encontraram expressão generalizada, embora confusa, nessas Décadas de Crise. Foi uma crise das crenças e supostos sobre os quais se apoiava a sociedade moderna desde que os Modernos ganharam sua famosa batalha contra os Antigos, no início do século XVIII: uma crise das teorias racionalistas e humanistas abraçadas tanto pelo capitalismo liberal como pelo comunismo e que tornaram possível a breve mas decisiva aliança dos dois contra o fascismo, que as rejeitava. (...)

⁸ HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século xx: 1914-1991*. 2. ed. reimp. Tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 22.

⁹“Voltemos, então, à ‘crise da razão’. Se confinada ao domínio da filosofia, ‘crise da razão’ é uma expressão que só é pertinente à razão clássica, isto é, àquela que, dizendo que este mundo da nossa vida comum é mero aparecer, pretendeu transcendê-lo e descobrir o mundo do ser. O diagnóstico de que há uma tal crise reflete a tomada de consciência de que a tentativa de transcender o terreno metafisicamente neutro não logrou os resultados desejados de conhecer a ‘estrutura do mundo’ ou de estabelecer teses incontestes sobre a ‘natureza das coisas’. Essa tomada de consciência, contudo, só tem o sabor de uma crise quando ainda se deseja uma outra racionalidade que estabeleça, de alguma maneira, uma tese metafísica. A possibilidade de se falar em uma ‘crise da razão’ mostra que a filosofia atual, em que pese sua ‘virada linguística’, ainda não se acha completamente livre de alguma forma de dogmatismo, o que talvez possa explicar boa parte das discussões e da ambiguidade de alguns pensamentos. Para o cético, essa situação antes expressa a própria condição da filosofia dogmática e a necessidade de sua vigilância constante: uma vez que se perdem os parâmetros da nossa racionalidade e se penetra nas trevas da imaginação delirante, nada mais natural do que a proliferação insensata de opiniões” (SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo filosófico*. Curitiba: UFPR, 2000, p. 254).

¹⁰ HOBBSAWM, Eric. *op. cit.*, p. 22.

Contudo, a crise moral não dizia respeito apenas aos supostos da civilização moderna, mas também às estruturas históricas das relações humanas que a sociedade moderna herdara de um passado pré-industrial e pré-capitalista e que, agora vemos, haviam possibilitado seu funcionamento. Não era a crise de uma forma de organizar sociedades, mas de todas as formas. Os estranhos apelos em favor de uma “sociedade civil” não especificada, de uma “comunidade”, eram as vozes de gerações perdidas e à deriva. Elas se faziam ouvir numa era em que tais palavras, tendo perdido seus sentidos tradicionais, se haviam tornado frases insípidas. Não restava outra maneira de definir identidade de grupo senão definir os que nele não estavam.

Para o poeta T. S. Eliot, “é assim que o mundo acaba – não com uma explosão, mas com uma lamúria”. O Breve Século XX se acabou com os dois.¹¹

2. CETICISMO E TOLERÂNCIA

Segundo Eduardo A. Zannoni, a crise que se abateu sobre a razão, por outro lado, também teve bons frutos:

Neste estado de coisas sobrevém (...) a angústia que vive o primeiro quarto do século XX com a primeira guerra mundial que, na ordem jurídica e filosófica, implicou uma revisão profunda das verdades que a razão havia pretendido extrair de seu próprio afã dedutivo. Contudo, esta mesma razão era impotente para conduzir a realidade, a história, a humanidade, pelos caminhos da paz, da solidariedade, da justiça. Essa angústia será frutífera para o pensamento.¹²

Um dos frutos decorrentes da crise sofrida pela razão – sobretudo em face dos acontecimentos históricos acima narrados – foi justamente o abandono da defesa da possibilidade de uma ciência dogmática encastelada em princípios normativos rígidos e inflexíveis, que deveria se impor como verdade monolítica.¹³

¹¹ HOBBSAWM, Eric. *op. cit.*, p. 20-21.

¹² ZANONNI, Eduardo A. *Crisis de la razón jurídica*. Buenos Aires: Depalma, 1980, p. 76.

¹³ Bento Prado Jr. menciona a crise por que passaram as ciências dogmáticas ao falar do neopositivismo: “Mas, nos Estados Unidos, pelo menos, que acolheu no fim da década de 30 muitos filósofos de língua alemã inspirados pelo Círculo de Viena, que fugiam do nazismo, instalou-se uma inegável hegemonia do neopositivismo na epistemologia em geral, da física às ciências sociais. Mais do que isso, a filosofia importada parecia encontrar terreno propício, como se houvesse uma harmonia preestabelecida entre o empirismo lógico, de um lado, e, de outro, o behaviorismo de origem norte-americana ou a prática de uma economia positiva limitada e quantificável. Fora dos modelos matemáticos e das evidências empíricas não haveria salvação. Logo, todavia, o programa neopositivista começou a fazer água por todos os cantos, e a exibir suas limitações com a crise dos dogmas da imaculada concepção e da imaculada observação. Quine, por exemplo, acerta seu tiro no coração, mostrando a impossibilidade de traçar uma linha nítida entre proposições analíticas e proposições sintéticas, entre o que é puramente lógico e o que é puramente empírico. Por outro lado, os filósofos como N. R. Hanson, uma nova filosofia da ciência caminha na mesma direção, insistindo na ‘impregnação teórica’ dos dados observacionais. Na Alemanha a querela do positivismo opunha dialética e hermenêutica ao

Com efeito, as tentativas dogmáticas de fundar conhecimentos ficaram abaladas. Os dogmáticos passaram a ser acusados de absolutistas, fundamentacionistas, objetivistas. Em contrapartida os céticos e seu relativismo ganham um novo fôlego e passam a resgatar toda a sua tradição milenar.¹⁴

Segundo Oswaldo Porchat, todas as tentativas até hoje de se fundar um saber racional em busca da verdade nada mais foram que esforços de combate contra o ceticismo. Para tanto:

...a filosofia dogmática inventou a teoria do conhecimento: elaborou a temática da verdade, distinguiu entre o evidente e o não-evidente e formulou uma noção de evidência, introduziu a noção de critério da realidade e verdade e distinguiu espécies de critérios, construiu uma concepção do ser humano enquanto sujeito do conhecimento e procedeu ao estudo de suas faculdades, demorou-se na análise da sensibilidade e entendimento enquanto fontes privilegiadas do nosso alegado conhecimento e apreensão do real, desenvolveu uma doutrina da representação e, particularmente, da representação “apreensiva”, analisou cuidadosamente os procedimentos inferenciais que alegadamente nos conduzem da esfera da evidência comum ao domínio das realidades não-evidentes, por meio de signos ou de demonstrações. E construiu toda uma teoria dos signos e toda uma lógica da demonstração.¹⁵

Diante das novas circunstâncias históricas que caracterizaram o século XX, as filosofias dogmáticas, antes prestigiadas, passaram a ser vistas com desconfiança, ocorrendo o inverso com o ceticismo.

‘pós-positivismo’ de Popper (já que sacrificara o famoso princípio da verificação), substituindo-o pelo oblíquo critério da falsificabilidade, que fornece uma ideia mais dútil de demarcação. Nos países de língua inglesa, os filósofos da física – recuperando a epistemologia comparada de Duhem e de Alexandre Koyré – reintroduzem a história da ciência no coração da epistemologia e, com ela, a ideia da multiplicidade dos paradigmas. Em todos os casos, é o ideal da *unified science* que entra em crise.

É para uma concepção mais larga da Razão e da Ciência que se voltam então os espíritos. Ou, pelo menos, para o reconhecimento do fato incontornável de um mínimo de pluralismo ou de perspectivismo metodológico, que compromete a hegemonia do ideal de toda a ciência unificada no estilo da *hard science*” (PRADO JR., Bento. *Retórica na economia*. (Org. José Marcio Rego). São Paulo: Edições 34, 1996, p. 7-8). Sobre o tema, ver ainda CARRILHO, Manuel Maria. *op. cit.*, p. 23 e ss.

