

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

VIVIANY ALMEIDA LOUREIRO

**A HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE
CULTURAL**

**BELÉM/PA
2010**

VIVIANY ALMEIDA LOUREIRO

**A HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE
CULTURAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, área de concentração: Constitucionalismo Democracia e Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl de A. Costa.

**BELÉM/PA
2010**

VIVIANY ALMEIDA LOUREIRO

**A HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE
CULTURAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, área de concentração: Constitucionalismo Democracia e Direitos Humanos.
Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl de A. Costa.

Belém-PA, 08 de junho 2010

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl de A. Costa – UFPA

Membro: Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto – UERJ

Membro: Prof^a. Dr^a. Fernanda Frizzo Bragato – UNISINOS

**BELÉM/PA
2010**

À Deus, à minha família e Roberto meu amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em todas as suas manifestações, pelo dom de existir, pensar e criar. Agradeço aos mestres que vêm sempre e sempre me auxiliando no caminho. Eterna gratidão a Rita de Cássia minha mãe, Joaquim (Kinkas) meu pai, Walkíria minha irmã, Victor meu irmão e a Roberto meu amor. A todas as pessoas com quem trabalhei e aprendi, seja na música, na Dança ou no Direito, todas elas contribuíram de alguma forma para minha maneira de ver o mundo.

Também agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior) pelo apoio concedido ao desenvolvimento dessa pesquisa; ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA e seus professores, especialmente ao estimado Prof. José Cláudio, o qual me acompanha academicamente desde a graduação e, neste mestrado, continuou a alimentar a chama da luta pelos direitos humanos; sou grata por nos ter doado um pouco de sua energia e conhecimento, e peço a Deus que lhe dê sempre saúde para continuar seu trabalho. Agradeço a Liliane, pela paciência e ajuda de sempre e ao meu orientador Prof. Paulo Weyl, por tantas coisas, mas, especialmente, por ter me apresentado o fascinante pensamento de Gadamer.

Meus amigos João Henrique Arouck e Ricardo Dib Taxi, sou muito grata pelos diálogos filosóficos que foram de suma importância na compreensão dos autores e de mim mesma – fizemos e ainda faremos muito Rock e filosofia juntos. Aos colegas do mestrado de maneira geral meu agradecimento por tornarem este momento ainda mais feliz.

Valeu!!!

Em cada visão de mundo esta implícito o ser-em-si do mundo. Ela representa a totalidade a que se refere a experiência esquematizada na linguagem. A multiplicidade dessas visões de mundo não significa relativização do “mundo”. Ao contrário, aquilo que o próprio mundo é não é nada distinto das visões em que ele se apresenta.

(Hans Georg Gadamer)

RESUMO

Este trabalho parte do pressuposto de que os direitos humanos ainda não adquiriram a universalidade desejada, sendo necessário para tanto o encontro de arranjos capazes de tornar possível uma proteção global do direito à liberdade, igualdade e fraternidade expressos em diplomas jurídicos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Para tanto apresenta uma análise do contexto em que se insere a busca por um código de normas válido mundialmente e, apresentando a conjuntura global, dá destaque ao multiculturalismo reinante, o qual é tomado como principal fator a ser levado em consideração na concretização deste projeto. Tendo em vista esta realidade são apresentadas duas propostas: a hermenêutica analógico-icônica de Mauricio Beuchot e a hermenêutica crítica de Joaquín Herrera Flores; ambas engajadas com o respeito à dignidade e à diversidade humana. A maneira como as idéias se desenvolvem revela pontos de encontro que se identificam com a hermenêutica filosófica de Hans Georg Gadamer, bem como com o pensamento de diversos estudiosos dos direitos humanos em contextos multiculturais. Tais coincidências sugerem a existência de uma nova tendência hermenêutica calcada na consideração da tradição e da historicidade do sujeito, no resgate da ética aristotélica e da prática do diálogo, a qual revela em sua estrutura um funcionamento que se assemelha ao jogo que envolve, na hermenêutica filosófica gadameriana, a compreensão da verdade que se apreende da obra de arte.

PALAVRAS-CHAVE

**DIREITOS HUMANOS; UNIVERSALIDADE; DIVERSIDADE CULTURAL;
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA; OBRA DE ARTE.**

ABSTRACT

This paper assumes that human rights not yet acquired the desired universality, being necessary for both the meeting arrangements that make possible a global protection of the right to liberty, equality and fraternity expressed in legal texts as the Universal Declaration of Human humans. To do so presents an analysis of the context in which it appears the search for a code of standards valid worldwide and, with the overall context, emphasizes the prevailing multiculturalism, which is taken as the main factor to be taken into account in implementing this project. Given this reality are two proposals: the hermeneutics of analog-iconic Mauricio Beuchot criticism and hermeneutics Joaquín Herrera Flores, both committed to respecting the dignity and human diversity. The way ideas are developed that shows the meeting points are identified with the philosophical hermeneutics of Hans Georg Gadamer, as well as the thinking of many scholars of human rights in multicultural contexts. Such coincidences suggest the existence of a new trend hermeneutics grounded in consideration of tradition and historicity of the subject, upon redemption of Aristotelian ethics and practice of dialogue, which reveals in its structure an operation that resembles the game that involves the hermeneutic Gadamer's philosophical, understanding that grasps the truth of the artwork.

KEYWORDS

HUMAN RIGHTS; UNIVERSALITY; CULTURAL DIVERSITY; PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS; ARTWORK.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 OS DESAFIOS DA HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	13
1.1 Do contexto: globalização e pós-modernidade.....	15
1.2 A cultura.....	25
1.2.1 Identidade cultural.....	31
1.2.2 Cultura global ou ocidental?.....	33
1.2.3 Interculturalidade e cultura cosmopolita: arranjos jurídicos para uma sociedade em transformação.....	36
1.3 Universalismo x relativismo: uma dicotomia que precisa ser superada em prol da concretização dos direitos humanos.....	39
2 A HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	48
2.1 A Hermenêutica Analógica de Mauricio Beuchot.....	48
2.1.1 A hermenêutica analógica como caminho do meio entre a hermenêutica univocista e a hermenêutica equivocista.....	51
2.1.2 Analogia de atribuição e proporcionalidade.....	53
2.1.3. Direitos Humanos e pluralismo cultural analógico.....	56
2.1.4. Um caminho intermediário entre os dois extremos.....	59
2.1.5. Direitos humanos e hermenêutica analógica: fundamentação filosófica e educação....	60
2.1.6. Antropologia filosófica, personalismo, jusnaturalismo analógico-icônico e direitos humanos.....	63
2.2 A Hermenêutica crítica de Joaquín Herrera Flores.....	65
2.2.1 Seis decisões iniciais, “realismo relativista” e “relativismo relacional”.....	67
2.2.2. Os paradoxos dos direitos humanos.....	70
2.2.2.1 O paradoxo do lugar comum.....	70
2.2.2.2 O paradoxo da condição humana.....	71
2.2.2.3 O paradoxo da dupla medida.....	72
2.2.2.4 O paradoxo dos direitos e o mercado.....	72
2.2.2.5 O paradoxo dos direitos e os bens.....	73
2.2.2.6 Os direitos humanos. Produtos culturais ou ideológicos?.....	74
2.2.3 Reconsiderando os direitos humanos a partir de um marco cultural.....	76
2.2.4 O papel da cultura na teoria crítica dos direitos humanos.....	78
2.2.5 Uma visão complexa dos direitos humanos.....	81
3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS GEORG GADAMER.....	83
3.1 A experiência da arte como modelo de cognição.....	86
3.1.2 Tradição e historicidade da compreensão: o tabuleiro do jogo ou uma peça no jogo?..	92
3.2 A verdade como experiência histórica e a relação eu-tu como essência da experiência hermenêutica.....	95
3.3 Hermenêutica e prática – um retorno à <i>phronesis</i> aristotélica.....	100
3.4 O diálogo e abertura para com o outro.....	104
CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS.....	115

INTRODUÇÃO

A proposta desta dissertação é promover uma análise da hermenêutica desenvolvida no âmbito dos direitos humanos tendo em vista a realidade da diversidade cultural. Tem como foco o trabalho de filósofos contemporâneos que se dedicam a encontrar uma interpretação dos direitos humanos que possibilite integrar a exigência de respeito universal à dignidade da pessoa humana com a riqueza cultural de cada tradição. Tais filósofos partem, para tanto, da premissa de que a diversidade é um dos direitos humanos que deve ser respeitado, não podendo a imposição de tais direitos rechaçar a construção folclórica e costumeira de um povo de maneira arbitrária e imperialista.

Ao desenvolver estudos em torno de uma hermenêutica dos direitos humanos temos em conta a pretensão racionalista de universalidade dos mesmos para que se concretizem com tais. O universalismo que se propugnou através da Declaração Universal dos Direitos Humanos é fruto do pensamento iluminista, o qual se baseia na afirmação da existência de valores da pessoa humana válidos em todos os quadrantes do planeta e que constituiriam o núcleo de resistência aos absolutismos. A postura teórica que se evidencia é aquela expressa pelo monismo moral, afirmando a possibilidade de a razão humana estabelecer os valores determinantes da melhor forma de vida para o homem, válidos para todas as sociedades.

Apesar da exposição de grande conteúdo dos impasses provocados pela tentativa de imposição dos direitos humanos no plano universal, neste trabalho a crítica intercultural não tem interesse em invalidar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas de oferecer uma visão que vá além dos comandos positivados e possibilite uma universalidade real dos valores nela preconizados. A universalidade dos direitos humanos vai além da mera questão de direito, pois neste empreendimento estão envolvidos história, política, economia, cultura e muitos outros ramos do conhecimento, de modo que, a resolução da questão pede um método de estudo filosófico interdisciplinar.

Compreendemos que diante de tal necessidade deve-se recorrer à hermenêutica, entendida aqui não como hermenêutica clássica, que em seus próprios métodos está contaminada de dogmatismo e que de nada servem senão para satisfazer o ideal metodológico do paradigma científico superado. A hermenêutica que utilizaremos para compreender a extensão dos direitos humanos consagrados na Declaração Universal diante das diversas culturas a que ela visa a socorrer é uma hermenêutica nova, que já se faz presente no

pensamento e na produção científica de muitos estudiosos e que tem seus conceitos bem desenvolvidos pelo filósofo alemão Hans Georg Gadamer.

A escolha de tal hermenêutica se deve ao fato de que as hermenêuticas jurídicas, por estarem arraigadas à metodologia das ciências naturais, não são capazes de alcançar o objetivo maior desta ciência: a compreensão das particularidades dos fenômenos sociais e sua conseqüente pacificação. As técnicas da hermenêutica clássica foram desenvolvidas com pretensão de dar segurança jurídica ao sistema, evitando que a discricionariedade do intérprete fosse capaz de inserir a questão no campo da indeterminação e da subjetividade. No entanto, a rigidez de tais regras tornou o sistema ineficiente e obsoleto tendo sido há muitas décadas ultrapassado e ineficiente no alcance dos fins a que se designara.

A hermenêutica dos direitos humanos trazida pelos autores contemporâneos abordados nesta pesquisa harmoniza-se com esta hermenêutica enunciada, notadamente quando se coloca ante a necessidade de universalismo e respeito (ou, mais que respeito, reconhecimento) ao relativismo, não o relativismo como forma de niilismo, mas, como direito humano à diversidade. Todas as propostas escolhidas trabalham com sensatez a necessidade de universalidade e a tolerância no campo dos direitos humanos, de modo que os autores estão bastante cientes da necessidade de conciliação dos dois institutos como forma de se alcançar a efetiva realização destes direitos.

No primeiro capítulo partimos do pressuposto de que há um imperativo humanista que é parte de nossa tradição e que nos impele a buscar incessantemente formas de fazer com que o mundo conviva de maneira mais pacífica e humana. Acreditamos que este é o grande projeto da humanidade; um empreendimento que deu origem a convenções e declarações de direitos humanos que acreditam poder tornar possível esta utopia através de um sistema normativo de validade universal. No entanto a iniciativa partiu de uma parte do globo que depositou em sua ideologia a confiança de ser a melhor forma de ver o mundo, legitimando deste modo a imposição, e inclusive invasões, no intuito de fazer cumprir seus mandamentos.

Como forma de fazer o leitor perceber que o objetivo inicial da paz e do respeito à dignidade da pessoa humana foi frustrado pela imposição de um modo de vida ocidental tecemos o contexto em que os direitos humanos se formaram e, trazendo temas como globalização e pós-modernidade, acreditamos tornar claro que o mundo não possui uma forma singular de expressão e compreensão. A diversidade de culturas torna o estudo dos direitos humanos um estudo complexo que não se restringe à dicotomia entre o universalismo ou o relativismo das formas de entendê-los, mas exige arranjos capazes de extrair uma nova

verdade, que atenda à realidade tal qual esta se apresenta e que seja prática o suficiente para se tornar eficaz.

Na segunda parte da monografia apresentamos o trabalho de dois filósofos. O fazemos de maneira bem próxima ao texto do autor no intuito de demonstrar o trajeto destes rumo a uma proposta hermenêutica capaz de conformar a realidade multicultural do mundo em que vivemos e o projeto de universalização dos preceitos éticos conhecidos como direitos humanos. Os autores foram escolhidos tendo como base a proximidade das hermenêuticas por eles desenvolvidas e o modelo de cognição da hermenêutica filosófica; além disso, forma complexa com que Joaquín Herrera Flores e Maurico Beuchot expuseram, passo a passo, o processo de elaboração de uma hermenêutica voltada para os direitos humanos destaca-os entre tantos que compartilham o uso da nova hermenêutica como solução para a problemática dos direitos humanos em face da diversidade cultural.

No terceiro capítulo expusemos a hermenêutica de Gadamer que, apesar de não sido pensada diretamente com vistas à concretização dos direitos humanos em contextos multiculturais, mostra-se, nesta abordagem, associada à idéia de respeito às diversas formas de ver o mundo, ressaltando a riqueza presente na diversidade e nas variadas maneiras de compreendê-lo como qualidade do próprio ser humano em sua busca pela verdade. O uso da obra de arte e sua estrutura de jogo na demonstração do processo de cognição das ciências do espírito é tomado como ponto mais peculiar de convergência entre estes estilos hermenêuticos e, a presença dos conceitos humanistas, – tais como são os de tradição, historicidade da compreensão, experiência – bem como, o resgate da filosofia prática na obra deste autor, nos sugere que a hermenêutica filosófica calcada na valorização do diálogo é uma tendência que se revela cada vez mais promissora como instrumento capaz de tornar possível a utopia da universalidade dos direitos humanos.

A Hermenêutica Crítica de Flores e a Hermenêutica Analógica de Beuchot mostram-se afinadas com o que Gadamer vislumbrou como a nova hermenêutica. Uma proposta que não encontra limites na necessidade de comprovação científica, mas que está intimamente comprometida com a verdade. Vale ressaltar que, embora tenhamos nos limitado a desenvolver de maneira aprofundada a proposta de dois autores é possível encontrar traços da hermenêutica filosófica gadameriana em diversos outros estudiosos, alguns dos quais são convidados a integrar esta exposição reforçando os princípios de uma ciência que está mais ocupada da verdade que do método, e que, através do resgate ético, abre caminho para se levar a cabo o tão sonhado projeto da universalidade dos direitos humanos neste mundo multicultural.

1 OS DESAFIOS DA HERMENÊUTICA DOS DIRETOS HUMANOS.

O discurso dos direitos humanos assumiu no século XX o status de núcleo normativo ideal para a sociedade que se formava com base nos valores de liberdade, igualdade e fraternidade proclamados pela Revolução Francesa. Marcada por guerras, miséria e degradação humana, esta sociedade foi também o palco de grandes avanços científico-tecnológicos e da expansão da democracia enquanto regime de governo. Este cenário que traz também em seu contexto a presença de fortes disparidades e contradições é frequentemente caracterizado pela expressão globalização ou mundialização.

Estes dois termos são utilizados com algumas reservas. Renato Ortiz (1994), por exemplo, distinguiu ambos fazendo uso da palavra “global” para se referir a processos econômicos e tecnológicos, enquanto utilizou a palavra “mundialização” ao domínio específico da cultura. O processo de mundialização seria um fenômeno social que permeia o conjunto das manifestações culturais mas sem imprimir-lhes uma estrutura única. “Uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela cohabita e se alimenta delas (ORTIZ, 1994, p.27)”. De maneira diversa, a expressão economia global faz referência a uma estrutura única subjacente a toda e qualquer economia que se amolde aos padrões do mercado atual.

Em que pese à distinção empregada por Ortiz, quando se fala em processo de globalização busca-se designar diferentes aspectos que podem ser ligados a fenômenos sociais, econômicos, políticos e culturais. Assim, a globalização pode ser conceituada em função de cada tipo de atividade e suas repercussões, de modo que teríamos uma globalização política, uma econômica, outra cultural, social e assim por diante. Além disso, frequentemente se tem dado ao fenômeno uma conotação que o associa a uma ideologia dominante traduzida na democracia liberal desenvolvida principalmente pelos norte-americanos. Esta expressão, portanto, traz em si uma inevitável ligação com um sistema particular que é convocado pelos povos ocidentais a ser o ideal para todas as sociedades em desenvolvimento.

A globalização acabou estabelecendo uma tensão fundamental na concepção dos direitos humanos, porque a liberalização da economia, a flexibilização das noções de soberania e o próprio processo de internacionalização dos direitos humanos colocaram no centro das discussões a diferença entre culturas, e, mais que isso, o problema implicado nesta diferença. A imposição da cultura dos direitos humanos como costumeiramente se defende no ocidente não resolve o problema das violações, ao contrário, os agrava. Situações envolvendo países de culturas peculiares como o Irã, a Turquia e o Afeganistão mostram que a defesa da

legalidade nem sempre é a melhor forma de se defender os direitos e a dignidade da pessoa humana.

A construção de um sistema normativo válido para todos os povos indistintamente é, portanto, o objetivo mais abrangente da maioria dos juristas de nosso século. Mas tal sistema não pode limitar-se a um direito mundial tendencioso e de forte expressão do ideal de seus criadores ou precursores; tal forma de concebê-lo se assemelha mais a uma utopia. O que se quer do direito é que ele seja justo e eficaz e a elaboração de um direito de abrangência mundial, mais que em qualquer outra situação, pede as qualidades de ponderação e justiça sem perder de vista a realidade a que se destina.

Esse projeto¹ torna-se então um objetivo para todos os que querem, através de sua área do conhecimento - seja ela jurídica, filosófica, política ou religiosa - fazer com que o mundo seja mais humano e que todos os seres possam usufruir da dignidade e da paz. Sua concretização, portanto, não se faz sem reflexão sobre os fatores que nele estão envolvidos, os quais devem ser compreendidos para que, em seguida, sejam objeto de arranjos capazes de transformar este contexto global, com suas implicações, em um lugar bom de se viver. Este empreendimento utiliza como alicerce os Direitos Humanos e busca fazer que com estes ocupem o papel que lhes foi confiado nesta “Era dos Direitos²”, qual seja, o de transformar-se não apenas num conjunto de princípios universais dotado de eficácia e aplicabilidade, mas em algo que esteja culturalmente gravado na memória da humanidade de modo a tornar realidade a paz e o respeito à dignidade da pessoa humana.

Quando se fala em universalização dos direitos humanos já se vê a estampa da generalização, do expansionismo – utopia totalizante – que é característico deste tempo. Afinal o fundamento do iluminismo é a razão, que, por ser razão, pressupõe universalidade. Do mesmo modo, os direitos humanos para que sejam o que devem ser tem de ser válidos em todo o globo e assim unir toda humanidade como membros de uma mesma civilização. Portanto seus sujeitos são os seres humanos estendidos por todo o planeta, em seus diversos países e, neste contexto, podemos dizer que os direitos humanos são um direito criado para uma sociedade global.

¹ O projeto de que falamos aqui é fruto da tradição que tem o ser humano em seu centro e cujos conteúdos teóricos se identificam com os do humanismo. O conteúdo civilizatório impresso nas Declarações de Direitos humanos não encerra por si só todo o ideal que se expressa aqui pelo nome de ‘projeto’, sendo assim, a concretização dos valores desta tradição continua sendo algo que procura caminhos de realização em todas as áreas do conhecimento, daí a conotação de empreendimento dada à esta busca.

² Expressão inaugurada pelo cientista político Norberto Bobbio e largamente assimilada pelos cientistas do direito.

Desde a perspectiva desta nova ordem política, econômica, social, e cultural que tem nos direitos humanos o seu núcleo normativo, surge a necessidade de elaboração de uma teoria político-institucional da globalização que parta da identificação das características comuns ao processo em suas diversas manifestações particulares. É a complexidade deste estudo que irá garantir um modelo político-institucional apto a solucionar os impasses entre a diversidade de culturas - que convivem cada vez mais próximas neste espaço que se tornou o mundo global - e as múltiplas práticas políticas sociais dos governos contemporâneos de um lado, e os ideais da globalização, do direito cosmopolítico e dos direitos humanos de outro.

Eis o ponto de partida. Estes direitos foram criados em uma dimensão temporal onde o global é apresentado para o mundo como uma espécie de paradigma em que o direito também se encontra incluído. Um paradigma racional que não é simplesmente o do pensamento racionalista moderno, porque trata-se de um racional sistemático que questiona a visão global da ordem social, da legalidade, do positivismo legalista e caminha rumo ao pragmatismo, ao pluralismo das racionalidades e à aceitação da complexidade das visões de mundo.

1.1 Do contexto: globalização e pós-modernidade.

A expressão “global” está associada a conjunto e é geralmente empregada com efeito de uniformização ou padronização antiidentitária, algo que implica um todo. É desta palavra que se origina um termo estudado em todas as áreas do conhecimento e que, a despeito de se conseguir um consenso sobre seu significado, encontra lugar em todas as discussões que envolvam sociedade, tecnologia, comércio, economia e outros setores da ciência, entre elas o direito; trata-se da globalização.

No campo jurídico poderia até ser mais conveniente utilizar o termo “internacionalização”; ocorre que a palavra internacional pressupõe nações, e, mais que isso, relação entre elas, e não é isso que se deve entender quando utilizada a expressão globalização. A dinâmica que se apreende desta expressão não toma em consideração o internacional no sentido estrito de relacionamento entre nações, mas, permite entender coisa diversa do que quando se invoca “internacionalização” ou até mesmo “transnacionalização”.

A palavra “globalização” é carregada de um significado específico que a torna distinta de conceitos jurídicos como os de soberania e internacionalização por envolver em si uma série de dimensões das quais a dimensão política é apenas uma. No dizer de Arnaud (1999), “acabou se transformando num qualificativo simbólico do uso comum da linguagem do neoliberalismo econômico e de seus filhotes mais ou menos degenerados (ARNAUD, 1999,

p.12)”. Ela é percebida antes de tudo através da lógica econômica que imprime e das conseqüências políticas e sociais que advém desta lógica neoliberal.

Não é apenas um termo em voga, nos remete a todo processo social, econômico, e cultural pelo qual passa cada nação e todas elas ao mesmo tempo. Sendo assim, olhar apenas para a manifestação local do processo torna incompleta a percepção. O mundo, a partir do fenômeno da globalização, deve ser visto, mais do que nunca, de maneira complexa, pois, o entendimento parcial de uma porção do fenômeno sempre modifica o todo, e o todo às partes³.

Globalização nos remete ao processo social, econômico, cultural e demográfico que se instala no coração das nações e as transcende ao mesmo tempo, de tal forma que uma tensão limitada aos processos locais, às identidades locais, às unidades de análise locais torna incompleta a compreensão do local (ARNAUD, 1999, p.16).

A globalização é hoje uma visão de mundo, um novo senso comum que insere elementos novos à investigação de um fenômeno, e é nesse sentido que implica urgentemente a renovação da compreensão das ciências humanas. Por interessar a todas as disciplinas e cobrir todos os campos da atividade humana é que as ciências, de modo geral, vivem um momento de transição e a hermenêutica passa a ser valorizada enquanto linguagem e forma de construção de significados. Tudo passa a ser uma questão de hermenêutica e o relativismo parece ser a solução para essa avalanche de possibilidades que se apresenta diante da constatação de uma ciência dotada de métodos precários, incapaz de lidar com a complexidade do mundo que nos rodeia⁴.

Torna-se importante compreender que a globalização não é um processo linear com etapas que podem ser previsíveis e explicáveis como uma relação de causa e efeito. No dizer do professor Vicente de Paulo Barretto (2006):

trata-se de um fenômeno multidimensional dotado de alto grau de complexidade, que envolve diversos domínios da atividade e da interação humana, exigindo por isso uma sofisticada teoria para o seu entendimento e, em conseqüência, para a formação de políticas públicas que contemplem os diferentes agentes do processo e atendam a novas demandas sociais (BARRETO, 2006, p.279).

Dentre as principais dimensões que abrangem o fenômeno da globalização estão a atividade econômica, política, tecnológica, militar, jurídica, cultural e ambiental. Mas todas estas dimensões estão articuladas na questão central que é o poder, e, nas relações de consumo, tão inerentes à sobrevivência e a qualidade de vida humana, resulta no paradoxo

³ Isto lembra o que Gadamer denominou círculo hermenêutico. Idéia que reside no âmago das hermenêuticas e que revela a infinitude do entendimento e da interpretação. A hermenêutica que leva em conta este movimento não autoriza uma leitura definitiva de um texto, já que este se modifica sempre que se compreende melhor as partes e vice versa.

⁴ Voltaremos às tendências que se depreendem da globalização, ainda neste capítulo, no estudo da pós-modernidade.

entre os avanços tecnológicos e o aumento das desigualdades. No âmbito cultural a tendência é a homogeneização de padrões e valores culturais, com uma complexidade peculiar onde qualquer manifestação pode ser medida e julgada pelos parâmetros ocidentais. No que diz respeito ao meio ambiente é um dos setores em que os acordos e normas de regulação globais tem tido maior número de tentativas sendo realizados congressos de âmbito mundial com a presença de representantes das diversas nações bem como de membros da sociedade civil - talvez pelo desequilíbrio ambiental ser uma ameaça que envolva de maneira mais evidente e direta todas as nações do planeta, sejam elas ricas ou pobres.

O Direito também sofre mudanças importantes neste contexto, e isso se deve à coexistência de diversas influências culturais, políticas e econômicas sob um mesmo Estado nacional soberano. A própria soberania encontra-se questionada por uma rede de novos desafios; já não é mais concebida como o era pela tradição clássica do pensamento jurídico. O Estado-Nação vive uma mudança na natureza de sua autonomia e soberania, mas nem todos os países enfrentam tais mudanças da mesma forma, pois, se alguns países tiveram sua soberania enfraquecida, em países como o Brasil, a China, a Índia e a Rússia o que se vê é o fortalecimento de sua estrutura econômica.

Assim o Direito se vê diante de um novo papel: o de atender as comunidades particulares através de políticas públicas que vão além de instrumentos interestatais, rumo à institucionalização de tipos de responsabilidades coletivas e particulares a serem garantidas pelo Estado em nível intercultural.

O estabelecimento de um sistema político que seja condizente com os valores e normas advindos deste novo contexto social e econômico continua sendo uma dificuldade que reside principalmente na identificação deste sistema ideal com o capitalismo democrático de origem norte-americana; o que tem originado uma globalização forçada, marcada pela imposição de um sistema econômico específico. Como forma de se precaver da tendência de se transferir para o âmbito universal uma forma nacional de ordem política e sistema econômico, bem como da deturpação do “projeto” pelos ideais de uma globalização marcadamente ocidental, é que cada vez mais a discussão dos direitos humanos tem sido voltada para uma sociedade cosmopolita.

Segundo Barretto (2006), “a palavra ‘cosmopolita’ tem suas origens na Grécia clássica e, particularmente, no ideal dos filósofos estoicos que consideravam os seres humanos como criaturas racionais com direitos universais, sendo cidadãos da ‘Cosmópolis’ (BARRETTO, p.284).” Na época do iluminismo a expressão era utilizada para designar o universalismo político ou cultural que desafiava tanto a particularidade de nações e Estados quanto o

pretensão universalismo religioso. O cosmopolitismo será revisitado neste trabalho quando tratarmos da cultura, por ora urge ressaltar as dimensões deste e suas implicações nas relações jurídicas em suas mais variadas formas.

Hoje falamos de blocos econômicos, de direito comunitário e de um cenário onde se lida com uma multiplicidade de formas de direito: direitos nacionais, direito internacional, direito comunitário, direito advindo das fontes não escritas, costumes; uma construção jurídica que se compara a uma verdadeira “cartografia do direito”, como bem identificou Boaventura de Sousa (2007). Há indícios de que o direito caminha cada vez mais para o fim do monopólio da legalidade em direção a um pragmatismo e ao direito negociado, isto é, o direito que apesar de ser editado pelas autoridades legítimas é resultado de negociações entre técnicos e grupos representativos de classes que tais direitos atingem diretamente.

A monocentralidade cede lugar à policentralidade e o direito oficial reconhece vias alternativas de regulação jurídica. Há um interesse em levar em consideração a dimensão social do direito e a complexidade que envolve o fenômeno jurídico, uma transformação na concepção de Estado e de direito que caracteriza o renascimento de um novo pluralismo jurídico. O direito estatal não para de perder seu império e hoje se vê coexistindo, no mesmo espaço político, ordens jurídicas estatais e não-estatais, o que Arnaud afirma ser um desafio à concepção moderna de Estado e de direito. “Essa eclosão espetacular e brutal de acordos ditos ‘regionais’ (no sentido de regiões do globo) tende a modificar totalmente a estrutura tradicional do direito, pela transformação que ela opera sobre as soberanias como a tradição havia nos legado” (ARNAUD, 1999, p.156).

Toda esta gama de transformações que devem ser impreterivelmente levadas em conta pode ser resumida sob o signo da palavra globalização, mas há outro termo que, de maneira ainda mais polêmica, deve ser trazido à análise sob pena de se deixar de fora outra palavra (fenômeno) de ordem no contexto atual. Trata-se da pós-modernidade. É importante deixar claro que, em que pese as divergências sobre a existência ou não de uma fase posterior à modernidade, os estudos e o uso da palavra pós-modernidade aqui empregados querem designar um conjunto de características que são identificadas na era da globalização e que estão ligadas à ciência, à cultura, à linguagem, enfim, à maneira de ver o mundo nesta nova era.

Um dos primeiros a desenvolver este termo foi Jean François Lyotard (1998) que, sob a ótica do saber, imprimia seus efeitos sobre a sociedade européia pós-guerra. No entanto, ainda não possui contornos bem definidos e há quem diga que nunca deixamos de ser modernos em direção a uma pós-modernidade. Não se pode falar com precisão sobre o início

e as especificidades da pós-modernidade; alguns consideram que o termo só se aplica às sociedades do dito 'primeiro mundo' e surgem também especulações sobre a possível data de seu início, que varia de 1930 a aproximadamente 1970⁵, dependendo do contexto em questão, seja ele geográfico ou estético.

Para Lyotard, a chegada da pós-modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial na qual o conhecimento torna-se a principal força econômica; a sociedade não era mais concebida como um todo orgânico, nem como um campo de conflito dualista, mas, como uma multiplicidade de jogos onde a ciência se transforma em apenas um jogo de linguagem entre os outros.

Em seu livro *A condição pós-moderna*, publicado pela primeira vez em 1979, Lyotard fala da legitimação do saber:

A legitimação é o processo pelo qual o legislador é autorizado a promulgar essa lei como norma. Considere-se um enunciado científico; ele está submetido à regra: um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui a legitimação é o processo pelo qual um 'legislador' ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas (em geral condições de consistência interna e de verificação experimental) para que um enunciado faça parte desse discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica (LYOTARD, 1998, p.13).

Ainda sobre a legitimação do saber o autor identifica como característica da pós-modernidade a mudança na relação entre saber científico e saber popular: "O saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não-saber... (LYOTARD, 1998, p.53)". Reafirmando a constatação de que o foco do conhecimento passa a ser o receptor leigo, Lyotard cita *A República* de Platão e o próprio *Discurso do Método* de Descartes como utilizadores de recursos não científicos no uso da linguagem; chama atenção para o fato de que, diferente de quando os *experts* ditavam o que era falso ou verdadeiro, hoje é o povo quem legitima o saber científico, "ele legisla, ou seja, formula prescrições que tem valor de norma (LYOTARD, 1998, p.56)".

Neste contexto o saber positivo passa a ter o papel de informar o sujeito prático da realidade, ou seja, os enunciados de ciência têm o objetivo de informar os sujeitos sobre as descobertas, mas são estes quem as legitimam, "Reencontra-se assim a função crítica do saber (LYOTARD, 1998, p.65)", o mundo pós-moderno mantém relação com uma legitimação não pelo desempenho e eficiência em ambientes ideais mas pela diferença, compreendida como

⁵ Convém mencionar, que assim como diferentes estados, países e territórios vivem um estado ou estágio da Pós-Modernidade, também as diferentes linguagens vivem diferentes fases desse pensamento, sendo isso registrado em outros estágios do pensamento como o Classicismo ou a Modernidade.

aplicação múltipla e singular, onde o princípio do consenso como critério de validação é insuficiente. “Uma política se delineia na qual serão igualmente respeitados o desejo de justiça e o que se relaciona ao desconhecido” (LYOTARD, 1998, p.120), um processo que pode ser comparado a uma explosiva exteriorização do saber.

Lyotard afirma o pensamento que se desenvolve na pós-modernidade despoja-se da idéia de identidade permanente, da estabilidade e rege-se primordialmente pela aceitação das instabilidades, da heterogeneidade, da relativização dos marcos referenciais e de doutrinas totalizantes. Diferentemente do que ocorreu até os anos 60, a negação das instituições é substituída pela contestação, o que significa que o pensamento pós-moderno admite a existência de posições contrárias a seus adeptos, porém procura engajamento em outras esferas integrando as contradições.

As repercussões deste pensamento em termos culturais refletem essa característica integradora na medida em que não se observam tanto as oposições entre as culturas ditas eruditas e as culturas de massa e popular, e sim, uma maior abertura para os diversos universos culturais. Há também uma abertura para as diversas formas de sensibilidade contemporânea e a busca de novos esquemas conceituais que privilegiem o sensível e o sensorial, contrariamente ao que acontecia na modernidade, onde privilegiava-se o intelectual, o racional, e eventualmente recorria-se ao sensível.

A identificação dos traços que delineiam a cultura na época pós-moderna está principalmente ligada à análise das tendências de diferentes formas de manifestações da arte. Ocorrem algumas transformações com relação ao gesto artístico, que deixa de ser uma habilidade manual para constituir-se num olhar⁶ e, uma análise da produção artística dos meados do século XX, mostra que a pós-modernidade redefine o gesto artístico, o qual deixa de ser um produto de habilidades motoras e passa a ser essencialmente um produto da intuição, inteligência e criatividade aliadas à técnica.

