

A VIRTUDE DO MEIO TERMO APLICADA AOS DIREITOS HUMANOS: PELA UNIVERSALIDADE RELATIVA

Cláudia Honório*

SUMÁRIO

1. Considerações iniciais. **2.** Violações de direitos humanos ou manifestações culturais legítimas? **3.** O debate entre universalismo e relativismo. **4.** Em busca de um universalismo sóbrio. **5.** A virtude está no meio termo. Referências Bibliográficas.

RESUMO

Algumas manifestações culturais, legítimas em seu particular contexto, são tomadas como violações de direitos humanos. Todavia, questiona-se a possibilidade de aplicação de um *standard* comum de direitos humanos independentemente da consideração das singularidades de cada comunidade. Trata-se de verificar a validade do conteúdo e da forma de uma declaração realmente universal dos direitos humanos. O debate gira em torno de argumentos relativistas e universalistas. Pela inconsistência de qualquer dessas teses em sua vertente radical, entende-se como solução coerente a oferecida por Wolfgang Kersting e Jack Donnelly, admitindo um consenso universal sobre os direitos humanos, e ao mesmo tempo respeitando as particularidades culturais.

Palavras-chave: direitos humanos – relativismo – universalismo.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo do presente artigo é tematizar o universalismo e o relativismo cultural no âmbito dos direitos humanos. Para tanto, inicialmente serão suscitados alguns exemplos de práticas que constituem violação dos direitos humanos para determinadas sociedades e são conformes ao direito para outras.

Os questionamentos que motivam o estudo são: as idéias ocidentais de direitos humanos podem ser impostas a todas as sociedades do globo? É possível condenar práticas culturais com base em sistema valorativo alheio ao de determinada comunidade? Cabe uma Declaração Universal

* Bacharel em Direito pela UFPR. Especialista em Direito Constitucional pela UniBrasil. Mestranda em Direito do Estado na UFPR. Bolsista da CAPES. Linha de pesquisa: direitos fundamentais. E-mail: adv_claudiah@yahoo.com.br

dos Direitos do Homem ou isso fere as particularidades das sociedades?
Há direitos válidos interculturalmente?

Em busca de uma solução equilibrada, buscar-se-á apoio nas teses de Wolfgang Kersting e Jack Donnelly.

2 VIOLAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS OU MANIFESTAÇÕES CULTURAIS LEGÍTIMAS?

O sistema de castas sociais (varnas) existente na Índia divide a sociedade em um grande número de grupos hereditários, partindo do pressuposto de que as pessoas são diferentes, como as diferentes partes do ser primordial (Brahma). Os Brahmin surgem da boca, são os sacerdotes, os filósofos e os professores. Os Kshatriyas surgem dos braços, são os governantes e os militares. Os Vaishyas surgem das coxas (ou do estômago, em algumas interpretações, sendo que ambas as partes do corpo representam força), são os comerciantes e agricultores. Os Shudras surgem dos pés, são os artesãos, operários e camponeses. E cada uma dessas classes comporta várias divisões. Um quinto grupo é composto pela poeira sob os pés de Brahma. São os Dalits ou intocáveis.

Os grupos são distintos, mas ligados por três características: separação em termos de casamento e contato, divisão do trabalho e hierarquia. No sistema de castas, tudo é influenciado pelo nível ocupado: casamento, trabalho, local de residência, o que e com quem comer, formas de endereçamento a alguém...

Isso advém da teoria hindu de reencarnação, em que o nascimento é reflexo de justiça e ordem moral. A pessoa nasce onde e como nasce por causa dos atos que praticou em suas encarnações anteriores. Tudo é determinado pela conduta e pelo comportamento passado. A casta, então, é um sistema de justiça secreta.

Nesse sentido, os intocáveis são pessoas consideradas muito impuras para serem significantes e tocadas. O preconceito impregna a vida dos intocáveis. Eles são excluídos, insultados, banidos de templos e de lugares freqüentados pelas altas castas; em lugares públicos, comem e bebem utilizando utensílios separados. Em casos extremos, são violentados, queimados, linchados e assassinados.

Aos intocáveis são relegados os trabalhos sujos: contato com sangue, excrementos e outros dejetos; cremação de mortos, limpeza de latrinas, corte de cordões umbilicais, remoção de animais mortos das estradas, curtição de couro, escovação de calhas. Os trabalhos são passados de geração para geração. Os poucos que conseguem trabalhos "limpos" são mal pagos.

Há algum tempo, os intocáveis eram espancados se sua sombra tocasse uma pessoa de alta casta, sinos eram tocados quando eles se aproximavam, e carregavam recipientes para que sua saliva não contaminasse o solo. Eles não podiam freqüentar escolas nem mesmo sentar perto de pessoas de alta casta.

Apesar de a Constituição da Índia estabelecer a igualdade entre as pessoas, proibir discriminações, implantar sistemas de quotas, o núcleo do sistema de castas (e as inerentes discriminações) permanece.