¹⁴ “O ceticismo como concepção filosófica e não como uma série de dúvidas relativas a crenças religiosas tradicionais, teve sua origem no pensamento grego antigo. No período do helenismo as várias observações e atitudes de filósofos gregos de períodos anteriores foram desenvolvidas, formando um conjunto de argumentos, estabelecendo que (1) nenhuma forma de conhecimento é possível; ou que (2) não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, devemos suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento” (POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 13).

¹⁵ PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo e argumentação*. In: Vida comum e ceticismo. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 224. O mesmo artigo também consta em CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Retórica e comunicação*, Porto: Asa, 1994, p. 123-164.

Com efeito, a partir da crise de autoestima que afligiu a humanidade em face do impacto desvelado em obras como as de Darwin, Freud, Nietzsche, bem como pelas filosofias da linguagem, crise que se agravou a partir das explosões de duas bombas atômicas no Japão em 1945, a partir do que a própria tecno-ciência perdeu a credibilidade de que dispunha, foi o fundamentacionismo que passou a ser visto como uma postura insana (predicado este que tradicionalmente era atribuído ao ceticismo), sendo que as pretensões de "...querer tudo justificar, tornar-se-ia um empreendimento insensato, porque completamente irrealizável, não podendo senão levar a uma regressão ao infinito. O exercício hiperbólico da crítica é insensato porque, na sua ânsia de absoluto, dissocia pensamento e contexto, negligencia as exigências da ação no pensamento, as suas interações constantes e deixa, afinal, escapar a exigência de continuidade sem a qual o exercício da razão se tornaria incompreensível."¹⁶

Conforme mencionado acima, a própria tecno-ciência, antes vista como um campo dotado de um saber inabalável¹⁷, sofreu a interferência desse "... novo terreno aberto pela crise do ideal da unified science ou do 'modernismo' (...). Os limites desse novo terreno são bem definidos: crítica do positivismo, mas a partir de pontos de vista diferentes. Tais pontos são o neopragmatismo de Rorty, a teoria crítica na sua versão habermasiana, a integração ricœuriana dos instrumentos da filosofia analítica, da fenomenologia e da hermenêutica, a epistemologia kuhniana, com suas ideias de revolução científica e de mudança de paradigma."¹⁸

Uma vez conhecida a extensão e a força do golpe sofrido pela razão, não é difícil concluir que não só a tecno-ciência foi abalada, mas também outros ramos da cultura humana não ficaram incólumes, tais como a religião, a política e a moral.

Vale dizer que a relevância do problema do relativismo decorrente da postura cética não se restringe aos campi universitários. Com efeito, enquanto já na década de 1920 Ortega y Gasset costumava dizer que esse é o problema de nosso tempo, nos dias correntes, em que os avanços nos transportes e nas comunicações nos fazem interagir cada vez mais com pessoas de todo o globo, não se pode ignorar que não há consenso no mundo senão talvez, paradoxalmente, quanto ao fato de que não há consenso. Para um, a verdade absoluta é uma; para outro, outra; e para terceiros, cada vez mais numerosos, essa mesma divergência indica de forma singela que não há verdade absoluta.

Assim, a afirmação de que toda a verdade é relativa, mesmo não sendo nem de longe consensual, é proclamada hoje por qualquer estudante de ensino médio, com ares de quem diz uma verdade absoluta.

¹⁶ GRÁCIO, Rui Alexandre. *Racionalidade argumentativa*. Porto: Asa, 1993, p. 44.

¹⁷ Sobretudo com o advento do positivismo filosófico, que se originou no século XIX com a obra de Augusto Comte, a partir do que surgiram posteriormente outras vertentes, como por exemplo as de John Stuart Mill e Herbert Spencer.

¹⁸ PRADO JR., Bento. *op. cit.*, p. 08-09.

Ora, se tudo é relativo, não há certo ou errado absoluto; se tudo é relativo, não há verdade absoluta. O "...dogmatismo não se sustenta sem argumentação conclusiva, mas o ceticismo mostrou que nenhuma argumentação é conclusivamente verdadeira."¹⁹ As consequências do relativismo são, do ponto de vista ético, o cinismo e, do ponto de vista gnoseológico, o ceticismo.

Ainda segundo Porchat, o dogmático, cuja argumentação se atribui uma força de persuasão absoluta, "... deveria reconhecer o caráter eminentemente relativo de seus argumentos, que persuadem tão-somente alguns poucos auditórios particulares. O ideal do consenso universal dos homens de razão, obtido por via de argumentos, se revela um mito".²⁰

Não há possibilidade de consenso pela via da argumentação? Não há verdade? De fato, a aceitação desses pontos de vista leva à característica dominante da cultura contemporânea: o cinismo e o ceticismo.

Talvez por isso o antropólogo Ernest Gellner costumasse afirmar, parodiando Karl Marx²¹, que "um espectro assombra o pensamento humano: o relativismo."²²

Esse espectro é justamente a tese de que não há verdade absoluta, isto é, de que a verdade de uma proposição é relativa às circunstâncias em que esta é formulada.

Uma das expressões clássicas do relativismo talvez seja a máxima de Protágoras, para quem "o homem é a medida de todas as coisas; das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são."²³

Vale dizer que essa postura relativista foi sempre muito combatida na antiguidade – talvez a razão de ser da filosofia platônica, que se contrapunha

¹⁹ PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo ...*, p 226.

²⁰ Idem.

²¹ "Um espectro assombra a Europa: o espectro do Comunismo" (MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 7).

²² Com essa frase Gellner iniciou, em 17 de maio de 1994, sua palestra intitulada "O Relativismo versus Verdade Única", que teve lugar no ciclo de Palestras "O Relativismo Enquanto Visão do Mundo", promovido pelo Banco Nacional entre 17 e 20 de maio de 1994, na cidade de São Paulo-SP.

²³ OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. In: Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges *et alii*, São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 32. Segundo Alf Ross, Protágoras ensinou *skepsis* (σκέπσις: *percepção sensorial através da visão*): "skepsis no conhecimento e na moralidade – resumida na fórmula: 'o ser humano é a medida de todas as coisas.' Porém, é imperioso lembrar que o conhecimento em relação ao qual Protágoras era cético era aquele que até então fora a meta dos filósofos: a percepção absoluta do imutável; e que a moral em relação à qual era cético era a lei absoluta, a validade divina. Protágoras se deu conta da inutilidade [e fatuidade] das tentativas dos filósofos de conhecer a *essência* absoluta da existência e das coisas, e ensinou que todo conhecimento reside na percepção de nossos sentidos e é, por conseguinte, necessariamente relativo e individual. As coisas são tal como as vemos, mas os seres humanos as vêem de maneiras diferentes. Mas o homem cuja mente esteja sã as vê da mesma maneira que outros que se acham na mesma condição" (ROSS, Alf Niels Christian. *Direito e Justiça*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000, p. 274-275).

aos sofistas – porém a disputa era acirrada, pois os filósofos que punham em suspenso a razão dada a impossibilidade de verdade, eram muito populares na época. Há inúmeros exemplos, além de Protágoras, de filósofos da Grécia clássica com posturas relativistas, tais como a de Xenófanes, de Colofão:

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.²⁴

Ou ainda a postura de Górgias²⁵, que, segundo a síntese elaborada por Enrico Berti, considerava a razão incapaz de apreender a verdade:

...1) o ser não é; 2) ainda que fosse, não seria cognoscível; 3) ainda que fosse cognoscível, não seria comunicável. A consequência dessas três teses era que o *logos*, ou seja, o discurso, não tem mais a função de tornar possível a comunicação, transmitindo de uma pessoa a outra o conhecimento e significando, por meio do conhecimento, a realidade. Ele, ao contrário, se substitui à realidade, a instaura, por assim dizer, ele mesmo, cria-a e, em vez de comunicar pensamentos, produz diretamente os efeitos, isto é, causa das paixões, dominando assim completamente a pessoa.²⁶

Mas nada se compara ao ceticismo que fora professado por Pirro²⁷, cuja crítica é dirigida expressamente contra os que pretendem ter encontrado a verdade. São eles os filósofos a quem se convencionou denominar dogmáticos, os que pensam ter um conhecimento exato de como as coisas são por natureza. Os dogmáticos põem como realmente existentes as coisas sobre as quais discorrem; seu discurso se pretende a expressão verdadeira de uma realidade como tal conhecida. Esse discurso assume com frequência a forma de um sistema doutrinário que compõe e articula dogmas uns com

²⁴ XENÓFANES de Colofão. Fragmento 15, OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *op. cit.*, p. 70-71.