A arte não mais se desenvolve isoladamente da ciência, da tecnologia ou da indústria, ao invés, cada linguagem constitui um texto único e a arte caminha no sentido da intertextualidade⁷, na medida em que diferentes linguagens se aproximam para constituir sentido e que o público é encarado como agente ativo na construção da obra. Sendo ele - o

⁶ Ronald Dworkin chegou a cunhar, neste sentido, a expressão ‘ver o fenômeno pela sua melhor luz’, a qual é usada em diversos momentos em suas obras, em especial *O Império do Direito*.

⁷ Interação entre textos, diálogo entre eles. Não é uma característica da Pós-Modernidade; teve origem na Europa moderna com o colonialismo, que fez proliferar diversas variações da língua e a tradução para os diferentes idiomas se fazia necessária para garantir a comunicação. Pode ser interpretada, como a expressão de um determinado fenômeno descrito por diferentes linguagens ou a tradução de uma linguagem em outra. As citações, inserções de idéias de um autor, em obra de outro que mesclam a produção literária e a reprodução de uma obra por um outro autor, num outro contexto, também resultam em intertextualidade.

público - quem atribui significado à manifestação pode-se dizer que a arte, especialmente a arte técnica, possibilita interatividade entre público e obra, tornando-a uma obra aberta.

Embora seja um conceito de origem moderna, na pós-modernidade a intertextualidade se amplia e ganha novas características. Refere-se à combinação ou agrupamento de textos de diferentes linguagens apresentados em um mesmo suporte e à utilização de diferentes linguagens na elaboração de uma mensagem textual ou discursiva, visando à produção de sentidos pré-determinados no público que interage com ele. A expressão intertextualidade é também utilizada para fazer referência à união assistemática de diferentes textos, através de uso do controle remoto da televisão, do vídeo ou do som, alinhando cenas ou músicas de gêneros diferentes de programas e possibilitando a construção de um outro texto ou discurso. Com a multiplicidade de traduções e apropriações a que assistimos nos dias de hoje podemos falar na desmaterialização do texto e em um processo cultural, intertextual e multi-textual.

Um aspecto da intertextualidade que tem dado nova roupagem à literatura científica é a idéia de citação. As citações num trabalho científico têm o cunho de dar referência e legitimidade a uma idéia balizando o leitor na compreensão de um texto determinado. Elas tinham o papel de conferir autoridade ao texto, mas, no pós-moderno, as coisas se tornam diferentes e se permite que sejam utilizados filmes, telenovelas, propagandas, e livros diversos para imprimir na obra o diálogo esperado de um texto para com seu leitor.

Na verdade este uso de citações de forma menos rígida, muitas vezes aparentemente sem correspondência com o nível de cientificidade da obra de arte em que se insere, é reflexo de um mundo cada vez mais desterritorializado, onde o artista trabalha com um conjunto de referência, uma memória partilhada pelos membros de uma cultura comum que funciona como um sistema de comunicação. Ortiz identifica a intertextualidade nos seguintes termos:

É que os pós-modernos entendem, e com razão, que as fronteiras rígidas que existiam, separando a arte erudita da cultura popular, se desgastaram. Na esfera erudita, a citação cumpria um papel de referência e de legitimidade. O que era citado (autor, idéias ou formas), pela sua presença no texto, conferia autoridade ao que estava sendo enunciado. Legitimidade garantida por um círculo fechado das regras do universo artístico. A emergência de uma “cultura de bens ampliados” fez com que esse mecanismo de citação se ampliasse. No contexto das sociedades atuais, os filmes B de Hollywood, os livros de bolso com histórias de detetive, os seriados de televisão e a propaganda constituem-se agora em elementos legítimos, passando a integrar a intertextualidade da linguagem dos artistas (ORTIZ, 1994, p.127-128).

Mas a pós-modernidade, tal qual a globalização, possui múltiplas perspectivas. Para Joaquín Herrera Flores o pós-modernismo é caracterizado por dois pressupostos, o primeiro deles tem duas facetas: o fim da história e o surgimento das histórias. O que se quer dizer através desses desdobramentos é unicamente que a pós-modernidade inaugura um tempo em

que as grandes narrações filosóficas e políticas que pretendem oferecer um conhecimento holístico da realidade dão lugar a histórias várias onde a realidade só pode ser explicada através de micro-relatos.

Em segundo lugar, ao ver o mundo a partir desses micro-relatos a filosofia pós-moderna aposta em uma visão fragmentada do processo cultural. Assim sendo:

La teoría post-moderna es el ejemplo más claro y actual de actitud culturalista: por un lado, rechaza todo análisis global de la sociedad, ya que no se puede hablar de un sentido general y global de las actividades humanas; y por otro, refuerza las múltiples y diferenciadas posiciones identitarias de los individuos: la moda, el consumo, el deporte, el ocio... actividades desgajadas unas de otras y, aparentemente, sin relación con la construcción de sentidos políticos, sociales, económicos o normativos (FLORES, 2005 p.131).

Esse culturalismo é visto pelo autor como muito perigoso para os interesses de uma teoria crítica e contextualizada dos direitos humanos. Primeiro porque essa forma de ver a história a partir de micro-relatos inviabiliza a compreensão da realidade enquanto sistema, sobretudo como sistema baseado nas relações de capital; depois, esse processo de descontextualização da teoria valoriza demasiadamente o simbólico constitutivo das relações sociais, psíquicas e naturais de uma sociedade.

O culturalismo vigente na teoria pós-moderna tem um apelo local que nega a existência de uma explicação global do que ocorre à medida que deixa de dar importância aos grandes relatos que procuraram captar, ao longo da modernidade ocidental, o sentido das ações históricas situadas em seus específicos contextos sociais, políticos e econômicos. Mas se por um lado isso parece reacionário, por outro esta nova forma de ver a história traz em si algo mais coerente e racional, pois, ao rechaçar a visão linear do processo histórico, tal como o fez Hegel e Marx, a filosofia pós-moderna reconhece a particularidade de cada contexto e de cada olhar, pois “La historia no se puede encerrar entre los muros de una clasificación rígida y cerrada (FLORES, 2005, p.138)”.

Flores alerta ainda para um paradoxo da teoria pós-moderna que é justamente o da identificação do fenômeno com a ideologia dominante. É que ao negar a história (o universal) e privilegiar as histórias (os particularismos), se tem deixado nas mãos de uma só ideologia e de uma só configuração das relações sociais a definição do universal. No caso do ocidente, essa ideologia é o particularismo do capitalismo globalizado, o qual se apresenta como único modo de relações sociais e individuais possível; assim, quando nega a possibilidade dos grandes relatos, a pós-modernidade tem contribuído para a legitimação do único grande relato de nossa época, o do neoliberalismo globalizado.

Al negar que exista la posibilidad de una reflexión que conecte las diferentes esferas de la realidad en su proceso histórico, verlas cada una por separado, debido al rechazo de todo tipo de pensamiento con pretensiones globales, la filosofía post-moderna lo que hace, en última instancia, es justificar y entronizar el presente, el actual estado de cosas existente, como si fuera el único posible (FLORES, 2005, p.139).

Há, portanto, necessidade de se investigar as coisas a partir de seus contextos, o que, na opinião de Flores, a filosofia pós-moderna tem prejudicado através da valorização dos micro-relatos e da negação da história. Sem dúvida a fragmentação histórica não pode negligenciar os contextos em que tais fatos se inserem, sob pena de ao final não sabermos o porquê nem as razões que fazem com que os resquícios e os fragmentos sejam resquícios ou fragmentos de algo mais geral que eles mesmos. Michel Walzer resume esta questão na seguinte pergunta: “Será que o projeto pós-moderno, visto sem seu indispensável contexto histórico, não tende a promover indivíduos cada vez mais vazios e uma vida cultural radicalmente diminuída? (FLORES, 2005, p.119)”.

Apesar de tal questionamento ser algo instigante, não nos propomos aqui a desenvolvê-lo, mas nos limitamos a incitar a reflexão enquanto buscamos entender a utilização das palavras globalização e pós-modernismo como parte de um contexto em que estiveram e estão inseridos os direitos humanos.

Walzer clareia outro aspecto quando compreende que a pós-modernidade caracteriza todo um padrão de tolerância que vige em sociedades imigrantes onde, ainda dentro de casa, muitas vezes é necessário exercitá-la em face das diferenças étnicas, religiosas e culturais com as esposas, parentes e filhos, já que o multiculturalismo se estabelece em círculos sociais cada vez menores. Também para ele não há uma linha bem demarcada entre modernismo e pós-modernismo, de modo que o projeto pós-moderno se sobrepõe ao moderno sem apagá-lo, deixando fronteiras ofuscadas. “Ainda sabemos que nós somos isso ou aquilo, mas o sabemos de modo incerto, pois também somos isso e aquilo (WALZER, 1999, p.118)”.

Em sua obra *Da Tolerância*, Walzer estabelece uma distinção entre modernidade e pós-modernidade argumentando que a modernidade exige uma tensão permanente entre o indivíduo e o grupo, o cidadão e o membro; já a pós-modernidade exige uma tensão igualmente permanente com a própria modernidade, o que se caracterizaria numa tensão entre cidadão e membro de um lado, e entre o ser dividido, e o estrangeiro cultural de outro. Trata-se da inserção de múltiplas formas de relações a um sistema que já se encontrava consolidado sob os parâmetros estatais, pois, o que antes se limitava a relações circunscritas no Estado-Nação hoje se estende para além dos limites deste, inserindo tensões que só podem ser identificadas em parâmetros globais.

Globalização e pós-modernismo são palavras que conformam realidades próximas de características comuns voltadas para a diversidade e a interação. Pensamos que a palavra globalização está sempre envolvida em contextos que pressupõem territórios e questões geopolíticas, ao passo que pós-modernidade nos remete à expressão artística e filosófica.

É nessa linha a percepção de Arnaud. Apesar de compreender que a pós-modernidade tem relação com a filosofia neoliberal subjacente à globalização, entende que a utilização das duas palavras se justifica apenas em relação ao contexto em que são colocadas, de modo que a globalização se aplicaria a assuntos de economia e ciência política enquanto pós-modernidade seria um termo utilizado para outras comunidades científicas, como filósofos e sociólogos.

O fato de que as duas problemáticas não sejam frequentemente associadas deve-se simplesmente ao fato de que elas parecem dizer respeito a comunidades científicas diferentes: a globalização seria preferivelmente assunto dos economistas e dos cientistas políticos, enquanto que o pós-modernismo diria respeito, ao contrário, aos filósofos, e até mesmo aos sociólogos. Eu estimo, no meu entender, como jurista, que os problemas suscitados por uma e por outra possuem aspectos que se relacionam intimamente (ARNAUD, 1999, p.195-196).

Além disso, o autor consegue distinguir as duas expressões a partir dos paradoxos que elas enfrentam. Segundo sua observação, um dos paradoxos do pós-modernismo é a antinomia universal x particular, enquanto no terreno da globalização a antinomia se estabelece entre o local e o global.

Diante de tantas tentativas de descrever os fatos, de dar nome aos fenômenos, ficamos com a observação de Arnaud (1999): “a globalização bem poderia, pelo menos em parte, coincidir com um pensamento jurídico pós-moderno (p.202)”. Ele chega a estabelecer paradoxos entre ambos os fenômenos, no entanto o simples arranjo destas duas palavras não é capaz de dizer tudo que se precisa saber sobre as características do tempo em que vivemos.

O que se quer é uma alternativa jurídica para a sociedade global que se delineia e, para tanto, partimos da idéia de direitos humanos; não nos estritos limites com que foram positivados pelos diplomas internacionais, mas como algo que encontra latente na tradição humanista de que somos parte. Nesse ínterim cabe perguntar-nos: Mas de que é feito o ser humano? O que influencia sua maneira de ser e os faz tão singulares neste processo de globalização para o qual caminha o mundo? Claro que isto é questão para uma tese particular, algo mais existencialista e essencialista, mas, ainda em termos contextuais, há um elemento que, dentro deste cenário material de economia e política, funciona como o caractere subjetivo na repetição da experiência; algo que corresponderia à variável nos experimentos mais precisos das ciências exatas, o fator humano, e aqui este elemento é representado pela palavra cultura.

1.2 A cultura.

A expressão cultura vem originalmente do latim a partir da palavra *colere* que significa cultivar. Dentre as muitas definições de cultura tem-se em comum a afirmação de que esta se constitui pelos ritos, costumes, opiniões, idéias dominantes, e formas de vida que caracterizam um povo em uma determinada época. A língua é um elemento essencial e, juntamente com a história e a geografia, compõe a cultura de determinado grupo. Segundo Gadamer (2001b) “O conceito de cultura paira numa indeterminação característica (p.9)” de modo que apesar de ser tida como algo que nos sustenta ninguém saberia o suficiente para dizer o que é cultura.

No sentido de destacar a educação aprimorada de uma pessoa, seu interesse pelas artes e pela ciência, a palavra cultura foi utilizada pela primeira vez pelos romanos ainda na antiguidade, embora haja opiniões no sentido de que, enquanto conceito autônomo, tenha suas origens no iluminismo⁸. O fato é que, ao longo do tempo, esta palavra passou a apresentar diversos usos e hoje quando se fala em cultura humana, o que se quer destacar é o modo de vida, padrões de comportamento e sistemas de crença característicos de uma sociedade. Nestes termos, nenhuma sociedade é igual a outra, podem sim possuir semelhanças, mas nenhum povo, primitivo ou civilizado possui formas idênticas de se relacionar entre si e com outros povos.

Procedendo a um exame crítico e filosófico da palavra cultura o poeta e ensaísta anglo-americano T. S. Eliot (2008) identifica os três principais usos que se faz desta. Quando se fala em cultura pode-se ter em mente a cultura do indivíduo, a cultura de um grupo ou classe e a cultura da sociedade como um todo. De acordo com a análise de Eliot, uma cultura é concebida de maneira mais completa como a criação da sociedade como um todo. De fato a cultura não pode ser vista só no âmbito do indivíduo, nem tampouco do grupo de maneira isolada. É só em uma visão mais ampla da sociedade que se é capaz de inferir o que vem a ser reflexo ou não de uma cultura.

Em geral as culturas são estudadas tendo em vista um determinado grupo ou sociedade. Com relação à sociedade, a delimitação mais comum é a que se restringe aos

⁸ Segundo Gadamer: “Na forma de um conceito autônomo, o uso absoluto da palavra cultura encontra-se pela primeira vez, de um modo interessante, como um conceito de valor do Iluminismo: ser elevado para além da crueza do estado natural e progredir nesse caminho até a completa previsão e administração racional das coisas, até à perfeição da humanidade, era a orgulhosa confiança da incipiente modernidade (GADAMER: 2001b, p.9)”.

limites do Estado-Nação; a nação não é apenas uma identidade política, mas algo que produz sentidos, um sistema de representação cultural. Este sentimento de pertencimento a culturas étnicas, raciais, lingüísticas religiosas e sobretudo nacionais – que vem adquirindo novas nuances em tempos de globalização e pós-modernidade – são elementos que compõe as identidades culturais⁹.

Mas embora seja uma comunidade simbólica com limites territoriais bem definidos, nada impede que numa mesma nação sejam representadas diversas culturas. No Brasil, por exemplo, as mesmas formas de conduta e os padrões culturais mudam nitidamente de uma região para outra; embora haja formalmente uma identidade cultural que se determina principalmente na unicidade do idioma português e na prevalência da religião católica apostólica romana, o que se vê na prática é outra coisa. A cultura do homem amazônica do Norte do país, por exemplo, o diferencia notadamente dos habitantes da região Sul e Sudeste. Isto prescinde de maiores comentários em um país tão multicultural como este, e no mesmo sentido tantos outros como a Índia, a Espanha, a Itália. É com base nesta realidade que a antropologia e a sociologia estudam as características dos diversos grupos que compartilham um mesmo Estado-Nação, cada qual com suas particularidades e intercessões culturais.

Torna-se oportuno advertir que, apesar da relação entre cultura e sociedade ser estreita, de serem mesmo imprescindíveis uma à outra, é importante ter em mente que trata-se de duas coisas distintas e que apresentam dinâmicas diferenciadas. A cultura é de fundamental importância para a criação das sociedades e em meio à variedade de formas de conduta que definem o padrão cultural há pontos comuns que irão caracterizar o comportamento humano em sociedade.

Apesar de quase tudo nas relações sociais convergir para a manutenção dos padrões culturais, é inegável que a individualidade do homem permanece como um organismo, uma instituição cada vez mais importante. É, sem dúvida, um elemento cuja permanência na sociedade e na cultura deve tornar-se cada vez mais profunda. Embora o indivíduo se integre bem em seu meio social ele só poderá compactuar com a sociedade em relação àquilo que dela absorveu, e, ainda assim, haverá uma boa quantidade de individualismo que ele reserva a si, ou seja, a sua personalidade.

Independente do elevado grau de integração social e cultural da sociedade, a individualidade, a personalidade do cidadão, é que vai determinar suas características pessoais, apesar de obedecer às normas e aos padrões de conduta do seu meio social. Embora

⁹ Retornamos a este aspecto logo mais em 2.1. Identidade Cultural.

o indivíduo reproduza os padrões culturais da sociedade como um todo, é fundamental que ele desenvolva também seus próprios padrões de conduta. Essa visão individual é de suma importância para transformação dos padrões culturais já que os valores são partilhados, transmitidos e recriados por um processo que se dá no senso comum, no cotidiano das pessoas. É fato que há uma tendência dos mais velhos em resistir aos novos valores, mas, em contrapartida, há uma predisposição quase natural das gerações mais jovens em absorvê-los dando origem a novas concepções.

A dinamicidade é, portanto, um traço característico da cultura sendo importante compreender que embora uma cultura seja também um grupo organizado de padrões culturais, normas, crenças, leis naturais, convenções, entre outras coisas, esta se encontra em constante processo de transformação. De qualquer forma, um padrão cultural resulta da interação social e tem como função primeira preservar uma forma de organização social. Isso se torna claro quando se percebe que cada sociedade ou grupo possui sanções específicas voltadas a prevenir ou punir eventuais desvios de seus padrões culturais.

Muitas são as abordagens sob as quais a cultura pode ser estudada, seja ligada à educação, à tradição ou à religião de um povo. O estudo das dimensões que envolvem a cultura é condição para a compreensão do fenômeno em sua inteireza.

Um estudo sobre a cultura, necessariamente, precisa considerar o sistema econômico da sociedade, o processo histórico e a organização política do Estado. Se deixássemos de lado esses elementos, seguramente teríamos uma concepção idealista, histórica e abstrata da cultura. E, o que é pior: perceberíamos de forma apenas superficial os fatores que realmente determinam a formação cultural de uma sociedade (CALDAS, 1986, p.33).

Neste universo de abordagens possíveis para se tratar da cultura Clifford Geertz tem contribuição marcante, pois, a partir de seus estudos, a antropologia deixa de ser vista como uma ciência experimental em busca de leis e passa a ser concebida como ciência interpretativa em busca de significados. Ele trata do conceito de cultura sob o aspecto semiótico e crê na sua implicação sobre o próprio conceito de homem, um método que chegou a ser denominado de fenomenologia da cultura.

Para Geertz (1989) trata-se de uma questão de perspectiva. “Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significado ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, entender (GEERTZ, 1989, p.126)”. As principais perspectivas destacadas pelo antropólogo são a religiosa, a do senso comum, a científica e a estética, sendo inegável que dentre todas estas a religiosa tem caráter especial. No mesmo sentido Eliot entende que sempre existe, mesmo nas sociedades mais conscientes e altamente desenvolvidas, um aspecto

de identidade entre a religião e a cultura embora estas sejam duas coisas diferentes e contrastadas.

Mas esta relação entre cultura e religião não autoriza a afirmação de que a cultura é maior que a religião; da mesma forma a religião não pode ser considerada apenas o elemento ético formador do matiz emocional da cultura como valor último. Além disso, o elemento relacional de que fala Eliot não pode obscurecer o fato de que as duas coisas não se identificam; um bom exemplo disso é que uma mesma religião pode animar várias culturas.

A maneira como se formam e a influência que ambas, religião e cultura, exercem sobre o ser humano traz um elemento que as aproxima. As pessoas são inconscientes tanto de sua cultura como de sua religião “E tanto a ‘religião’ como a ‘cultura’, além de significarem coisas diferentes uma da outra, significariam para o indivíduo e para o grupo alguma coisa pela qual lutam, e não simplesmente alguma coisa que possuem (ELIOT, 2008, p.44-45)”.

De fato há algo que liga cultura e religião¹⁰, mas o próprio autor não entendia bem tal relação. Apesar de propugnar “que nenhuma cultura pode surgir ou desenvolver-se salvo em relação com a religião (ELIOT, 2008, p.41)”, em outro momento autoriza o questionamento sobre a possibilidade de uma “cultura formar-se ou manter-se, sem uma base religiosa (ELIOT, 2008, p.42)”. Esta abertura foi bastante prudente, pois hoje as culturas e religiões vivem condições bem diversas das que apresentavam entre 1888 e 1965, quando vivera o autor. Como lembra Walzer, é comum encontrar membros de uma mesma família de diversas etnias e religiões e, ainda assim, pode-se inferir, também desta convivência, uma determinada cultura.

Ortiz também escolhe sua abordagem para tratar da mundialização da cultura. Ele faz uma análise a partir de uma das dimensões da vida social privilegiando os aspectos referentes à sociedade de consumo. Trata do processo de desterritorialização da cultura que se expressa principalmente na internacionalização dos comportamentos alimentares, notadamente na propagação dos *fast foods*; no movimento de deslocalização da produção caracterizado pela fragmentação existente na criação dos componentes de um único bem final. Este último em referência a produtos cada vez mais compostos, fabricados em pedaços e em vários lugares¹¹. Dentre outras causas e conseqüências deste processo Ortiz sustenta que trata-se de um traço da modernidade e seu anseio pela universalização das culturas

¹⁰ Para maior estudo de cultura e religião ver capítulo II em: BALDI, César Augusto (Org.). Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

¹¹ “O ‘Ford-Fiesta’ é montado em Valência (Espanha), mas o vidros vêm do Canadá; o carburador da Itália; o radiador da Áustria; os cilindros, as baterias e a ignição da Inglaterra; o pistão da Alemanha; e o eixo de transmissão da França (ORTIZ, 1998, p.108)”.

O desenraizamento dos produtos é algo fundamental para o pensamento administrativo. Se cada objeto fosse determinado pela sua territorialidade, ou pelo gosto local, as premissas de uma administração global seriam inviabilizadas. A “universalidade” do produto garante o elo entre as diversidades existentes (ORTIZ, 1994, p.151).

A evolução da tecnologia tem papel fundamental na análise de Ortiz. Utilizando os exemplos do cinema, da publicidade, da indústria fonográfica, da televisão e do rádio o autor aponta para o surgimento de uma malha imprescindível para a mobilidade cultural dentro da qual circulam as informações, princípio estruturante da modernidade. “As inovações tecnológicas têm evidentemente uma influência capital na mundialização da cultura, formando a infra-estrutura material para que ela se consolide (ORTIZ, 1994, p.62)”.

Como estas abordagens apresentadas aqui de maneira sucinta existem muitas outras com as quais se poderia discorrer por diversas páginas. No entanto, partiremos para uma pergunta simples e de suma importância para o seguimento da análise do contexto em que se inserem os direitos humanos, que é o que de fato este capítulo se propõe. A questão é: há algo que se pode apreender de todas as formas de organização humana e que seja considerado válido em todos os sistemas culturais?

A idéia de um consenso de toda humanidade – *consensus omnium gentium*, ou simplesmente *consensus gentium*, ou ainda *humani generis* – vem desde o jusnaturalismo de Aristóteles, se difunde através do estoicismo, do humanismo, e está presente também no iluminismo. Em suma, esta idéia, que se baseia na crença de que há coisas sobre as quais todos os homens concordam serem corretas, reais, justas ou simplesmente atrativas, é, como afirma Geertz (1989), “uma dessas idéias que ocorre a quase todos, mais cedo ou mais tarde (p.51)”.

Na antropologia moderna teve sua origem com o chamado “padrão cultural universal” numa trajetória que vai até a elaboração de um conjunto de “denominadores comuns da cultura”. No final do século XIX, início do XX a antropologia empenhou-se numa pesquisa por elementos universais na cultura. Estes elementos seriam como uniformidades empíricas que, em face da diversidade de costumes no mundo e no tempo, podiam ser encontradas em todo o lugar praticamente sob a mesma forma. De acordo com este pensamento, se alguns costumes pudessem ser destacados na riqueza da cultura mundial como costumes presentes em todas as variantes locais seria possível especificar quais os traços culturais que são essenciais à existência humana e quais seriam apenas, digamos, ornamentais.

Diante da pretensão deste método que busca encontrar universalidades culturais e relacioná-las com as constantes estabelecidas em nível biológico, psicológico e social, Geertz

chega à conclusão de que a busca da essência do ser humano não é necessariamente encontrada nas generalizações, na busca de aspectos universais. Pelo contrário, “pode ser que nas particularidades culturais dos povos – nas suas esquisitices – sejam encontradas algumas das revelações mais instrutivas sobre o que é ser genericamente humano (GEERTZ,1989, p.55)”.

A proposta é a construção de uma concepção sistêmica da existência humana onde as culturas não são apenas folclores nem meras formas específicas de um gênero chamado civilização humana. Assim, não existiria o que chamamos de natureza humana independente da cultura, pois, o ser humano é um animal incompleto e inacabado que se completa através da cultura. O papel atribuído à cultura não permite que se fale em culturas universais e no mesmo sentido é o pensamento de Panikkar, para quem cada cultura é um gênero e não espécies abstratas de um gênero supremo.

Dicho más académicamente: *No hay universales culturales*, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción. Y toda abstracción es una operación de la mente que subtrae (abstrae) de una realidad mayor (tal como aquella mente la ve) un algo (menos universal) que considera lo importante. No puede haber universales culturales porque es la misma cultura la que hace posibles (y plausibles) sus propios universales (PANIKKAR, 2009, <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>).

Mas ao afirmar que não há culturas universais se vai contra a mentalidade científica calcada na objetividade do real e todo o paradigma de uma época. De fato a cultura não pode ser um objeto no qual estamos imersos como sujeitos, porque, antes disto, é ela que nos permite ver o mundo como objeto. Além disso, a cultura é a forma específica da natureza humana, não lhe é extrínseca, mas natural, tanto que o último critério para condenar a cultura do outro consiste em mostrar que determinada prática é antinatural, ainda que, a própria concepção de natureza esteja já culturalmente determinada.

A civilização ocidental tem feito uma distinção ente a natureza natural e a natureza cultural do homem, e assim o fazendo tem construído uma cultura artificial em seu pior sentido. Mas eles não estão de todo errados. Mesmo que a cultura não seja um mero acidente do homem não pode ser considerada sua substância. É importante atentar para o fato de que a natureza cultural não é idêntica à natureza humana, de modo que pode haver culturas antinaturais.

Mesmo que os estudos antropológicos tenham apontado para a inexistência de uma cultura humana no sentido genérico, é possível, através da observação de um determinado lugar, em uma determinada época, extrair comportamentos que se repetem em graus

diferenciados por todo o campo de estudo. Este fenômeno lembra algo que Heidegger chamava de cultura epocal e que lhe permitia falar de uma temporalidade do ser.

1.2.1 Identidade cultural.

A convergência de línguas, artes, festas e outras manifestações entre indivíduos e grupos, constitui o que chamamos de identidades culturais. É que estas manifestações que fazem parte do cotidiano de uma sociedade, se vistas como um todo são facilmente identificadas como traços comuns daquele povo e constituem assim uma identidade que se desenvolve em torno da cultura então compartilhada. Trata-se de um sistema de representação que tem origem num processo dinâmico, sempre em construção, estando localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Tanto é assim que na obra *Identidade cultural na Pós-modernidade*, Stuart Hall (2001) descreve três concepções de identidade que foram se moldando no tempo.

As concepções de identidade, cada qual com um foco particular, foram resumidas no que o autor denominou 'sujeito do Iluminismo', baseada numa concepção de indivíduo totalmente centrado, unificado, racional e extremamente individualista; sujeito sociológico, o qual já traz em si uma concepção interativa da identidade e do eu, sendo reflexo da complexidade característica do mundo moderno; e, por fim, a identidade do sujeito pós-moderno, fruto de um avanço da composição que impera no sujeito sociológico mas, que, já não possui identidade fixa, essencial ou permanente, assumindo identidades diferentes em diferentes momentos.

Através da apresentação dessas três concepções o autor procura mostrar que o conceito de identidade mudou ao longo da história, de modo que, o sujeito do Iluminismo e sua identidade fixa e estável foi pouco a pouco sendo descartado, dando lugar ao sujeito pós-moderno e sua identidade aberta, contraditória, inacabada e fragmentada. No passado, devido à falta de contato entre as culturas, as identidades eram mais conservadas, mas com as mudanças que o mundo global vive as pessoas interagem mais entre si e com o mundo a seu redor. O trabalho de Hall parte de uma abordagem da identidade cultural, particularmente no que se refere à identidade nacional, para investigar como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização.

Apesar de constantemente nos identificarmos como paraenses, brasileiros, latino-americanos, enfim, com as culturas prevaletentes nos locais em que nascemos, estamos falando de forma metafórica, pois essas identidades não estão impressas materialmente em

nossos genes. Assim, identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas, assim mesmo, pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial. Isso porque não se trata apenas de uma identidade política mas algo que produz sentidos como um sistema de representação cultural que dá origem a uma comunidade simbólica, imaginada.

O cerne da questão é a maneira como o ente territorial, no caso dos estudos de Hall, a nação, trabalha no sentido de costurar as diferenças e assim formar uma identidade. “Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma grande família nacional (HALL, 2001, p.59)”. Vale ressaltar que, além desta unificação ser, em geral, alcançada a preço de violência, quando mal direcional acaba tornando-se uma poderosa arma política geradora de ainda mais conflitos, sejam eles civis ou nacionais.

O fato é que a globalização está deslocando as identidades culturais, que antes coincidiam com o Estado-Nação, para a formação de novas identidades cada vez mais híbridas. As identidades nacionais continuam fortes, especialmente em relação a direitos e cidadania, mas as identidades locais, regionais e comunitárias tem se tornado mais importantes. Não se pode dizer simplesmente que o global está substituindo o local; seria mais adequado dizer que hoje há uma nova relação entre o global e o local, algo que se interpenetra. Esse processo se dá na medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas. A internacionalização dos mercados e o consumismo propagado mundialmente tornam difícil manter as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através da infiltração cultural, que por vezes se apresenta mais como uma invasão.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas - desalojadas - de tempos, lugares, histórias e tradições específicos, e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural (HALL, 2001, p.74).

As identidades modernas estão sendo descentradas através de uma mudança estrutural fragmentadora das paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Hall chama atenção para o fato de que, se no passado possuía-se sólidas localizações como indivíduos sociais, hoje, dentro de nós, há identidades contraditórias que, empurrando em diferentes direções deslocam constantemente a identificação do sujeito.

Segundo ele vivemos uma crise de identidade que é decorrente de um amplo processo de mudanças ocorridas na sociedade moderna. A modernidade em sua dinâmica propicia a fragmentação da identidade.

1.2.2 Cultura global ou ocidental?

A maioria dos teóricos que tratam da existência de uma cultura global tem suas reflexões desenvolvidas a partir de uma crítica à imposição que a cultura ocidental exerce em relação às demais culturas do globo. Ahmet Davutoglu afirma que cultura global e pluralismo cultural vivem um dilema, que o conceito de cultura global pressupõe a tese da unidade da civilização, a qual evoluiu para um referencial espaço-temporal eurocêntrico; uma concepção errônea que tem origem na ilusão egocêntrica ocidental e acaba se tornando uma ameaça ao pluralismo e a riqueza da diversidade cultural.

Como forma de exprimir de maneira objetiva a gama de questões que estão envolvidas neste processo Davutoglu (2004) se utiliza da análise de Arnold Toynbee apresentada em seu livro *A Study of History*. Ele fala de cinco palavras-chave nesse processo de globalização cultural. São elas: unidade de civilização, trajetória de conquistas econômicas e políticas, nativos, ilusão egocêntrica, e ilusão do progresso. Cada uma dessas expressões é capaz de revelar algo que está subscrito na história da cultura contemporânea e descrever, através de conceitos, o atual dilema entre cultura global e pluralismo cultural.

Nesta abordagem o primeiro erro que leva ao problema é conceber uma unidade de civilização, pensar que se tem uma unidade social pelo simples fato de a civilização ocidental ter, através de seu sistema econômico e conseqüentemente político, atingido o mundo inteiro. Trata-se de uma visão superficial, pois se os mapas econômicos e políticos foram ocidentalizados, os mapas culturais permanecem em grande parte como eram antes do imperialismo ocidental. Sobre a utilização da expressão ‘nativos’ devemos concordar que não passa de um termo depreciativo, o qual retira o tom cultural e faz perceber os outros como animais selvagens, como parte da fauna e da flora locais, e não como homens.

O contraste entre a hegemonia política e econômica da civilização ocidental e a resistência cultural de outras entidades civilizacionais produz uma psicologia exclusivista, através do uso do conceito de *nativos*, como uma categoria absoluta para definir *outros* (DAVUTOGLU in BALDI, 2004, p.106).

A ilusão egocêntrica corresponderia à “suposição de que existe apenas um rio de civilizações, o nosso, e que todos os outros são seus afluentes ou se perdem nas areias do deserto (DAVUTOGLU, 2004, p.107)”. Aí está a origem da terminologia “o outro” utilizada

pelo autor e que encontra correspondente no uso da palavra “nativos” bem como na expressão “o resto”; todas empregadas para enfraquecer as demais entidades civilizacionais que não se identificam com a do sujeito, porque assim o fala quem assim pensa. Esta autopercepção egocêntrica é o obstáculo fundamental no processo de diálogo civilizacional e compreensão mútua, que deveriam ser as precondições essenciais para uma coexistência pluralista.

A ilusão egocêntrica, juntamente com os demais conceitos utilizados pelo autor para descrever o atual dilema entre cultura global e pluralismo cultural, mostra-nos que o que existe na verdade é uma exclusão geopolítica que acontece, na maioria das vezes, como resultado de um falso universalismo, o qual apresenta o particular e o geral como sinônimos do geral. Esse falso universalismo é atribuído principalmente ao projeto iluminista e sua dependência da razão descontextualizada, mas tem reflexos no pensamento desta época, sendo denominado por Flores, pejorativamente, de “filosofia pós-moderna”. Aliado à exclusão geopolítica este pensamento forma os elementos essenciais caracterizadores da ordem mundial atual.