É certo que toda sociedade tem sua hierarquia social, mas não com a intensidade e característica da Índia. Esse exemplo torna claro que nem todas as sociedades manifestam as mesmas concepções de direitos humanos. Não é verdade que há uma noção comum a todas as sociedades de que todos os seres humanos são especiais e merecedores de proteção. E nem todas as regiões e culturas partilham certas crenças sobre toda a humanidade.

Mais exemplos poderiam ser citados. Em 2002, na Nigéria, dois indivíduos foram condenados por assalto e roubo. Aplicando o Código Penal da

Shariah, Lei Islâmica, o tribunal estipulou a pena de amputação da mão direita e do pé esquerdo¹. Em 2007, no Irã, um homem foi condenado por vinte e duas infrações, dentre elas arrombamento de cofres e assaltos. Sua pena, em conformidade com a Lei Shariah, foi a amputação, em público, de quatro dedos da mão². Também neste ano, uma jovem que foi estuprada por sete homens na Arábia Saudita foi condenada a receber 200 chibatadas e a cumprir seis meses de prisão. A Corte entendeu que o crime não teria ocorrido se a menina não tivesse dado margem ao acontecimento (ela havia marcado um encontro com um conhecido, quando o casal foi seqüestrado e sofreu repetidos abusos)³.

Outra situação, amplamente divulgada, é a extirpação do clitóris, tradição em várias nações africanas, alguns países asiáticos e em comunidades de imigrantes africanos na Europa. Trata-se de um ritual de passagem, que visa a diminuir o desejo sexual das mulheres e impedi-las de trair seus futuros maridos. No procedimento são utilizadas tesouras, lâminas, facas, cacos de vidro. Sem o uso de anestésicos nem a tomada de precauções higiênicas (em alguns lugares estanca-se o sangramento com cinzas, fezes de animais e cauterizações), são comuns infecções, doenças, hemorragias, dores fortíssimas por toda a vida, e até morte. Atualmente, muitos países consideram a mutilação genital feminina um crime. Artigos do Protocolo de Maputo, assinado por muitos países africanos, abolem práticas que violem os direitos da mulher, inclusive a mutilação genital feminina. Todavia, a cultura faz persistir a prática⁴.

¹ Informação obtida em:

<http://www.montemuro.org/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=182&Itemid=2> Acesso em: 18 nov. 2007.

² Informação disponível em:

<<http://oglobo.globo.com/mundo/mat/2007/02/26/294708054.asp>> Acesso em: 18 nov. 2007.

³ Informação disponível em: <<http://conjur.estadao.com.br/static/text/61618,1>> Acesso em: 23 nov. 2007.

⁴ Informação disponível em: <<http://www.revistaterra.com.br/revista/183/textos/37>> Acesso em: 18 nov. 2007.

Considerando essas realidades, em tese tão distintas da realidade brasileira ou ocidental⁵, é de se perguntar: os direitos humanos considerados universais são válidos também para culturas tão diferentes como as acima relatadas? É possível falar em proteção dos direitos humanos numa sociedade que acredita em seres intocáveis? Ou sustentar a incolumidade física de todo ser humano numa sociedade em que os crimes são punidos com dilacerações corporais, ou em que as mulheres são submetidas a terríveis sofrimentos físicos? A questão é esta: há direitos humanos universais, válidos independentemente do tempo e do espaço em que os seres humanos vivam? O universalismo em termos de direitos humanos seria universal? Ou seria negativo que a validade da moral exista apenas dentro dos limites de um determinado ambiente cultural? Por que todos deveriam compartilhar da mesma moral? São perguntas inquietantes e que merecem estudos sérios.

3 O DEBATE ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO

Na seara dos direitos humanos, debate de relevo trava-se entre as tendências universalistas e relativistas (particularistas ou contextualistas).

Embora a teoria do relativismo cultural tenha muitos significados⁶, a idéia central de sua vertente radical defende que a cultura é a única fonte de validade de uma regra moral. Os sistemas morais só possuem validade relativa, não podendo, por conseguinte, reivindicar validade universal,

⁵ Em tese, há distinções, no que tange às conceituações. Mas também temos intocáveis na sociedade brasileira. Os marginalizados, os carentes, àqueles aos quais resta apenas subempregos, que são barrados ao entrar em estabelecimentos comerciais ditos de luxo, pessoas que são vítimas de incêndios ou agressões físicas unicamente porque são indígenas ou prostitutas... enfim, os exemplos são vastos, infelizmente.

⁶ Esclarece Fernando Tesón que o relativismo não é nem mesmo um termo legal. Mas no contexto dos direitos humanos, "o relativismo cultural pode ser definido como a posição de acordo com a qual tradições culturais locais (incluindo práticas religiosas, políticas e legais) propriamente determinam a existência e o escopo dos direitos civis e políticos desfrutados pelos indivíduos em uma dada sociedade. O princípio central do relativismo é que não existem padrões legais ou morais transnacionais em relação aos quais práticas de direitos humanos podem ser julgadas aceitáveis ou não. Então, relativistas afirmam que os padrões substantivos dos direitos humanos variam entre diferentes culturas e necessariamente refletem idiosincrasias nacionais." (TESÓN, Fernando R. International Human Rights and Cultural Relativism. In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 380, tradução livre).

supratemporal e invariável de cultura para cultura. Já o universalismo radical sustenta que a cultura é irrelevante para a validade das regras morais.