²⁵ Apontado por Aristóteles como o descobridor da retórica.

²⁶ BERTI, Enrico. *As razões de aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1998, p. 167.

²⁷ Depois abraçado por Sextus Empiricus, cujo pensamento, denominado neo-pirronismo, ressurgiu revigorado no século XX, inclusive no âmbito jurídico. Vale dizer que, segundo Porchat, mesmo Descartes se utilizou do ceticismo pirrônico: “Inaugurando um estilo de filosofar basicamente justificacionista e fundamentacionista, que requer, como condição prévia para a constituição do saber filosófico, uma *tabula rasa* de nossas certezas comuns, em geral – e de nossas certezas sobre o mundo exterior, em particular – o cartesianismo reservou ao ceticismo um curioso destino. Porque, ao utilizar instrumentalmente o ceticismo de que metodologicamente se alimenta, ele estranhamente o preserva, embora pretendendo superá-lo. A suspensão cética de juízo sobre o mundo exterior converteu-se em estratégia-padrão e em preliminar metodológico ao filosofar. Com isso, o cartesianismo deu um passo decisivo para a incorporação da mensagem cética ao pensamento moderno, o que nos permite mesmo falar adequadamente de um *modelo cético-cartesiano* estabelecido no início das *Meditações*” (PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo ...*, p. 124-125).

os outros e com os fenômenos que se impõem a nossa aceitação comum.²⁸

Contra essas tentativas dogmáticas é que os céticos, a partir das mesmas premissas aceitas pelos dogmáticos – no interior da lógica destes últimos, vão estabelecer uma série impressionante de argumentos contrários:

...que não existe a verdade, tal qual os dogmáticos a conceberam, nem há algo verdadeiro; que não há realidade evidente, que nada é evidente; que não há critério de verdade, porque nenhuma das espécies de critério propostas pelos dogmáticos nos provê de conhecimento seguro; que é inconcebível e inapreensível o sujeito humano, como o entendem os dogmáticos; que não se pode descobrir a verdade nem julgar as coisas pela sensibilidade ou pelo entendimento, ou pela operação conjunta de uma e outro, isto é, por nenhuma de nossas faculdades pretensamente cognitivas; que a representação (phantasia) dogmática é inconcebível, inapreensível, nem se podem julgar por ela os objetos; que o signo, tal como o dogmatismo o define, é inconcebível, irreal, não existe signo; que argumentos conclusivos são inapreensíveis, que não se podem descobrir argumentos verdadeiros, nem é possível descobrir um argumento que deduza algo *ádelon* (não-evidente) a partir de premissas evidentes, dada a relação mesma que conecta conclusão e premissas; que não há realmente demonstrações e as demonstrações são portanto irrealis, são nada; que a demonstração é, de fato, inconcebível, é algo não-evidente...²⁹

Portanto, os céticos questionam:

...a aceitabilidade das premissas da argumentação proposta e das premissas dessas premissas, renovadamente exigindo justificação e fundamento, acenando portanto com uma regressão ao infinito. Cuidará também de prevenir qualquer circularidade dissimulada na argumentação adversária, que eventualmente introduza nas premissas matéria decorrente da tese a ser provada. E, sobretudo, não permitirá que os oponentes se proponham a deter o processo de fundamentação, assumido algo *ex hypothéseos*, isto é, à maneira de um “princípio” ou axioma, pretextando tratar-se de um enunciado indemonstrável e que de si mesmo se impõe à nossa apreensão, de uma verdade que por si mesma se faz aceitar pela razão e que prescinde de fundamento outro. Os dogmáticos, com efeito, pretendem que não somente a demonstração, mas toda a filosofia, procede *ex hypothéseos*.³⁰

²⁸ Cf. PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo ...*, p. 213-214, em que há a sistematização do pensamento de Pirro a partir de Sextus Empiricus. Da mesma forma, cf. ADEODATO, J.M. *Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância*, p. 328-335.

²⁹ PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo ...*, p. 224-225.

³⁰ *Ibidem*, p. 222-223. Princípios (arkhé), na noção aristotélica, são aquelas proposições que desempenham nos argumentos o papel de premissas, sem que sua verdade se tenha estabelecido como conclusão de argumentos anteriores. A validade (pelo menos como verdade) de tais princípios é incisivamente negada pelos céticos.

Essa relatividade manifesta de todas as coisas sempre foi reconhecida pelos céticos como uma das razões determinantes que os induzem a suspender o juízo (*a epokhé*) sobre a verdade e a realidade absoluta delas. A *epokhé* é, portanto, esse "...estado de repouso do entendimento devido ao qual nada negamos nem assertamos, impossibilitados de escolher algo como verdadeiro ou falso, o equilíbrio das razões contrárias incapacitando-nos para dogmatizar."³¹

3. INDIVÍDUO E CULTURA

Partindo-se da ideia de razão como aquela que relaciona meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos estabelecidos e não considerando o grau de racionalidade desses fins, tem-se o fenômeno do objetivo que não é racional por si mesmo, é aquele que implica alguma espécie de lucro, de utilidade. As ações não são consideradas se não forem úteis, e a razão é tornada instrumento. É essa ideia de razão, chamada por Horkheimer de razão subjetiva, que se opõe à razão objetiva presente nas relações e instituições sociais além do indivíduo, a qual predominou durante tanto tempo e passa por uma crise como já mencionado.

Esse conceito de razão [objetiva] jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios.³²

Portanto, a razão objetiva seria um princípio inerente à realidade, com meios para se entender a estrutura fundamental do ser, a partir da qual se pode estimar o destino humano, enquanto a outra forma seria uma faculdade subjetiva da mente individual.

A razão subjetiva tem sua parcela de importância se verificada sua contribuição para a dissolução do pensamento místico. Porém a crise atual da razão, que segundo Horkheimer foi subjetivada, consiste justamente no fato de que o pensamento humano está cada vez mais incapacitado de perceber a objetividade: ele a nega ou ignora, e a realidade, seja ela particular ou coletiva, passa a não ser vista como racional por si.

³¹ PORCHAT, Oswaldo. *Ceticismo ...*, p. 228. Para João Maurício Leitão Adeodato, o ceticismo é construtor de tolerância porque, em "... primeiro lugar, de um ponto de vista gnoseológico, o postulado de que um conhecimento preciso do mundo, uma relação inteiramente inadequada entre a mente de cada ser humano e os objetos em torno não é possível, o que relativiza de um modo intransponível a percepção dos mesmos acontecimentos; depois, de um ponto de vista axiológico, o postulado de que o ceticismo não consiste no desprezo pela justiça nem no abandono de quaisquer parâmetros éticos, mas sim que serve de elemento imunizador contra a intolerância e o dogmatismo" (ADEODATO, João Maurício. *Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância*. In: *Ética e Retórica: para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 317-347, p. 317).

³² HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2002, p. 14.

A partir do momento em que o pensamento é considerado um instrumento para as ações humanas, e serve para ações que possam ser avaliadas como boas ou más, não estabelecendo critérios de julgamento, em que a razão “fundamenta (...) tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução”³³, abre-se espaço para a possibilidade de uma manipulação ideológica. Ao analisar a indústria cultural³⁴, Adorno e Horkheimer falam de uma colonização do pensamento feita pela cultura massificada, fato que associado aos princípios de uma sociedade capitalista oportuniza ainda mais a emergência de interesses econômicos. O pensamento neutralizado pela indústria cultural torna-se mecânico, as ideias automáticas e instrumentalizadas, sem sentido próprio, apenas uma adequação a fins cada vez menos determinados pela razão.