O universalismo, como uma conceituação respeitada, baseia-se em valores, necessita de um conjunto deles que seja aplicável a todos os seres humanos, independente de sua formação civilizacional, raça, religião, cor, ao passo que considerações geopolíticas implicam sempre diferenciações hierárquicas numa estrutura de poder. Essas duas características conflitantes tornam-se elementos essenciais da ordem mundial atual; os valores universais como retórica justificadora e a exclusão geopolítica como realidade política vigente (DAVUTOGLU in BALDI, 2004, p.132).

A análise pormenorizada de Davutoglu é de grande valia para se pensar os fatos, mas se a procura é por soluções o caminho não pode se estender no sentido da problemática, e sim na busca pelo antídoto para a anomalia. Se por um lado o ocidente capitalista tem sua parcela de culpa, por outro, temos o endosso dos demais que, ao comprar a forma de ver o mundo anunciada na propaganda acaba por desprestigiar a sua própria tradição, carregada de significados e de tantos contributos para a riqueza do mundo e do ser humano.

Deste modo não podemos falar em vilões. Se por um lado os povos ocidentais são responsáveis pela maneira imperialista como adentraram as culturas estrangeiras, tem hoje, em grande parte, o consentimento das mesmas. Podemos até dizer que isto é fruto de um desejo inconsciente de se aproximar do desenvolvimento, desejo este que acaba por conduzir todos à vala comum do consumo, do individualismo, enfim, dos valores que as sociedades capitalistas hiper desenvolvidas cultivaram.

O fato é que tornou-se comum afirmar que um dos principais problemas vividos pelos direitos humanos no contexto atual é a sobrevivência pluralista das culturas e tradições

civilizacionais autênticas frente a uma cultura global criada pela civilização ocidental hegemônica-monopolista. Segundo os especialistas, a civilização ocidental, na tentativa de globalizar e impor seu paradigma hegemônico, marginalizou as outras culturas, e o pior é que parece haver o endosso de tais culturas marginalizadas, as quais pensam fazer parte de um processo inevitável.

O caráter monolítico do paradigma vigente deve ser eliminado e dar lugar a uma cultura global real, composta por elementos de diferentes civilizações e patrimônios culturais, e isso se faz mediante a adoção de um novo paradigma educacional com base na idéia de pluralismo cultural e civilizacional. O multiculturalismo não é um problema, ele enriquece o mundo e os seres humanos; ter consciência da importância da diversidade é matéria de educação para uma sociedade cosmopolita; para tanto, a civilização ocidental deve revisar sua autopercepção rumo à inclusão, enquanto as outras devem reestruturar e reformular suas heranças de modo a torná-las elementos mais presentes e indispensáveis à cultura humana como um todo.

Filósofos como Davutoglu e Panikkar cobram uma postura ativa por parte das culturas mais peculiares, de modo a investir na educação e valorização das mesmas aumentando a percepção para com sua tradição e ressaltando a importância desta para as pessoas enquanto entidades portadoras de uma memória, de uma mensagem de continuidade. No passado a importância dos antepassados para a sobrevivência harmoniosa de uma sociedade era mais reconhecida. É preciso resgatar a necessidade que o ser humano tem de se sentir parte de algo, de ser parte de uma história da qual é hoje protagonista; isso é de fundamental importância no encontro do sentido da vida do indivíduo e na promoção do bem estar da comunidade e de seus sujeitos, enfim no processo de realização da paz.

Este reexame da percepção civilizacional é considerado pré-requisito mais importante para o diálogo e a interação entre culturas diferentes. A revalorização das culturas, por mais estranhas que nos pareçam, é hoje uma necessidade já que, no dizer de Davutoglu (2004), “A universalização do *self* secular pós-histórico e da história secular egocêntrica da civilização ocidental em uma era de globalização alienou o ser individual não-ocidental de sua própria autopercepção e da existência de sua própria sociedade (p.136-137)”.

Questionados sobre uma cultura global falaremos em igualdade na diversidade, e não em hegemonia ou uniformidade. Olharemos para o que nos une e não o que nos separa e buscaremos apresentar formas de superar a dicotomia entre o global e o local, o ocidental e o resto, enfim, todas estas aporias que têm impedido o homem de se reconhecer no outro. Dos estereótipos é impossível brotar algo, os estigmas só causam sofrimento e uma simples

mudança de perspectiva é capaz de transformar a diversidade em riqueza e a estranheza em beleza.

É comum aos que se dispõem a encontrar soluções eficientes de maneira conciliatória e inteligente que, deve-se aprender a tolerar e apreciar a diversidade cultural, pois cada povo tem algo peculiar para oferecer à sociedade e ao bem-estar da humanidade. Esta postura que se caracteriza pela abertura para com a diferença, prática da tolerância ou simplesmente pela moralidade ética nas relações internacionais, pede operadores versados em interculturalidade, ou que ao menos sejam capazes de reconhecer que estão vendo o mundo de suas próprias e singulares janelas.

1.2.3 Interculturalidade e cultura cosmopolita: arranjos jurídicos para uma sociedade em transformação.

A interculturalidade é o imperativo filosófico de nosso tempo, o caminho do meio entre o monoculturalismo e o multiculturalismo, pois, apesar de admitir a diversidade cultural o monoculturalismo quer um denominador comum, uma razão universal e, portanto, massificada; uma inteligibilidade única. Os próprios pilares em que se baseiam a ciência moderna não são interculturais. Como demonstrado alhures eles se fundamentam em uma única cultura: a ocidental.

El ejemplo poderoso, en todos los sentidos de la palabra, lo constituye la ciencia moderna, que se pretende universal, olvidando que sus mismos cimientos han sido excavados en una cultura particular. Hemos mencionado ya como ejemplos monoculturales las ideas 'científicas' de espacio y tiempo, a las que podríamos añadir las de materia, energía, y sobre todo la traducibilidad algébrica de los fenómenos de la naturaleza la docilidad de esta última a leyes determinadas y determinantes. La ciencia moderna, muchas veces sin quererlo ella misma, debido a las hazañas espectaculares que ha hecho posible, ha convertido estos símbolos polisémicos que acabamos de mencionar (tiempo, espacio, materia...) en signos unívocos definibles (circunscritos, aunque no entendidos) (PANIKKAR, 2009, <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>).

O outro extremo é o multiculturalismo. Panikkar reconhece a função primordial de cada cultura com seu papel de oferecer uma visão da realidade em que o homem possa viver sua vida, mas, afirma que o multiculturalismo é impossível, que a coexistência dessa diversidade fundamental, bem como a existência respeitosa entre diversas culturas, cada um em seu mundo, não se concretizaria em nosso mundo atual. O multiculturalismo conduziria a uma guerra de culturas com a previsível derrota das menos fortes, e nos condenaria a um apartheid cultural. Neste contexto, afirma que, o monoculturalismo é letal e o multiculturalismo é impossível.

O intercultural seria a via intermediária entre o monoculturalismo e o multiculturalismo¹². A interculturalidade é inerente ao ser humano e uma única cultura é tão incompreensível e impossível como uma só língua universal e um só homem. Todas as culturas são o resultado de uma contínua fecundação mútua e a interculturalidade é a forma completa da cultura humana, mas não significa uma só cultura nem uma pluralidade interconexa.

O que em muito atrapalha a recepção da interculturalidade é a presença de uma visão extremamente territorialista de comunidade humana, de afinidade social e solidariedade. Essa visão é fruto de uma noção histórica que vincula a cultura ao Estado-Nação. Hoje não há espaço para concepções de cultura e direito limitadas apenas à realidade do Estado, já que, as questões culturais que se apresentam nestes tempos de globalização vão além de limites territoriais bem definidos.

Uma cultura cosmopolita vem se formando com sua própria organização e regime de governo. Bauman fala das pessoas que migram constantemente entre diversos lugares, elas não podem ser consideradas parte apenas de uma cultura, elas são um misto de tudo o que o mundo vive, “O tipo de cultura de que participa não é a cultura de um determinado lugar, mas a de um tempo. É a cultura de um *presente absoluto* (BAUMAN, 1999, p. 99)”. A presença marcante da interculturalidade nos menores contextos possíveis tem exigido mais do que aceitação, tem exigido regulamentação, regramento para que o convívio, o trato desta diversidade tão forte, se dê de maneira harmônica.

Barretto expõe esta questão sob o prisma da universalidade dos direitos humanos. Segundo ele a aceitação da universalidade destes direitos se insere num contexto maior onde eles e seu status universal são considerados ponto de partida na busca por uma legitimação normativa global. O fato é que, neste quadro, o vínculo jurídico do indivíduo com a nova ordem jurídica¹³ passa a adquirir contornos peculiares que irão constituir o que o autor denomina cidadania cosmopolita. “Quando falamos de cidadania cosmopolita estamos fazendo referência a um novo tipo de vínculo do indivíduo com uma determinada ordem jurídica, que não se reduz àquela do Estado nacional (BARRETTO, 2006, p.284)”. A reivindicação de respeito ao meio ambiente ilustra bem o que vem ser esta cidadania

¹² Mais a diante veremos que em Beuchot usa a palavra multiculturalismo para designar o fenômeno da multiplicidade de culturas no mundo e nos países; enquanto que Flores, assim como Panikkar, entende o multicultural como o outro extremos do universal/monocultural e propõe o intercultural como caminho do meio a ser buscado.

¹³ A expressão nova ordem jurídica aqui empregada faz alusão ao processo que o mundo contemporâneo vem passando, onde as demandas da sociedade não se identificam nem com a legislação do Estado-Nação nem com as leis internacionais.

cosmopolita, pois, independente de se estar em solo nacional ou não, o meio ambiente ecologicamente equilibrado continua sendo direito passível de ser requerido e respeitado por todos.

Uma ordem jurídica e política está em processo, sendo gerada, e nela o direito não se identifica nem com a lei dos Estados nacionais nem com as leis internacionais estabelecidas entre os Estados soberanos ou através das Nações Unidas. Não há como fugir da inovação que a globalização opera nas relações interpessoais e o estudo das modificações ocorridas neste contexto sugere parâmetros em função dos quais se pode caracterizar os Estados democráticos da modernidade. Esta instituição se encontra alicerçada no respeito universal aos direitos humanos, na igualdade universal, na sociedade civil global e no Estado de direito, constituindo um regime político que já vem sendo denominado “democracia cosmopolita¹⁴.”

O aperfeiçoamento da democracia para fins de se adequar a esta nova ordem jurídica pede uma reflexão sobre as teorias legitimadoras do direito. De fato, as teorias legitimadoras do direito de outrora não são mais suficientes para fundamentar a norma em tempos de globalização. Assim a teoria constitucional moderna vive um momento de profunda reflexão metaconstitucional com vista a compreender o Estado democrático de direito e suas relações com a cidadania cosmopolita. Diante do fato de o modelo constitucional positivista já não dar conta da complexidade da realidade social contemporânea “Os teóricos do metaconstitucionalismo apontam para a necessidade da reconsideração dos fundamentos do direito constitucional, como exigência para que se possa dar uma dimensão humana às novas relações estabelecidas pela globalização (BARRETTO, 2006, p.288)”.

O reconhecimento da natureza complexa, plural e descentralizada da sociedade e do poder na contemporaneidade faz com que o metaconstitucionalismo sirva de espaço teórico para o desenvolvimento de uma democracia cosmopolita embasada em uma teoria constitucional que seja reflexo dos valores políticos desta sociedade, tanto em nível local quanto global. A democracia cosmopolita será, portanto, algo que será construída a partir de um modelo político-institucional que vai além do positivismo jurídico fundamentado na *grundnorm*¹⁵ e que tem como núcleo pétreo nada menos que os direitos humanos.

¹⁴ Segundo Vicente de Paulo Barretto este termo tem origens na tradição iluminista kantiana e vem sendo utilizado por alguns autores para designar o sistema que se obtém a partir da observação e agrupamento de fenômenos comuns às democracias modernas.

¹⁵ Abstração criada por Kelsen para se referir ao que seria a fundamentação da primeira norma legitimadora até mesmo das constituições como primeiro sistema normativo de um Estado. Em Hart esta norma fundamentadora é denominada “norma de reconhecimento” e, com algumas diferenças, ambas servem de fundamento para todo um sistema jurídico. Este instituto é o que legitima o poder da própria constituição de um Estado.

Por serem considerados um regime jurídico supranacional que visa a estabelecer normas de moralidade mínima universal é que, neste contexto, os direitos humanos são o que mais se aproxima de uma direito cosmopolítico.

A democracia cosmopolita consiste, assim, no regime político onde o respeito universal e global aos direitos humanos, a igualdade cívica universal, o Estado de direito e uma sociedade civil global constituem a sua espinha dorsal. O processo de globalização deixará então de refletir a tentativa de oposição de um modelo econômico global, sob a forma do “capitalismo democrático” universal (Gray, 1999: 13), e permitirá o surgimento de múltiplos capitalismo, que corresponderão a diferentes vocações sociais e culturais existentes num orbe pluralístico (BARRETO, 2006, p.292).

É uma idéia, mas, como toda idéia, depende de arranjos para que possa dar certo dentro de determinadas condições, e nada disso será realidade se uma questão prejudicial não for dissolvida; esta questão é a superação da dicotomia ainda existente entre uma posição que compreende perfeitamente a importância singular de cada cultura e de outra que quer, com grande intensidade, e às vezes a qualquer preço, fazer valer os ideais da dignidade e da paz mundial sob os ditames de sua compreensão.

1.3 Universalismo x relativismo: uma dicotomia que precisa ser superada em prol da concretização dos direitos humanos.

Antes mesmo de ser elaborada a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 as questões envolvendo a diversidade cultural já eram conhecidas. Já se sabia da problemática que envolvia a redação de uma Declaração de Direitos Humanos em pleno século XX onde, de acordo com os imperativos da época, era necessário que o instrumento abraçasse e reconhecesse a validade de modos de vida muito distintos. No século XVIII seria bem mais simples, mas a imposição de universalidade trazida pelo paradigma do global fez do trabalho um verdadeiro desafio; o de encontrar a contrapartida ética e jurídica para os efeitos excludentes da globalização econômica.

Previendo as dificuldades que envolveriam tal pretensão, a Associação Americana de Antropologia (AAA) desenvolveu um relatório sobre direitos humanos e o enviou a Comissão de Direitos Humanos da ONU em 1947 durante os trabalhos preparatórios para a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Eles já tinham consciência do risco de produzir juízos etnocêntricos na propositura de um documento com esta amplitude. A questão era saber como uma Declaração com tal proposta poderia ser aplicável a todos os seres humanos sem

cair numa afirmação de direitos concebidos somente em termos de valores prevalecentes nos países da Europa Ocidental e da América.

Diante destas preocupações, a AAA apresentou à Comissão de Direitos Humanos as seguintes proposições:

- a) O indivíduo desenvolve sua capacidade através de sua cultura, assim, o respeito por diferenças individuais acarreta necessariamente um respeito por diferenças culturais.
 - b) O respeito por diferenças entre as culturas é validado pelo fato científico de que não foi descoberta qualquer técnica de avaliação qualitativa de culturas.
 - c) “Standards” e valores são relativos às culturas das quais derivam, sendo que qualquer tentativa de formular postulados que cresçam fora das crenças e do código moral de uma cultura depreciará, proporcionalmente, a aplicabilidade de qualquer Declaração de Direitos Humanos para a humanidade como um todo.
- Tais postulados do relativismo ético fundamentaram, e fundamentam até hoje, a resistência de vários países não ocidentais quanto à universalidade dos direitos humanos (KLAUTAU, 2004, p.40).

Os direitos de que tratamos querem ter amplitude universal. E como dar universalidade a algo neste contexto global em que nos inserimos? Há como conceber os direitos humanos como universais sem que com isso se tenha que anular a diversidade cultural? Estas são as questões que envolveram a comunidade científica e política da época e que constituem, ainda hoje, o principal entrave para a aceitação e consolidação da Declaração dos Direitos Humanos como diploma jurídico integrador da sociedade global e assecuratório do respeito à dignidade da pessoa humana em todos os quadrantes do planeta.

A pretensão de universalização não é algo novo no pensamento jurídico ocidental. A Europa dos séculos XVI e XVIII já era marcada por um pensamento jurídico-político do tipo universal, mas com bases na tradição jusnaturalista. Diferente do que ocorre na globalização, o universalismo que se desenvolveu naquela época era contra o local, contra as culturas, entendendo que só seria possível a imposição de uma ordem jurídica universal mediante o esmagamento de regulações e práticas jurídicas locais.

O universalismo de hoje pressupõe uma interação com o “local”, um movimento dialético permanente que leva em consideração o pluralismo e dá vazão a novos termos, como por exemplo: globalismo localizado, localismo globalizado, herança comum da humanidade e cosmopolitismo¹⁶. Este último é caracterizado, no entender de Arnaud, justamente pelas práticas contra-hegemônicas que fazem frente às perversidades da globalização. Diversamente do universalismo que reinou na Europa pré-moderna, o universalismo moderno que surge no seio da globalização não pode mais se instalar contra o pluralismo existente.

¹⁶ Todas estas expressões são desenvolvidas de maneira pormenorizada na obra de Arnaud, mas, para os fins deste trabalho, nos limitamos a fazer referência e desenvolver um pouco o cosmopolitismo.

O universalismo moderno se desenvolveu contra o pluralismo e é marcado pelo imperialismo dos governantes que se estendem para além das fronteiras vizinhas e impunham seu direito. O caminho universalista tomado pelos governantes dos Estados modernos não tem nada a ver com o projeto da globalização, pois, o pluralismo contemporâneo, apesar de compartilhar conceitos como o de multiculturalismo e soberania, se diferencia daquele porque hoje tem em sua tradição a inserção do local como fato que não se pode negligenciar no estudo da estrutura que o mundo hoje apresenta.

A utopia universalista nasce com os estóicos e se desenvolve com o Iluminismo, o qual se baseia na afirmação da existência de valores da pessoa humana válidos em todo o mundo e que constituiriam o núcleo de resistência aos absolutismos. A postura teórica que se evidencia é aquela expressa pelo monismo moral, afirmando a possibilidade de a razão humana estabelecer os valores determinantes da melhor forma de vida para o homem, válidos para todas as sociedades. Para os universalistas o fundamento dos direitos humanos é a dignidade humana, como valor intrínseco à própria condição humana e, nesse sentido, qualquer afronta ao chamado “mínimo ético irreduzível”, que comprometa a dignidade humana, ainda que em nome da cultura, importará em violação a direitos humanos.

Há quem defenda a existência de diversos graus de universalismos, a depender do alcance do “mínimo ético irreduzível”, no entanto, a defesa, por si só, desse mínimo ético, independentemente de seu alcance, apontará para a corrente universalista – seja a um universalismo radical, forte ou fraco. Além disso, há múltiplas visões das conseqüências do universalismo, inclusive os que o negam em qualquer de suas formas como se fosse uma tentativa violenta de destruição de qualquer forma de particularismo cultural. É o caso de Andrea Semprini:

O universalismo não é assim somente um engodo, mas uma impostura e uma violência. Ele pode ser realizado somente eliminando-se a diferença, reduzindo ao silêncio as vozes discordantes e transformando em obrigação universal o que é somente um ponto de vista particular (SEMPRINI, 1999, p.93).

O que temos é que, apesar de parecer uma idéia bem intencionada, a universalização de valores e princípios quase sempre é vista com maus olhos. Segundo um estudo feito por Ken Booth¹⁷ os principais argumentos contra o universalismo dos direitos humanos são no sentido de que este é baseado em uma visão essencialista da natureza humana, é uma ideologia que encobre a imposição de valores ocidentais e produz a pobreza da pasteurização cultural, enfim é um equívoco porque não existem valores universais.

¹⁷ Professor de Política Internacional da Universidade do País de Gales que escreveu artigo sobre o tema na obra denominada *Human rights in global politic*. (Cambridge University Press, 1999).

A primeira crítica se refere à maneira como o ser humano é visto sob a ótica universalista. Constantemente se fala de ser humano invocando uma tradição jusnaturalista que se assenta no argumento de que a pessoa é titular de direitos humanos pelo simples fato de ser humana. Tal postura é claramente essencialista e tautológica estando ligada ao direito natural, que deriva de Deus, da natureza, e ao qual estão todos sujeitos, mesmo que sem um fundamento racional.

A segunda crítica é a mais utilizada pelos relativistas, ela se sustenta na alegação de que o universalismo dos direitos humanos é uma ideologia que na verdade procura através dos diplomas e dos sistemas de controle criados impor os valores ocidentais. Neste mesmo sentido é a observação de Christoph Eberhard:

Na verdade, existe uma tendência atual de supor que o horizonte maior de globalização é determinado pela “modernidade” ocidental e seus construtos: direitos humanos, Estado, democracia, mercados, etc., todos no estilo ocidental... Esta visão se baseia no mito de um movimento teleológico rumo à unidade, por intermédio de uma uniformização de nossas formas de conviver, de construir sentido para nossas vidas, de nos relacionarmos com o meio (EBERHARD in BALDI, 2004, p.167).

Este ponto já foi bastante desenvolvido não restando dúvidas de que, além de ser algo violento e, portanto, inadmissível, trata-se de algo que dificulta a aceitação e realização do projeto dos direitos humanos no plano global. Estamos de acordo com Eberhard (2004) quando este afirma que “No contexto dos ‘direitos humanos’, a posição universalista leva a um ‘localismo ocidental globalizado’, duplamente contraproducente em nossa busca de universalidade ou de uma perspectiva intercultural compartilhada sobre os direitos humanos (p.164)”.

Se concordarmos que justificar a existência de direitos humanos no simples fato de sermos humanos é simplificar demais as coisas, pois estes direitos não se justificam na natureza biológica comum, mas no dever de respeito pela individualidade que cada um potencialmente constitui como sujeito passivo e ativo da paz e do progresso da humanidade; concordamos também com a segunda crítica de modo a dispensar maiores comentários. De fato as coisas não começaram muito bem, mas isso não significa que o projeto dos direitos humanos esteja fadado ao fracasso.

A terceira crítica, por sua vez, merece ser mais bem analisada. Ela é voltada para a crença num empobrecimento cultural que acompanha a teoria universalista. Diferentemente do teórico galês, compreendemos que há sim espaço para a diversidade dentro da idéia de direitos humanos universais, tudo é uma questão de interesse e valorização da cultura estrangeira, de paciência para com o que muitas vezes consideramos estranho, mas, que, de perto, é algo bem familiar. A hermenêutica e o diálogo são capazes de modificar este quadro

de homogeneidade e um olhar mais atento aos fatos mostra que, os padrões universais de direitos humanos acabam contribuindo para a diversidade cultural quando apresentam formas de vida com a qual um indivíduo se identifica, mesmo que estas não façam parte da cultura de seu povo.

Em resumo, a proliferação da diversidade permite que um sujeito africano encontre nas formas de expressão da música ou da religião brasileira as nuances que este sempre procurou em sua própria cultura e que ali não encontrara. Devemos concordar que não é o fato de termos nascido brasileiros que nos impede de gostar de *golf*, temos também o direito de apreciar outras culturas tanto ou mais que as nossas, desde que tenhamos consciência da importância de cada uma para a humanidade e a realização dos seres humanos.

Por fim, o argumento de que os direitos humanos são uma falácia por inexistir culturas universais, apesar de ser um dos argumentos mais fortes dos relativistas, não se sustenta. A receptividade com que as mais diversas sociedades têm aceitado os direitos humanos deixa claro que, em geral existem concepções similares a respeito do que é correto em qualquer que seja o contexto cultural. “Tal abordagem sugere que, em nível fundamental, o comportamento moral não é um traço cultural, mas uma predileção humana (KLAUTAU, 2004, p.59)”.

É através destas e de outras críticas que a concepção universalistas dos direitos humanos enunciada pela Declaração encontra resistências por parte dos adeptos do movimento do relativismo cultural. Esta corrente que tem bases na Antropologia Social e Cultural surgiu diante da constatação da dificuldade em se encontrar normas transculturais válidas. Sobre isso só se pode reafirmar que é inegável a existência de princípios morais em todas as culturas, uma vez que, sempre encontramos, seja qual for o continente do globo, a noção de respeito, retidão, civilidade e obrigações de uns para com os outros. O que muda nos diversos contextos é apenas o conteúdo de tais princípios morais pois em sua essência são idênticos.

Os relativistas pecam quando insistem em relacionar tão estreitamente a noção de direitos ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade. Fecham-se para o diálogo quando professam que o pluralismo cultural torna impossível a formação de um sistema de regras universal, mas está certo ao professar a necessidade de que se respeitem as diferenças culturais apresentadas por cada sociedade, bem como seu peculiar sistema moral. Este respeito deve, no entanto, guardar as devidas proporções. É preciso cuidar para que o apelo à tolerância não recaia em niilismo moral e omissão constituindo-se em despotismo cultural.

Uma das principais críticas ao relativismo cultural é, inclusive, a utilização da cultura para justificar graves casos de violação dos direitos humanos que, com base neste sofisticado argumento, ficariam imunes ao controle da comunidade internacional. Há também os que argumentam que a existência de normas universais relativas ao valor da dignidade humana é exigência do mundo contemporâneo, e que se diversos Estados optaram por ratificar instrumentos internacionais de direitos humanos, é porque consentiram em respeitar os direitos neles assegurados, não podendo isentar-se do controle internacional em caso de violação dos mesmos.

Flávia Piovesam (1996) leciona que na análise dos relativistas, a pretensão de universalismo desses instrumentos simboliza a arrogância do imperialismo cultural do mundo ocidental, que tenta universalizar suas próprias crenças. O universalismo induz, nessa visão, à destruição da diversidade cultural, mas por outro lado reforça os movimentos nacionalistas fundamentados na cultura e principalmente na religião. No mesmo sentido é a observação de Cesar Augusto Baldi quando este afirma que:

A posição universalista, por um lado, é extremamente etnocêntrica, pois, partindo dos valores da própria sociedade, os generaliza e universaliza, fechando-os ao diálogo e, ignorando a perspectiva do outro, se torna um “monólogo que é potencialmente ofensivo a todos que não compartilham seus pontos de vista e seus valores”, e acaba por favorecer os particularismos que combate, que, se tornam, muitas vezes, reações defensivas contra o processo de ocidentalização. Ou seja, o universalismo, em realidade, relativiza (BALDI, 2004, p.39).

Posições de supervalorização de uma determinada conduta simplesmente por ser parte da tradição cultural, aceitando-se acriticamente, independentemente de seu grau de moralidade, contribuem para a legitimação de um *status quo* de desrespeito à tudo que se propugna através da elaboração de diplomas que buscam a valorização da paz e da dignidade humana. Se levado a tais conseqüências o relativismo cultural é tão perigo quanto o imperialismo do qual seus adeptos condenam a posição universalista, levando ao agravamento de injustiças e exclusão social em escala global.

Além do mais, este tipo de comportamento que valoriza demasiadamente a sociedade local tolhe o papel da cultura em âmbito individual como fonte criadora e mantenedora da dinâmica inerente às culturas. O indivíduo deve ter a liberdade de escolher, dentre as formas vigentes em sua cultura e na cultura do outro, desde que respeitando a integridade e a compreensão de seu povo, uma forma criativa de se conduzir em busca de si mesmo. Esta liberdade é um direito humano por excelência sendo fundamental mesmo em culturas menos tolerantes a mudanças.

Se a posição universalista tem caráter altamente etnocêntrico, pois transforma em universais valores e concepções da sociedade a que pertencem e impossibilita o diálogo; a justificativa da pluralidade cultural na constatação empírica da existência de uma grande diversidade de moralidades e de sistemas jurídicos também não ajuda a encontrar soluções para que a prevalência da dignidade. O extremo a que chegaram ambas as posições tornou necessária a formulação de uma teoria justificadora dos direitos humanos que ultrapasse as duas posições citadas acima.

A Declaração de Viena, de 1993, buscou acabar com esse debate ao estabelecer em seu § 5º que: *“Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente, de maneira justa e equânime, com os mesmo parâmetros e com a mesma ênfase. As particularidades nacionais e regionais e bases históricas, culturais e religiosas devem ser consideradas, mas é obrigação dos Estados, independentemente de seu sistema político, econômico, e cultural, promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais”*.

Quisera fosse simples assim, mas como resta comprovado, estabelecer um meio termo não é tarefa simples, seja pela tendência do ser humano aos extremos, seja pelos problemas epistemológicos que a idéia de direitos humanos universais trouxe consigo. Além disso, assim como há diversas formas de universalismo, também se propugna no meio acadêmico a existência de diversas correntes relativistas, culminado com o relativismo cultural radical, o qual concebe a cultura como a única fonte de validade de um direito ou regra moral. Um forte relativismo cultural acredita que a cultura é a principal fonte de validade de um direito ou regra moral; um relativismo cultural fraco sustenta que a cultura pode ser uma importante fonte de um direito ou regra geral, assim, podendo-se concluir que a Declaração de Direitos Humanos de Viena de 1993 acolheu a corrente do forte universalismo ou fraco relativismo cultural.

A posição relativista advoga a ‘naturalidade’ das sociedades, e assim corre o risco de absolutizar as diferenças, não vendo nada mais do que elas; ao esquecer o horizonte comum, tende a se transformar em indiferença, aceitando e justificando tudo que existe. Da mesma maneira, ao admitir valor igual a todas as culturas, legitima o totalitarismo e as máfias, e, desta forma, dissolvem o valor de todas as culturas, separando-as e segregando-as como antagônicas e incomunicáveis. Este é um dos perigos do relativismo forte.

Além disso, a posição relativista tanto enfatiza as diferenças que acaba tornando impossível qualquer forma de universalismo. Os riscos de um relativismo forte são justamente a imposição de valores de uns sobre outros.

O problema da posição relativista é o fato de que ela absolutiza as diferenças e se esquece completamente de nossa natureza e condições humanas comuns. Está tão profundamente enraizada em “nossas diferenças”, que só consegue enxergar essas “diferenças”, esquecendo-se completamente de “nossas” (EBERHARD in BALDI, 2004, p.165).

É nesse sentido que são defendidos estudos sobre a implicação que as culturas podem ter na compreensão de cada povo do que sejam os direitos humanos. O mundo dos diplomas legais internacionais parece não ter se preocupado com a parte humana dos direitos, no sentido de que não se averiguou à que seres humanos eram dirigidas tais declarações. Flores observa que o próprio conteúdo dos direitos humanos, com seus mandamentos de respeito à liberdade neoliberal, parece beneficiar apenas uma parte dos seres humanos: aqueles que se encontram em condições de usufruir ao máximo de sua liberdade de mobilidade e consumo.

Con solo observar el contenido “inicial” de los derechos humanos: libertad contractual , libertad religiosa, propiedad privada de uno mismo y de los medios de producción, el derecho a moverse libremente por todos los lugares que a uno le interese (*Ius communicationis*) y el derecho a comerciar con todo lo que uno se encuentre (*Ius commercii*), considerando como guerra justa cualquier intromisión ilegítima e ilegal en tales premisas racionales, uno puede comenzar a interrogarse a quién beneficia todo ese acumulo de derechos racionales: ¿beneficia a lo que puede moverse por todo el mundo gracias a sus embarcaciones y a sus ejércitos? ¿beneficia a los individuos que ni pretenden ni pueden movilizarse de sus territorios ancestrales...? ¿De qué universalidad e de que racionalidad están ablando? (FLORES, 2005, p.62).

A pura imposição da cultura dos direitos humanos, como se defende no ocidente, não resolve o problema das violações, antes o agrava. As formas de resistência são sempre enraizadas culturalmente e são inteligíveis, em princípio, dentro destes contextos culturais. Vale também alertar para a ponderação de Boaventura de Souza Santos (2004), o qual endossa a necessidade de se superar o debate sobre universalismo e relativismo cultural, a partir da transformação cosmopolita dos direitos humanos. Na medida em que todas as culturas possuem concepções distintas de dignidade humana, mas são incompletas, haver-se-ia que aumentar a consciência dessas incompletudes culturais mútuas, como pressuposto para um diálogo intercultural. A construção de uma concepção multicultural dos direitos humanos decorreria desse diálogo intercultural.

No mesmo sentido José Manuel Pureza fala de uma reconstrução multicultural da *universalis civitatis* e do *status mundialis hominis* teorizados por Perez Lunõ. “Essa

reconstrução implica a rejeição quer do universalismo ahistórico e descontextualizado como capa do imperialismo, quer do relativismo como capa do nacionalismo cultural fechado (PUREZA, 2004, p.96)”.

Os direitos humanos são hoje, um terreno de lutas e de tensões que passam pela confrontação entre a alegação de universalidade dos direitos humanos ocidentais e a diversidade cultural das concepções de dignidade humana e das próprias cosmologias que permitem definir o que é o ser humano... (PUREZA In BALDI, 2004, p.30).

Joaquín Herrera Flores sustenta um universalismo de chegada e não de partida e com o auxílio da hermenêutica vislumbra uma nova perspectiva para a conciliação entre a diversidade cultural e a universalidade dos direitos humanos. Também Mauricio Beuchot formula uma proposta ética e humanista pautada na valorização do ser humano e sua dignidade, mas sem cair em relativismo e sem fugir da cientificidade. Como buscamos demonstrar através da apresentação desta coletânea de autores engajados com uma versão intercultural dos direitos humanos, a comunidade científica se empenha cada vez mais na procura de soluções que conformem a necessidade de respeito universal desses direitos com o contexto global em que nos inserimos.

No próximo capítulo apresentaremos duas propostas neste sentido, a hermenêutica analógica de Mauricio Beuchot e a hermenêutica crítica de Flores, ambas abordando maneiras de conciliar universalismo e relativismo de modo a tornar efetivos os direitos humanos universalmente e em cada contexto. Cada um a sua maneira os dois autores têm em comum o tronco hermenêutico nos moldes contemporâneos que nos acostumamos a denominar hermenêutica filosófica, portanto, apresentam nítida congruência. Mas não se enganem em pensar que os autores pertencem à mesma escola, como poderão ver são pessoas de tradições bem diferentes e de opiniões díspares; não obstante compartilhar a crença de que, através de uma hermenêutica voltada para a valorização do sujeito, é possível encontrar soluções adequadas e assim superar o dilema entre universalidade dos direitos humanos e diversidade cultural.

2 A HERMENÊUTICA DOS DIREITOS HUMANOS.

No presente capítulo será exposto de maneira pormenorizada o processo de elaboração de duas alternativas hermenêuticas para a concretização dos direitos humanos em contextos multiculturais. Os trabalhos escolhidos são a Hermenêutica analógica de Mauricio Beuchot e a Hermenêutica crítica de Joaquín Herrera Flores, e a metodologia consiste na demonstração da linha de raciocínio seguida pelos autores no desenvolver de suas propostas. Assim, o texto é construído de forma mais aproximada ao texto do autor, justamente com o objetivo de expor, de maneira fiel, o desenvolvimento filosófico das idéias que deram origem ao pensamento de uma hermenêutica voltada à realidade plural dos direitos humanos.

Embora possa parecer exaustivo, a identificação do percurso trilhado pelas idéias dos autores, da maneira como aqui se apresenta, convida o leitor a caminhar junto e investigar por si mesmo a plausibilidade ou não de uma hermenêutica filosófica direcionada aos direitos humanos. Percorrido estes caminhos prometemos uma apresentação mais livre adiante onde teceremos nossas próprias comparações e observações no que concerne às hermenêuticas aqui desenvolvidas.

2.1 A Hermenêutica Analógica de Mauricio Beuchot.

A convivência de diversas culturas em um mesmo país ou em países vizinhos é sempre sujeita a conflitos oriundos das diversas formas de ver o mundo. As culturas têm uma identidade e uma vida própria que se desenvolve continuamente sendo que, em seu próprio meio ou na interação com outras, surgem impasses no que tange certos valores e formas de compreensão. Já que a dificuldade se instaura em termos culturais o ideal é partir de uma teoria acerca do multiculturalismo, do pluralismo cultural e da interculturalidade, que nos capacite a dialogar adequadamente sobre esses direitos com as outras culturas. O trabalho de Beuchot tem como principal ferramenta a argumentação filosófica que, segundo ele, é a única capaz de garantir a paz frente a essa pluralidade de concepções a respeito de algo tão importante como são os direitos humanos, mas sem ferir algo vital para o ser humano enquanto ser social e digno: a cultura.

Mas no conceito de **cultura** com o qual o autor trabalha estão compreendidos não só esta idéia de cultura propriamente dita, com suas diversas abordagens, como também a idéia de identidade cultural e de interação cultural. A dimensão cultural é essencial em uma sociedade, mas ela não se dá de maneira abstrata e sim materializada na história,

acompanhando a sociedade que a produz por todas as nuances desse processo. “Tener cultura es ir más allá de la animalidade, para acceder a la humanidad, propriamente dicha (BEUCHOT, 2005, p.10)”. Para Beuchot o ser humano como tal não existe, uma vez que, só se dá imerso nas relações sociais concretas. A essência humana aparece sempre como encarnada nos indivíduos humanos, mas não é o homem propriamente dito. Assim, estabelecer uma essência humana que se tem de impor a todos os demais seria um grande perigo.

Utilizando a definição de Bolívar Echeverría o autor afirma que cultura é “transnaturalização”, no sentido de que o homem supera a mera natureza para recriar, através da cultura, diversas versões do ser humano. “La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad (ECHEVERRÍA *apud* BEUCHOT, 2005, p.12)”.

Beuchot também faz uso da idiomática expressão “multiculturalismo”. Mas explica que a palavra “multiculturalismo” tem origem liberal e foi criada para designar o fenômeno da existência de várias culturas em um mesmo país ou comunidade maior, é entendido simplesmente como o fenômeno da multiplicidade de culturas que se dá no mundo e na maioria dos países. Por outro lado, o “pluralismo cultural” é o modelo com que se trata de explicar ou manejar esse multiculturalismo. Vale ressaltar que há quem use a palavra interculturalidade com a mesma conotação do termo pluralismo cultural aqui empregado, mas, cumpre esclarecer que, para o Beuchot, a “interculturalidade” é algo muito mais abrangente que se busca alcançar¹⁸.

É preciso ter em conta as implicações de se falar em pluralismo nos termos empregados por Beuchot. Para ele a palavra pluralismo é escolhida para designar o modelo buscado para se regular o multiculturalismo e para tanto adverte que dentro do pluralismo há também uma diversidade de nuances. O autor busca ressaltar a presença de diversas formas de pluralismos e o faz tendo em vista o enfoque utilizado, cujas bases vem da filosofia política; são definidos como o enfoque liberalista e o enfoque comunitarista. O autor afirma ainda, que dentro dessas duas correntes têm sido elaboradas doutrinas com outras tantas nuances que, hoje, é possível identificar também diversas espécies de pluralismos liberais e pluralismos comunitários. E, de maneira mais simplificada, pode-se afirmar que a opinião do autor é de

¹⁸ Em Panikkar, como visto em 1.2.3, este interesse em explicar e orientar a diversidade cultural evitando tanto o assimilacionismo quanto o segregacionismo recebeu o nome de interculturalidade: o caminho intermediário entre o monoculturalismo e o multiculturalismo. O que nos permite afirmar as mesmas expressões são trabalhadas na filosofia de ambos os autores com conotações diferentes.

que os liberalistas são mais individualista e possessivo dando origem a pluralismos convencionais enquanto os comunitaristas, por reivindicarem mais a cultura de cada comunidade, dão origem a pluralismos quase que relativistas.

Traçando um perfil dos direitos humanos Beuchot afirma que estes, tal como conhecemos através da Declaração Universal de 1948, seguem um modelo liberal, individualista, onde o valor principal assegurado é a liberdade. O modelo do comunitarismo (denominado igualitarismo por Walzer e Sandel) vê os direitos humanos como relativos a uma cultura. Para essa corrente haveria direitos comunitários, direitos ou costumes, de certos grupos, culturas, que se chocam com os individuais. Um bom exemplo são os usos e costumes com relação às mulheres que, apesar de considerarmos injustos, devem ser respeitados na concepção dos comunitaristas.

Diante destes dois enfoques Beuchot entende que é preciso haver um caminho intermediário entre o multiculturalismo liberal onde prevalecem os direitos individuais e o multiculturalismo que os comunitaristas professam. Esta via intermediária é denominada pelo autor pluralismo cultural e tem em vista o rompimento com o nacionalismo conservador, que deseja uma nação igual ao Estado, e, ao mesmo tempo, com o multiculturalismo radical, que quer que o Estado seja só o espaço de convivência entre as nações. O pluralismo buscado é equilibrado, proporcional, com capacidade de discernir e integrar, respeitar o máximo possível as diferenças quanto às culturas e preservar as semelhanças, a igualdade, quanto à justiça¹⁹.

O multiculturalismo de Beuchot pode ser estudado de maneira antropológica, social, política ou jurídica e o autor considera que o estudo jurídico pode ser considerado um dos mais urgentes, dada a necessária mitigação do pluralismo jurídico. Isso porque a normatização dos direitos humanos é de grande importância para assegurá-los e assim protegê-los dos costumes particulares que os ameace. Para tanto, o papel da filosofia é essencial, pois através da hermenêutica é que serão extraídos os aspectos mais cruciais da dignidade da pessoa humana dignos de serem tratados como princípios regentes dos direitos humanos.

Dentro do enfoque filosófico o multiculturalismo também pode ser estudado sob várias perspectivas. A filosofia da cultura, a antropologia filosófica ou filosofia do homem, a

¹⁹ No mesmo sentido temos propostas intermediárias como a de Rawls que apesar de declaradamente liberal foi modificando seu pensamento e incorporando elementos comunitaristas e igualitários ao modelo liberal. O mesmo se vê em Dworkin que coloca a igualdade perante a lei no mesmo nível de importância que a liberdade declarando-se um liberal igualitário. A atitude destes teóricos impulsiona uma atitude e uma prática dos direitos humanos que, sem renunciar aos feitos dos direitos humanos em seu modelo liberal ou individual pode incorporar direitos comunitários dos quais temos muita necessidade.

ética, a filosofia política, a filosofia do direito são apenas algumas das muitas separações feitas na modernidade, a qual, sob o império do positivismo e do racionalismo, se esforçou em separar a ética da política, do direito etc. Os tempos atuais pedem esforços para voltar a introduzir considerações éticas em todos os campos da ciência, e é nesse âmbito multidisciplinar que Beuchot coloca os direitos humanos frente a questão multicultural.

Os direitos humanos são vistos como o instrumento para se alcançar o equilíbrio entre a diferença e a igualdade e a vocação universal de tais direitos é tida como irrenunciável. Mas, voltado-se aos enfoques extraídos da filosofia política, o autor adverte que há que se romper com a limitação individualista que os aprisionam e pensar em direitos mais comunitários, mais interrelacionados com a comunidade. A questão que se põe é: como se pode sustentar de maneira pluricultural, proteger da melhor maneira possível as diferenças e o pluriculturalismo, sem sacrificar a intenção de universalidade ou identidade que se quer para tais direitos e que é inerente à sua própria condição de direitos humanos?

2.1.1 A hermenêutica analógica como caminho do meio entre a hermenêutica univocista e a hermenêutica equivocista.

O instrumento apontado pelo filósofo como adequado para clarear essa busca é a **hermenêutica**, mas uma hermenêutica analógica, que dê destaque à diferença sem acabar com a identidade. Trata-se de uma hermenêutica que nos permite dialogar com as outras culturas com uma dupla atitude de aprender com elas e também de criticar seus elementos.

Una hermenéutica que permita superar la postura univocista en la que se trata de imponer a toda costa un modelo universal, pero también superar la postura equivocista en la que se permite un relativismo cultural excesivo, que promueve la diferencia a ultranza. Una hermenéutica analógica permitirá considerar las diferencias culturales, pero sin perder de vista el ideal regulativo universal, el cual evalúa de manera diferenciada y matizada, rica en significados e por ende más compleja (BEUCHOT, 2005, p.28-29).

Para explicar sua hermenêutica o autor utiliza os conceitos desenvolvidos ainda na idade média. Em Tomás de Aquino a analogia é uma forma de aproximar coisas que têm ao mesmo tempo significação igual (unívoca) e diferente (equivoca). O unívoco é o conceito que se pode atribuir de maneira absoluta a diversos sujeitos, por exemplo, o conceito de país se aplica univocamente à China, Japão, Indonésia e Brasil. Equívoco é o nome que não se aplica a diversos sujeitos a não ser num sentido totalmente diferente, ele jamais pode ser um conceito pois é apenas uma palavra que envolve conceitos distintos. Exemplo: o aquário, constelação celeste e recipiente de vidro.

Análogo vem do grego *analogon* e significa ‘segundo proporção’. Um termo é análogo quando um conceito refere-se a realidades totalmente diversas mas que guardam uma certa proporção entre si. O análogo é o que não é nem unívoco nem equívoco, designando uma noção que pode ser aplicada a diversos sujeitos em um sentido não totalmente idêntico nem totalmente diferente. Assim a arte é uma noção análoga quando aplicada à música, à dança, às artes plásticas e às artes cênicas, pois todas exprimem formas de arte. Tal conceito se aplica a muitas coisas, não segundo a essência, mas, segundo um significado idêntico num só aspecto.

A hermenêutica proposta por Beuchot é denominada hermenêutica analógica porque analogia significa prudência e equilíbrio proporcional desde sua origem etimológica. Ela media os extremos, que é o que faz a *frónesis* ou prudência, a qual é uma virtude altamente analógica à medida que tem como objetivo encontrar o termo médio entre as ações e o meio que conduz adequadamente a um fim. A analogia aliada à hermenêutica possibilita um distanciamento da noção ‘univocista’²⁰, de outro, de próximo, de pessoa, do mesmo modo que evita seu extremo oposto ‘equivocista’, igualmente insustentável.

Ter uma noção univocista das coisas e das pessoas é acreditar que estas só podem ser interpretadas de uma determinada forma. A hermenêutica univocista, própria da linha positivista, é representada por muitas atitudes científicas e tem mostrado a busca por uma linguagem perfeita e uma ciência unificada. Pretende que só haja uma interpretação válida, a melhor interpretação, e que todas as outras são inválidas. A hermenêutica equivocista, por seu turno, identifica-se com a linha relativista que hoje vem sendo vista como traços de um pensamento pós-moderno. Ela sugere que quase todas as interpretações, senão todas, têm a mesma validade não sendo possível distinguir entre uma interpretação verdadeira e uma falsa.

Hermenêuticas unívocas exageram a objetividade, a verdade, a adequação, o claro e o distinto ao passo que hermenêuticas equívocas, igualmente perigosas ou mais, realçam demasiadamente o ambíguo, o relativo, o que se diferencia. Atualmente temos uma hermenêutica que se debate com a equivocidade e segundo a qual pela univocidade pouco ou quase nada é alcançado, é um ideal. O autor explica que isso se deve à dificuldade do homem em seguir por um caminho equilibrado, que é da natureza humana tender aos excessos; sendo assim, constantemente é levado a extremos univocistas ou equivocista.

A proposta é reviver a mentalidade analógica na hermenêutica e em outros campos, centrando e modelando as forças em tensão para chegar a um equilíbrio dinâmico, uma

²⁰ Utilizarei aqui a língua espanhola - materna do autor - para designar as palavras “unívoca” e “equivoca”, por serem, em minha opinião, mais adequadas a este contexto.

integração, entre a pretensão de univocidade e a relativização excessiva da equivocidade. A hermenêutica analógica seria então uma mediação da hermenêutica para evitar os excessos que comumente tem se dado em toda sua história entre hermenêuticas univocistas e hermenêuticas equivocistas. A hermenêutica analógica abriria assim uma gama de interpretações, em oposição à univocista, mas não tanto que pressuponha que todas são válidas, como quer a equivocista; permite um conjunto de interpretações possíveis e válidas formando um todo ordenado. Aqui nem só uma é válida nem todas o são, mas um conjunto delas. Este conjunto estaria ordenado de modo a haver uma hierarquia segundo a qual seria possível decidir quando uma interpretação é verdadeira ou falsa, e, dentre as verdadeiras, quais se aproximam mais do texto que outras.

2.1.2 Analogia de atribuição e proporcionalidade.

Para chegar a uma teoria como esta, o filósofo precisa além de estudo muita reflexão, coisas que só se torna possível através do diálogo e da prática do filosofar. Em seu livro *Interculturalidad y Derechos Humanos* Beuchot conta como foi o processo de amadurecimento de sua teoria e destaca o papel de Gianni Vattimo no mesmo. Ele relata que depois de dissertar sobre a hermenêutica analógica em um congresso sobre *Hermenêutica e Religião* em Nova York, onde estavam presentes diversos estudiosos, foi interpelado por Gianni Vattimo. Este elogiara sua proposta mas questionava um dos aspectos da analogia que não havia identificado em seu trabalho. Quando perguntou qual seria o analogado principal na analogia de atribuição²¹ entre a sua cultura e a estrangeira Beuchot se viu preso em uma armadilha.

Se pusesse sua cultura como correta cairia na violência e na imposição, então, a partir daquela interpelação, o autor criou algo que se aproxima do imperativo hipotético kantiano, um ideal regulativo, uma cultura paradigma no sentido de Wittgenstein²²; mas que não deixa de ser um retorno ao jusnaturalismo por querer representar, de alguma maneira, a natureza

²¹ É que quando Tomás de Aquino falou em analogia realçou duas expressões, espécies de analogia: a de proporcionalidade e a de atribuição. A analogia de proporcionalidade baseia-se no fato de cada um dos analogados incluir uma relação na qual simultaneamente coincidem e discrepam. Ela pode ser própria, quando a relação de analogia incide no conteúdo essencial que é comum (ex.: todo homem é bom), ou imprópria quando um dos analogados não tem o conteúdo essencial comum. É o que acontece nas metáforas, quando se diz que uma planta está triste se atribui uma característica humana a esta utilizando-se de uma analogia de proporcionalidade imprópria. Na analogia de atribuição temos uma situação diferente, pois aqui há sempre um principal (primário e próprio) e um secundário (segundo, impróprio). Exemplo: quando se fala em homem saudável temos que o analogado principal é o homem enquanto corpo humano dotado do atributo saúde; o analogado secundário pode ser o alimento saudável, o cabelo saudável, unhas saudáveis, pele saudável, etc. todos estes recebem o atributo saudável, por serem a causa ou o sinal da saúde do homem.

²² O autor afirma ainda que, para tanto, se socorreu da iconicidade e da abstração hipotásica de Peiece.

humana. Este modelo enquanto ideal regulativo não poderia se impor aos demais mas simplesmente orientar em uma certa direção.

Me di cuenta de que, si contestaba que era alguna cultura concreta (la mía, o la europea, o la estadounidense, etcétera), incurriría en algo apriorístico, además de impositivo y, por ende, violento. Entonces acudí a Peirce y a su noción de iconicidad y a la otra noción de abstracción hipostática, e respondí que el analogado principal no sería aquí una cultura en concreto, sino un modelo abstracto: aquel modelo de cultura que deseábamos todos, al menos de manera consensual, como un icono o paradigma para todas las culturas (BEUCHOT, 2005, p.36-37).

A hermenêutica analógica se utiliza portanto de dois aspectos da analogia: analogia de atribuição e de proporcionalidade. Esses dois aspectos se mesclam para dar origem a uma forma mais rica de analogia uma vez que cumprem funções complementares. “La analogía de proporcionalidad da apertura, permisividad, extensión; la de atribución ata y sujeta, pone algo como primero, coloca un principio, que es obtenido por su aproximación a la verdad, por lo menos a la verdad textual (BEUCHOT, 2005, p.37)”.

À luz da proporcionalidade todas as culturas se comparam entre si respeitando suas diferenças, mas buscando sua unificação proporcional, o que têm de comum. A cultura vista à luz da analogia de atribuição faz uma hierarquia entre duas ou mais culturas, mas a primeira premissa é uma forma de cultura paradigma, um modelo ideal, abstrato, de como deveria ser o melhor para o homem, o qual serve de idéia regulativa. É necessário que se conjugue os dois aspectos da analogia para que se resolva o enigma, um vez que, só a proporcionalidade pode levar ao relativismo e só a atribuição pode deixar parecer unívoco o análogo principal.

Ao mesclar ambas as analogias o autor pretende mostrar que no fundo todas as culturas estão em pé de igualdade, mas que vão se hierarquizando na medida em que se aproximam ou se distanciam do modelo adotado como paradigma. O que norteia a hermenêutica analógica de Beuchot é a valorização da diferença, já que tanto a atribuição como a proporcionalidade implicam em diferença. “La analogía nos ayuda precisamente a captar las diferencias culturales en medio de las similitudes, que son las que pueden constituir universales culturales (BEUCHOT, 2005, p. 39)”.

Mas assim como outrora nos perguntamos sobre a existência de culturas globais agora indagamos sobre como seria esse paradigma cultural. Aqui existe o fato de tratar-se de algo abstrato, do qual não temos certeza de facilitar ou dificultar as coisas. O próprio autor faz as perguntas: como conhecemos esse modelo abstrato, ou universal concreto? Como, se estamos imersos numa cultura, chegamos ao conhecimento do que é universal a todas? E ele mesmo as responde afirmando que esse modelo será construído a partir do aprendizado obtido de todas as culturas conhecidas, da história do homem que ensina o que é bom a este e o que não lhe

agrada. Enfim, nesse modelo paradigma, o primeiro analogado cultural, seria uma cultura onde os direitos humanos seriam realizados.

Diante dos contextos multiculturais há a necessidade de se atender à universalidade dos direitos humanos e também às particularidades. Mais uma vez nos deparamos com a oscilação entre o universal e o individual, já que ambas as coisas devem ser respeitadas. Beuchot afirma ser necessário uma epistemologia ou teoria do conhecimento que nos permita conciliar os dois extremos, atendendo à universalidade dos direitos humanos mas também às particularidades que se dão nos seres ou grupos humanos a que se aplicam. Essa necessidade, diz ele, nos aproxima do princípio que rege a *frónesis*, traduzida do grego com prudência, ética, que é retomada com o objetivo de tornar as ciências mais humanas.

Há que se acolher o construtivo e rechaçar o destrutivo nas culturas cuidando para não lesionar nem o indivíduo nem o grupo. Se privilegia-se demais a pessoa lesiona-se a sociedade dando origem a guerras, e, ao contrário, se privilegia-se muito a sociedade se lesiona a pessoa. Um exemplo deste último caso são as práticas que privilegiam demasiadamente os direitos culturais, muitas vezes indo contra o indivíduo, como nas práticas ancestrais de certos grupos que ferem a dignidade da mulher. Nestes casos, não se protege de maneira alguma o indivíduo (mulher) quando se busca proteger o grupo. Estes exemplos mostram que é necessário buscar a confluência entre os direitos do indivíduo e do grupo ao defender quaisquer direitos.

Se nesta busca nos deparamos com culturas notadamente não reconhecedoras e desrespeitosas dos direitos humanos o autor sustenta que a reação deve ser de persuadi-las a reconhecê-los e não fazê-lo, se não é possível deve-se obrigá-las a não fazê-lo. “Aquí es donde se ve la vocación universalista de los derechos humanos. No se reducen a ser productos de un relativismo cultural (BEUCHOT, 2005, p.42)”. Direitos humanos comunitaristas demais podem ser remediados com um pouco de individualismo, ao passo que direitos humanos muito individualistas, liberais, podem ser equilibrados com um matiz mais comunitarista ou um maior compromisso com a comunidade. O ideal é aplicar os direitos humanos de forma diferenciada ou matizada. Ter consciência de que estes direitos se realizam com certas particularidades, dentro de uma margem de diferença, é de fundamental importância para a concretização dos mesmos.

E aqui chegamos novamente à noção de interculturalidade.

Para eso es necesaria una antropología filosófica o filosofía del hombre que nos hable de ala convivencia pacífica multicultural, lo que suele llamarse interculturalidade. Que llegemos a un ser humano abierto, pero que reconozca limites y se atento a ellos. Que, frente al otro si cuestione sobre sí mismo; pero que

también cuestione al otro en vista de lo que ha aprendido que es correcto de lo propio, y así ir construyendo lo universal; es decir, que sea capaz de aprender del otro y a la vez de criticarlo; que sea capaz de criticarse a sí mismo y de aprender de su propio proceso. De esta manera, a partir de lo propio, se irá construyendo lo común: desde lo particular, lo universal (BEUCHOT, 2005, p. 42-43).

O autor entende toda essa luta entre individualismo e universalismo, relativismo e absolutismo como uma luta entre equivocismo e univocismo que se sustenta na falsa suposição da dicotomia inconciliável. Como entre a equivocidade e a univocidade está a analogia tem sido necessário uma hermenêutica analógica para os contextos multiculturais; tornado possível salvar as diferenças ao máximo sem perder as semelhanças. Essa analogia que torna possível o diálogo, apesar de parece tão trivial, tem sido pouco compreendida, o que tem dado origem a debates estéreis no âmbito dos direitos humanos nesses tempos modernos.

2.1.3 Direitos Humanos e pluralismo cultural analógico.

Partindo da consideração de que identidade dos povos é, além de física ou ontológica, simbólica e cultural – tendo na cultura seu elemento mais importante – o autor procura demonstrar que o simples respeito para com os símbolos culturais dos outros é a chave para o pluralismo cultural. Mesmo que tais culturas também sejam passíveis de críticas é possível estabelecer uma relação de interação recíproca entre elas, sobretudo através do diálogo, com uma conseqüente mestiçagem, mais cultural que étnica. Desta forma sustenta ser possível que o direito de duas culturas influenciem-se reciprocamente ressaltando o caráter universal e paradigmático dos direitos humanos que devem servir de norma e limite para o direito de todos os povos.

Para demonstrar este intento utiliza a cultura indígena (especialmente os índios mexicanos) e a cultura ocidental, como exemplos de culturas que devem combinar-se de modo a produzir uma melhor situação para ambas, e também criticar-se no que tenham de nocivas. Vale ressaltar que nesta proposta é imprescindível que se conserve a identidade simbólica e cultural de cada povo buscando formar uma mestiçagem universal e não uma globalização totalizante e homogeneizadora. É a este pluralismo cultural que prima pelo bem comum e pelo bem individual, pela diferença e pela semelhança em sua justa proporção, que o autor denomina pluralismo cultural analógico e que será anunciado como o modelo capaz de lidar com a realidade do multiculturalismo.

Primeiramente é importante lembrar o sentido adotado para o autor quando fala em pluralismo e em multiculturalismo. O entendimento aqui é de que o pluralismo cultural está entre o multiculturalismo e o assimilacionismo do mesmo modo que a analogismo político-

jurídico está no caminho do meio entre o liberalismo individualista e o igualitarismo comunitarista.

A questão parte, mais uma vez, da tensão entre o univocismo da igualdade e o equivocismo da diferença que, na teoria de Beuchot, só podem ser administradas com uma postura analógica e proporcional. Assim, as diferenças culturais não podem atropelar a igualdade, o bem comum e os direitos humanos, e, em contrapartida, devem permitir, e até favorecer, as diferenças que enriqueçam a cultura da sociedade como um todo. Deste modo as culturas interagem e se enriquecem ao mesmo tempo em que corrigem umas às outras.

A proposta pede um núcleo básico, “tiene que haber un conjunto de elementos o principios morales que se compartan (BEUCHOT, 2005, p.58)”, mas nada muito específico, apenas condições para que se possa estabelecer o diálogo, como por exemplo um consenso sobre o respeito à vida, à verdade, e ao razoável. Sem dúvida haverá de se corrigir certas coisas que se opõem aos direitos humanos mas há de se permitir certas outras que não vão contra estes direitos. Tudo deve dar-se de maneira dialógica, a exclusão ou restrição de alguns costumes e a promoção de outros, permitida uma margem de oscilação ou variação em busca de um equilíbrio que fará com que uma cultura se ponha como limite e contrapeso da outra.

Dentre os exemplos de pluralismo cultural no México o autor cita a pretensão de Bartolomé de Las Casas que separou os indígenas dos espanhóis, Vasco de Queiroga que, por sua vez, quis uni-los, tal qual Sahagún, e destaca que já no período barroco havia uma clareza com respeito à necessidade de integração das culturas de forma razoável.

Como se ve, estos experimentos culturales tuvieron limitaciones. Don Vasco trató de plasmar en das Indias la *Utopía* de Moro. Pero es claro que no tomó todo; no podía hacerlo. Por ejemplo en la *Utopía* se concede libertad de cultos, y eso no lo dispone Don Vasco en las *Ordenanzas* de sus hospitales-pueblos. Él tenía una idea universalista del cristianismo, además de la idea de que no todos los cultos religiosos podían permitirse; por ejemplo, los que iban en contra del los derecho natural. Incluso Las Casas, que sabia reconocer la civilización y la cultura indígena, en lo que tiene de aceptable, aun cuando reconocía que a los indios se les debía respetar su religión, no dejaba de dolerse de lo que en ella había de reprobable, como los sacrificios humanos y la antropofagia. Ya allí los derechos naturales (como ahora los derechos humanos) servían como tope. Y el periodo barroco reconoce la fuerza imparable del mestizaje, no solo de las razas, sino, sobre todo, de las culturas (BEUCHOT, 2005, p.61).

Assim como o direito natural exercia sua função balizadora naquela época hoje os direitos humanos, por seu caráter universal, tem uma função de critério na relação de aceitação, tolerância ou rejeição para com as particularidades culturais. Seguindo a idéia de Miguel Orellana Beuchot afirma que a natureza humana, apesar de ser sempre a mesma, tem um caráter dinâmico que faz com que esta se cumpra de diversas maneiras e não só de uma;

este dinamismo exige ainda mais atenção às diferenças acidentais que se encontram nos grupos, indivíduos e situações. Da mesma forma, se hoje se tem princípios morais dispostos de maneira positivada através de declarações, como são os diplomas de direitos humanos, seu conteúdo material não pode ser totalmente fixo e imutável, a não ser em sua substância, mas, vivo e dinâmico para com as características peculiares, sempre dentro de certos limites.

Na busca de compreender a cultura alheia é preciso compará-la com a nossa, partir dos valores parciais próprios, já conhecidos, para então se proceder à observação dos valores particulares alheios e a partir dessa observação se contrastar a experiência de uns com os outros. Mas a cultura estrangeira não pode ser avaliada a partir dos nossos valores e sim de valores universais; comparando os valores de uma cultura estranha com a nossa mas partindo de valores universais. E como seria possível ir além de toda parcialidade e alcançar o estatuto de metacultura ou metavalores? O autor reconhece a dificuldade em encontrar tais valores, reconhece que o ser humano não é imparcial, mas reivindica que deve haver alguma forma de universalização. Para tanto sugere o uso do que chama diafilosofia no lugar de uma metafilosofia, porque não se trata de um *a priori*, mas de um *a posteriori*.

Segundo ele, pouco a pouco a diafilosofia nos ajudará a julgar os valores dos outros a partir do juízo que tenhamos dos nossos. Através da observação de valores particulares entre diversas culturas comparadas; buscando o que elas têm em comum e o que se considera universal se chegará à conclusão de que os direitos não se realizam da mesma forma nas diversas culturas. E é aqui que funciona a analogia, pois o analógico só exige uma semelhança proporcional, restrita e relativa. A dinâmica analógica é uma postura que permite oscilar entre o universalismo e o individualismo, e inclusive superar esta dicotomia.

O procedimento proposto pelo autor envolve simbolismo, ícones e analogias na busca da identidade dos povos, pois ele entende que o reconhecimento que se opera entre os membros de uma cultura se dá por analogia; a chave desse reconhecimento se dá pelos ícones dessa cultura e pela iconicidade de seus arquétipos e símbolos fundacionais. Beuchot reconhece que o homem é produto de sua história, mas adverte que não se reduz a ela, tendo algo de essencial nele; nele, mais que a física ou ontológica, a identidade simbólica ou cultural de um povo é que o constitui.

O simbolismo, a iconicidade e a analogia seriam, portanto, os elementos reveladores da identidade de um povo. O reconhecimento por parte dos membros de uma cultura se dá através de uma analogia do universal com relação ao particular sem negligenciar suas diferenças, mas também através de uma relação do particular com o universal, onde busca sentido para sua coexistência entre as demais culturas. A analogia aplicada às culturas faz

com que uma encontre seu lugar entre as demais e no universo cultural como um todo, é o instrumento que nos dá aspectos universais daquilo que é eminentemente vivo, concreto, individual e mutável em uma cultura. Assim, a analogia é, para Beuchot, como que a ferramenta capaz de captar o dinamismo das culturas na luta por sua sobrevivência.

Lo llamo modelo analógico porque se inspira en esa armonía proporcional que señalaban los pitagóricos y Aristóteles en ese concepto de analogía, que permitía juntar lo diferente con lo semejante, sin perder la diferencia y, por ende, respetando lo particular sin perder lo universal (BEUCHOT, 2005, p.68).

2.1.4. Um caminho intermediário entre os dois extremos.

Os direitos humanos podem ser valorados de diversas maneiras segundo os diferentes modelos a partir dos quais são enfocados. Os modelos mais difundidos na atualidade são, em geral, polarizados nos dois extremos do individualismo e do comunitarismo, da liberdade e da igualdade, dando origem ao modelo liberal individualista e ao igualitário comunitarista. Beuchot apresenta o que acredita ser um caminho intermediário que sintetize ou compatibilize elementos de um e outro.

O liberalismo é resultado da ética européia estabelecida e que entende que o valor absoluto é a liberdade individual. O comunitarismo ou igualitarismo é um modelo que visa mais o comum que o individual e, em situações extremas, chega a se identificar com o relativismo, até o ponto de não intervir em situações culturais que ofendam os direitos humanos, como o caso dos já citados usos e costumes tradicionais com relação às mulheres. O autor proclama uma busca por um modelo misto e complexo, mais amplo que os dois anteriores; algo que ele percebe em Rawls e Dworkin e que afirma ser um modelo pluralista cultural analógico.

Beuchot sustenta que deve predominar a parte comunitária por ser a mais carente. De fato, dentre os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade propostos pela revolução francesa, e que serviram de inspiração para a declaração universal dos direitos humanos, a fraternidade é o mais deficitário, o mais distante.

Curiosamente, libertad, igualdad y fraternidad, en ese orden, se muestran como una secuencia de menor a mayor dificultad, y reflejan un proceso de maduración social. Tal vez la fraternidad exija una madurez social casi inalcanzable, pero, por lo menos, debemos tender a ella como ideal regulativo (BEUCHOT, 2005, p.72).

Além disso, o autor entende que a fraternidade parece pressupor e conter a liberdade e a igualdade, e que, sobre diversas palavras que têm sido constantemente evocadas – como o são: tolerância, respeito, solidariedade, amizade social e participação cidadã – o que se quer

na verdade é a fraternidade. Por estas razões é que julga ser preciso que os direitos humanos sejam interpretados como mínimos de liberalismo e máximos de comunitarismo, já que os primeiros asseguram os direitos humanos individuais, aceitos pela maioria, e os segundos, direitos coletivos, só podem ser aceitos por alguns, quais sejam, os interessados e alguns mais.

É que os direitos humanos sempre foram considerados mais liberais e individuais e para corrigir essa tendência devem ser vistos sempre tendo o direito do grupo como contrapeso; buscando um ponto onde, sem lesionar os direitos humanos, individuais, se atenda aos requerimentos explicitados nos direitos comunitários, que também são do homem, só que como parte de uma sociedade. Mais uma vez trata-se de buscar uma universalidade que não exclua as minorias, mas que as incorpore de maneira diferenciada e sem perder sua identidade ou diversidade proporcionais.

O problema centra-se no diálogo intercultural. No fundo as relações interculturais é que não tem sido harmoniosas. A questão dos valores grupais deve combinar-se e equilibrar-se através do diálogo, sem absolutizar nem relativizar, e o resultado será uma objetividade produto do entrecruzamento dos interesses individuais e grupais. “De hecho, la hermenéutica analógica puede ayudarnos a promover ese diálogo intercultural acerca de los derechos humano (BEUCHOT, 2005, p.75)”; ela traz em si a intuição de que os direitos humanos requerem certa universalidade para serem tais e a de que também requerem a pluralidade cultural, já que nela é que são direitos humanos. Desta forma a hermenêutica analógica prima por um universalismo não tão rígido, unívoco, combinado com um pluralismo racional, não equivoco, cujo intento principal é ajudar nesse diálogo intercultural dos direitos humanos através da preservação de duas intuições complementares: a de que os direitos humanos exigem certa universalidade para que sejam legítimos e a de que também exigem a pluralidade cultural, pois nela é que são legítimos direitos humanos.

2.1.5. Direitos humanos e hermenêutica analógica: fundamentação filosófica e educação.

Além de todo intento conciliatório, a hermenêutica analógica também pretende encarar os direitos humanos nos contextos particulares, nas situações concretas. Para tanto, o autor adverte, nos moldes de Gadamer, que é preciso não se deixar mergulhar em teoria, só assim é possível fazer um trabalho útil e consciente no âmbito da fundamentação filosófica dos direitos humanos. Há neste ponto uma valorização da filosofia dos direitos humanos enquanto teoria voltada à fundamentação destes direitos, dado que, de cada direito ou lei deve ser desvelada a sua razão de existir, aquilo que lhe dá legitimidade. É neste sentido que o autor

afirma que muitos dos direitos humanos ainda não foram positivados e sua defesa depende de um trabalho de fundamentação com base na dignidade da pessoa humana onde se faz extremamente necessária a filosofia.

“De hecho, la hermenéutica nos enseña que toda interpretación es autointerpretación, necesita comenzar como autoconhecimento y autoaplicación (BEUCHOT, 2005, p.80)”, ela não deve ser nem substância pura nem processo puro, mas algo em construção, algo dinâmico como deve ser a teoria e a prática dos direitos humanos. Uma hermenêutica voltada pra um sujeito distinto, um sujeito de direitos humanos, dinâmico, em contínuo movimento, dentro de um determinado contexto que não pode ser negligenciado. O autor alerta ainda para o fato de que a estrutura social, econômica e política também devem ser levadas em conta, já que, na prática, a violação e a punição envolvendo direitos humanos, para além da relação entre sociedades diversas, também varia de acordo com o status do indivíduo dentro do todo social.