Horkheimer fala da mudança do sentido na constituição política e com ideais que perderam seu sentido original. Para ele, a constituição política:

...em sua origem, (...) foi ideada como uma expressão de princípios concretos fundados na razão objetiva; as ideias de justiça, igualdade (...) se proclamavam corresponder à razão. Posteriormente o conteúdo da razão foi arbitrariamente reduzido a ser simplesmente uma parte deste conteúdo, (...) o particular tomou o lugar do universal.³⁵

Portanto conceitos que já foram relacionados à razão perdem suas raízes intelectuais e a formalização a torna um instrumento social prático³⁶ para a humanidade, juntamente com a ideia de tolerância, que embora permita mais liberdade frente a normas, traz consigo a neutralidade e o rigor, levando o que não pode (e muitas vezes até o que pode) ser comprovado cientificamente por dados e estatísticas ao relativismo.

Ao se aplicar o relativismo às culturas, em que povos ou pequenos grupos teriam o direito de manter autonomia em relação a normas morais de convívio, mesmo que isso represente a aceitação por parte do restante da população de práticas consideradas violadoras de direitos estabelecidos como fundamentais à dignidade humana (poder-se-ia analisar o embate recorrente e atual entre o relativismo cultural e a universalização dos direitos humanos), depara-se com o questionamento de quão premente é o debate sobre a necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal.

Apel³⁷ apresenta essa ideia de ética universal como paradoxal: necessária e impossível.

³³ Ibidem, p. 33.

³⁴ Cf. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

³⁵ HORKHEIMER, Max. *Eclipse ...*, p. 29.

³⁶ HORKHEIMER, Max. *Eclipse ...*, p. 27.

³⁷ “Uma ética universal, intersubjetivamente válida, de responsabilidade solidária, parece (...) ser ao mesmo tempo necessária e impossível” (APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Tradução de Benno Dischinger, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 76).

Levando-se em consideração a globalização, a interação possibilitada às culturas pelo avanço tecnológico e pela informação que superou e renovou conceitos de tempo e espaço, o argumento de Apel de que vivemos em uma civilização unitária não pode ser negligenciado em nenhuma análise que tenha por objeto o tema do indivíduo e da cultura. Para isso, ele invoca exemplos como o da interação internacional técnico-científica, em que claramente o comércio habita no rol dos interesses da comunidade global como um todo, unindo-a; enquanto a moral é ainda conservadora e defendida localmente. Outro argumento em favor da unidade é o dos efeitos de degradação ambiental, que afetam o planeta como um todo e exigem reação coletiva para além da noção de comunidades morais:

A civilização técnico-científica confrontou todos os povos, raças e culturas, sem consideração de suas tradições morais grupalmente específicas e culturalmente relativas, com uma problemática ética comum a todos. Pela primeira vez na história da espécie humana os homens foram praticamente colocados ante a tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em medida planetária.³⁸

Segundo Apel, além da necessidade dos povos se perceberem como uma única comunidade, a filosofia tem o papel de encontrar forma de validar a possível ética universal em uma era de ciência.

Com a crise da razão levada a proporções em que tudo é visto como relativo, validar objetivamente normas ou juízos de valor é tarefa praticamente impossível, relegada à irracionalidade ou arbitrariedade. A necessidade de neutralidade, de rigor e ausência de juízo valorativo imposta a toda e qualquer análise afeta diretamente na possibilidade de fundamentação de normas éticas:

Da ética tradicional ou filosofia prática resultou, neste contexto, a 'metaética' analítica, que em geral se entende a si própria como descrição científico-teorética, não valorativa, do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado 'discurso moral'. Toda filosofia que não se conforma com essa transformação, isto é, toda filosofia que procura superar a 'tese da neutralidade', da metaética analítica em favor de uma fundamentação de normas morais, parece deduzir normas de fatos, e, com isso, faltar contra o princípio humesiano da distinção entre o que é e o que deve ser.³⁹

Portanto, para o estabelecimento de uma ética que supere as diferenças morais ou culturais, o ideal de neutralidade científica parece não poder ser o mediador entre teoria e prática, pelo menos na forma que atualmente aparece priorizado no fenômeno aqui denominado como crise da razão.

³⁸ APEL, Karl-Otto. *op. cit.*, p. 74.

³⁹ *Ibidem*, p.76.

4. UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO CULTURAL – OS DISCURSOS DE LEGITIMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

No final do século XIX as doutrinas jusnaturalistas perdiam aos poucos sua autoridade, na mesma medida em que o positivismo jurídico tentava se solidificar⁴⁰. Deus estava morto⁴¹, e com ele as explicações transcendentais de valores morais. No contexto moderno, a formação de sociedades de caráter plural impossibilitou definitivamente a validação religiosa de normas morais. A esse propósito afirma Jürgen Habermas:

[...] Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o ethos nela enraizado se decompõe enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um Deus transcendental, criador e salvador.⁴²

No entanto, antes que o positivismo se consolidasse como doutrina legitimadora de um direito isento de subjetividades e critérios axiológicos, os cataclismos vivenciados após o fim da Segunda Guerra Mundial despertaram os adormecidos debates entre direito e moral.

Após as atrocidades verificadas nos regimes nazista e fascista, a aplicação estrita da lei, no âmbito restrito e soberano do Estado-nação, já não oferecia respostas aos dois principais problemas suscitados com o fim da Segunda Guerra: como julgar os vencidos pelos crimes cometidos durante a vigência dos regimes ditatoriais e que tratamento dispensar às chamadas *displaced persons* (apátridas) e minorias marginalizadas pelos ordenamentos jurídicos.

Os crimes atrozes cometidos durante o Terceiro Reich reavivaram a questão da legitimidade do poder instituidor de um determinado ordenamento

⁴⁰ CELLA, José Renato Gaziero. Positivismo Jurídico no Século XIX: Relações entre Direito e Moral do Ancien Régime à Modernidade. Trabalho apresentado como requisito parcial de avaliação do Seminário Temático “Às Vésperas do Leviathan: o Nascimento do Estado Moderno Europeu”, presidido pelos professores doutores Arno Dal Ri Júnior e Antonio Manuel Hespanha.

⁴¹ Aqui se faz referência à célebre afirmação de Nietzsche “Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos!” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 148). Esta frase, mal interpretada no decorrer dos séculos, sintetiza o nihilismo nietzscheano, filosofia que anuncia a destruição, no século XIX, dos fundamentos transcendentais para a existência humana, ou seja, do pensamento cristão que enxergava Deus como única fonte axiológica e de justificação do mundo. Neste sentido o autor continua: “O maior acontecimento recente – fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, ‘mais velho’”. (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ...*, p. 233).

⁴² HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002, p. 19.

jurídico na medida em que muitos oficiais nazistas em suas defesas perante o Tribunal de Nuremberg ampararam-se na argumentação central de que os atos por eles cometidos estavam em plena conformidade com o ordenamento jurídico vigente à época. Dessa maneira, buscando a absolvição de seus crimes, invocavam o eixo central do positivismo jurídico.

Hannah Arendt, como correspondente da revista *The New York Times*, assistiu, perante a Casa da Justiça de Jerusalém, a um caso paradigmático: o julgamento de Otto Adolf Eichmann, responsável diretamente pela deportação de milhões de judeus aos campos de extermínio nazista. A consonância de seus atos com o ordenamento jurídico alemão, em vigor no regime nacional-socialista, constituiu a pedra angular da defesa de Eichmann⁴³.

Portanto, a aplicação da lei em seus estritos termos – postura positivista – passou a ser enxergada com desconfiança. Ademais, vislumbra-se que estes Tribunais de exceção – Nuremberg e a Corte de Jerusalém – só poderiam ser legitimados recorrendo-se a um direito externo ao ordenamento jurídico alemão, de modo que as violações ocorridas no âmbito do Estado-nação alemão passavam a ser julgadas no âmbito internacional e, assim, a própria concepção de soberania foi colocada em xeque.

⁴³ A este propósito, interessante o apontamento que Hannah ARENDT faz ao afirmar que este oficial nazista deliberadamente alterou a fórmula kantiana do imperativo categórico, de modo a adaptá-lo ao cumprimento estrito da lei que amparava os crimes cometidos. “A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segunda a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega (...) Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: ‘O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais’ (...). Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a *Solução Final*, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a idéia de que não era mais ‘senhor de seus próprios atos’, de que era incapaz de ‘mudar qualquer coisa’. O que não referiu à corte foi que ‘nesse período de crime legalizado pelo Estado’, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove’ (*Die Technik des Staates*, 1942, PP. 15-6). (...) a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant ‘para uso doméstico do homem comum’. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer”. (ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 5. ed. reimp. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 336).

Da mesma maneira, tais julgamentos suscitaram uma revisão natural e inevitável dos direitos humanos, os quais não mais poderiam ser considerados nos estritos limites dos Estados-nacionais, mas passavam a ser pensados em um âmbito global.

Outro fenômeno que exerceu influência determinante no processo de reformulação dos direitos humanos iniciado no pós-guerra foi a questão das *displaced persons* (apátridas). As guerras civis do século XX foram marcadas pelas migrações irregulares de grupos humanos oprimidos que, vendo-se obrigados a migrar de seus países de origem e não sendo absorvidos por outros Estados-nação, encontravam-se também desprovidos de qualquer amparo legal, eram o “refugo da Terra.”⁴⁴

Na visão de Hannah Arendt⁴⁵, a questão do “direito a ter direitos” e de “pertencer a algum tipo de comunidade organizada”, só teve gênese “quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global.”

Nesta conjuntura de busca de reequilíbrio na ordem jurídica internacional é aprovada, em 10 de dezembro de 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que representou uma mudança de paradigma. Sob a ótica de Flávia Piovesan, ela inseriu no ordenamento internacional a compreensão coeva de direitos humanos, distinta por suas pretensões de universalidade e indivisibilidade.

Universalidade na medida em que se protesta por uma aplicabilidade universal, sob o fundamento de que a única premissa para ser titular destes direitos é a condição de pessoa. Indivisibilidade porque o amparo dos direitos civis e políticos é imprescindível para a garantia dos direitos sociais, econômicos e culturais, sendo a recíproca verdadeira.⁴⁶ Desta forma a autora em apreço defende que os direitos humanos formam uma “unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada.”⁴⁷

Assim, constitui-se o sistema normativo internacional formado por um amplo leque de tratados, leis e pactos internacionais que visam conferir maior alcance aos direitos da pessoa humana. No entanto, longe de pacificar os entendimentos em torno da aplicabilidade dos direitos humanos e de lhes atribuir eficácia universal, este sistema de direitos humanos logo começou a ser questionado sob o ponto de vista de sua legitimidade e fundamentação.

Este questionamento decorreu principalmente da carga axiológica implícita aos direitos humanos. A este propósito Habermas afirmou que os conteúdos destes direitos possuem feição morais devido precisamente ao aspecto de

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 300.

⁴⁵ *Ibidem*. p. 330.

⁴⁶ GOMES, Luiz; PIOVESAN, Flavia (coords) et al. *O Sistema interamericano de proteção dos direitos humanos e o direito brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p. 18.

⁴⁷ *Idem*.

universalidade que lhes é conferido, ou seja, por serem válidos além das fronteiras do Estado-nação:

O conceito de direitos humanos é de origem moral, mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica. Os direitos humanos são já a partir de sua origem de natureza jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais.⁴⁸

Após o fim da Guerra Fria, com o despontar de uma sociedade plural, acirra-se o debate a respeito da fundamentação dos direitos humanos. Neste contexto, os discursos bipolarizam-se e se firmam principalmente duas correntes: o universalismo e o relativismo cultural. Os adeptos da primeira corrente propõem a existência de juízos morais universais capazes de fundamentar uma vigência global dos direitos humanos; já aqueles que se filiaram à segunda corrente defendem que valores da pessoa humana somente podem ser considerados nos estritos limites de determinada cultura, e, portanto, não podem aspirar à universalidade.

No entanto, Jack Donnelly rompe com o caráter antagônico desta divisão e faz transparecer a complexidade do tema – que transcende de maneira absoluta a querela simplista entre relativistas e universalistas – ao defender que tais posicionamentos podem ser apresentados a partir de uma escala de gradações, dividindo-se nas seguintes correntes: relativismo radical, universalismo radical, relativismo forte, universalismo fraco, relativismo fraco e universalismo forte.

Neste sentido o autor em apreço pontua, em síntese, que o relativismo radical representa o relativismo cultural em sua forma extremada, de modo que, para além de considerar que os julgamentos internos de determinada sociedade prevalecem sobre os externos (relativismo cultural), afirma também não haver outra fonte válida de direito ou moral que não seja a cultura. Já os adeptos de um universalismo radical defendem a irrelevância da cultura para que se defina a validade universal de regras morais e do Direito. O relativismo forte, por sua vez, afirma que a cultura é a fonte basilar de validade de um direito ou regra. Em seu extremo mais baixo (universalismo fraco), os adeptos deste posicionamento aceitam alguns direitos fundamentais com aplicabilidade universal, no entanto permite um vasto leque de variações culturais. Por fim, o relativismo fraco, também denominado de universalismo forte, considera a cultura como uma fonte de validade das regras e direitos, no entanto, apenas como uma fonte secundária. Para os adeptos desta teoria, a universalidade dos direitos presume-se inicialmente, no entanto, a

⁴⁸ HABERMAS, *op. cit.*, 2002, p. 214.

relatividade da natureza humana e a existência de comunidades detêm possíveis excessos do universalismo⁴⁹.

Desta forma, vislumbra-se que a extremização dos posicionamentos leva à legitimação de aberrações sociais como, por exemplo, do neocolonialismo – no caso em que se defende a imposição dos valores ocidentais por meio de sua universalização irrestrita e sem se levar em consideração os aspectos culturais de seus destinatários – e de regimes autoritários – no caso de defesa da soberania absoluta de cada povo e seus aspectos culturais.

Fato é que, na contemporaneidade, o principal motivo de resistência em relação à aplicabilidade e aceitação da legitimidade dos direitos humanos tem sido a alegação de que estes direitos alicerçam-se em valores fundamentalmente ocidentais e, desta maneira, representam uma imposição de valores do Ocidente ao resto do mundo, caracterizando-se como um discurso eurocêntrico e manifestação de um canibalismo cultural. Neste aspecto, faz-se cogente analisar o “eurocentrismo”, e a real influência deste sobre as políticas de direitos humanos. Na visão de Enrique Dussel o “eurocentrismo” consistiria precisamente em:

[...] constituir como universalidade abstrata humana em geral momentos da particularidade européia, a primeira particularidade de fato mundial (quer dizer, a primeira universalidade humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. moderno-européias foram tomados como cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. sem mais (humano universal abstrato).⁵⁰

Desta maneira, teme-se que o contato da cultura ocidental com as demais culturas, ainda que por intermédio de um discurso benevolente como o dos direitos humanos, resulte em um inevitável “choque de civilizações”⁵¹, conforme antevisto e descrito por Samuel P. Huntington, com o consequente aniquilamento da cultura mais fraca, ou seja, não-ocidental. Nesta linha de pensamento guiou-se Amartya Sen, ao asseverar que o “poder esmagador da cultura e do estilo de vida ocidentais para solapar modos de vida e costumes sociais tradicionais”⁵² representa uma forte e concreta ameaça aqueles que “se preocupam com o valor da tradição e dos costumes culturais nativos”⁵³.

Conforme visto, com a crise da razão, e o enraizamento de diferenças morais e culturais entre os diversos povos, tanto a neutralidade científica,

⁴⁹ DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in Theory and in Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 89-90.

⁵⁰ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M.E.Orth. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 69.

⁵¹ HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

⁵² SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 275.