A hermenêutica analógica pode ter uma importante aplicação na fundamentação dos direitos humanos porque é voltada a conhecer o homem e perceber ao máximo suas características e desejos para depois refleti-los nos direitos humanos que vão se estabelecendo. Essa conclusão é obtida partindo de duas constatações do autor: a de que a hermenêutica debilita a ontologia, mas a analogia é capaz de resgatá-la quando desconstrói a desconstrução; e de que hermenêutica e pragmática flexibilizam a ontologia.

É que dentre as diferentes posturas no meio intelectual e acadêmico com relação à fundamentação filosófica dos direitos humanos há os que consideram essa fundamentação supérflua, impossível ou desnecessária sob o argumento de que os direitos humanos já foram positivados pela Declaração de 1948; há os que vêem a fundamentação baseada em considerações pragmáticas e ainda os que reivindicam algo mais ontológico. O autor se coloca entre estes que reivindicam algo mais ontológico, mas a fundamentação que propõe é uma fundamentação aberta, dialética, integradora, a qual se alcança fugindo da univocidade e da equivocidade rumo a uma analogicidade.

Así una hermenéutica analógica hace a la ontología más débil, pero allí la analogía, el conocimiento analógico, es un abatimiento de las fuerzas del conocer, un reconocer que nuestro conocimiento de lo ontológico es limitado y defectuoso, con deficiencias muy grandes y pesadas (una especie de *Alfhebung* hegeliana) (BEUCHOT, 2005, p.82).

La analogía es humilde pero esforzada, pobre pero generosa; de su generosidad cognoscitiva nos entrega una captación del ser que no tiene la pretensión de las ontologías univocistas, modernas, mas tampoco la desesperación ni el escepticismo de las antiontologías que, en realidad, son ontologías equivocistas. (En su equivocidad se devoran a sí mismas.) (BEUCHOT, 2005, p.83).

Beuchot proclama uma ontologia analógica, um fundamento analógico, ou seja, analógico e hermenêutico ao mesmo tempo, enfim, algo mais maleável. Também o jusnaturalismo propugnado é analógico e nesta variedade de conceitos o autor procura mostrar que a guerra que antes era traçada entre hermenêutica e ontologia não ocorre na hermenêutica analógica que é portadora de uma fundamentação tanto hermenêutica como ontológica. Ele conserva o aspecto da dialogicidade que Gadamer e Habermas pedem para a interpretação, e também o caráter reflexivo, que lhe confere Ricoeur. Há em sua filosofia um aspecto de consenso, mas que não se encerra nele, possuindo uma parte reflexiva que estreita a correspondência com a realidade. “Consenso que apunta a la correspondencia, verdad pragmática que se ata a la verdad ontológica y semántica, ontosemántica (BEUCHOT, 2005, p.85)”.

Além disso, a hermenêutica analógica daria universalidade suficiente aos direitos humanos, uma universalidade atenta às particularidades dos homens em seus diversos contextos. Uma universalidade que tem força extensiva para universalizar e intensiva de dar atenção aos particulares, rumo a uma generalidade abarcadora e atenta aos matizes. Universalidade obtida através do narrativo mas que o supera com tanta delicadeza que o recupera, melhora-o, num processo que enriquece o narratológico e o ontológico mutuamente.

Mas a filosofia não tem seu papel restrito à defesa prática dos direitos humanos, ela tem grande importância na **educação** destes. Uma fundamentação filosófica dos direitos humanos, por mais teórica e separada da prática que possa parecer, tem uma utilidade enorme: faz-nos mais conscientes do que intentamos, ajuda-nos compreender como alcançá-lo da melhor maneira na atividade concreta. Além de nos fazer conscientes nos ensina a transmitir essa consciência aos outros, de modo que para educar no tema dos direitos humanos é preciso ter bem claro seu conceito.

O desenvolvimento teórico possibilitará ensinar que os direitos naturais estão além da mera posituação, como espécie de valores éticos que se realizam através dos direitos humanos. O autor deixa claro que apóia e defende a posituação mas crê que deve haver um recurso filosófico mais profundo, uma fundamentação que seja capaz de livrá-los de qualquer espécie de despotismo ou tirania. A educação e formação filosófica de todo ser humano é importante e imprescindível, pelo que, se se deseja formar e educar na compreensão e na prática dos direitos humanos a parte de fundamentação filosófica não poderá ser negligenciada.

A formação de uma cultura dos direitos humanos carece de uma parte filosófica. A hermenêutica colabora com isso quando leva a interpretar a faticidade do ser humano, as

condições contextuais do destinatário da educação; e ainda porque faz absorver como valores os conteúdos de tais direitos, promovendo a virtude que lhes corresponde. Trata-se de uma educação em valores, a qual tem por objetivo fomentar as virtudes correspondentes nos parâmetros aristotélicos da *frônesis*. A educação é, para Beuchot, algo sem o qual não será possível a realidade desse mundo onde se respeite os direitos humanos.

2.1.6. Antropologia filosófica, personalismo, jusnaturalismo analógico-icônico e direitos humanos.

Ao analisar as bases antropológicas da teoria dos direitos humanos o autor entende que esta se liga a uma base ontológica. A concepção de direitos humanos envolve uma idéia de homem como centro do universo, mas que tem o papel de cuidar do planeta em que vive. Trata-se, portanto, de uma base de índole jusnaturalista, mas sem deixar de fora a base juspositivista, uma vez que, os direitos necessitam e admitem positividade. Na dimensão naturalista o que se tem é uma antropologia conectada com a ontologia que se plasma como filosofia personalista já que a noção de pessoa aqui é mais ontológica que cultural ou social.

O que o autor quer demonstrar é que a hermenêutica aplicada à compreensão dos direitos humanos nos dará uma dimensão entre o naturalismo e o culturalismo. Para tanto, deposita toda sua credibilidade nessa hermenêutica analógica ou analógico-icônica, que vê na analogia e na iconicidade uma correspondência que as faz ser a mesma coisa, que conecta o epistemológico com o ontológico enfim, que fará a mediação entre o naturalismo e o culturalismo no encontro de direitos humanos nem tão universalistas nem tão relativistas.

Beuchot explica que sua filosofia segue uma idéia personalista²³ e desenvolve um tópico sobre o personalismo de diversos autores. O de Mounier quer ser individual e comunitário, limitando a liberdade em prol da comunidade. Ele tem duas vertentes: a marxista mostra que tanto o capitalismo como o marxismo, ao tentar tratar os homens como pessoas massificaram-no ou o fizeram sustentando uma falsa individualidade; e a niertzcheana, a qual apresenta o doar-se ao outro como forma de escapar da situação de prostração dando assim sentido à própria vida. O personalismo de Levinas se baseia numa necessidade, no compromisso inato que o homem tem para com seus semelhantes; “Se trata de un ‘humanismo del otro hombre’, como lo llama el propio Levinas (BEUCHOT, 2005, p.94)”.

²³ Movimento idealizado por Emmanuel Mounier no período pós crise de 1929 na Europa, fomentando a teorização e a construção de uma ‘sociedade de pessoas’. Tem como idéia central a espiritualidade do homem e sua responsabilidade para com a comunidade. Este movimento está associado ao humanismo.

A importância dada ao símbolo logo remete o autor ao conceito de sujeito. Ele afirma que não se pode voltar ao sujeito cartesiano e propõe um novo modelo de sujeito, responsável pelos direitos fundamentais, depositário dos direitos humanos e defensor destes.

La cultura de los derechos humanos nos puede dar la ocasión de un nuevo modelo del sujeto, un sujeto analógico; un sujeto a la vez narrativo y sustantivo, narratológico y ontológico a un tiempo, uniendo lo ético y lo metafísico de un modo nuevo e inédito (BEUCHOT, 2005, p.95).

O modelo de sujeito que a cultura dos direitos humanos pressupõe deve ser construído e mostrado, ele se constituirá como um paradigma de homem teórico e prático de direitos humanos e deve realizar-se principalmente no jurista, pois é ele que está diretamente ligado ao âmbito do direito. A formação em direitos humanos é de essencial importância para que se institucionalize uma cultura dos direitos humanos que traga em si o respeito à diversidade cultural e a supremacia da dignidade. Isso se faz através da base filosófica, a qual deve andar junto com a doutrina dos direitos humanos.

No que tange aos jusnaturalismo analógico-icônico trata-se de algo que acompanha a hermenêutica analógico-icônica como instrumento para interpretar o ser do homem. A fundamentação filosófica dos direitos humanos através do jusnaturalismo analógico-icônico tem um caráter dual: hermenêutico e ontológico. A hermenêutica analógica, com sua dimensão interpretativa dá lugar ao hermenêutico; mas também com seu lado analógico ou icônico dá espaço ao ontológico. Assim como Heidegger se utilizou da hermenêutica para interpretar o ser, Beuchot a aplica para interpretar o ser do homem, ou seja, a natureza humana, de modo que, a partir do estudo de seu processo, das histórias de seu ser, se possa extrair as necessidades e os legítimos desejos e aspirações dos seres humanos para então concretizá-los nas sucessivas gerações de direitos humanos.

A hermenêutica aqui se apresentaria com duas faces, uma simbólica, cultural, lingüística e histórica, e outra ontológica ou substantiva radicada na natureza ou essência. A conexão entre o cultural e o natural é característica da fundamentação em um jusnaturalismo analógico-icônico, pois, enquanto a analogia tem a obrigação de atender às particularidades o ícone tem a capacidade de universalizar e formar um todo a partir dos fragmentos. O autor alerta que não se trata de uma falácia naturalista, pois é o comportamento histórico do homem que mostra, através de seus fragmentos, sua natureza e estabelece o modelo de homem ideal abstrato e regulativo.

Tomando a noção de iconicidade de Peirce, para quem o ícone é o signo no qual, contemplando o fragmento Beuchot acredita que se é capaz de ver o todo; afirma que os

desejos e aspirações humanos são o ícone de seu ser. Assim, no ícone do homem se compreende a natureza humana, vêem-se suas faculdades, atributos e relações, e nele nos é mostrado o que o homem é, e, portanto, os direitos humanos.

A doutrina dos direitos humanos em Beuchot está, portanto, envolta por uma antropologia filosófica ou filosofia do homem. Estas construções antropológico-filosóficas inevitavelmente atentam para as diferenças culturais e o multiculturalismo que é fato na atualidade; procurando soluções que, segundo Beuchot, só podem ser encontradas por meio da analogia. Conservando as diferenças, mas reduzindo-as através do destaque das semelhanças, será viável manter a vocação universalista com que foram concebidos os direitos humanos desde sua origem; e o resultado serão direitos comunitários, culturais e étnicos de que tanto se carece na atualidade.

2.2 A Hermenêutica crítica de Joaquín Herrera Flores.

Os direitos humanos, se vistos como produtos culturais, não podem ser enfrentados teoricamente só como questões epistemológicas, pois este tema, além de seu caráter epistemológico, possui um forte conteúdo ético, ontológico e político. As questões em torno de um código de conduta válido em todo planeta precisam ser estudadas levando em consideração um conjunto de pautas, regras e acontecimentos históricos que circundam o que vem sendo reconhecido modernamente sob a forma de direitos humanos.

Joaquín Herrera Flores faz uma análise destes direitos partindo da pluralidade e das mudanças que vem ocorrendo no mundo. Uma proposta que rompe com as concepções que consideram os direitos humanos como definitivamente definidos e aposta na necessidade de construir condições para o encontro entre as múltiplas e diferentes formas de caminhar rumo à dignidade. Ocorre que, diante de tantas mudanças não se pode querer que o mundo simplesmente se amolde aos ditames de um diploma normativo que, além de possuir uma temporalidade, é carregado de limitações, as quais têm suas origens desde sua idealização.

O fato é que os direitos humanos não são absolutos nem universais. Segundo Flores (2005), a falácia da universalidade veio à tona quando, no final do séc. XX, começou a se proliferar ‘convenções de direitos humanos’, cuja principal finalidade era a de atualizar a própria Declaração Universal em relação aos novos problemas que iam surgindo. Os assuntos discutidos durante essas convenções, como os relacionados ao meio ambiente, deixaram bem

claro que a maneira de tratar o problema era vista de forma diferenciada em cada cultura, não sendo, portanto, considerados homogêneos por todos os participantes.

As formas de lidar com os problemas são diversas assim como são diversos os problemas de cada sociedade e suas culturas. Se, na melhor das intenções, o objetivo de estabelecer princípios válidos em todos os cantos do globo sofreu de uma ingenuidade, a de achar que seriam acolhidos prontamente em todos os lugares nos quais se apresentasse, na realidade este intento ficou marcado pela perversidade com que, se aproveitando de um discurso forte e sensibilizante, procurou impor-se a todos os seres humanos, independente de sua história político-social, sua tradição e sua cultura.

O autor é incisivo ao defender que os direitos humanos não estão prontos; que o que foi feito é apenas um início e, se queremos algo universal em termos de direitos, este trabalho deve acompanhar a diversidade e a dinamicidade característica do mundo em que vivemos.

¿Cómo dar por definitivamente definidos los derechos humanos, cuando el contexto social, político y económico ha dado un vuelco tan espectacular? ¿ No es un insulto a la inteligencia y a la sensibilidad humana seguir pensando que los derechos ya están suficientemente garantizados por aparecer en las declaraciones internacionales y los textos constitucionales, cuando esa revolución neoliberal ha cambiado el mundo sin tocar ni una coma lo contenido en tales normas? (FLORES, 2005, p.35-36).

Estas e outras questões contribuem para o descrédito dos direitos humanos tal como querem ser estabelecidos, ou seja, como algo universal; deste modo, a falta de correspondência, ou simplesmente proximidade com a realidade de cada um dos países em que estes se impõem torna distante a realização do ideal desses direitos, que é o que de fato importa. Uma mudança na forma como os direitos humanos buscam ser implementados seria uma alternativa capaz de dar eficácia aos mesmos. À medida que a população de modo geral os compreende como processo de lutas por reconhecimento, igualdade, liberdade, enfim, pela dignidade, eles vão se tornando mais próximos da realidade de cada um, e isso, sem sombra de dúvida, contribui para que sejam mais bem compreendidos e efetivados.

Esta é a sugestão do autor, ver os direitos humanos não como simples diploma normativo a serem aplicados, mas como produtos culturais de luta pela dignidade da pessoa humana. Cabe advertir que boa parte do trabalho deste filósofo consiste na crítica massiva da forma como se procurou impô-los. Há uma incansável argumentação no sentido de que tais direitos estão completamente distantes do ser humano e seu anseio por dignidade, o que dá à obra um tom, mais que filosófico, um tom político e sociológico. A apresentação de situações concretas e a forma dialógica com que expõe suas idéias não tornam fácil uma exposição

imparcial de sua teoria, a qual se apresenta quase sempre carregada de um forte apelo humanitário e prático.

2.2.1 Seis decisões iniciais, “realismo relativista” e “relativismo relacional”.

No debemos caer en la tentación de juzgar cual de las concepciones es la más verdadera. Sobre todo, porque tras ese proceder se esconden las propuestas de choque entre culturas que tanta fama están alcanzando dados los nuevos y viejos fundamentalismos de un u otro bloque social. Lo que debemos tener claro desde el principio es que en esta cuestión de la lucha por la dignidad hay muchos caminos y hay muchas formas de acción. Y que lo más urgente no es lanzar proclamas universalistas, sino construir espacios de encuentro entre dichas formas de acción en los que todos puedan hacer valer sus propuestas y diferencias (FLORES, 2005, p.38).

Flores questiona toda forma de justificação naturalista da ordem hegemônica e propõe uma teoria crítica, afirmativa e contextualizada dos direitos humanos que rompa com a filosofia política contemporânea para fazer visível o jogo existente nas relações de poder. Segundo ele, desde os anos setenta do século XX para cá, nos tem sido imposta uma forma deturpada de ver tais relações por meios de filosofias que acreditam que procedimentos epistemológicos e jurídicos justos trarão resultados necessariamente justos²⁴.

Frente a tais propostas teóricas e ideológicas o autor propõe seis decisões iniciais que busca desenvolver ao longo de sua obra e que acredita serem de vital importância para repensar os direitos humanos em sua melhor luz. A primeira decisão que deve ser tomada é a de pensar os direitos humanos de outro modo, ou seja, pensar o real em um plano imanente onde convivam diferenças, distinções, disjunções criativas e positivas sobre o mundo; para longe dos planos transcendentais que querem impor uma única realidade possível e uma única racionalidade real, uma homogeneidade e uniformização do mundo.

A segunda atitude inicial a ser tomada é o que ele chama de mudança da negatividade dialética para a afirmação ontológica e axiológica. O autor propõe um abandono à dialética negativa hegeliana que se baseia num método para chegar-se a uma afirmação a partir da mútua negação dos termos de uma relação; um método que quer que acreditemos que o único modo de avançar teórica e praticamente é mudar de posição os termos de uma relação mantendo intacta a relação propriamente dita. Não há como constituir algo realmente positivo simplesmente negando, e Flores (2005) sugere que o abandono desta dialética negativa seria fundamental para clarear o que há de realmente relevante: as contradições e oposições internas que subjazem a relação baseada no capital.

²⁴ Aqui fazemos crítica à utilização cega dos cânones de interpretação como forma de se encontrar a interpretação mais acertada.

Como sucedâneo da segunda atitude deve-se pensar as lutas pela dignidade da pessoa humana a partir de uma nova posição que problematize a realidade, ou seja, construir espaços de encontro positivos entre pessoas que pensam, e que, por pensarem de outro modo, propõe um novo problema à realidade com formas também novas de lidar com o mundo. Não se trata de um subjetivismo ou solipsismo que ponha nossa maneira de conceber o mundo como a própria realidade, mas de abrir portas que permitam explicar, interpretar e intervir de um modo alternativo na esfera do real. Isso requer a dupla tarefa de desvalorizar parte da realidade que nos parece desprezível e ao mesmo tempo revalorizar o que antes estava oculto, marginalizado ou ignorado; algo que permitirá um intercâmbio entre o tradicional e o novo, dando lugar à heterogeneidade e à criatividade.

Em quarto lugar, não buscar uma utopia (não lugar) e sim heterotopias (outros lugares). Segundo Flores (2005, p.53) a forma como os direitos humanos foram estabelecidos aproxima-se de uma utopia onde normas, regras e declarações parecem funcionar por si mesmas sem necessidade de tomar em consideração os contextos em que surgem e no qual vão se aplicar. Ao invés disto devemos abandonar a idéia de um novo começo historicamente situado no futuro (utopia) e construir o radicalmente novo a partir da recuperação do presente e sua ampliação com novas propostas teóricas e práticas. Não como algo além da história mas construirão algo novo no marco da realidade e da época histórica em que vivemos.

A quinta atitude inicial seria justamente superar as tendências que impedem o florescimento de uma teoria crítica que vá além das concepções hegemônicas dos direitos humanos. Ele cita três tendências que precisam ser superadas para que esta visão crítica seja implementada; as tendências de achar que a força de uma teoria crítica reside na construção de uma teoria geral dos direitos humanos, na negação das formas tradicionais de abordar os direitos humanos, ou na construção de algo que tenha possibilidades de cumprimento futuro. Frente a estas tendências negativas reforça que o critério de verdade de toda teoria social deve se basear na capacidade de criar indignação frente ao que ocorre ao nosso redor bem como novos marcos de composição dos fenômenos capazes de construir formas novas de reação cultural.

Desde nuestras posiciones iniciales, la fuerza de una teoría crítica se medirá por dos cosas: 1ª por los caminos que nos abra en nuestro presente a la hora de facilitar encuentros con los otros: otros militantes, otros defensores de la dignidad; y, por supuesto, con “lo otro”, es decir, con la naturaleza y sus procesos; 2ª por su virtualidad a la hora de aumentar la injusticia y opresiones que se dan en nuestro presente, en nuestra cotidianeidad, en nuestras relaciones diarias con ese mundo que (a pesar de todo idealismo) está fuera de nuestra mente (FLORES, 2005, p.59).

Em sexto lugar, Flores alerta que é preciso extirpar o pensamento que tende a considerar que tudo que vale igual não vale nada. Segundo o autor o ocidente colocou uma pretensão de universalidade e o que ocorre é que desde o iluminismo, esta pretensão tem se tornado a única forma a partir da qual se manifesta a Razão. Assim, para o pensamento ilustrado, toda razão deve ser universal ou deixa de ser razão. O problema é que é de um pequeno pedaço do mundo e de um pequeno número de pensadores que surge a pretensão de universalidade, a qual coincide com os interesses dos agentes econômicos que inauguraram uma nova racionalidade econômica baseada na acumulação de capital.

Basta observar o conteúdo inicial dos direitos humanos – liberdade contratual, liberdade religiosa, propriedade privada dos bens e dos meios de produção, direito de ir e vir e comercializar livremente – para notar que tais direitos racionais beneficiam não a todos mas exclusivamente uma grupo de pessoas que, por terem condições materiais, podem mover-se e comercializar com todo o mundo. Estes poucos que escreviam seus livros eram considerados porta-voz da racionalidade e da universalidade, generalizando qualquer particularismo ocidental como universal. Deste modo, tudo que estava fora do círculo da universalidade e da racionalidade por eles estabelecida valia igual, ou seja, não valia nada.

Mas nem tudo vale igual, muito menos os arranjos ocidentais que pretendem privatizar o mundo sob os auspícios de sua racionalidade. O autor não concorda com tal perspectiva e propõe um “realismo relativista” que reconheça a exterioridade do mundo com relação ao pensamento e fuja dos critérios absolutos e transcendentais. “Somos, pues, realistas en tanto que admitamos la exterioridad del contexto en el que nos movemos; y relativistas, en cuanto que reconocemos la multiplicidad de contextos que conviven en nuestro mundo (FLORES, 2005, p.64-65)”. Não há contradição em admitir essas duas premissas, pelo contrário, elas garantem a aceitação positiva da pluralidade de interpretações, explicações e intervenções que se dão nos múltiplos e diferenciados contextos de relações no mundo onde os grupos vivem e atuam.

Em segundo lugar postula uma segunda opção, um “relativismo relacional” que reconhece a pluralidade e onde as diferentes e plurais formas culturais de ver e interpretar o mundo não precisam assumir a forma ocidental, tendo em vista que cada uma dessas formas plurais de reação cultural são tão legítimas quanto a ocidental. Na opinião de Flores este critério ajudaria a discernir espaços nos quais todos possam fazer valer as suas propostas políticas, convicções morais, daqueles que fecham a porta da racionalidade aos que não se

enquadram em sua ideologia e assim os impedem de mostrar sua própria racionalidade e seus modos de luta pela dignidade²⁵.

2.2.2 Os paradoxos dos direitos humanos.

Para longe de uma declaração imposta quase que unilateralmente pelo ocidente, Flores sustenta que os direitos humanos constituem-se em processos de luta pela dignidade da pessoa humana; este seria o verdadeiro sentido de se identificar e defender direitos internacionalmente. Se analisarmos minuciosamente o processo de formação e imposição dos direitos humanos restará claro que o objetivo maior da instauração de tais direitos foi atropelado por um grande número de contradições, as quais acabaram atrapalhando sua real concretização. No intuito de trazer às claras as deficiências deste projeto o autor enumera seis paradoxos que estão por traz da forma ocidental de lutar-impedir o caminho rumo à dignidade. São eles:

2.2.2.1 O paradoxo do lugar comum.

Hoje qualquer luta contra a injustiça e a opressão tem sido encabeçada por uma justificativa de direitos humanos, como se eles fossem universais e já tivessem sido estudados e refletidos suficientemente. Deste modo, a conseqüência é a massiva propaganda em favor da concretização dos direitos humanos existentes nos diplomas em detrimento da reflexão sobre os mesmos, ou seja, todos se utilizam da força da expressão “Direitos Humanos” mas na verdade pouco sabem sobre o que constituem tais direitos, no que se fundamentam ou a que se propõe.

Lugar comum (*Loci commune*), na tradição retórica latina herdada de Aristóteles, são os conceitos com os quais se argumenta, mas sobre os quais não se argumenta. Flores defende que o termo pode se entendido positiva e criativamente como um espaço (lugar) para críticas e indignação diante do intolerável, levando adiante práticas sociais alternativas; mas podem ser entendidos, num sentido negativo, como um lugar onde não se desenvolvem as idéias uma vez que estas se apresentam como algo dado já construído de maneira definitiva; neste sentido, diz o autor, poderia ser melhor caracterizado como um “não lugar”.

²⁵ Esta observação lembra a hermenêutica diatópica de Boaventura de Souza e Panikkar (in BALDI, 2004), a qual se fixa no reconhecimento da incompletude de cada cultura e reivindica um distanciamento em relação à própria cultura para que, observando a cultura do outro, se chegue a algo mais completo.

Os direitos humanos são, assim, um conceito do tipo lugar comum, do qual tem se utilizado os movimentos sociais, as ONGs e os governos, para encabeçar suas lutas pelo mínimo de convivência igualitária. Mas não é só isso. A existência de direitos humanos positivados pressupõe a valência de seus comandos de modo perfeito e acabado, tolhendo a reflexão e a construção de fundamentações pertinentes que sejam capazes de torná-los realmente efetivos. É que o fato de serem formalizados através de diplomas induz à compreensão de que restam prontos e impassíveis de aperfeiçoamento, sendo a imposição a única tarefa a ser realizada.

Poner los derechos en funcionamiento deja de ser un impulso para la creación de nuevas formas de entender los derechos y las democracias, para pasar a ser una prohibición de pensar libremente acerca de los mismos. ¿Para qué nuevas fundamentaciones? Los derechos ya están fundamentados. Aunque los contextos en los que se desarrollan las vidas concretas de las personas exijan otras formas de verlos y ponerlos en práctica (FLORES, 2005, p.71).

2.2.2.2 O paradoxo da condição humana.

Partindo da expressão cunhada por Hannah Arendt o autor adverte que a idéia de uma condição universal e eterna dotada de direitos humanos tem grande proximidade com o jusnaturalismo que vê a natureza humana de um modo abstrato e descontextualizado. A própria metáfora de gerações de direitos humanos está ligada aos interesses pedagógicos da UNESCO e afinada à teoria de Arendt, que acredita num crescimento progressivo dos direitos como se os anteriores já estivessem sido concretizados. Na opinião de Flores trata-se de um humanismo abstrato dotado de um componente evolucionista de forte carga jusnaturalista a qual o autor condena tanto quanto as ditas gerações de direitos humanos.

Indo além da filosofia hegeliana das etapas do espírito e a forma que o imperativo categórico kantiano nos propõe entender o direito o autor postula outro imperativo, o qual, na sua forma negativa, impõe que se atue contra os processos desiguais e injustamente hierarquizados no que diz respeito a uma vida digna. Em sua modalidade positiva se formularia da seguinte forma: atua de tal modo que as conseqüências de teu antagonismo frente aos processos de divisão social, sexual, ética e territorial do fazer humano tendam a construção positiva de condições reais e concretas que permitam aos seres humanos poder levar adiante suas vidas tendo acesso igualitário aos bens necessários para viver uma vida digna.

Por ello, postulamos otro imperativo, el cual en su forma negativa afirma lo siguiente: “actúa de tal modo que tu acción individual y social vaya contra los procesos desiguales e injustamente jerarquizados en lo que respecta al acceso a lo bienes exigibles para una vida digna”. Y en su modalidad positiva, se formularía del

siguiente modo: “actúa de tal modo que las consecuencias de tu ‘antagonismo’ frente a los procesos de división social, sexual, ética y territorial del hacer humano tiendan a la construcción positiva de condiciones reales y concretas que permitan a los seres humanos poder llevar adelante sus vidas accediendo igualmente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida” (FLORES: 2005, p.80-81).

2.2.2.3 O paradoxo da dupla medida.

A Declaração dos Direitos Humanos não era para todos. Apesar de serem designados como universais e passíveis de dedução pelo simples exercício da racionalidade inerente a todo ser humano, não eram todos os indivíduos, grupos ou culturas que podiam desfrutar de tais direitos. Flores (2005) exemplifica isso quando afirma que, enquanto na França a Revolução inaugurava os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, no Haiti os escravos se rebelavam contra a ordem escravagista e eram duramente reprimidos pela mesma burguesia revolucionária racional francesa. “El trágico ejemplo de Haití nos muestra que tal declaración no era para todos (FLORES, 2005, p.82)”, seu texto é uma declaração de direitos para a burguesia branca, masculina, alfabetizada e comerciante.

Também a burguesia revolucionária racional em suas lutas contra o Antigo Regime e suas imposições sobre o comércio, a propriedade privada e a individualidade de modo geral, não podia permitir que se aplicasse uma mesma medida à sua racionalidade e à irracionalidade dos escravos negros e sem propriedade. No que tange aos direitos das mulheres Flores cita a execução pública de Olimpe de Gouges – por ter se apresentado diante da Assembléia do Povo Francês exigindo que a Revolução levasse em consideração também as mulheres - como mais um exemplo de como a universalidade dos direitos humanos possui destinatários nada universais.

E não é só isso. De 1789, quando se deu início a sucessivos textos de direitos que deram origem à Declaração de 1948, até nossos dias é possível notar que os fatos históricos corroboram com o paradoxo da dupla medida. O protocolo de Kyoto sobre a emissão de gases venenosos na atmosfera não foi assinado pelos principais poluidores, e tudo pôde ser diplomaticamente negociado. Apesar da exigência de abertura econômica às agriculturas do resto do mundo, norte americanos e europeus continuaram com o protecionismo econômico sem nenhuma represaria dos órgãos de proteção de defesa dos direitos humanos. “¡Cuantos doubles raseros bajo la bandera de la universalidad de los derechos humanos! (FLORES, 2005, p.84)”.

2.2.2.4 O paradoxo dos direitos e o mercado.

Os direitos humanos parecem ser aliados do modelo de produção que prioriza a acumulação de capital negando qualquer conjunto de regras, normas e procedimentos que não coincidam ou obstaculizem suas premissas básicas. A ausência de restrições morais, políticas, sociais ou culturais é prova de que, na verdade, por trás dos direitos humanos existe uma ideologia voltada para o mercado e para a acumulação de riqueza de seus operadores no plano internacional.

O autor conta que tradicionalmente o comércio entre os camponeses e os habitantes das cidades inglesas era regulado por um sistema que funcionava da seguinte maneira: quando os camponeses chegavam soava uma campainha que autorizava os habitantes a fazer os intercâmbios necessários às suas necessidades básicas; só depois destes estarem satisfeitos é que soava uma segunda campainha que permitia a entrada dos acumuladores. Adam Smith, dentre outros que professavam o livre mercado, entendia que isso era injusto para com os acumuladores já que, segundo o dogma liberal, o enriquecimento destes também contribuía para o enriquecimento da comunidade como um todo. Este desacordo teria sido a origem do liberalismo econômico e seu mercado sem regras.

A história mostra que mesmo sem um diploma que regulasse os direitos humanos havia mais sensatez na distribuição dos bens de consumo primários, e que, hoje, todas as normas, regras e procedimentos em favor dos direitos humanos existentes, parecem fazer vista grossa às conseqüências injustas provenientes do mercado autorregulado.

En lo terreno de los derechos humanos, los derechos que prevalecen en la cima del palacio de los destinos son los que no necesitan de alguna intervención ajena a sí mismo, es decir, los derechos individuales. Mientras que los sociales, económicos y culturales sufren un proceso grave de degradación, ya que para su propia existencia necesitan de intervenciones ajenas a sí mismos. La duda surge de inmediato: ¿no se habrá colocado por algún intersticio de ese concepto idealizado de los derechos la “mano invisible” o el “orden cataláctico” que propusieron Adam Smith y Friedrich von Hayek? (FLORES, 2005, p.88).

Assim sendo, o poder se encontra nas mãos das grandes corporações, e é preciso recuperar o poder que o ser humano tem através de lutas sociais, pois o mercado dominado pelo capital tem provocado verdadeiros danos aos direitos. Em face do processo de globalização há que se buscar respostas a partir da globalização dos direitos, da cidadania e dos povos. Junto com a globalização do capital convive e atua uma multidão de movimentos e de eventos que fomentam novas formas de entender os direitos humanos como controle e inclusive subversão desse mercado dominado pelo capital.

2.2.2.5 O paradoxo dos direitos e os bens.

Este trata da sobreposição da norma jurídica e seus procedimentos frente aos projetos vitais e os valores que conformam a concepção de uma vida digna. O dogma liberal impõe uma ilusão de liberdade frente aos ideais comunitários e luta por direitos que não tem ligação com as formas de viver cotidianas. Tais Direitos nada mais fazem que imiscuir na população o dever de respeitar a liberdade alheia; dão prioridade à direitos em detrimento dos bens, de modo que a norma jurídica e seus procedimentos se tornam mais importantes que os projetos de vida e os valores que conformam a concepção de vida digna.

O que o ordenamento jurídico faz é garantir um conjunto de valores hegemônicos a partir dos quais se afirma o que a sociedade deve ser e o que os indivíduos e grupos devem fazer para poder obter os bens necessários para uma vida digna; tudo isso em função dos processos de divisão social, sexual, ética e territorial do fazer humano que ditos valores hegemônicos propõe como mais justos. Nessa discussão o que se perde é a percepção de que, mais importante que os direitos são os bens que permitam ao ser humano viver uma vida digna. O paradoxo da sobreposição dos direitos aos bens se dá justamente quando se esquece para que o direito foi criado e se começa a pensar no direito como fim em si mesmo.

2.2.2.6 Os direitos humanos. Produtos culturais ou ideológicos?

Os direitos humanos não devem ser vistos como direitos naturais e sim como artefatos, instrumentos que desde seus inícios históricos na modernidade ocidental, foram instituindo processos de reação. Assim como a literatura, o conhecimento transmitido oralmente, as organizações econômicas, jurídicas e políticas que iam se afirmando nesse novo entorno de relações, há que compreender os direitos humanos cultural, filosófica e historicamente como uma forma de reação frente ao mundo. Cada comunidade de indivíduos vai se relacionando com a natureza, com os outros e consigo mesmos na formação de seus próprios conteúdos de ação social a partir dos quais explicam, interpretam e intervêm no conjunto de relações dominantes.

A capacidade de criar conteúdos de ação social se dá, segundo Flores (2005), através de um processo denominado *circuito de reações culturais*²⁶. Tudo se inicia com um conjunto de relações a partir dos quais se criam produtos culturais, conteúdos da ação social, que respondem às exigências da forma de relação hegemônica, adaptam-se ao sistema. Em um

²⁶ Herrera Flores possui um trabalho denominado *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, onde faz uma análise dos processos culturais sob o prisma do que denomina 'o circuito de reações culturais'.

segundo momento eles podem ser aceitos passivamente ou intervir sobre o conjunto de relações hegemônicas e possibilitar o surgimento de uma nova metodologia da ação. Se o circuito está aberto a esses novos processos podem ser considerados processos culturais, no entanto, se estão fechados são apenas processos ideológicos.

Portanto, esses produtos culturais que surgem do conjunto de relações não são neutros uma vez que podem tender a regulação ou a emancipação. Fala-se em processos culturais emancipadores quando estão voltados à abertura de circuitos de reação cultural, ou seja, todos os atores sociais podem inovar criando produções culturais em função do conjunto de relações em que estão situados. Estes são considerados os processos culturais propriamente ditos e estão baseados na igualdade de acesso aos bens e na igual capacidade para fazer valer suas convicções. Há, portanto, uma abertura a outros processos culturais.

No campo social, uma atitude emancipadora permite aos atores sociais criar conteúdos de ação social capazes de transformar a metodologia da ação social hegemônica. Sendo assim, os direitos humanos como produtos culturais tem um traço emancipador, isto é, aberto ao mundo e às possibilidades de transformação e mudança. Mas possuem também um caráter regulador na medida em que fecham o circuito exterior impedindo a alguns ou a todos os atores sociais de criar produtos culturais. Esse traço regulador bloqueia a possibilidade de os atores intervirem no conjunto de relações em que estão situados e são, por isso, considerados processos ideológicos, colonialistas, totalitários ou até considerados democráticos, mas apenas em seu aspecto formal.

Flores advoga uma forma de ver os direitos humanos que ultrapasse o idealismo e as normas e se faça presente como parte da vida cotidiana de seus sujeitos, que seja parte da tradição e da cultura dos povos. De fato, a história de lutas pela dignidade da pessoa humana vem de muito longe, perfazendo parte da própria natureza humana a busca de melhores condições de vida. Visto sob essa ótica, os direitos humanos não são algo criado, mas algo que sempre existiu e sempre existirá, se aperfeiçoando e se fazendo presente das mais variadas formas como necessidade humana inata fruto da evolução do homem e sua busca pelo bem estar. Esta forma de reconhecer estes direitos dá sentido e torna claro seu caráter universal possibilitando ainda uma compreensão generalizada de seus propósitos, o que traria mais respeito e reconhecimento pelos mesmos.

Diante destas constatações - paradoxos - é possível ver claramente que a ideologia dos direitos humanos, tal qual vem sendo enunciada hodiernamente, está carregada de imperfeições, nuances capazes de fazer desmoronar um ideal de profundo apelo ético mas que se encontra contaminado por deturpações e segundas intenções. O ponto central sob o qual

giram os direitos humanos deve ser nada menos que o próprio ser humano, e qualquer positividade de direitos precisa ter em conta a realização do que há de mais intrínseco ao homem: sua dignidade.

O universalismo da dignidade não supõe impor aos outros nossa forma de explicar, interpretar e intervir no mundo, mas em criar condições para que todos os seres humanos possam desenvolver suas atitudes e aptidões. Atitude para alcançar uma posição que possibilite condições favoráveis ao desenvolvimento do fazer, e aptidão no sentido de ter condições suficientes, poder, para pôr em prática essa capacidade humana de fazer. Por isso é que Flores destaca que esta realização da universalidade está diretamente ligado à atitude e à aptidão para fazer algo, no caso, condições para uma vida digna no seio desta estrutura que se impôs juntamente com a globalização e a internacionalização dos mercados, enfim, no contexto social em que nos encontramos inseridos.

Na concepção de direitos humanos como produtos culturais de luta pela dignidade humana o papel da cultura é crucial, sendo um dos elementos mais requisitados. Falar em cultura é ter em conta a diferença, e isso não se torna tarefa fácil tendo em vista que historicamente as culturas hegemônicas sempre tentaram sobrepor-se às demais através do argumento colonizador de que se tratam de bárbaros ou selvagens, uma idéia que ainda hoje se encontra presente por traz de expressões como “nativos”.

Ao ver os direitos humanos como produtos culturais propõe-se uma outra forma de tratar o diferente, o que se dá depois de um trabalho árduo de reconhecimento cultural e sensibilidade para com a diferença. Para tanto é preciso ter em mente que a forma como a cultura molda o mundo é peculiar e ainda pouco compreendida, o que dificulta o entendimento não só do ‘outro’ como indivíduo, o “tu”, mas de todo o processo de aplicação de direitos universais em contextos multiculturais. Nesse ínterim, os marcos culturais enumerados por Flores são de grande valia, servindo de guia para a compreensão das idéias que norteiam a concepção do autor.

2.2.3. Reconsiderando os direitos humanos a partir de um marco cultural.

A pergunta ponto de partida para a investigação de Flores é: os direitos humanos são um produto cultural surgido em um contexto específico de relações ou um produto natural inscrito em nossa história genética?

O autor sugere o estudo dos direitos humanos como produto cultural surgido em um contexto concreto e preciso de relações, qual seja, o capitalismo ocidental. Não se trata,

porém, de pôr os direitos humanos unicamente como produtos da ideologia de acumulação de capital, mas de situá-los como produtos de relações políticas, sociais, jurídicas e econômicas, e não apenas como um fenômeno natural, metafísico, muito além da prática humana.

En este libro vamos a proponer una concepción cultural de los derechos humanos; es decir, vamos a entenderlos como lo que son: un producto cultural surgido en un contexto concreto y preciso de relaciones que comienza a expandirse por lo globo – desde el siglo XV hasta estos inciertos comienzos del siglo XXI – bajo el nombre de modernidad occidental capitalista (FLORES, 2005, p.19).

A tendência expansiva da globalização dos direitos é considerada pelo autor não apenas como impulsionadora da economia mundial, mas também da ideologia, a qual se sustenta na idéia de uma razão universal, absolutamente superior a qualquer forma de perceber e atuar na realidade. Mas, como se sabe, os direitos humanos não tem tido a universalidade que se pretende, e isso se deve em boa parte à ordem que tem sido imposta, onde a forma econômica dominante no sistema mundial impede que se veja a realidade em suas circunstâncias concretas.

A ideologia mundial tem nos roubado ideologicamente a realidade, e as práticas sociais estão fazendo frente a essas ideologias sempre voltadas às ordens hegemônicas. Hoje já se percebe mais claramente a esterilidade de um pensamento único, completamente abstraído da realidade e se intenta lutar para recuperar ideologicamente o mundo. Uma proposta que segue rumo a algo menos universal e mais relacional, “se opone a todo humanismo abstracto que propaga una idea de la condición humana como algo eterno y uniforme que se va desplegando por sí misma (FLORES, 2005, p.26)”, e propugna um humanismo concreto.

A contextualização e a concretude com que o autor quer tratar o assunto se apresentam logo introdutoriamente sob a forma do que ele denominou marco cultural, o qual é dissecado e enumerado em dez pontos de partida para a reconsideração dos direitos humanos como verdadeiros caminhos de dignidade. A simples apreciação desses dez traços definidores do marco cultural dos direitos humanos expostos em Flores (2005) já torna possível compreender em que sentido se constrói a teoria deste autor sobre os direitos humanos como produtos culturais. São eles:

1º . Toda formação cultural contém pautas culturais próprias a partir das quais se explica, interpreta e intervém no mundo.

2º . O mundo não é nem o que se situa no extremo do naturalismo nem no extremo da metafísica transcendental. É o que esta no meio, entre o déficit e o excesso de sentido, além do natural e antes do mistério da transcendência.

- 3°. Cada formação social estabelece uma forma particular de encaminhar as ações humanas rumo à dignidade.
- 4°. Em cada formação social há os que aceitam a concepção hegemônica de luta pela dignidade e os que são contrários e esta posição.
- 5°. Há plurais e multiformes modos de atuar no mundo.
- 6°. Universal não são os direitos humanos mas as formas de se lutar pela dignidade humana.
- 7°. A dignidade tem a ver com dois conceitos práticos: atitude e aptidão.
- 8°. Em cada formação social se estabeleceram atitudes e conseqüentes aptidões.
- 9°. Os direitos humanos são produtos culturais que o ocidente propõe para encaminhar as atitudes e aptidões necessárias para se chegar a uma vida digna no marco do contexto social imposto pelo modo de relação baseado no capitalismo.
- 10°. Devemos ampliar nossas formas de compreensão dos direitos humanos e considerá-los como processos que abram ou consolidem espaços de lutas pela dignidade da pessoa humana.

Como restou claro o autor considera a dignidade da pessoa humana como valor norteador dos direitos humanos, sendo que tudo que resulta de processos de luta pela dignidade da pessoa humana pode ser incluído entre os direitos humanos e deve ser defendido como tal. A teoria crítica dos direitos humanos proposta por Flores está atenta a estes marcos mas compreende os perigos de um culturalismo exacerbado. A realidade não pode ser considerada como se tivesse unicamente características culturais, é esta ponderação que pressupõe uma teoria crítica dos direitos humanos.

2.2.4 O papel da cultura na teoria crítica dos direitos humanos.

A epistemologia dos direitos humanos tal qual foram criados pelas declarações está baseada na existência de características imutáveis e inerentes ao ser humano pelo simples fato de ser humano. As teorias que professam a universalidade dos direitos humanos tornam isso muito evidente quando negam a característica cultural e contextualizada dos direitos e os elevam a algo inerente a pessoa humana. A verdade é que os direitos humanos, tal qual ouvimos falar hoje, são produtos de uma cultura ocidental que tem em seu histórico uma justificativa ideológica de favorecimento dos intentos colonialistas.

Os direitos humanos são entendidos pelo autor não como a manifestação histórica de uma essência humana eterna, mas como processos e dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais que se desenvolvem historicamente em estreita relação com o surgimento e expansão do modo de produção e de relações sociais capitalistas. A globalização está,

portanto, no centro da análise de uma teoria dos direitos humanos como produtos culturais, pois a partir da expansão territorial iniciada no séc. XV, um modelo de produção e de relação social foi se impondo.

Los procesos de derechos humanos hay que entenderlos, pues, como procesos llevados a la práctica en el marco de las relaciones sociales impuestas por el capital – no los derechos humanos “en sí mismos considerados” como despliegue humanista de una naturaleza humana eterna y abstraída de sus condiciones sociales de existencia –. Por ello su historia no puede ser entendida si únicamente vemos los diferentes textos en los que se han intentado positivar (FLORES, 2005, p.143-144).

Contrariando o entendimento platônico, Flores chama atenção para o fato de que as coisas se encontram sempre em relação e dependência. Por mais que se fale de direitos que as pessoas têm pelo mero fato de serem humanas, inevitavelmente, há que se decifrar o contexto de relações que lhes dá origem e sentido. “Nada, ni la justicia, ni la dignidad y mucho menos los derechos humanos, proceden de esencias inmutables o metafísicas que se sitúen más allá de la acción humana por constituir espacios donde desarrollar las luchas por la dignidad humana (FLORES, 2005, p.121)”.

Apesar de reconhecer a importância da cultura o autor adverte que a cultura não é o único dado que uma teoria crítica dos direitos humanos tem que analisar. Ela não é tudo, pois depende das relações sociais, pessoais e naturais a partir das quais o processo de humanização se desenvolve. O cultural não cria relações, só cria as condições significativas para poder explicá-las interpretá-las e intervir sobre elas, modificando-as ou justificando-as. Mas se o cultural não é tudo, é ele quem guia tudo, pois em cada processo cultural, a ação social será guiada por sua metodologia: a metodologia da ação social. Esta metodologia é fruto da elevação de um ou vários de seus conteúdos de ação social – sejam eles a religião, a ecologia, a economia – à condição de guias básicos da ação social; são os meios que usamos para ver o mundo.

O veículo do processo cultural é a metáfora, a ficção. Elas são instrumento mas não substituem a realidade, só a representa simbolicamente:

Los productos culturales no son un mero reflejo directo y puro de la realidad, sino una forma de ver dicha realidad en función de los contextos y los sistemas de intereses en que estamos situados. Y, por otro lado, reaccionamos culturalmente simbolizando la realidad. Lo simbólico no puede confundirse con lo real, más bien es un instrumento de relación –signos culturales– entre elementos aparentemente separados (FLORES, 2005, p.125).

A relação entre os objetos e os signos dá origem a um emaranhado de significados que passam a fazer parte do mundo que nos rodeia. O que antes era um produto natural, através da representação simbólica se converte em produto cultural. Uma bandeira, uma cruz, não são

apenas algo material, mas um símbolo de grande poder capaz de representar um conjunto de pessoas que pertence a uma determinada entidade coletiva ou mesmo uma metodologia de ação social. É através dessas manifestações simbólicas que o ser humano vai se aproximando da realidade. Assim, o processo cultural instaura uma forma de se perceber a realidade embora esta seja, verdadeiramente, o dado básico a partir do qual se vai construindo a própria realidade, ou seja, representar simbolicamente as relações constitui a forma humana de acesso à realidade.

O que ocorre é que o cultural é um conjunto de segundo grau que nos permite interpretar, e explicar a realidade e a partir do qual são construídos signos culturais que atuam sobre as relações e vão reconduzindo a realidade. “No hay productos culturales en sí mismos. “Todos surgen como respuestas simbólicas a determinados contextos de relaciones (FLORES, 2005, p.121)”. Os produtos culturais não só estão determinados pelo contexto como também condicionam a realidade em que se inserem. Nada pode ser considerado fora do contexto específico de relações em que surge e sobre o qual atua.

Trata-se de um círculo que se forma da interação entre a realidade e a tradição, e a percepção desse processo nos permite afirmar que o dado básico da realidade não é o cultural, mas as relações que vão ser explicadas, interpretadas e passivas de intervenção a partir das representações simbólicas construídas culturalmente.

Por esta razón no aceptamos que los derechos humanos como productos culturales surjan de alguna esfera moral incondicionada que se sitúa en algún lugar del interior de la persona, sino una determinada y específica forma de reacción ante un entorno, asimismo, determinado e específico (FLORES, 2005, p.127).

O perigo do culturalismo está justamente no fato de considerar que tudo é cultura e desta forma conceber os produtos culturais como dados básicos da realidade isento de valorações sociais ou psicológicas. O produto cultural é colocado em uma posição descontextualizada quando na verdade o cultural não se apresenta no vazio mas, de modo contrário, sempre como reação frente a uma determinada configuração de relações. Ocorre que o processo cultural não cria a realidade, mas, se encontra com ela e permite ao sujeito criar simbolicamente frente a ela mesma.

Os produtos culturais, segundo Flores, devem ser entendidos como forma de ações e reações políticas, artísticas ou institucionais sempre constituindo uma reação frente a diferente configuração de relações sociais que, fundamentadas no grande relato do processo de acumulação capitalista, tem prevalecido em nossa história mais recente.

Los productos culturales – y, consecuentemente, los derechos humanos – habrá que entenderlos, pues, no en su individualidad abstracta y desconectada de los contextos, sino en estrecha interconexión con los sistemas que dominan nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros (FLORES, 2005, p.152).

2.2.5 Uma visão complexa dos direitos humanos.

Em um artigo publicado no livro *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*, Flores (2004) afirma que a polêmica sobre os direitos humanos atualmente está centrada em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. A primeira é uma visão abstrata que propõe uma racionalidade jurídico-formal efetivada através de práticas universalistas. A segunda é uma visão localista, a qual propõe uma racionalidade material-cultural que se efetiva através de práticas particulares.

Cada uma dessas visões tem razões para ser defendida, mas o problema surge quando elas passam a defender apenas o seu lado considerando as outras propostas inferiores, inaplicáveis. “Torna-se relevante construir uma cultura dos direitos que recorra, em seu seio, à universalidade das garantias e ao respeito pelo diferente (FLORES, 2004, p. 365)”. A posição que respeita a visão abstrata e localista é o que Flores denomina uma visão complexa dos direitos humanos a qual propõe uma racionalidade de resistência, efetivada através de práticas intelectuais.

Com essa visão, queremos superar a polêmica entre o pretensão universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas. Ambas as afirmações são produtos de visões reducionistas da realidade. Ambas acabam por ontologizar e dogmatizar seus pontos de vista, ao não relacionarem suas propostas com os contextos reais (FLORES, 2004, p.367).

Enquanto as visões abstrata e localista insistem em se situar no centro para, a partir daí, interpretar todo o resto, a visão complexa dos direitos humanos situa-se na periferia, de onde vê o resto como parte. Enquanto a solidão do centro supõe a dominação e a violência, ver o mundo a partir da periferia implica entendermo-nos como conjuntos de relações que atam a tudo e a todos através do diálogo e da interação da pluralidade. Além disso, para ambas existe o problema do contexto, pois enquanto para a visão abstrata falta o contexto para a localista há excesso de contexto. Na visão complexa o contexto não é um problema, mas antes seu próprio conteúdo.

As visões abstratas e localistas do mundo e do direito levam à aceitação cega de discursos especializados que fazem com que se veja apenas uma das múltiplas faces do fenômeno. A visão complexa, como o próprio nome denuncia, aceita a existência de muitas opiniões, todas com o mesmo direito de expressar-se, numa concepção democrática que prima

pela participação e pelas decisões coletivas. A hermenêutica não possui dialeticidade nas visões abstrata e localista pois, estas visões, querem por um ponto final no contínuo fluxo de interpretações e reinterpretações a fim de que cheguem a uma suposta racionalidade.

No caso da visão abstrata a racionalidade desejada é formal, ocupando-se apenas da coerência interna de regras e princípios e sua aplicação geral a diferentes contextos. O formalismo que caracteriza esta racionalidade reduz a cultura às palavras e símbolos, de modo que esta não interviria na realidade material ou corporal; tal comportamento provoca um endurecimento da realidade que aniquila a riqueza e a mobilidade social. Em última análise esta racionalidade universaliza um particularismo que, segundo Flores, se identifica com o modo de produção e as relações sociais capitalistas. A racionalidade formal culmina em um universalismo *a priori*, que o autor denomina **universalismo de partida**.

Se a visão abstrata induz a reduzir os direitos a seus componentes jurídicos como base de seu universalismo *a priori*, o localismo também se afoga frente à pluralidade de interpretações e constrói outro universalismo: um **universalismo de retas paralelas**. A racionalidade aqui é material e fecha-se sobre si mesmo dando origem a uma postura “nativista” que absolutiza as identidades, e “Adorar essas identidades essenciais, faz-se tão perverso como abominá-las (FLORES, 2004, p.373)”. Flores afirma que essa racionalidade “nativista” conduz a uma prática comumente denominada de multicultural. O multiculturalismo da visão localista é liberal e prega que todas as culturas são iguais, ao passo que, a visão abstrata conduz a um multiculturalismo conservador onde, apesar de reconhecer a existência de diversas culturas, só reconhece uma como sendo o padrão.

É preciso dar um passo a mais, e o autor aposta numa racionalidade de resistência que decorre de uma visão complexa e que visa a um **universalismo de chegada ou de confluência**. Ao mesmo tempo em que rejeita os essencialismos universalistas rejeita também os particularistas e se identifica com um “multiculturalismo crítico ou de resistência”, mas que o autor prefere chamar de intercultural; esta forma de tratar a diversidade cultural seria capaz de trazer à tona o único essencialismo válido para a visão complexa do real; um que não parta de universalizações nem de exclusões, mas de processos que permitem valorizar o desenvolvimento das potencialidades humanas para chegar a um conjunto de generalidades que todos possam compartilhar.

Nossa racionalidade de resistência conduz, pois, a um **universalismo de contrastes, de entrecruzamento, de mesclas**. Um universalismo impuro que propõe a inter-relação e não a superposição. Um universalismo que não aceita a visão microscópica que parte de nós mesmos, no universalismo de partida ou de retas paralelas. Trata-se de um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de visão

fechada, seja cultural ou epistêmica, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permitam deslocarmo-nos pelos diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade (FLORES, 2004, p.377).

Flores chama atenção para o fato de que toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de interposições entrelaçadas cujo entrecruzamento conduz a uma prática inserida no contexto e nas outras formas de cultura. Em segundo lugar ela induz a uma prática social nômade, que não busque pontos finais, mas sim, que nos discipline a uma atitude de mobilidade intelectual. Por fim caminharíamos para uma prática social híbrida, pois “Nada é hoje ‘puramente’ uma só coisa (FLORES, 2004, p.378)”. O mundo contemporâneo pede esta visão complexa, que aqui vem associada à racionalidade de resistência, a práticas interculturais nômades e híbridas, objetivando superar os resultados universalistas e particularistas que tem impedido uma análise mais acertada dos direitos humanos.

3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER.

A maneira como Beuchot e Flores concebem os direitos humanos se difere em muito das visões metodológicas tradicionais. Enquanto a academia e seu método objetificador nos impunha a tendência de pensá-los sempre a partir de uma regra a ser aplicada, estes autores expõem sua inquietação em pensar os direitos humanos desta forma e, frente à rigidez técnica da metodologia científica tradicional, apresentam uma maneira dinâmica e aberta de considerá-los. Para ambos, os direitos humanos assumem uma textura própria em que não há lugar para as aporias e a verdade é buscada num caso concreto como acontecimento, onde o sujeito é protagonista e expectador.

Esta maneira interativa de conceber os direitos humanos, sempre através de um viés hermenêutico e tendo a vivência do sujeito como premissa que não pode ser descartada, nos conduz à observação do que, quase meio século atrás, Hans-Georg Gadamer sinalizava como uma forma de encontro com a verdade própria das ciências do espírito²⁷. Uma verdade que

²⁷ Gadamer faz uso da expressão “ciências do espírito” para designar uma forma de conhecimento que, em oposição às ciências naturais, não possuem uma verdade lógica que possa ser repetida e assim confirmada empiricamente. As referências apresentadas em *Verdade e Método* afirmam que: a expressão “ciências do espírito” foi trazida pela primeira vez pelo tradutor da obra de Stuart Mill em 1863 – no apêndice Mill tenta demonstrar que o método lógico indutivo serve para as ciências do espírito com validade única. Hermann Helmholtz em ‘Um discurso sobre as ciências naturais e as ciências do espírito’, datado de 1862, continuou usando o método indutivo, mas o dividiu em indução lógica e indução instintivo-artística (concluir inconsciente) ainda sem nenhuma derivação histórica. Gadamer afirma que foi com J. G. Droysen que a compreensão profunda do conceito de história se deu. “O historicismo” identificava as ciências do espírito como um grupo independente de ciências. Também Dilthey fala de um método para as ciências do espírito e, apesar de bem influenciado pela lógica de Mill, é historicista e assim sua obra se confronta com a exigência lógica proposta por Mill às ciências

não seria acessível pelas vias do método utilizado pela ciência moderna, mas, que, inobstante isto, trata-se de uma verdade inegável, presente inclusive na própria maneira como o ser humano compreende o mundo.

Utilizando-se de formas de experiência que se situam fora da ciência, como são a experiência da arte, da história e da linguagem, Gadamer procura compreender as ciências do espírito e, conseqüentemente, sua autonomia em relação às ciências da natureza. Diversos conceitos são desenvolvidos para tornar possível vislumbrar um modelo de cognição que ultrapasse os estritos limites metodológicos das ciências naturais; alguns dos quais foram escolhidos para demonstrar, nos moldes gadamerianos, esta textura dinâmica e aberta que a verdade assume quando o objeto de estudo não é só observado, mas, ele mesmo, interage com o sujeito.

Tendo em vista a forma como Beuchot e Flores desenvolveram sua forma de compreender os direitos humanos, a hermenêutica prática é apresentada aqui - através da experiência da arte, da experiência da verdade, do resgate da filosofia prática e do diálogo - como modelo de cognição *sui generis* trazido por Gadamer na certeza de que “O fato de que o ser próprio daquele que conhece também entre em jogo no ato de conhecer marca certamente o limite do ‘método’ mas não o da ciência (GADAMER, 2007b, p.631)”.

Se estudarmos a hermenêutica analógico-icônica de Beuchot e a hermenêutica crítica de Flores tendo em vista o modelo de cognição apresentado por Gadamer em *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* será possível vislumbrar os direitos humanos como universais independente do contexto em que estes se insiram. Em sua obra a verdade apreendida da experiência da arte, com seus conceitos de vivência, jogo e configuração, são trazidos à discussão, juntamente com o resgate da filosofia prática, da ética aristotélica e do diálogo, no intuito de fazer ver que as hermenêuticas dos autores apresentados no segundo capítulo têm um fundamento comum que encontra guarida na hermenêutica filosófica gadameriana.

A presença de grande quantidade elementos contextuais nas hermenêuticas apresentadas remete-nos ao conceito de tradição, recuperado por Gadamer e, que encontra correspondência na noção de vivência empregada por Kant quando este trata da fundamentação estética. O fato de que toda compreensão está impregnada da vivência do intérprete torna clara a dedução dos autores de que os direitos humanos não podem ser vistos

do espírito. O que Dilthey queria justificar era a independência metodológica das ciências do espírito, mas deixou-se influenciar pelo modelo das ciências da natureza. Vale ressaltar que Helmholtz e Dilthey seguem Kant porque orientam o conceito de ciência e conhecimento segundo o modelo das ciências da natureza.

unicamente pelo prisma ocidental, nem tampouco com base em diplomas criados a partir de uma tradição particular. O reconhecimento da influência da vivência na compreensão da obra de arte nos alerta para a forma dialética e dialógica que a aplicação de uma lei, em especial uma lei referente a direitos humanos, deve assumir.

Não estamos sugerindo que o direito seja uma criação artística²⁸, mas que, um texto, seja ele artístico ou científico, para chegar à compreensão se utiliza de uma linguagem própria onde a tradição está sempre envolvida. Tradição é linguagem e fala por si mesma, como um “tu”, que em Beuchot e Flores parece ter seu espaço bem delimitado e respeitado. No tratamento das questões que envolvem direitos humanos em contextos multiculturais a vivência, sua referência interna com a vida e com a forma de se compreender o direito, é o que torna a hermenêutica desses autores tão particular. Há em suas formas de conceber o que são os direitos humanos, universalmente e em cada um dos seus diversos contextos, uma riqueza de relações que a aproxima do jogo que envolve a compreensão da obra de arte.

O resgate da filosofia prática, exposto em diversos discursos gadamerianos, também está presente na hermenêutica de Beuchot e Flores. A *phronesis* aristotélica é posta acima do saber teórico da *episteme* e, no mesmo sentido, a superação das aporias – como a usual dicotomia entre universalismo e relativismo – apostam na prudência como caminho para se chegar ao consenso, e, por que não, à verdade. A valorização do diálogo e a abertura para com o outro seguem a mesma tendência que visa a aprofundar a comunhão humana mesmo diante da diversidade cultural.

Gadamer não falou diretamente de direitos humanos, mas sua hermenêutica de bases fenomenológicas já descortinava um horizonte para as ciências jurídicas, um lugar onde a teoria e a prática são repensadas e “A tarefa da interpretação é concretizar a lei em cada caso, ou seja, é a tarefa da aplicação (GADAMER, 2007b, p.432)”. O estudo dos direitos humanos feito por Beuchot e Flores se utiliza de idéias que Gadamer desenvolve como conceitos para explicar o acontecer da compreensão nas ciências do espírito; a complexidade que se infere deste processo traduz uma forma de revelar o justo que, com suas peculiaridades, se adéqua perfeitamente ao imperativo jurídico-filosófico da atualidade.

Acreditamos que a experiência da arte pode ser uma via disponível para a ciência e que, mesmo não possuindo regras bem definidas, possui regras próprias que tornam possível, assim como vemos nos trabalhos de Beuchot e Flores, nortear uma melhor forma de pensar os direitos humanos. Os conceitos gadamerianos com os quais trabalhamos de maneira mais

²⁸ Ainda que isto seja usado por alguns autores do mundo jurídico como crítica ao direito positivo e a dogmática jurídica.

profunda – arte, verdade, prática e diálogo – não são os utilizados tradicionalmente pela reflexão jurídica²⁹, mas através deles é possível um livre diálogo com estes dois autores que, para além dos elementos dicotômicos, estão abertos à percepção das configurações que se dão na compreensão dos direitos humanos em contextos multiculturais, nos mesmos moldes do que Gadamer declara ser o caminho para se chegar à verdade na experiência da obra de arte.

3.1 A experiência da arte como modelo de cognição.

O conceito de objetividade da ciência exige ater-se ao cânon determinado pela *mens auctoris*. Mas será esse cânon realmente suficiente? O que se dá, por exemplo, na interpretação de *obras de arte* (...)? Pode-se, por acaso, negar que o artista executor “interpreta” a criação original, não se limitando a fazer dela uma nova criação? Costumamos distinguir com muita clareza entre interpretações adequadas e interpretações “inadmissíveis” ou “fora de estilo” de peças musicais ou dramáticas. Com que direito podemos excluir da ciência esse sentido reprodutivo da interpretação? (GADAMER, 2002, p.126-127).

Ao ler um texto se é capaz de reconhecer verdades. Mas essas verdades e esse conhecimento não são legitimados em face da cientificização que prevalece nos tempos modernos, onde qualquer verdade deve estar estribada no método. A investigação de Gadamer tem a intenção de restaurar as formas de verdade que não se subsumem à formatação metodológica tradicional, uma verdade da configuração que ela alcança.

A natureza do conhecimento e a peculiaridade do método no âmbito da arte são representadas pela dinâmica do jogo que compreende as verdades articuladas e que dão sentido às configurações. A verdade da obra de arte é, portanto, a configuração em que esta se transforma e assim é capaz de envolver a platéia num universo simbólico e não racional. A verdade deixa de ser empírica para ser configuração. Mas surge o problema da legitimidade e assim as ciências do espírito juntam-se a experiências que estão fora da ciência por manifestarem uma experiência da verdade que não pode ser verificada metodologicamente.

A preocupação com o resgate da especialidade desses saberes induz o autor a dirigir sua investigação ao conhecimento no âmbito da arte e refletir sobre o método a elas apropriado. Assim, a primeira parte de *Verdade e Método* trata da experiência da arte, porque tanto esta quanto a filosofia mostram a insuficiência da verdade metodológica. A proposta é um estudo da hermenêutica partindo da experiência da arte e da tradição histórica. O autor

²⁹ É comum no universo jurídico encontrar referências a Gadamer que apontam para o conceito de compreensão e círculo hermenêutico.

chega a delimitar que o objeto de sua reflexão não é a consciência estética, mas a experiência da arte, e, juntamente com ela, a questão do modo de ser da obra de arte.

Para introduzir a discussão Gadamer faz uso de conceitos básicos do humanismo – tais como: formação, *sensus communis*, juízo e gosto – no intuito de, através destes, compreender as ciências do espírito e, conseqüentemente, a autonomia destas em relação às ciências naturais. Dá maior enfoque ao **gosto** para introduzir a visão kantiana que será o ponto de partida para a exposição da verdade na experiência da arte.

Tanto o juízo como o gosto são tidos como julgamentos individuais com vistas a um todo, a ver se ele se ajusta a todas as outras, se combina. Mas o gosto é considerado uma capacidade de discernimento espiritual, uma transição do prazer dos sentidos ao sentimento ético, o mais animalesco e o mais íntimo dos sentidos, não é um mero instinto, está entre o instinto sensorial e a liberdade espiritual. A moda, por exemplo, é um fenômeno estreitamente vinculado ao gosto.

A noção de gosto foi mais fortemente influenciada por Kant, ele apoiou a auto-reflexão das ciências do espírito na metodologia das ciências da natureza. Este autor trata da universalidade subjetiva do gosto estético e para ele só importa o puro juízo do gosto. O gosto é o verdadeiro sentido comum que reside na universalidade, tem uma função transcendental. A abordagem do gosto em Kant tem um apelo à universalidade e ao caráter comunitário, o gosto vai além do que pode ser provado metodologicamente, não possui uma universalidade empírica, é uma capacidade própria e pessoal.

A demonstração kantiana de que o belo agrada sem conceituação alguma não impede, de forma alguma, que nos interessemos só pela beleza que nos atinge significativamente. É justamente o reconhecimento da ausência de conceituação do gosto que nos permite superar uma estética do mero gosto (GADAMER, 2007b, p. 91).

Kant acentua a vantagem do belo natural sobre o belo artístico no estudo do juízo estético, afirmando ser o belo natural moral por natureza, desperta um interesse imediato, *a priori*. Dá uma significação moral para o belo natural porque sendo natural é um fim em si mesmo.

Gadamer parte, portanto, da estética kantiana, pelo que passa a tratar da concepção de **gênio** trazida por este autor. O gênio em Kant não se limita à psicologia da criação artística, mas enfoca a irracionalidade da criação. É visto como um modo de manifestação desse espírito vivificador que através do livre impulso cria o novo e, numa relação entre gosto e gênio, o gosto seria universal na significação de seu conceito enquanto que o gênio

restringiria ao caso especial da beleza artística. Ele restringe assim o conceito de gênio à criação artística que envolve, mais do que métodos, a inspiração.

Numa análise histórica do conceito de gênio Gadamer (2007b) adverte que Kant vinculava este conceito à natureza enquanto Schiller elevou ao primeiro plano o ponto de vista da arte. Assim os conceitos de gosto e gênio ganham nova roupagem. “O conceito mais abrangente passa a ser o de gênio, enquanto que se começa a desvalorizar o fenômeno do gosto (p.99)”. O conceito de gosto passa a ocupar um segundo plano quando a arte começa a ser o centro, ao que Kant chama de ‘gosto consumado’ e que é criticado por Gadamer (2007b) em face da sua constatação da constante mutabilidade do gosto. “Se há algo que é um testemunho da mutabilidade de todas as coisas humanas e da relatividade de todos os valores humanos, este algo é o gosto (p.101)”.

A conclusão a que se chega é de que o conceito de gênio desenvolvido por Kant como um princípio transcendental para o belo artístico é muito mais apropriado que o de gosto, já que este não satisfaz a fundamentação kantiana da estética. O conceito de gênio passa a ser mais abrangente e se começa a valorizar o fenômeno do gosto. O interesse pela natureza dá lugar ao encontro do homem consigo mesmo, claramente descrito por Hegel.

A preocupação essencial de Kant era produzir uma fundamentação da estética autônoma, livre dos padrões conceituais, e isso diferencia sua concepção de gênio da do séc. XIX onde o romantismo-idealista reduzia o conceito de gênio ao autor. Em Kant este conceito passa a ser um conceito de vida abrangente, e a **vivência**³⁰ é tida como a genuína realidade da consciência. Gadamer (2007b) compactua deste entendimento e se antecipa a dizer que “Algo se transforma em vivência na medida em que não somente foi vivenciado mas que o seu ser-vivenciado teve um efeito especial, que lhe empresta um significado permanente (p.106)”.