⁵³ Idem.

quanto as explicações metafísicas de valores morais, já não bastavam para estabelecer uma ética universal. Mas qual seria então a solução para a política dos direitos humanos? Há possibilidade de um discurso universal dos direitos humanos, que ultrapasse as diferenças morais e culturais, sem que estes sejam utilizados como forma de dominação ideológica da cultura ocidental sobre as demais culturas?

Habermas, ao tratar do problema do que nomeou “minorias inatas”⁵⁴, as quais podem surgir em qualquer formação social pluralística e se intensificam com o multiculturalismo, tratou de um universalismo “sensível a diversificações”, afirmando que este seria do “tipo de uma inclusão *não-niveladora* e *não-apreensória* do outro *em sua alteridade*.”⁵⁵

No entanto, Habermas foi acusado por Enrique Dussel de adotar uma visão etnocentrista, na medida em que aquele considera que o contradiscurso das minorias inicia-se em Kant, desconsiderando a visão dos realmente excluídos. Neste sentido, Dussel formula uma crítica ao pensamento habermasiano, nos seguintes termos:

Em primeiro lugar, Habermas situa no tempo o começo desse ‘contradiscurso’: trata-se de Kant (por isso estaríamos fazendo duzentos anos). Ora numa história com perspectiva mundial, numa visão não eurocêntrica da modernidade esse *contradiscurso* vai fazer cinco séculos: começou na ilha Hispaníola, quando Antônio de Montesinos atacou a injustiça que se fazia com o índio e dali chegou às aulas de Salamanca (que continuava a crítica iniciada em 1514, como trabalho teórico e prático, por Bartolomeu de las Casas), quando se exprimiu esse contradiscurso nas lições universitárias de Francisco Vitoria sobre *De indís*. Como sempre, para os filósofos centro-europeus e alemães em particular, o século XVI não conta, e muito menos a América Latina.⁵⁶

Ainda a respeito da necessidade do contato com o “outro” para que se passe a enxergar sob o prisma da alteridade, a partir de uma visão não etnocentrista, e para a formação de um verdadeiro contradiscurso europeu, defende o autor em comentário que:

[...] é bem possível que seja *fora da Europa* o lugar onde esse contradiscurso pode ser desenvolvido de maneira mais crítica, e não como continuação de um discurso estranho ou *exclusivamente* europeu, mas como continuação de uma atividade crítica que a periferia já deixou estampada no *contradiscurso* produzido na Europa e em seu próprio *discurso periférico* (de fato e quase integralmente quando não é eurocêntrico, já é um contradiscurso), que se constrói

⁵⁴ HABERMAS, *op. cit.*, 2002, p. 166.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁶ DUSSEL, *op. cit.*, 2000, p. 70.

com o periférico ou dominado no sistema-mundo e desde a afirmação da exterioridade do excluído.⁵⁷

Assim, não se pode falar em um discurso de alteridade dos direitos humanos sem, necessariamente, falar na Filosofia e Ética da Libertação, nos moldes propostos por Enrique DUSSEL.

A Filosofia da Libertação consistiria em um projeto filosófico destinado a atuar como um contradiscurso em relação ao paradigma eurocêntrico arraigado na modernidade, no qual os ideais e valores Ocidentais são disseminados como verdades incontestáveis, independentes e auto-realizáveis, não só na Europa e Estados Unidos, como também na “periferia mundial.”⁵⁸ Nas palavras do autor a Filosofia da Libertação reveste-se de:

[...] um contradiscurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade. Tem consciência expressa de sua *perifricidade* e exclusão, mas ao mesmo tempo tem uma pretensão de mundialidade. Enfrenta conscientemente as filosofias européias, ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.), que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de “filosofia-centro” durante cinco séculos.⁵⁹

Este projeto filosófico visa, portanto, romper com a modernidade eurocêntrica, fazendo emergir a consciência do “outro colonial, do bárbaro, das culturas em posição assimétrica, dominadas ‘inferiores’, excluídas, como uma fonte ou recurso (*sources*) essencial na constituição da identidade do eu moderno.”⁶⁰

Em suma, trata-se de considerar a dimensão do outro enquanto outro, não como uma mera projeção do eu balizado por parâmetros ocidentais, é o respeito ao outro na sua alteridade. No entanto, não basta que o outro seja respeitado em sua integralidade para que transponha o obstáculo de subjugamento de sua própria cultura pela majoritária ou hegemônica e, assim, afirme-se culturalmente. Sob este prisma, Enrique Dussel defende que a afirmação integral da própria cultura hodiernamente seria impraticável sem dois momentos precedentes:

[...] 1) o descobrimento, feito pelas próprias vítimas, primeiramente, da opressão e exclusão que pesa sobre a sua cultura; 2) a tomada de consciência crítica e auto-reflexa sobre o valor do que lhe é próprio, mas que se recorta afirmativamente como ato dialeticamente anteposto e com respeito à materialidade como negatividade.⁶¹

⁵⁷ Ibidem, p. 72.

⁵⁸ Ibidem, p. 51.

⁵⁹ Ibidem, p. 73.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Ibidem, p. 420.

Dussel descreve ainda um momento cogente e posterior à conscientização da vítima, que diz respeito à ocasião na qual o outro (excluído-oprimido) batalha pela inclusão no conjunto de pessoas também vitimizadas e aqueles que a elas se unem. A este propósito, afirma que a Ética da Libertação tem por base justamente conferir vozes aos oprimidos.

A Ética da Libertação vem há muitos anos insistindo na ‘interpelação’ do outro perante um ouvido que saiba ouvir (que denominamos ‘consciência ética’ no sistema), como origem do processo de libertação. Devemos hoje propor um novo desenvolvimento, pois há todo um processo anterior, a partir da tomada de consciência do outro (oprimido-excluído), que inicia o processo de re-conhecimento e solidariedade primeiro (entre os próprios outros como vítimas, entre os oprimidos, no povo excluído entre eles mesmos) a partir da sua própria responsabilidade originária deles mesmos como sujeitos de nova história.⁶²

Entendendo-se as premissas deste discurso de alteridade alicerçado principalmente sobre a Filosofia e Ética da Libertação, impende questionar a forma pela qual este discurso pode ser transposto a uma política de direitos humanos, de modo a revesti-los de caráter verdadeiramente emancipador e de inclusão social.

5. A SUPERAÇÃO DA CONTENDA UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO E O MOVIMENTO COSMOPOLITA DE DIREITOS HUMANOS

Boaventura de Sousa Santos, na tentativa de definir as condições por meio das quais os direitos humanos se prestariam a promover uma política progressista e emancipatória, propõe o seguinte questionamento: “Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?”⁶³

A fim de responder tal questão, o autor em apreço aponta condições idôneas a imprimir aos direitos humanos um caráter global, sem lhes retirar a validade local, de modo que sobre estas condições se alicerçam políticas progressistas de direitos humanos que visam à inserção social e se desenvolvem em um contexto multicultural e dialógico.⁶⁴

A este propósito o autor afirma a necessidade de um projeto cosmopolita de direitos humanos. No entanto, é necessário esclarecer-se aqui que a concepção de “cosmopolita” utilizada por Boaventura de Sousa Santos diverge do conceito moderno habitual⁶⁵, para entendê-lo imperioso se faz apresentar as formas de globalização por ele conceituadas.

⁶² Ibidem, p. 425.

⁶³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 432.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ “Cosmopolita: [Do gr. Kosmopolítes]. 1. Indivíduo que vive ora num país, ora noutro, adotando-lhes com facilidade os usos e costumes. 2. Pessoa que se julga cidadão do mundo inteiro, para quem a pátria é o mundo [...] 3. Que passa a vida a viajar em diversos países.

O “localismo globalizado” caracteriza-se pela globalização vitoriosa de determinado fenômeno de natureza local (ex: língua americana reconhecida como língua universal); o “globalismo localizado” consistente nos efeitos impactantes provocados por práxis e comandos internacionais sobre determinadas culturas locais, que se desestruturam e se veem, por essa razão, constrangidas a se adequar a estes imperativos globais (ex: desmatamento e degradação ambiental a fim de possibilitar o pagamento de dívida externa); o “patrimônio comum da humanidade”, que se dá com a gênese de temas que são intrinsecamente globais (ex: preservação ambiental) e, por fim, o cosmopolitismo, que materializa a luta do subordinado contra sua subordinação.⁶⁶

O cosmopolitismo constitui-se, portanto, como um conjunto de práticas, organizações e movimentos, amplos e de diversas naturezas, que lutam pela promoção da inclusão social e contra a marginalização e discriminação sociais, e degradação ambiental (efeitos colaterais dos localismos globalizados e dos globalismos localizados), por meio da formação de cadeias interligadas de comunicação e informação transnacionais.⁶⁷

Insta acentuar que os localismos globalizados e os globalismos localizados caracterizam-se como uma globalização “de cima-para-baixo, neoliberal ou hegemônica”⁶⁸, enquanto o patrimônio comum da humanidade e o cosmopolitismo, atuam como globalização “de baixo-para-cima, solidária ou contra-hegemônica”.⁶⁹

Desta forma, Boaventura de Sousa Santos ressalta o fato de que enquanto predominar a concepção de direitos humanos universais, estes tenderão a atuar como forma de globalização hegemônica, ou seja, de projeção do Ocidente sobre as demais culturas, tendo em vista que esta preocupação de conferir universalidade aos direitos humanos é eminentemente ocidental.⁷⁰ Nesta perspectiva, defende que os direitos humanos somente são capazes de instrumentalizar uma globalização contra-hegemônica por meio de uma re-conceituação como multiculturais.

Concebidos como direitos universais, como tem acontecido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do ‘choque de civilizações’ como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (‘the West against the rest’). A sua abrangência global será obtida à custa de sua legitimidade local. A relação equilibrada e mutuamente fortalecedora entre a competência global e a legitimidade local, que, no meu entender, é a pré-condição

4. Que é de todos os países. 5. Que apresenta aspectos comuns à vários países: [...]”. (COSMOPOLITA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. 17. reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [19--], p. 489).

⁶⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *op. cit.*, p.435-437.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 436.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 438.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 439.

de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo, exige que estes sejam transformados à luz do que é chamado de multiculturalismo emancipatório [...]”⁷¹

Para que haja a possibilidade desta realocação dos direitos humanos em um aspecto dialógico multicultural o autor em comentário aponta cinco premissas: superação da querela separatista entre universalismo e relativismo; identificação de “preocupações isomórficas” no interior de culturas distintas, no que concerne às concepções de dignidade da pessoa humana; alargar a consciência de que tais concepções culturais revestem-se de uma incompletude natural; a aceitação de que cada cultura tem a sua visão de dignidade humana, sendo que deverá preponderar aquela que apresenta o maior âmbito de reciprocidade; e, por fim, a aceitação de que as culturas apresentam a tendência de separar as pessoas e os grupos sociais de acordo com o “princípio da igualdade”, que atua por meio de hierarquias entre unidades homogêneas e o “princípio da diferença”, que age por intercessão da hierarquia entre identidades e distinções singulares.⁷²

Neste contexto, o autor em apreço apresenta os fundamentos da hermenêutica diatópica, que se constitui em um procedimento hermenêutico por meio do qual se intenciona alargar ao máximo a autoconsciência das incompletudes culturais, visando-se, por esta via, conferir maior eficácia à luta pelos direitos humanos.

No entanto, para que este procedimento não resulte em uma inevitável assimilação da cultura mais fraca pela mais forte e se caracterize, assim, como um neocolonialismo cultural, é necessária a verificação de algumas condições por parte da totalidade daqueles interessados em um diálogo intercultural. Tais condições podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

1. *Da completude à incompletude.* [...] O verdadeiro ponto de partida do diálogo é o momento da frustração ou de descontentamento com a cultura a que pertencemos, um sentimento por vezes difuso de que a nossa cultura não fornece respostas satisfatórias para todas as nossas questões, perplexidades ou aspirações. Este sentimento suscita a curiosidade por outras culturas e suas respostas, uma curiosidade quase sempre baseada em conhecimentos muito vagos dessas culturas. [...] 2. *Das versões culturais estreitas às versões amplas.* Das diferentes versões de uma dada cultura deve ser escolhida para o diálogo intercultural a que representa o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. [...] 3. *De tempos unilaterais a tempos partilhados.* O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente. Cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. [...] 4. *De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por*

⁷¹ Ibidem, p. 438.

⁷² Ibidem, p. 441-442.

mútuo acordo. [...] a hermenêutica diatópica tem de centrar-se não nos 'mesmos' temas, mas nas preocupações isomórficas, em perplexidades e desconfortos que apontam na mesma direção apesar de formulados em linguagens distintas e quadros conceituais virtualmente incomensuráveis [...]. 5. *Da igualdade ou diferença à igualdade e diferença*. [...] A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.⁷³

Vislumbra-se da linha argumentativa desenvolvida pelo autor semelhanças com a Filosofia da Libertação, nos moldes propostos por Enrique Dussel, e já esboçado em item anterior, no que diz respeito à percepção da vítima como tal – momento do diálogo intercultural por excelência – notadamente na medida em que representa a insatisfação do próprio excluído, vitimizado, oprimido, com determinada característica de sua cultura, quando em comparação com cultura diversa.

Emerge daí também o caráter cogente da abertura para o diálogo e fortalecimento dos canais democráticos, a fim de se dar vozes aos oprimidos. A este propósito, ressalta Ana Letícia Baraúna Medeiros que “é imprescindível a garantia de um diálogo transcultural, construído empiricamente com base em troca e não em imposição de valores.”⁷⁴

Baseando-se neste caráter de alteridade e multiculturalismo, o discurso afirmativo dos direitos humanos funda-se como um instrumento de libertação e inclusão social, na medida em que comunidades oprimidas percebendo-se em situações de injustiça e exclusão social podem manejá-los como um “mínimo moral e jurídico”⁷⁵ a manter suas próprias especificidades culturais. Seguindo por esta linha de pensamento, Joaquín Herrera Flores defende com maestria que:

Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam desta visão complexa, desta racionalidade de resistência e destas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os resultados universalistas e particularistas que impedem uma análise comprometida dos direitos já há muito tempo. Os direitos humanos não são declarações textuais. Tampouco são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-nos abrir espaços de luta e reivindicação. [...]

O único universalismo válido consiste, pois, no respeito e na criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam e

⁷³ Ibidem, p. 458.

⁷⁴ MEDEIROS, Ana Letícia Baraúna Duarte. *Direito Internacional dos direitos humanos na América Latina: uma reflexão filosófica da negação da alteridade*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 25.

⁷⁵ BARRETTO, Vicente de Paulo. *O Fetiche dos Direitos Humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2010, p. 231.

potenciem a luta pela dignidade: em outras palavras, consiste na generalização do valor da liberdade, entendida esta como a “propriedade” das que nunca “existiram” na construção das hegemonias.⁷⁶

Ainda que se considere, por conseguinte, que os direitos humanos representem valores eminentemente ocidentais, desde que desvinculados de todos os posicionamentos que os têm colocado em dúvida, retirando-lhes, assim, eficácia, estes direitos podem ser instrumentalizados pelos indivíduos e grupos sociais oprimidos de modo a promover uma política verdadeiramente emancipatória e de inclusão social.

Imprescindível, para tanto, a superação dos sectarismos teóricos promovidos pelos discursos filosóficos que visam fundamentar os direitos humanos, ultrapassando-se as questões morais e culturais, a fim de promover uma política eficaz de direitos humanos que, não desconsidera a cultura, mas se universaliza por intermédio dela.

CONCLUSÃO

O presente artigo adotou como ponto de partida a crise por que passa a razão desde o início do século XX e as consequências dessa crise sobre a filosofia da ciência, em que se viu que denominado niilismo ocidental, em muitos aspectos, foi bastante frutífero, com o abandono da defesa da possibilidade de uma ciência dogmática encastelada em princípios normativos rígidos e inflexíveis, que deveria se impor como verdade monolítica; e também propiciou, por conta dos ataques dos céticos contra o pensamento dogmático, uma maior tolerância política.