Outros filósofos trabalham com o conceito de vivência. Gadamer (2007b) explica que Dilthey, por exemplo, o apresenta em dois momentos, um primeiro que se caracteriza pelo panteísmo onde se vê a vivência em tudo, e um segundo momento positivista de cunho empirista, o qual visa ao resultado. Husserl faz uma abordagem fenomenológica da vivência quando enfoca a vivência popular. Ambos buscam um significado teleológico para a palavra.

Mas o que há de mais intrigante no conceito de vivência, e que só é observado por Gadamer, não é seu caráter epistemológico e sim sua referência interna com a vida.

³⁰ A palavra começou a ser utilizada no séc. XIX especificamente em relação à literatura biográfica, no sentido de se compreender uma obra a partir da vivência. A palavra vivenciar da qual é derivada é mais antiga na literatura alemã no sentido de imediaticidade ou de conteúdo permanente do que é vivenciado, duração. Dilthey foi quem primeiro atribuiu uma função conceitual a esta palavra, mas o fez através da obra de Goethe. O uso desta palavra transparece claramente uma crítica a filosofia racionalista do *Alfklarung* na medida em que implica uma vinculação com a infinitude e a totalidade.

Se examinarmos a exata determinação daquilo que aqui se chama vida e o que disso opera no conceito de vivência, será fácil ver que a relação entre vida e vivência não é uma relação entre um universal e um particular. A unidade da vivência determinada pelo seu conteúdo intencional encontra-se, antes, numa relação direta com o todo, com a totalidade da vida (GADAMER, 2007b, p.115).

A estrutura da vivência possui uma afinidade com o modo de ser do estético, uma aventura que arrebatava o ser humano de si mesmo sem, no entanto, aliená-lo de sua própria vivência. Trata-se de uma experiência que representa o todo, e assim a arte vivencial é considerada a verdadeira arte.

O conceito de arte vivencial traz a tona uma discussão sobre o símbolo e a alegoria³¹. Kant trouxe o conceito de representação simbólica quando descobriu que a linguagem trabalha de maneira simbólica e afirmou que o belo é o símbolo do eticamente bom. Deste modo o conceito de símbolo ocupa uma posição central na filosofia da arte. Mas à medida que o símbolo foi sendo valorizado a alegoria sofreu uma depreciação. Esta razão é procurada por Gadamer de forma minuciosa, perpassando autores que trabalharam com estes dois termos.

Há uma semelhança muito grande entre símbolo e alegoria. Ambos representam uma coisa através de outra. A diferença é que na alegoria o significado é externo ao objeto utilizado, enquanto no símbolo é o “ser” próprio e manifesto que tem significado, ele exibe um significado e não utiliza metáforas, retórica, para dizer algo. “No conceito de símbolo ressoa, porém, um pano de fundo metafísico que se afasta totalmente do uso retórico da alegoria (GADAMER, 2007b, p.121)”.

Gadamer entende que Goethe influenciou a idéia do simbólico como um conceito artístico positivo e o alegórico como um conceito artístico negativo e, num passeio histórico pelos dois termos chega à conclusão de que a arte no séc. XIX estava baseada na alma e por isso sua ligação como o simbólico, em contrapartida o barroco é um estilo carregado de alegoria. Apesar dessa conclusão Gadamer não se fecha em suas constatações e continua seus questionamentos acerca da verdade estética que encontrara no processo de análise histórica dessas duas palavras. “Será que podemos aplicar o conceito de consciência estética a essas configurações sem diminuir seu verdadeiro ser? (GADAMER, 2007, p.130)”.

A arte para Gadamer vem carregada da simultaneidade da vivência estética que através da autoconsciência dá origem a abstração. Essa abstração é necessária para que se tenha a real vivência estética que só é alcançada quando se distingue a intenção estética de tudo que não é estético. Mas para que seja realmente arte a estética tem de ultrapassar a si mesma e renunciar

³¹ Vale ressaltar que estes conceitos são de grande utilização no campo antropológico e seu estudo encontra lugar em discussões que envolvem não só a obra de arte mas também a cultura.

à pureza do estético rumo a valorização da vivência, do encontro consigo mesmo. Nisto consiste a verdadeira experiência da arte para Gadamer.

O que chamamos de obra de arte e vivenciamos esteticamente repousa, portanto, sob um produto da abstração. Na medida em que se abstrai de tudo em que uma obra se enraíza, como seu contexto de vida originário, isto é, de toda função religiosa ou profana em que se encontrava e em que possuía seu significado, então se tornará visível a “pura obra de arte”. Nesse sentido, a abstração da consciência estética produz algo que é, para si mesmo, positivo. Permite ver e existir por si mesmo aquilo que é a pura obra de arte. Chamo a esse produto se “distinção estética” (GADAMER, 2007b, p.135).

Uma das características da hermenêutica gadameriana é não deixar de considerar as ambigüidades que podem advir de cada conceito; é isso que faz com o conceito de gênio, de vivência estética, bem como na relação entre símbolo e alegoria. Em sua concepção, a experiência da arte, apesar de interior, de revelar o homem a si mesmo, não deve ser relegada à falta de comprometimento da consciência estética. A subjetivação do juízo estético que teve início com Kant não pressupõe que não deva haver nenhum conhecimento ou pretensão de verdade na arte, mas que a experiência da arte é uma forma de conhecimento *sui generis*.

A especificidade deste estudo está em grande parte ligada a estrutura que esta compreensão assume sob a ótica gadameriana onde há a utilização do conceito de **jogo** como forma de explicação ontológica da obra de arte. Ele justifica a importância do conceito de jogo³² para o estudo da obra de arte na constatação de que em uma contraposição da consciência estética com um objeto o resultado obtido não corresponder ao real estado das coisas. Todo jogo pressupõe um campo de jogo onde entram em vigor certas regras, isso implica que o jogo é formado por uma série de elementos numa riqueza que impede o surgimento de relações unilaterais. Da mesma forma que é impossível se dizer que alguém é um bom jogador de futebol apenas por mostrar habilidades com a bola, sem demonstrar sua real atuação em um jogo, toda e qualquer compreensão sempre acontece no âmbito de um campo de jogo histórico-linguístico.

Gadamer fala de jogo como o modo de ser da própria obra de arte, o que inclui além do jogo nos esportes organizados, uma infinidade de sentidos, inclusive os sentidos metafóricos: “o jogo das luzes, o jogo das ondas, o jogo das peças de um maquinário, o jogo atribulado dos membros, o jogo das forças, do jogo das moscas, até mesmo o jogo das palavras (GADAMER, 2007b, p.156)”. O jogo aqui não é uma mera atividade recreativa, mas

³² A idéia de jogo é importante na tradição da teoria estética alemã, principalmente em Schiller e Kant, mas, segundo Gadamer sua origem remonta a antropologia de Huizinga que discorre sobre a importância do jogo em todos os aspectos da vida cultural.

algo sério e que exige envolvimento. Como uma dança, a idéia de jogo em Gadamer envolve sujeitos e um vai-e-vem de movimentos, sem esforço e que não encontra ponto fixo, de modo que o significado dos trabalhos de arte é aquilo que é revelado e exposto na oscilação constante entre o trabalho de arte e o intérprete.

Nota-se que a idéia de jogo proposta pelo autor envolve um duplo movimento: de um lado a dinâmica entre os jogadores e o jogo, e de outro a relação entre os jogadores e os expectadores. “É sobretudo desse sentido medial do jogo que resulta a referência ao ser da obra de arte. Na medida em que existe sem finalidade, sem intenção e inclusive sem esforço, e enquanto um jogo que sempre se renova, a natureza pode aparecer como um modelo de arte (GADAMER, 2007b, p.159)”. Na mesma linha, Gadamer afirma que todo jogar é um ser-jogado na medida em que o jogo se assenhora do jogador e o atrai com o risco que o jogo proporciona.

O jogo também implica representação, pois nele há regras e tarefas que devem ser cumpridas pelo sujeito que joga. Esse representar assume um aspecto de auto-representação do jogador através da representação do jogo. Ainda que não exista relação de fim, que representar seja o próprio jogo, Gadamer observa que todo representar pressupõe um representar para alguém, para um terceiro, o que chama de “representar para...”. É importante esclarecer que esse expectador não necessariamente existe de fato no jogo, ele é apenas uma condição para que este se realize, uma espécie de mediação. “Por sua própria natureza, a representação da arte é tal que se endereça a alguém mesmo quando não há ninguém que a ouça ou assista (GADAMER, 2007b, p.165)”.

Mas a verdadeira mediação se dá quando o jogo se transforma em configuração, ou seja, ele se torna realmente arte quando se mostra liberto da atitude representativa para se configurar no próprio jogo e sua intenção lúdica. Gadamer (2007b) prefere a palavra transformação à modificação, pois entende que na transformação há mais renovação que na modificação. “Assim a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais (p.166)”, a identidade daquele que joga é absorvida pelo jogo de modo que se anula a distinção entre o que representa e o que é representado.

Esse processo de representação em Gadamer é cuidadosamente explicado e passa de metafísico a algo palpável como uma mágica que acontece quando compreendemos algo.

Mas não compreendemos o que é reconhecimento, em sua essência mais profunda, se atentarmos apenas ao fato de que ali reconhecemos algo que já conhecíamos, isto é, o fato de que o conhecido é reconhecido. A alegria do reconhecimento reside, antes, no fato de identificarmos *mais* do que somente o que é conhecido. No reconhecimento, o que conhecemos desvincula-se de toda casualidade e

variabilidade das circunstâncias que o condicionam, surgindo de imediato como que através de uma iluminação, sendo apreendido em sua essência. Ele é reconhecido como algo (GADAMER, 2007b, p.170).

Através da exposição do conceito de representação, o qual passa pelo conceito de *mimesis* grega (imitação), o que o autor procura demonstrar é que representar é a verdadeira essência do jogo, que a arte só pode ser arte, ontologicamente falando, se for representada através do jogo. Ele ressalta a mútua pertença entre configuração e jogo, a dupla *mimesis*, pois a representação que se dá na execução de uma obra é o que atribui materialidade ao que esta obra buscava. A experiência da obra de arte leva em conta o seu todo, e, assim, torna-se indiferente a boa ou má execução da obra pelo ator frente às infinitas possibilidades de ser da própria obra, pois todas as possibilidades de representação encontram-se subordinadas a representação concreta. Todas as representações são simultâneas à obra e todas as significações a ela pertencem.

O jogo da compreensão envolve o fato desta encontrar-se incessantemente em jogo. Isso quer dizer que o verdadeiro ‘ser’ da obra de arte não é separável de sua representação e que na representação surge a unidade e identidade de uma configuração. A dependência da representação faz parte da essência da arte, de modo que toda repetição é tão original quanto a própria obra de arte. A dinâmica característica deste ‘ser’ e da ciência neste âmbito compreende verdades incompatíveis com a idéia normativa estática do método. Configuração envolve sentido, experiência, vivência e acima de tudo verdade.

A vivência, sua implicação nas formas de compreensão do texto, e a fusão dos horizontes de compreensão são alguns dos conceitos trazidos pelo autor para demonstrar como se dá este encontro com a verdade que está além do método científico. Nesse ínterim, a palavra **tradição** é tomada em seu sentido literal para designar algo que é passado de geração em geração dando origem a uma ligação histórica que acompanha o sujeito em sua maneira de perceber o mundo a seu redor. Este conceito passa a ser mais um dos elementos imprescindíveis à compreensão da verdade das ciências do espírito nos moldes da hermenêutica filosófica gadameriana.

3.1.1 Tradição e historicidade da compreensão: o tabuleiro do jogo ou uma peça no jogo?

O trabalho de Gadamer tem como pano de fundo a história do desenvolvimento do método desde a época de Descartes até nossos dias. O autor questiona a necessidade moderna de métodos racionalmente criados para extrair uma certeza indubitável e busca reintegrar aspectos do que foi perdido ao se adotar todas as doutrinas e crenças do iluminismo. Nesse

sentido é que resgata a **tradição**³³ como um arranjo unitário capaz de fazer ver um mundo indivisível, para longe da tendência racional de apresentação cartesiana da realidade. O pensamento de que a razão pode investigar a tradição é posto em xeque ao se constatar que o que definimos como racional, por si só, já é algo que depende da tradição; assim, para que tivesse a autoridade que reivindicava a noção de razão deveria ser considerada fora de qualquer contexto cultural e histórico.

Ocorre que, seja qual for o conteúdo do que se entende por razão ela tem de estar localizada num contexto cultural específico e dentro de uma determinada estrutura histórica; é aí que o ideal iluminista de uma razão neutra, capaz de, como que através do uso de uma ferramenta, investigar a tradição, cai por terra. Diante da constatação de que nem a razão nem a tradição são algo absoluto, Gadamer segue rumo ao significado original de tradição e encontra nela algo inerente a toda interpretação, uma vez que “encontramo-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio (GADAMER, 2007b, p.374)”.

Tradição e “razão” não podem facilmente ser consideradas em separado, ou seja, não pode a tradição ser objeto de um questionamento racional puro. A idéia de tradição é então relacionada a outra idéia, a de **preconceito**, entendida aqui como pré-julgamento, aquilo que torna possível qualquer tipo de discriminação. Diferente de muitas concepções o preconceito em Gadamer não é uma forma distorcida de pensamento de que precisamos nos livrar para ter uma visão correta do mundo, ele está presente em todos os entendimentos.

A idéia de uma razão separada da perspectiva histórica e cultural, propagada pelo iluminismo como sendo a verdadeira verdade, é rebatida pela alegação de que estamos irremediavelmente incrustados na linguagem e na cultura. O pensamento modernista de que o entendimento pressupõe um distanciamento da tradição cede lugar a uma perspectiva hermenêutica onde a verdade não é um método, mas simplesmente aquilo que acontece no diálogo constante dentro da tradição. Sendo assim, qualquer tentativa de escapar da cultura ou da história em busca de uma certeza clara fundada no método racional é uma grande utopia, pois o entendimento é invariavelmente hermenêutico.

De posse disto todo estudo histórico onde o intérprete procura considerar o texto em seu tempo passa a ser suspeito, já que não se pode voltar no tempo e o que o intérprete é hoje o é já em consequência também daquele momento histórico, estando aquele momento inserido neste e no sujeito. Portanto, a investigação da história prescinde que transportamo-nos até o

³³ Que vem do latim *traditio*, derivado do verbo *tradere*, que significa literalmente ceder ou dar alguma coisa, no Direito Civil é utilizado inclusive como sinônimo de entrega.

momento histórico que se investiga, pois, diferente do que se pensava antes, Gadamer vê nesta atitude um erro, uma vez que, tal momento pretérito já faz parte do que somos hoje e se insere no sujeito, contribuindo para sua forma de percepção do fenômeno.

Além desta continência de toda história no momento presente e no sujeito que a interpreta através de sua experiência, outra observação se torna importante no estudo da hermenêutica histórica de abordagem gadameriana: a de que o contexto histórico em que se insere o fenômeno é parte do próprio fenômeno e do sujeito que o experimenta. A continência da história no fenômeno está ligada às exigências da filosofia prática que impõe que toda investigação tenha, bem delimitado, o espaço de abrangência no qual se move esta investigação. A historicidade do sujeito consiste na constatação de que sendo o homem um ser histórico toda sua percepção está diretamente ligada à tradição.

Compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico. Mas não é verdade que alcançamos esse horizonte deslocando-nos a uma situação histórica. Ao contrário, para poder nos deslocar a uma situação precisamos já sempre possuir um horizonte. Pois o que significa deslocar-se? De certo que não será simplesmente “fazer abstração de si mesmo”. É claro que isso é necessário na medida em que precisamos realmente representar-nos uma situação diferente. Mas é preciso que nós próprios nos transportemos até esta outra situação. Somente assim se satisfaz o sentido de “deslocar-se”. Se nos deslocamos, por exemplo, à situação de outro homem, então vamos compreendê-lo, isto é, tornarmos-nos conscientes da alteridade e até da individualidade irreduzível do outro precisamente por *nos* deslocarmos à sua situação (GADAMER, 2007b, p.403).

A maneira como a história é tratada por Gadamer visa a mostrar que somos inevitavelmente históricos e parte da tradição, mas não estamos presos a ela, pois os horizontes históricos podem ser fundidos e dar origem a novos horizontes. A noção de **fusão de horizontes** é uma boa maneira de introduzir o tema da historicidade da compreensão. Ter um horizonte é ter uma perspectiva do mundo que é formulada inicialmente através da linguagem mas que não é fixa e, com o passar do tempo e com a experiência acumulada, se transforma. O horizonte se modifica a cada passo, como uma mudança de perspectiva, e pode ser colocado em contato com outro horizonte num processo de fusão que liga um horizonte passado ao do presente dialeticamente.

A fusão de horizontes se baseia na idéia de que o texto, ou qualquer coisa que interpretamos, tem seu próprio horizonte de significado, estando a interpretação situada neste horizonte mútuo do intérprete e da coisa a ser interpretada. Assim, uma das conseqüências da fusão de horizontes é o caráter dinâmico que através desta a compreensão assume, pois o intérprete projeta a primeira impressão, o significado provisional, mas estes são desarranjados e redefinidos quando os próprios preconceitos do intérprete são questionados pelo horizonte

do texto ou pelo parceiro do diálogo. Há também um relacionamento com o passado e com o futuro num diálogo que constantemente imprime seus efeitos no presente, já que todo entendimento é, de alguma forma, histórico.

O passado é dono de seu próprio horizonte e quando se depara com o horizonte do presente dá origem a outro horizonte num processo sincrônico e produtivo; assim, o intérprete que procura compreender não é um observador fixo mas parte da tradição que reúne, num só horizonte de compreensão, o presente, o passado e o futuro. Não existe uma posição neutra do intérprete e a interpretação pressupõe este diálogo constante entre o passado e o presente que Gadamer denominou história efetiva ou efetual. Considerar a história não significa deslocar-se até o momento histórico que se estuda. A historicidade de que fala o autor é uma **consciência da história efetual** que se revela como consciência da tradição e seus efeitos sobre a compreensão.

Desta forma a pergunta sobre ser a tradição e a historicidade da compreensão tabuleiro do jogo ou uma peça no próprio jogo, uma variável, não pode encontrar uma resposta que se encerre em uma dessas alternativas. Na hermenêutica de Gadamer a tradição é o tabuleiro e também uma peça chave no jogo; quando fala em consciência da história efetual o autor insere a história na própria compreensão, de modo que, “um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir a própria historicidade em seu pensar (GADAMER, 2007b, p.3960)”. Não é possível dizer também que ora a tradição se apresenta como tabuleiro do jogo ora como peça do jogo, pois, neste jogo que envolve a compreensão, o tabuleiro e a peça do jogo tem seu próprio horizonte, o qual interage e se funde dando origem a um novo horizonte que, por sua vez, não é nem o do tabuleiro nem o da peça do jogo.

A descrição ontológica do estético descrita do ponto de vista do jogo pode ser aplicada ao ser da obra de arte, da história, da linguagem e também do direito, ela é uma verdade que se dá na representação e onde a tradição participa do jogo. A contextualização do momento em que se dá a interpretação de um fenômeno por um sujeito tem em Gadamer essa exigência de ambientação, de percepção abrangente da realidade. E não é só isso, deslocarmo-nos à situação do outro, o qual possui sua própria forma de ver o mundo, também se insere no conceito de contextualização necessário a todo compreender. Abrir-se para o outro é condição para o encontro desta experiência que tornará possível o milagre da compreensão, o diálogo entre o intérprete e o texto.

3.2 A verdade como experiência histórica e a relação eu-tu como essência da experiência hermenêutica.

Gadamer insere a questão da verdade no título de seu trabalho mas a expõe de maneira peculiar, não se põe a falar de teoria da verdade como comumente se tem feito e, apesar de falar de maneira diversa de como se entendia na teoria filosófica até então desenvolvida o entendimento da verdade está no centro de suas preocupações. A verdade corresponde em Gadamer à relação entre a percepção humana do mundo e a maneira que o mundo é. Assim, um relato sobre algo só é verdadeiro se a mente do sujeito e o objeto concordarem de maneira coerente; uma idéia de correspondência que vem desde a antiguidade clássica e da escolástica, sendo ainda hoje estabelecida na maioria das epistemologias modernas, mas que, quando é observada por Gadamer de maneira aprofundada, revela seu viés limitador da compreensão e da própria verdade.

O autor sustenta que o seguimento deste método baseado em concordâncias tem confundido a verdade com as teorias filosóficas da verdade, ou seja, a visão objetificadora acabou por fazer perder o real encontro com a verdade que restou obscurecido pela dependência do método. A verdade não deve ser entendida como teorias, mas encontrada. Gadamer fala de um encontro com a verdade e afirma que neste encontro a falibilidade do método acaba por encobrir mais verdades fundamentais que desvelá-las. A arte fica relegada à estética e a verdade é substituída pelo sentimento, do mesmo modo, o ato histórico de se ver o mundo a partir de uma tradição cede lugar a uma ciência histórica metodizada e a linguagem se reduz à abstrata filosofia da linguagem.

Em *Verdade e método* o autor procura mostrar que estes modos de entendimento podem recuperar sua verdade quando expostos de maneira hermenêutica, e que esta mesma verdade não pode ser capturada dentro da estrutura teórica. A verdade não pode ser observada a distância, ela deve ser participada, encontrada como algo experienciado.

A palavra experiência tem um sentido duplo em Gadamer (2007b). Sob a ótica das ciências naturais ela pode ser vista como a repetição de um fenômeno para que, de forma empírica, este seja comprovado; mas pode ser visto também como algo irrepetível, único, e é neste segundo sentido o autor compreende a experiência hermenêutica. Ao invés de simplesmente confirmar resultados a experiência da verdade é puramente hermenêutica e dá origem a resultados infinitos a depender do contexto. A cada experiência há uma correlação do resultado com tudo aquilo que já foi vislumbrado anteriormente, e desta comparação surge o espanto característico da compreensão. Cada vez que uma obra de arte é admirada ela é capaz de abrir novas linhas de questionamento e, apesar de continuar sempre a mesma, a obra dá sempre vazão a novas possibilidades e a novos encontros.

Esta idéia de revelação é característica da hermenêutica de Heidegger, e nesta mesma linha é que Gadamer compreende que a experiência é capaz de trazer, não apenas o conhecimento de quem muito repetiu alguma coisa, mas um *insight* modificador do próprio ser. Deste modo a pessoa experimentada é alguém que não se prende ao dogmatismo, pois sabe que a cada experiência existe uma nova possibilidade e, portanto, está aberta aos resultados. Partido dessa característica de revelação a verdade é vista como abertura à experiência, que é a verdadeira forma de entendimento, pois nela é que pode se dar o *insight*, a revelação. A força modificadora que tais revelações trazem em si faz com que sejam, antes de tudo, referências para um auto entendimento, e a experiência revela este papel de fazer o sujeito, na busca de compreender o fenômeno, compreender também a si mesmo.

Em oposição a filosofia analítica que acredita numa verdade para a além da historicidade, em Gadamer a verdade é sempre histórica e a percepção do mundo sempre intermediada por nossos preconceitos e nossa tradição. Em *Verdade e Método* ele explica que a hermenêutica tradicional também reconhecia o papel da história no processo de interpretação, mas tratava-se de uma história total, uma infinitude do saber que era uma mediação da totalidade da tradição com o presente; um horizonte histórico sem limites fundado na onipresença do espírito conhecedor da história. A consciência infinita desenvolvida por Hegel incluía toda individualidade no absoluto que torna possível o milagre da compreensão; o historicismo da compreensão de Gadamer, por outro lado, procura, de forma inovadora, manter-se livre da pretensão metafísica da filosofia da reflexão.

O fato de que a experiência seja válida enquanto não contraditada por uma nova experiência caracteriza a essência geral da experiência, seja ela fruto da produção científica no sentido moderno ou da experiência da vida cotidiana que temos a cada momento. Assim como o experimento científico, a experiência cotidiana também está em constante movimento não podendo ser conhecida como uma universalidade prévia. Ela reside sempre na atualidade, a qual só se dá nas observações individuais ao longo de um lapso temporal. A experiência permanece sempre aberta a novas experiências, não apenas no sentido da correção dos erros, mas porque ela está sempre dependente da constante confirmação. Ela não é a própria ciência, mas um pressuposto necessário para ela.

A meta de universalidade e da formação de conceitos cada vez mais precisos está na gênese da busca experimental desde Aristóteles aos cientistas modernos, mas Gadamer (2007b) adverte que “Quando se considera a experiência na perspectiva de seu resultado, passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência (p.461)”. Isso é extremamente negativo pois na busca cega pela universalidade se abre mão de reconhecer no procedimento

descartado novas experiências. Este processo não pode se reduzir a uma formação sem rupturas de universalidades típicas, porque, antes, as experiências destipificadas, à medida que não se confirmam, são relegadas à negatividade e descartadas como formadoras de novas questões que podem no futuro se tornar objeto de experiência.

Assim, uma experiência tem sempre um duplo sentido; de um lado elas se agrupam às experiências que correspondem às nossas expectativas e as confirmam; de outro, ela é uma nova experiência que se faz. Esta última, no método experimental tradicional, acaba se tornando uma experiência relegada à negatividade, mas que tem um caráter marcadamente produtivo que se oculta por conta da metodologia aplicada. A experiência que não se confirma não é apenas um engano visto e corrigido, representa a aquisição de um saber mais amplo, além do que se procurava inicialmente, cheio de novas questões a serem investigadas.

Gadamer (2007b) encontra em Hegel uma descrição dialética da experiência, a qual julga compartilhar de seu entendimento. Hegel fala da inversão que se dá na consciência quando esta faz uma experiência consigo mesmo. A dialética da experiência, tal qual Gadamer pensa ter encontrado em Hegel, tem sua consumação não num saber concludente, mas na abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.

Essa maneira de ver o experimento faz parte da essência histórica do homem sendo o processo através do qual este chega ao discernimento. A experiência é então ‘experiência da finitude humana’ que ensina conhecer o que é real, e, quem está aberto à essa dialética consegue perceber a ilusão de achar que as experiências se repetem. “Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna (GADAMER, 2007b, p.467)”.

A experiência hermenêutica de que fala Gadamer tem a ver com a tradição, mas essa tradição não é simplesmente um acontecer que, com a experiência, aprendemos a conhecer e dominar. A tradição fala por si mesma, é uma linguagem desenvolvida por um ‘tu’ mas deve ser entendida como a opinião de um outro sujeito; a compreensão da tradição não compreende um texto transmitido como a expressão da vida de um ‘tu’ mas como um conteúdo de sentido além dos que ali estão dialogando. Ela é algo além do ‘eu’ e do ‘tu’ mas também é um verdadeiro interlocutor ao qual estamos vinculados, assim o comportamento frente ao ‘tu’ e o sentido da experiência que se dá ali também podem servir de análise à experiência hermenêutica.

O ‘tu’ que constitui a tradição não é um objeto, mas se comporta em relação ao objeto sendo, portanto, a experiência do ‘tu’ da tradição uma experiência específica, pois o próprio objeto da experiência tem caráter de pessoa. A estrutura da experiência sofre uma modificação enquanto experiência do ‘tu’ e experiência hermenêutica, e, para demonstrar

isso, Gadamer (2007b) fala de formas básicas de experimentar e compreender o 'tu'. A primeira delas detecta elementos típicos a partir da observação do comportamento de seu próximo e graças a isso pode prever atitudes do outro. Essa maneira de compreender o 'tu' é denominada 'conhecer pessoas' e leva em consideração o comportamento do 'tu' como meio a nossos fins. Uma experiência que não deixa de ser egoísta, contradizendo assim a moral do homem.

A fé ingênua no método e na objetividade deste processo acaba levando o intérprete a converter a tradição em um objeto, ou seja, a liberdade com que a aborda pressupõe que ele não seja atingido por ela. Ele elimina metodologicamente todos os momentos subjetivos de sua relação para com a tradição e acredita ter certeza do conteúdo desta. Mas ele próprio tem sua realidade histórica na tradição e a falta de percepção neste sentido faz com que esta maneira de compreender seja apenas uma aplicação do método formulado por Hume no século XVIII para o estudo das ciências da natureza. No campo das ciências do espírito esta metodologia esquemática limita a hermenêutica na medida que reduz o outro a objeto de cálculo.

Uma segunda forma de experimentar e compreender o 'tu' é reconhecê-lo como pessoa, através de uma pretensão de compreender o outro melhor do que ele mesmo se compreende. Trata-se de uma relação reflexiva e não imediata, porque o 'tu' perde sua imediatez diante da antecipação da posição do outro, antecipação esta que cumpre a função de manter à distância a pretensão do outro. Esta relação retrata um pouco o que todas as relações, histórica e internamente, trazem em si, pois o homem está sempre lutando pelo reconhecimento recíproco. Gadamer (2007b) afirma que esta dialética da reciprocidade permanece oculta para a consciência do indivíduo e domina toda relação-eu-tu; no entanto, considerar o outro como um instrumento que se pode abranger com a vista e dominar totalmente é uma ilusão.

O sujeito que quer compreender não pode elevar-se por inteiro acima de seu próprio condicionamento; aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba prisioneiro da aparência dialética e enganado sob o que se revela sobre sua luz. Quando alguém sai reflexivamente da reciprocidade da relação do 'eu' com o 'tu' modifica-a e destrói seu vínculo com a moral, assim como aquele que se coloca fora da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. Quem quer compreender não pode confiar numa metodologia crítica que o proteja de seus preconceitos, ele tem que ter consciência de sua historicidade. Isso não é visto como algo que restringe a compreensão, pois, "o fato de estar

na tradição não restringe a liberdade do conhecer, antes é o que a torna possível (GADAMER, 2007b, p.471)”.

A terceira e mais elevada maneira de experiência hermenêutica traz em si este conhecimento e reconhecimento, esta abertura à tradição. Nas relações entre os homens é importante estar atento e experimentar realmente o ‘tu’, permitir que ele nos diga algo, e não evadir-se, passar ao largo de suas pretensões, como disse Gadamer. A abertura é fundamental, tanto por parte daquele que permitimos que nos fale – que em geral está sempre aberto – como de nós mesmos, numa pertença mútua que permita um verdadeiro vínculo humano.

A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros. Quando dois se compreendem, isto não quer dizer que um “compreenda” o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E, igualmente, “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim (GADAMER, 2007b, p.472).

Assim também, deve-se deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, reconhecer o passado como tendo algo a nos dizer e não apenas como um passado distante, além de si e da relação que se estabelece no momento. É preciso estar aberto à tradição e compreender que a história não é parâmetro para comparações nem deve ser usada como critério para se compreender algo, isto é, não se deve procurar compreender algo historicamente através do nivelamento da tradição. Quando Gadamer fala de uma **história efetual** se refere a algo que ultrapassa a ingenuidade desse comparar e igualar que estão presentes nos dois princípios fundamentais da crítica histórica – o postulado do caráter comum e o axioma da habitualidade.

A chamada crítica histórica metodologicamente se direciona sob duas premissas, uma no sentido de que tudo que é extraordinário é suspeito (postulado do caráter comum das coisas), e outra que afirma que tudo tem sido sempre como era (postulado do axioma da habitualidade dos eventos). A consciência da história efetual deixa que a tradição se converta em experiência mantendo-se aberta à pretensão de verdade por ela apresentada. Assim também a consciência hermenêutica não se consuma na certeza metodológica, ela vai além disso e se consuma na comunidade de experiência do homem que não encerra sua compreensão nos dogmas.

3.3 Hermenêutica e prática – um retorno à *phronesis* aristotélica.

O título original de *verdade e método* deveria ser “compreender e acontecer”. A definição de todo acervo contido na obra como um ensaio sobre o que acontece quando

compreendemos algo traz um elemento comum, que se faz presente em todos os temas desenvolvidos nela. Analisando a obra como um todo, compreendemos que a **prática** é esta essência que se apresenta em todos os conceitos, quando Gadamer fala em arte, em história e em linguagem; quando trata da própria hermenêutica jurídica e também teológica, com todos os seus conceitos esmiuçados, todos eles estão impregnados de *práxis*. A importância da prática, do fazer, da interação, da aplicação, é revelada em tudo, e isso é o que nos permite afirmar que trata-se de uma hermenêutica voltada para o sujeito. E para que foi feita a ciência senão para o sujeito; para satisfazer nosso desejo humano de conhecer o mundo e nos conhecer?

A primeira ruptura de Gadamer com a hermenêutica tradicional acontece justamente quando ele se propõe a falar da compreensão que o sujeito tem do mundo e não das formas que o homem busca encontrar para extrair uma verdade do mundo. A partir do momento em que ele escolhe ver o mundo tendo como ponto de partida o sujeito que o experimenta a verdade assume não um cunho metodológico, mas filosófico, baseado na arte de se interpretar o mundo e seus fenômenos; uma prática que o próprio autor convencionou chamar de hermenêutica filosófica. A hermenêutica é descoberta como o processo através do qual o homem compreende, interage e cria a realidade, e que, por ser uma prática, envolve uma dinâmica particular em todas as suas ocorrências e em cada área de atuação

Na arte, a prática se apresenta não só quando o sujeito participa atuando fisicamente na obra, mas também quando este se encontra na qualidade de expectador. A experiência da obra de arte é algo que transcende a atuação e se estabelece como um jogo, mas não um jogo quanto brincadeira, um jogo sério que se assenhora de seus jogadores e faz com que todo jogar seja também um “ser-jogado”.

O intérprete está sempre atuando ao experimentar uma obra de arte e assim também o é quando experimenta a história; nela os sujeitos participam, mas, mesmo se simplesmente investigam, usam de sua tradição para interpretar os fenômenos que a compõe e, portanto, com ela interagem. Na linguagem não poderia ser diferente, pois, uma vez externalizado o pensamento, ele passa a fazer parte de um mundo em que as relações se darão sempre num ambiente subjetivo onde, o intérprete, sua tradição e a própria história se fundem dando origem à compreensão. A linguagem passa a ser o próprio mundo que se representa numa experiência dialética, o que leva à constatação de que a relação do homem com o mundo tem um caráter de linguagem, já que, não só quando o sujeito representa o mundo, mas também quando ele o compreende, o faz através da linguagem.

A prática está presente também na ontologia da hermenêutica jurídica. Seja no direito escrito ou não, a distância entre a lei e o caso particular pede sempre uma ponte que permita o diálogo entre ambas e que constitui a razão de ser da própria lei. A interpretação da lei é inegavelmente uma atitude criadora onde deve-se levar em consideração a dimensão histórica, mas não como queria a hermenêutica histórica clássica e sua crença que o espírito da lei estava na intenção do legislador. Esta hermenêutica nos ensinava que a aplicação da lei, em geral, exige uma interpretação, enquanto que a hermenêutica filosófica moderna inova ao acrescenta que toda interpretação só se realiza de fato na aplicação.

No campo dos direitos humanos também somos convidados a repensar a relação entre teoria e prática; este jogo que torna complexa a determinação de direitos humanos universais mas que é a única forma de fazê-lo verdadeiramente. A maneira como estes direitos se apresentam hoje parece cada vez menos capaz de responder aos desafios do pragmatismo e do pluralismo cultural hodierno. Isso porque os direitos humanos não são universais na prática e a lacuna entre a teoria e a retórica destes direitos e as realidades concretas ainda precisam ser preenchidas. É neste sentido que a pesquisa sobre os direitos humanos não pode se limitar a um ponto de vista puramente legal, positivista e baseado no método subsuntivo; ela deve contribuir para a corporificação do ideal que estes carregam através da abertura de espaços onde o diálogo intercultural possa se desenvolver e fazer florir a compreensão universal dos direitos humanos.

Gadamer (2007a, p.23) leciona que, “‘Práxis’ não designa justamente o agir segundo regras e a aplicação de um saber, mas visa à situacionalidade originária do homem em seu mundo circundante natural e social”. A idéia que veio de Aristóteles apresenta na filosofia gadameriana esse cunho de pressuposto para a compreensão. Mesmo que se escolhesse viver na teoria a prática não poderia ser ignorada, assim também, nenhum homem prático deixa de ser também teórico, estando teoria e prática juntas no caminho rumo à verdade. Segundo Gadamer a distinção feita por Aristóteles ente *sophia* e *phronesis* é apenas para fins de clarificação conceitual; a sabedoria mostra-se tanto no âmbito teórico quanto prático consistindo na unidade ente a teoria e a práxis. A palavra *sophia* sozinha é capaz de dizer isso e, segundo Gadamer, Aristóteles sabia deste fato; a distinção entre a virtude teórica (*sophia*) e a virtude prática (*phronesis*) é algo artificial, desenvolvido com objetivo meramente pedagógico na filosofia aristotélica.

Em termos históricos, a disciplina que se ocupava da arte de compreender textos – a hermenêutica da velha tradição – a equação hermenêutica compunha três variáveis: a compreensão, a interpretação e a aplicação; três momentos que perfaziam no pietismo o modo

de realização da compreensão. A hermenêutica só passou a ser vista sistematicamente quando o romantismo reconheceu a unidade interna entre compreender e interpretar aceitando a interpretação não como um ato posterior e ocasionalmente, complementar á compreensão. Compreender é sempre interpretar e, assim, interpretação é a forma explícita da compreensão. Mas os problemas não se resolveram por aí; esta fusão entre interpretação e compreensão deixou de fora o terceiro elemento: a aplicação.

Assim, Gadamer dá um passo além da hermenêutica romântica e considera como processo unitário não somente a compreensão e a interpretação mas também a aplicação; esta passa a ser um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico como a compreensão e a interpretação. Se antes a tarefa da hermenêutica era adaptar o sentido de um texto á situação concreta, hoje o trabalho do intérprete não é o de simplesmente reproduzir o que disse o interlocutor que ele interpreta, mas de fazer valer sua opinião da maneira mais apropriada utilizando-se dos recursos que forem necessários na exposição do que o interlocutor quis de fato expressar.

Hermenêutica é experiência e isso pressupõe não só a idéia de que a verdadeira interpretação não se separa da aplicação, mas a de que tudo que o sujeito experimenta se insere na sua forma de compreender o mundo. A experiência se insere na compreensão, e no âmbito da obra de arte esta se dá através do conceito de vivência - recuperado por Gadamer quando este trata da distinção estética e da arte vivencial. Este conceito trazido por Dilthey ganha na filosofia gadameriana o status de fundamento epistemológico para todo conhecimento do que seja objetivo.

Trazendo esta constatação para o âmbito jurídico temos que: “Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica (GADAMER, 2007b, p.408)”. Desta forma a compreensão adequada de um texto requer que o compreendamos a cada instante, ou seja, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta, e neste sentido é que compreender é sempre também aplicar. A compreensão histórica tem esta consequência de que a cada ocorrência possa ser compreendido algo de maneira diversa, ela se mostra como um acontecer que está sempre dentro da tradição. Também o conhecimento do sentido de um texto jurídico encontra-se intimamente ligado à sua aplicação num caso jurídico concreto, não sendo compreensão e aplicação dois atos separados mas um processo unitário.

O núcleo do estudo da hermenêutica atual é a compreensão inserida na tradição, algo que o alheamento característico da hermenêutica e da historiografia do século XIX e seu método objetificador não tornavam possível ver. Diante da necessidade de superação desta

falsa objetificação, fruto da ciência moderna, é que Gadamer traz ao diálogo a ética aristotélica, a qual vê o saber não como algo objetivo mas algo que exige a prática.

O exemplo da ética aristotélica foi citado para desmascarar e evitar essa objetificação. O saber ético, como é descrito por Aristóteles, não é evidentemente um saber objetivo. Aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que basta constatar, mas é atingido diretamente por aquilo que ele conhece. É algo que ele deve fazer (GADAMER, 2007b, p.414).

A prática se insere como elemento fundamental das ciências do espírito, as quais estão impregnadas deste saber ético aristotélico; o saber prático da *phronesis* e não o saber teórico da *episteme*. Por serem ciências morais, as ciências do espírito, ao contrário das ciências teóricas, fazem parte do saber ético cujo objetivo é o homem e o que este sabe de si mesmo. Embora o justo pareça ser determinado num sentido absoluto quando se encontra formulado através de leis, a administração da justiça não é uma tarefa meramente técnica que pressupõe a simples aplicação da norma a um caso concreto. Diferente do artesão que pode não aplicar seu saber exatamente como manda seu projeto por uma opção dolorosa pela imperfeição, o operador do direito ao atenuar a lei não faz reduções á justiça, mas encontra um direito melhor.

O comportamento de ambos se diferencia, pois o artesão possui um projeto e suas regras de execução, e mesmo que se veja obrigado a se adaptar ás circunstâncias do caso concreto essa mudança não acrescenta algo a seu saber, mas, trata-se apenas de uma aplicação deste. No caso do intérprete jurídico uma ação fora do projeto á sempre uma correção da lei, já que toda lei é geral e não pode conter em si a realidade prática. Aqui reside a questão da hermenêutica jurídica, pois a norma é um projeto que tem sempre de valer como esquema concretizando-se na situação particular daquele que atua. “A lei é sempre deficiente, não em si mesma, mas porque, frente ao ordenamento a que se destinam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas (GADAMER, 2007b, p.419)”.

3.4 O diálogo e abertura para com o outro.

Gadamer (2002) busca no pensamento grego a conformação, uma forma de encontro consigo mesmo com o pensamento moderno no que este e aquele tem em comum desde as mais remotas filosofias. O resgate da filosofia prática perpassa também o entendimento grego do que é linguagem. Para Aristóteles o que tornava o homem diferente dos outros seres era o *logos*, que apesar de ter sido traduzido no sentido de razão, como capacidade de pensar,

significa sobretudo linguagem. Nessa busca de resgate da filosofia prática o diálogo é exaltado e o autor observa que esta forma de exercício da linguagem tem perdido sua força nos tempos modernos; justo o diálogo, que é a forma mais inteira de linguagem, já que, desde o pensamento aristotélico, a linguagem só se dá verdadeiramente no diálogo.

Mas o autor quer ser bem compreendido quando usa a palavra diálogo e, para tanto, toma como exemplo uma conversa telefônica, ao que ele compara a um negativo fotográfico onde a artificialidade vela as partes mais peculiares da mensagem lingüística. O verdadeiro diálogo deve conduzir à profundidade da comunhão humana e isso fica prejudicado numa conversa telefônica onde a esfera do tato e da escuta é quebrada. O ideal é que o diálogo possibilite uma aproximação mútua que vá envolvendo os interlocutores de tal modo que se sintam enlaçados por uma comunhão que não pode mais ser rompida.

Gadamer (2002) adverte que a falta de diálogo não é o único fenômeno de carência comunicativa que conhecemos e traz à tona o desaparecimento das cartas e correspondências. Analisando o que usou denominar “os carismáticos do diálogo que mudaram o mundo” - Confúcio, Buda, Jesus e Sócrates - além dos “mestres do diálogo”, como Friedrich Scheleiermacher e Friedrich Schlegel - chega à conclusão de que o diálogo tem uma proximidade maior com a verdade. O próprio Platão transmitiu sua filosofia na forma de diálogos por reconhecer que a palavra só encontra sua confirmação através da recepção no outro e da aprovação do outro. Nisto consiste a força convincente do diálogo.

O que vivemos hoje é uma incapacidade para o diálogo percebida pelo autor como um problema que reside na dificuldade de abertura para com o outro. “A questão da incapacidade para o diálogo refere-se antes à possibilidade de alguém abrir-se para o outro e encontrar neste outro uma abertura para que o fio da conversa possa fluir livremente (GADAMER, 2002, p.244)”. Além disso, a incapacidade para o diálogo não se reconhece como tal já que as pessoas não vêem essa incapacidade em si mesmas mas no outro; elas estão constantemente ouvindo a si mesmas e por possuírem os ouvidos tão cheios de si já não conseguem ouvir o que o outro tem a dizer. Mesmo reconhecendo que, em maior ou menor grau, este traço está presente em todos nos, devemos admitir, como Gadamer, que, voltar ao diálogo, ou seja, ouvir o outro, é um ato de verdadeira elevação do homem à sua humanidade.

Diálogo no sentido que Gadamer quer que a palavra seja compreendida possui uma força transformadora.

É só no diálogo (e no “rir-juntos”, que funciona como um entendimento tácito transbordante), que os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro (GADAMER, 2002, p.247).

O diálogo pode se apresentar em diversos âmbitos. O diálogo pedagógico, aquele realizado entre professor e aluno, é a forma pela qual os carismáticos do diálogo mais interagem, sendo uma forma de diálogo muitíssimo importante ainda hoje. Neste campo é muito comum revelar-se a incapacidade para o diálogo principalmente por parte do professor, que sendo o transmissor da ciência corrompe-se pela estrutura monológica que esta assumiu juntamente com a teoria moderna. Segundo Gadamer a negociação oral, o diálogo terapêutico e o diálogo familiar são formas verdadeiras de diálogo, nestes campos esta prática teria mantido ainda hoje sua autenticidade conservando sua verdadeira função.

A incapacidade para ouvir é algo bem conhecido de todos e Gadamer expõe em seu texto de maneira tão particular que merecia ser integralmente transcrito. Ele considera que esta incapacidade tem um lado subjetivo – incapacidade de ouvir – e outro objetivo que consiste no fato de que não existe uma língua comum. Baldi (2004), tomando como metáfora a Torre de Babel faz uma interpretação que vai além da concepção religiosa cristã que vê como um castigo o fato de todos os povos deixarem de falar uma língua universal. Para ele a diversidade de línguas, ao contrário, seria uma dádiva, na medida em que demanda um diálogo intercultural para que se interprete os mútuos silêncios e falas.

Na mesma linha de Baldi, Gadamer vê na ausência de uma linguagem comum a possibilidade de uma interpretação mais fiel do outro e sua cultura através de outras formas de linguagem, pois “mesmo onde parece faltar a linguagem, pode surgir entendimento pela paciência, pelo tato, pela simpatia e tolerância e mediante a confiança incondicional na razão comum a todos (GADAMER, 2002, p.252)”.

No campo dos direitos humanos é evidente esta falta de diálogo. A própria maneira como são resolvidas as questões envolvendo violações a estes direitos mostra que a incapacidade para o diálogo tem dificultado o consenso e a compreensão, principalmente quando estão envolvidas culturas que destoam muito da ocidental. Um exemplo que prova que a dificuldade está justamente nesta incapacidade para o diálogo é o fato de um grupo de estudiosos islâmicos ter formulado em 1981 um documento com base nos valores e princípios do Corão e da *Sunnah*³⁴ ao que denominaram Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos. A Declaração Islâmica prescreve que “todas as pessoas tem direito á liberdade de consciência e culto, de acordo com suas crenças religiosas³⁵”. Isso mostra que não é por falta

³⁴ A vida do profeta Maomé.

³⁵ Este artigo é reflexo do princípio corânico de que não deve haver qualquer coerção religiosa. Para uma pesquisa mais completa dos Direitos Humanos Islâmicos ver: MUZAFFAR, Chandra. Islã e direitos humanos. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.p.309 - 322.

de coesão entre os princípios assegurados por cada povo em suas declarações que se deu tal cisão, nem tampouco pela diferença lingüística, o que nos faz concluir que o problema reside realmente no que Gadamer identificou como incapacidade para o diálogo.

Trata-se de uma questão de educação, a qual pode ser representada também pela palavra cultura; uma cultura dos direitos humanos no sentido de se fazer perceber que os valores contemplados pelas diversas declarações que se querem universais são os mesmos, que o que todos os povos querem é o respeito mútuo e a paz. Para tanto é preciso formar os sentidos e educar-se de modo a tornar possível essa capacidade para o diálogo, que se concretiza na abertura para com o outro e que não significa não estar convicto de suas próprias idéias mas, muito pelo contrário, corresponde á própria sabedoria.

Pelas inúmeras considerações do preconceito do intérprete, da linguagem, da tradição, Gadamer era considerado um filósofo da cultura, pois a base da cultura e suas conquistas eram em suas obras sempre uma questão de reflexão e questionamento. Além disso, sua hermenêutica afirma a possibilidade de diálogo entre as culturas nacionais hostis e aparentemente irreconhecíveis. Ele advoga que o entendimento transcultural e o diálogo estão sempre direcionados, mesmo que nunca sejam perfeitamente obtidos; apesar das discussões em torno da alteridade e da diferença, ainda podemos olhar para as coisas que compartilhamos em comum e que nos unem como espécie, mas sem fazer concessão à noção abstrata de uma humanidade comum.

Por estas e outras características é que vemos a hermenêutica filosófica gadameriana como portadora de conceitos que expressam os ideais que tornarão possível o projeto da universalidade dos direitos humanos em face da diversidade cultural. A valorização da tradição, o reconhecimento dos preconceitos do intérprete, a consciência de que o processo interpretativo envolve a dinâmica circular e pressupõe uma fusão de horizontes, são algumas das premissas que compartilhamos com Gadamer e que norteiam nossa busca de traços comuns que tornem possível vislumbrar uma hermenêutica dos direitos humanos.

CONCLUSÃO

Analisando o trabalho dos cientistas contemporâneos, especialmente o de Mauricio Beuchot e Joaquín Herrera Flores aqui expostos de maneira mais detalhada, é possível ver traços que se repetem e tendências que são seguidas. Isso nos sugere que uma nova teoria hermenêutica se delineia. Algo que ultrapassa os limites estreitos da metodologia científica tradicional para tornar-se uma ontologia. Há nítido avanço em relação à metodologia baseada na rigidez imposta pelo absolutismo iluminista e sua razão absoluta e inabalável, passando, a interpretação, a envolver mais que uma investigação filosófica das origens históricas e significados das palavras; ela passa a ser vista como essencial no processo, no ato ou evento do entendimento, enfim, na compreensão em si mesma.

A maneira como estes autores expõem sua forma de compreender os direitos humanos é apresentada em uma complexidade característica da busca da verdade nas ciências do espírito, um estilo que identificamos como semelhante ao processo de encontro com a verdade da obra de arte tal qual descrita por Hans Georg Gadamer em *Verdade e método*. O universo simbólico no qual estamos imersos é sempre lembrado na obra deste autor e, ao tratarmos do pluralismo cultural, tanto Beuchot quanto Flores trazem em sua filosofia referências a estes elementos simbólicos. Beuchot vê no simbolismo os elementos reveladores da identidade de um povo, Flores, por sua vez, identifica nos signos culturais um instrumento de relação entre a representação da realidade e a própria realidade, na medida em que a representação simbólica transforma em produto cultural o que antes era uma forma de relação não percebida como tal.

A hermenêutica desenvolvida por Beuchot e Flores ressalta o caráter ontológico dos direitos humanos assim como fez Gadamer em sua distinção estética. A ontologia da obra de arte tem na exposição gadameriana um significado hermenêutico que é explicado de maneira muito peculiar através do jogo; o jogo é o fio condutor da explicação ontológica da obra de arte. Em nenhuma das duas hermenêuticas dos direitos humanos exposta neste trabalho o conceito de jogo não é explorado de maneira direta, mas é possível vislumbrar um caráter ontológico quando Flores propugna um humanismo concreto; da mesma forma é com Beuchot e sua escolha pelo personalismo, o que nos leva à conclusão de que ambos desenvolvem seus pensamentos levando em conta da face simbólica e ontológica da hermenêutica.

Os trabalhos destes dois autores trazem em seu bojo uma grande parte de elementos de contextualização, o que demonstra mais uma vez estarem afinados com a hermenêutica filosófica preconizada por Gadamer, onde a historicidade se insere como parte integrante da própria compreensão de um texto. Percebemos que em Beuchot essas considerações se voltam mais para o campo da cultura, ressaltando a diversidade existente e a tensão provocada pela imposição de direitos que se querem universais, mas que são na verdade espelho de uma cultura particular. Há ainda o estudo histórico realizado pelo autor sobre o pluralismo cultural no México e, quando este se propõe a fazer uma digressão sobre a pluralidade de culturas, através das decisões históricas que foram tomadas nesta seara, há o nítido reconhecimento da importância destes processos históricos para a vivência dos sujeitos de direitos humanos.

Em Flores a contextualização se torna mais abrangente pela enorme quantidade de fatos históricos narrados, os quais não se limitam a uma parte do mundo mas são buscados nos diversos continentes; sempre reforçando os paradoxos e equívocos, contradições entre o que se determinou e como se agiu com relação à dignidade da pessoa humana. A análise dos direitos humanos partindo da pluralidade de mudanças que vêm ocorrendo no mundo é uma proposta que torna possível o arranjo entre a premissa “Declaração Universal dos Direitos Humanos” e suas normas positivadas, de um lado, e o projeto da busca por soluções para a convivência multicultural pacífica, de outro. O trabalho de Flores prova que diante dos fatos os argumentos merecem ser repensados cuidadosamente e mostra que um estudo contextualizado, complexo, cerca o assunto e melhora a própria compreensão do intérprete sobre os problemas apresentados.

O estudo de ambos os autores deixa claro o equívoco de se estudar os direitos humanos de uma forma abstrata e descontextualizada. No estudo das ciências de maneira geral, e em especial as ciências humanas, os pesquisadores tornam-se cada vez mais atentos aos elementos presentes na investigação da experiência, em especial ao elemento histórico presente em todas as formas experimentais, pois toda experiência se dá em um determinado tempo e num determinado lugar. No momento histórico atual vivemos a fragmentação e o deslocamento das identidades culturais, transformações que se inserem no âmbito do que denominam processo de globalização e pós-modernidade e tornam ainda mais complexa e imprevisíveis as formas de o sujeito ver e interagir com o mundo.

Quando Gadamer fala de experiência no âmbito das ciências do espírito mostra que tanto nesta como nas ciências naturais não havia, nos estudos tradicionais, espaço para a historicidade, pois acreditava-se que pela sua essência experimental a experiência suspendesse, em si mesma, sua própria história e a extinguisse. A ciência moderna projetava o

mundo idealizado da experiência das ciências exatas sobre a experiência original partindo da observação fortuita dos resultados, generalizando-os para então, usando de induções, testá-los como experimentos válidos ou não, a depender da ocorrência de eventuais resultados contrários. Trata-se de uma generalização precipitada da experiência cotidiana, uma visão estritamente teleológica e que não se sustenta mais num mundo dinâmico como o nosso.

Quando o assunto toca os direitos humanos em face da diversidade cultural Beuchot e Flores reivindicam uma hermenêutica que se aproxime mais da realidade de cada cultura. Compreendemos que esta postura se identifica justamente com a ética de que fala Aristóteles e que pressupõe a prática. A mera imposição da Declaração dos Direitos Humanos não é suficiente para fazer concretizar seus ideais sendo apenas na ocorrência concreta de violações, com conseqüentes resoluções de maneira acertada, que ver-se-á sua verdadeira realização. Para tanto é preciso recuperar a ética, a qual certamente não se encontra na aplicação cega e sem ponderações dos diplomas normativos.

Beuchot fala em hermenêutica analógica justamente com o intuito de reforçar a *frónesis* aristotélica, a ética, prudência, equilíbrio que media os extremos com vistas a alcançar a decisão mais justa no caso concreto. Também o apelo de Flores por direitos humanos que ultrapassem o idealismo e as normas, fazendo-se verdadeiramente presentes na vida cotidiana dos indivíduos, é um apelo à recuperação ética destes direitos. Além disso, a forma com a qual Flores propõe ver, estudar e concretizar os direitos humanos, sempre partindo de realidades fáticas, revela-se uma filosofia prática nos moldes aristotélicos, a qual tem na *frónesis*, e não na interpretação majoritária dos comandos insertos nas declarações, sua diretriz maior.

As idéias de tolerância, intertextualidade e valorização do simbólico, característicos da modernidade, sugerem uma abertura maior à maneira de compreender do outro. Convém advertir que não se trata de abrir-se para toda e qualquer concepção de justiça, num relativismo forte que tudo aceitaria. Quando Flores sugere na sexta decisão inicial extirpar o pensamento que tende a considerar que tudo vale igual ou não vale nada, está, justamente, indo de encontro a este relativismo cego e valorizando a ponderação e a equidade. Também a busca por conceitos envolvendo a palavra relativismo, como o são o “realismo relativista” e o “relativismo relacional”, demonstram o engajamento do autor em encontrar uma forma de relativismo que não caia em niilismo. Além disso, um dos propósitos da teoria crítica dos direitos humanos enunciada por Flores é, exatamente, freiar o culturalismo exacerbado que impõe uma visão localista dos direitos humanos.

Do mesmo modo, a analogia da proporcionalidade como caminho do meio entre univocismo da igualdade e o equivocismo da diferença, o pluralismo cultural como via intermediária entre o multiculturalismo e o assimilacionismo, o analogismo político como alternativa conciliatória entre o liberalismo político e o igualitarismo comunitário e, enfim, a hermenêutica aplicada à compreensão dos direitos humanos como forma de não se cair nem em naturalismo nem em culturalismo; trazem em Beuchot este resgate da proporcionalidade que vai além da crença em uma única interpretação, mas que não chega a considerar que todas têm a mesma validade. A busca por reviver a analogicidade da hermenêutica tem este cunho de romper com os extremos no cultivo da proporcionalidade que reside na ponderação

É possível compreender aqui o que se quer dizer quando se fala em relativismo. Não se trata de conceber qualquer comportamento como legítimo e condizente com os direitos humanos, mas de, através da abertura ética, criar um direito que se coadune com os ideais de que são portadores os direitos humanos, respeitando simultaneamente o contexto em que seus sujeitos se encontram, sua tradição e sua dignidade. No mesmo sentido é que Eberherd (in BALDI, 2004) despreza o relativismo prejudicial e faz sua escolha por um pluralismo saudável, calcado no diálogo e na abertura para com o outro. “O saudável pluralismo se baseia, desta forma, no diálogo mútuo que permite que descubramos respectivamente aos outros e a nós mesmos, e que descubramos o passado e o presente de ambos, construindo juntos um futuro comum (EBERHARD in BALDI, 2004, p.167)”.

Atenuar a lei não significa deixar de realizar a justiça, mas abrir-se à possibilidade de um direito melhor, mais próximo da realidade de seus sujeitos e de sua própria concepção de justiça. Mas para tanto é preciso estar aberto ao outro, estar disposto a deixar falar o outro ao invés de nossos preconceitos, algo que Gadamer recupera das vivências dialógicas da filosofia clássica e que Beuchot e Flores apresentam em seus trabalhos como condição para o encontro de direitos humanos realmente universais. Beuchot fala de uma hermenêutica que nos permita dialogar com as outras culturas numa dupla atitude de aprender com elas e também criticar seus elementos. Para que nenhuma cultura se sentisse no direito de se sobrepor à do outro e, assim, não se legitimasse a superioridade de nenhuma forma de compreensão, o autor cria, partindo da iconicidade de Pierce, um paradigma, uma cultura ideal que atua como o analogado principal no aspecto atributivo de uma relação analógica.

Comprendemos que tal recurso foi criado na busca de uma imparcialidade necessária a este tipo de investigação, mas, resta questionável diante da forte carga de abstração de seu conteúdo e da necessária consciência da tradição e da historicidade do sujeito, tal qual nos

fala Gadamer, as quais pressupõem que, também a concepção do que seja uma cultura ideal estará, para o sujeito, impregnada de sua vivência particular.

Em que pese a dificuldade de se vislumbrar elementos da hermenêutica analógica de Beuchot, é inegável que este procura através de suas teorias filosóficas uma forma de tornar possível o diálogo em torno de princípios morais que se compartilham. A exclusão ou restrição de alguns costumes, bem como a promoção de outros, com uma margem de oscilação ou variação rumo a um equilíbrio; tudo deve dar-se de maneira dialógica.

A proposta principal de Flores se resume na abertura de espaços de encontro positivo entre as pessoas que pensam. O que seria isso senão um espaço de diálogo? Quando o autor fala em abrir portas que permitam explicar, interpretar e intervir de modo alternativo na esfera do real; quando explica o circuito de reações culturais, frisando a importância de sua abertura para que as reações sejam consideradas processos culturais, e não simplesmente ideológicos, cremos que está a reforçar a importância da abertura para com o outro e sua forma de pensar, tão presente na hermenêutica gadameriana em seu apelo dialógico.

O reconhecimento cultural e a sensibilidade para com a diferença corroboram para a necessidade de estar aberto à forma de ver o mundo do outro, numa maneira relacional de descobrir o ser humano e seus direitos rumo a um humanismo concreto. “Só é, pois, realmente culto também nos seus sentidos quem, com ajuda da sensibilidade de todo o seu ser, consegue ver, estar atento, observar e entrar em acordo com outros (GADAMER, 2001b, p.114)”.

Gadamer aponta que o pré requisito mais importante para qualquer tipo de diálogo e interação civilizacional é a unidade na diversidade, e não a uniformidade ou hegemonia. Devemos aprender a apreciar e tolerar a pluralidade, as multiplicidades e as diferenças culturais, pois a hegemonia de uma nação única é um perigo para a humanidade e vai contra a liberdade humana. Cada cultura e cada povo têm algo de específico para oferecer à solidariedade e ao bem-estar da humanidade, uma idéia que está de acordo inclusive com o princípio corânico do *taaruf*, o qual conecta o ato da criação com a diversidade da cultura como princípio fundamental do pluralismo cultural da civilização islâmica.

A aceitação do diálogo também está presente no trabalho de pensadores não ocidentais como Chandra Muzaffar, Tu Weiming e Ahmet Davutoglu, os quais crêem que o desafio dialógico religioso-civilizacional tornar-se-á o mais digno de crédito na concretização dos direitos humanos universalmente. O antropólogo Christoph Eberhard (in BALDI, 2004) também sugere uma abordagem dialógica para trata dos direitos humanos em contextos multiculturais e, tal como Flores e Gadamer, fala da necessidade de espaços onde possa acontecer o diálogo, ao que chama de “intermédio”. Através do diálogo (*dia*: através - *logos*:

discurso) cooperativo, que é aquele onde os parceiros buscam verdadeiramente o enriquecimento mútuo, é possível o consenso.

O “diálogo cooperativo” exclui, assim, a trapaça ou a imposição do ponto e vista próprio, em que uma das partes se aproveita de sua posição dominante para enunciar as perguntas e as respostas (van de Kerchove e Ost, 1992, 63-64). Entretanto, se parece teoricamente fácil julgar o caráter cooperativo do diálogo, na prática isso é muito menos óbvio, pois um diálogo pode se revelar “não cooperativo”, não por falta de boa fé consciente, mas porque inconscientemente os parceiros se posicionam de maneira que não lhes permite realmente desenvolver um verdadeiro “diálogo cooperativo” (EBERHARD, in BALDI, 2004, p.171).

Trata-se de uma atitude de suma importância para uma concepção não etnocêntrica do direito, mas, antes de tudo, é necessário que haja o interesse de cada um, individual e coletivamente, em se compreender verdadeiramente os direitos humanos; e isso pede, por seu turno, uma abertura à compreensão do outro. É preciso ter consciência da limitação da própria forma de ver o mundo e admitir que, só pela abertura para como o outro é que se pode sanar tal incompletude. Isto é bem representado na alegoria usada por Panikkar (in BALDI, 2004), onde este afirma que cada um de nós é como um passageiro do trem da vida, que vê o mundo através de sua própria janela, sua própria cultura; mas que por vermos o mundo sempre através da mesma janela, caímos no engano de achar que o mundo possui apenas aquela perspectiva. O reconhecimento da deficiência de nossa visão do mundo é o primeiro passo rumo a esta abertura para com o novo, para a forma de ver o mundo de sujeitos que o vêem de outra janela e, assim, melhorar nossa deficiente percepção do que de fato é o mundo.

O viés ontológico que a hermenêutica assume no trato dos direitos humanos em contextos multiculturais também está presente em outros autores, notadamente em Panikkar e Boaventura (2004), que também elaboraram uma proposta que privilegia o diálogo intercultural como forma de concretização dos direitos humanos. A hermenêutica diatópica que estes desenvolvem em seus estudos compactua desta necessidade de diálogo, e propõe a compreensão dos construtos de uma cultura a partir do *topos* (lugar) de outra. Trata-se de um trabalho de colaboração intercultural, o qual exige abertura à multiplicidade de culturas para que seja levado a cabo uma produção de conhecimento interativa, participativa e intersubjetiva. Esta hermenêutica sugere que “O reconhecimento das incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural (BOAVENTURA, In BALDI, 2004, p.260)”, e que “Uma fecundação mútua de culturas é um imperativo humano de nossa época (PANIKKAR In BALDI, 2004, p.235)”.

Compreender o outro é, em verdade, uma difícil arte e, além disso, uma tarefa humana. Há que se questionar até onde a ciência moderna pode nos ajudar neste intento, pois

o âmbito em que nos movemos aqui é o âmbito da filosófica prática, uma prática que não consiste só na aplicação do que denominam ciência, mas em uma fonte própria de experiência e conhecimento. A capacidade de que falamos não se refere a uma simples aplicação das regras; é a vida prática que nos põe frente á situações em que temos que decidir sem poder consultar os códigos, que tampouco poderiam nos ajudar. A cada situação somos impelidos a decidir e temos de fazê-lo de maneira acertada. Mas o que seria o certo em cada situação humana? Que diretriz se deve seguir na busca da decisão mais acertada?

Com certeza não será um conjunto de cânones ou fórmulas científicas, mas a própria prática, a atuação, a participação ativa e consciente neste jogo em que estamos inseridos. Algo que não podemos arquitetar nem controlar, para o qual não há fórmulas, pois na vida prática e na compreensão das ciências do espírito não há como excluir o subjetivo da reflexão; ambas pertencem a ordens criadas e modificadas permanentemente pela nossa própria participação nelas, resta-nos apenas tomar consciência deste processo.

Aqui não há a garantia teórica ou científica do método, estamos diante de uma realidade que se constrói a cada momento. Acreditamos que a verdadeira ciência deve buscar aproximar-se mais desta realidade dos fatos do que das construções, ditas científicas, que se revelam mais como desejos projetados com fatos na realidade; é de extrema importância buscar saber o que acontece quando compreendemos algo e, no caso dos direitos humanos, o que compreendemos como Direito aos seres humanos. E se esta maneira de fazer ciência causa em alguns o mal-estar da insegurança, por outro lado, nos parece estar mais próxima da verdade e dos sujeitos a que esta se destina.

Os direitos humanos só alcançarão sua universalidade quando forem estudados à luz do próprio homem em sua riqueza de nuances; riqueza esta que parece só ser capaz de manifestar-se plenamente através da diversidade cultural. Esta apresentação mostrou autores que seguem este raciocínio, o que prova que a comunidade científica está se abrindo e reconhecendo o valor desta interação para a compreensão, para o progresso da ciência e do próprio homem. Só temos a desejar que este projeto realize seu intento de paz, e que a participação neste jogo possa nos revelar a complexidade e a simplicidade da natureza humana.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

ARNAUD, André-Jean. **O Direito entre Modernidade e Globalização: Lições de Filosofia do Direito e do Estado**. Ed. Renovar, Rio de Janeiro, 1999.

APEL, Kart-Otto. **Semiótica Transcendental e filosofia primera**. Madrid: Editorial Síntesis, 2002. p.51-90.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. **De Heidegger a Habermas: hermenéutica e fundamentación última em la filosofía contemporânea**. Barcelona: Ed. Herder, 1992.

BALDI, César Augusto. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. In: _____ (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 33-44.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Globalização, direito cosmopolítico e direitos humanos. **O Direito** – A. 138. Almedina, v. 2. p. 277-294, 2006.

_____. Multiculturalismo e direitos humanos, um conflito solúvel? In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.p.279-308.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As conseqüências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1999.

BEUCHOT, Maurício. **Interculturalidad Y derechos humanos**. México: Siglo XXI editores, 2005.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. Tradução Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura Global versus Pluralismo Cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. Tradução Roberto Cataldo Costa. In BALDI, César

Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 101-138.

CALDAS, Waldenyr. **Cultura**. 4 ed. Ed. Global: São Paulo, 1991.

EBERHARD Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. Tradução Roberto Cataldo Costa. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.159-203.

ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. Tradução: SOUZA, Geraldo Gerson. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FLORES, Joaquín Herrera. **Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Ed. Los libros de la Catarata, 2005.

_____.Direitos humanos, Interculturalidade e racionalidade da resistência. Tradução Carol Proner. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p.359-384.

GADAMER, Hans-Georg. **El giro hermenêutico**. Tradução Arturo Parada. 2. ed. Madrid: Ed. Catedra, 2001a.

_____.**Elogio da teoria**. Tradução João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001b.

_____.**Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. São Paulo: Ed. Vozes, 2002.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e filosofia prática**. Tradução marco Antônio Casanova. Petrópolis- RJ: Vozes, 2007a.

_____.**Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007b.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2001.

KLAUTAU FILHO, Paulo de Tarso Dias. **Igualdade e Liberdade: Ronald Dworkin e a concepção contemporânea de Direitos Humanos**. Belém: Ed. Cesupa, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro, José Olímpio Editora, 1998.

ORTIZ, Renato. **Mundialização da cultura**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994.

PANIKKAR, Raimon. **Religión, filosofía y cultura**. Disponível em: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>. Acesso em: 16 ago. 2009.

_____. Seria a concepção de direitos humanos uma noção ocidental? In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Tradução Roberto Cataldo Costa. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.205-238.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1996.

_____. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PUREZA, José Manoel. Direito internacional e comunidade de pessoas: da diferença aos direitos humanos. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 73-100.

RAMOS, André de Carvalho Ramos. **Teoria Geral dos Direitos Humanos na Ordem Internacional**. São Paulo: Ed. Renovar, 2005 p.222.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.239-277.

_____. **Um Discurso sobre as Ciências**. 8. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1996.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrin. EDUSC, Bauru-SP, 1999.

WALZER, Michael. **Da Tolerância**. Tradução Almiro Pisetta. Ed. Martins Fontes, São Paulo 1999.