A impossibilidade de se chegar à verdade não retira a necessidade de agir, e para tanto se firmam regras de ação, sendo a ciência, com sua capacidade de fazer previsões sensatas, uma regra de ação que funciona ou que pelo menos tem funcionado com resultados significativamente melhores do que outras formas de crenças.

Porém, vê-se, por um lado, que a razão – e sua crise – está calcada no que se pode denominar de razão instrumental capitalista; e, por outro, que a tolerância derivada do ideal de neutralidade científica não é capaz de dar conta do debate acerca da necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal e quais seriam seus fundamentos, fato que culmina, em última instância, no debate acerca dos direitos humanos, cujos fundamentos ainda representam uma questão em aberto, conforme aduz Roberto Vernengo:

Los derechos humanos son asunto importante: a todos nos incumbe personalmente que se respeten y que se extiendan. Pero son también problemas. Como tales, no estamos muy seguros de ellos;

⁷⁶ FLORES, Joaquín Herrera. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Direitos Humanos e Filosofia na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004, p. 377-378.

dudamos de que efectivamente los hayamos conquistado. Ni siquiera estamos muy seguros de que los entendamos cabalmente: no tenemos aún una teoría suficiente para pensarlos con plenitud. Quizás los recursos tradicionales y envejecidos de la ciencia jurídica no responden a fenómenos nuevos que necesitan de nuevas categorías y de nuevos recursos teóricos.⁷⁷

Conforme analisado, o período pós-guerra reavivou os debates no que tange às relações entre direito e moral (positivismo *versus* jusnaturalismo). Isto ocorreu devido às atrocidades vislumbradas durante os regimes nazista e fascista e a conseqüente insuficiência da lei, estritamente considerada e aplicada nos limites dos Estados-nacionais, para responder às demandas do pós-guerra, notadamente à necessidade de punir os crimes cometidos durante o Terceiro Reich e à situação jurídica e política dos apátridas.

Nesta conjuntura, desenvolveu-se a concepção hodierna de direitos humanos, universais e indivisíveis, consolidada com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Explicações transcendentais foram descartadas e o homem em si, nu em sua humanidade, passou a ser o primeiro e último fundamento para seus próprios direitos.

No entanto, com o avanço da modernidade e a consolidação de uma sociedade pluralística, a legitimidade do discurso e política dos direitos humanos é colocada em dúvida. Os direitos humanos passam a ser acusados de possuir uma carga ideológica forte, por difundirem os valores e ideais da cultura hegemônica, ou seja, Ocidental. Desponta, então, a rixa entre universalismo e relativismo cultural.

Todavia, como visto, a superação deste debate é premissa para uma política de direitos humanos verdadeiramente emancipatória e de inclusão social, na medida em que tal separação maniqueísta – relativistas culturais *versus* universalistas – fecha as portas para o diálogo indispensável no contexto da sociedade multicultural contemporânea.

A este propósito, buscou-se demonstrar, principalmente por meio da Filosofia e Ética da Libertação, nos modelos propostos por Enrique Dussel, que é por meio da percepção e respeito ao outro (pertencente à cultura não-hegemônica minoritária, dos oprimidos, excluídos e vitimizados), em sua alteridade, que se promove a inclusão libertadora.

Destarte, a tomada de consciência crítica por parte das vítimas possibilita que a luta pela inserção e emancipação sociais sejam realizadas de dentro-para-fora e não imposta ante a adoção de valores majoritários externos à cultura da vítima.

Sob este prisma da alteridade, Boaventura de Sousa Santos desenvolveu sua hermenêutica diatópica que, conforme delineado no presente artigo,

⁷⁷ VERNENGO, Roberto J. *Dos ensayos sobre problemas de fundamentación de los derechos humanos*. 1989, p. 03.

trata-se de um critério hermenêutico, cuja proposta básica é ampliar a autoconsciência das culturas no que concerne às suas incompletudes, para que assim haja uma reformulação dos direitos humanos por meio de um diálogo multicultural.

Somado a este método hermenêutico, o autor em apreço apresenta algumas premissas para que os direitos humanos possam ser manejados, não como uma forma de dominação, mas de libertação, dentre eles preferiu-se dar enfoque, no presente trabalho, à cogente superação do debate entre universalismo *versus* relativismo cultural.

Denota-se, por conseguinte, que os direitos humanos devem servir ao ser humano na sua mais ampla dimensão, não a ideologias setorializadas das comunidades hegemônicas. Estes direitos prestam-se a assegurar ao homem sua dignidade, seja lá qual for o conceito ou entendimento de dignidade humana que determinada cultura possua.

Os direitos humanos jamais podem ser instrumentalizados como forma de opressão ou exclusão, posto que, desta maneira, colidiriam com seus próprios propósitos.

Por fim, ressalta-se que qualquer sectarismo teórico em relação aos fundamentos dos direitos humanos – universalismo e relativismo cultural – apenas torna nebuloso um discurso que deve ser cada vez mais claro e compreensível para as mais diversas culturas. Apenas se encerra a possibilidade de diálogo intercultural imprescindível para a consolidação de um verdadeiro projeto cosmopolita de direitos humanos, que não desconsidera a cultura, mas torna-se universal por meio dela.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. *Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância*. In: *Ética e Retórica: para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 317-347.

APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Tradução de Benno Dischinger, Petrópolis: Vozes, 1994.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 5. ed. reimp. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002.

BARRETTO, Vicente de Paulo. *O Fetiche dos Direitos Humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1998.

CARRILHO, Manuel Maria. *Jogos de Racionalidade*. Porto: Asa, 1994.

_____. (Org.). *Retórica e Comunicação*. Porto: Asa, 1994.

- CELLA, José Renato Gaziero. *Positivismo Jurídico no Século XIX: Relações entre Direito e Moral do Ancião Regime à Modernidade*. Trabalho apresentado como requisito parcial de avaliação do Seminário Temático “Às Vésperas do Leviathan: o Nascimento do Estado Moderno Europeu”, presidido pelos professores doutores Arno Dal Ri Júnior e Antonio Manuel Hespanha.
- COSMOPOLITA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. 17. reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [19--].
- DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in Theory and in Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M.E.Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FLORES, Joaquín Herrera. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Direitos Humanos e Filosofia na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004.
- GOMES, Luiz; PIOVESAN, Flavia (coords) et al. *O Sistema interamericano de proteção dos direitos humanos e o direito brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- GRÁCIO, Rui Alexandre. *Racionalidade Argumentativa*. Porto: Asa, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século xx: 1914-1991*. 2. ed. reimp. Tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2002.
- _____; ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wihelm. *O Eterno Retorno*. In: Os Pensadores. 5. ed., v. I, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 v.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MEDEIROS, Ana Leticia Baraúna Duarte. *Direito Internacional dos direitos humanos na América Latina: uma reflexão filosófica da negação da alteridade*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- NINO, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*. 2. ed. ampl. rev. Buenos Aires: Ástrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 1980.
- PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica: nova retórica*. Tradução de Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

- PORCHAT, Oswaldo. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PRADO JR., Bento. *Retórica na Economia*. (Org. José Marcio Rego). São Paulo: Edições 34, 1996.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. In: Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges *et alii*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ROSS, Alf Niels Christian. *Direito e Justiça*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. In: Os Pensadores. Tradução de Vergílio Ferreira, Luis Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SEVERINO, Emanuele. *A Filosofia Antiga*. v. 1. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1986, 3 v.
- SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo Filosófico*. Curitiba: UFPR, 2000.
- VERNENGO, Roberto J. *Dos ensayos sobre problemas de fundamentación de los derechos humanos*. Buenos Aires: Cuadernos de Investigaciones 13 del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", 1989.
- ZANONNI, Eduardo A. *Crisis de la razón jurídica*. Buenos Aires: Depalma, 1980.