Para citar alguns estudiosos, Norberto Bobbio filia-se à corrente relativista, afirmando que os direitos humanos são históricos, inexistindo um fundamento absoluto universal que lhes dê sustentação⁷. Por sua vez, Boaventura de Sousa Santos procura fugir da dicotomia relativismo/universalismo divulgando uma perspectiva multicultural dos direitos humanos, afirmando ser impossível pretender universalizar valores e interesses, pois cada contexto cultural tem suas peculiaridades⁸.

Para Fernando Tesón⁹, o relativismo cultural não é a resposta para as preocupações que envolvem os direitos humanos. Dizer que as identidades culturais devem ser respeitadas não significa que os direitos humanos internacionais sejam destituídos de um núcleo substantivo.

Charles Taylor¹⁰ investiga a possibilidade de um consenso mundial sobre direitos humanos. Um consenso sobre direitos humanos envolveria um acordo sobre normas de conduta (cultura legal) e não necessariamente sobre os valores e justificativas (atribuídos por grupos, países, comunidades, religiões, etc.) subjacentes a essas normas. Por exemplo, a condenação do genocídio seria um consenso, ainda que as justificativas para a condenação fossem diferentes. A questão central é quais as formas legais e de justificações filosóficas seriam compatíveis com um consenso mundial sobre as normas de conduta? O autor não propõe uma solução.

⁷ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Campus, 1992.

⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427-461.

⁹ TÉSÓN, Fernando R. International Human Rights and Cultural Relativism. In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 382.

¹⁰ TAYLOR, Charles. A world consensus on human rights? In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 409-423.

Apenas esboça que um consenso não forçado sobre os direitos humanos, se possível, seria com relação apenas às normas de conduta¹¹.

Em solo brasileiro, Paulo Bonavides promove uma nova universalidade, considerando como titular dos direitos humanos um indivíduo que pertence ao gênero humano, antes de pertencer a um determinado país¹². Flávia Piovesan também se mantém no universalismo, alegando que postura diferente justificaria violências em nome de tradições locais.¹³ Carlos Frederico Marés de Souza Filho fixou a noção de universalidade parcial ou relativa, afirmando não existirem direitos humanos universais, e sim um direito universal de cada povo de elaborar seus direitos humanos¹⁴.

Certo é que tanto o relativismo radical quanto o universalismo radical são inapropriados por não oferecerem respostas adequadas. Pensa-se ser adequada uma posição intermediária. Entre os extremos, há vertentes possíveis.

O relativismo cultural forte afirma que a cultura é a principal fonte de validade de uma regra ou direito; apesar de aceitar que há uns poucos direitos básicos de aplicação universal, sustenta que a cultura faz com que tenham uma grande variação. O relativismo cultural fraco (ou universalismo forte) defende que a cultura é uma fonte secundária para a validade de uma regra ou direito. A universalidade é presumida, mas a relatividade da natureza humana e das sociedades evita potenciais

¹¹ Tal posição gera uma série de questionamentos. Como as justificativas são diferentes em cada cultura, as concepções das normas de conduta seria também diferente. No fundo, não se estaria tratando das mesmas normas. Então, que consenso haveria?

¹² BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 1997. p. 526-527.

¹³ PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 1997.

¹⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A Universalidade Parcial dos Direitos Humanos. In: A Universalidade Parcial dos Direitos Humanos. In: GRUPONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). **Povos Indígenas e a Tolerância**. São Paulo: Edusp, 2001. v. 1. p. 253-262.

excessos do universalismo. Reconhece-se um conjunto de direitos humanos universais *prima facie*, mas com variações locais.

4 EM BUSCA DE UM UNIVERSALISMO SÓBRIO

A relatividade cultural¹⁵ é inegável, e nas discussões recentes sobre cultura a ênfase tem sido nas diferenças. Essa tônica tem gerado não raro uma resistência ao processo de globalização.

Mas o interessante sobre direitos humanos é um certo consenso. Não haveria direitos humanos se a natureza humana fosse infinitamente variável ou se todos os valores morais fossem determinados exclusivamente pela cultura. Assim, um acordo é importante para estabelecer regras e justificar atuações. Logo, aceita-se como possível a existência de direitos válidos interculturalmente.

Nesse sentido, destaca-se a posição intermediária e bastante coerente de Wolfgang Kersting. Inicialmente, o autor traça a importante diferença entre relativismo cultural e multiculturalismo. A coexistência de diferentes sistemas morais (multiculturalismo) pode ensejar o relativismo ético, mas não significa necessariamente a afirmação da impossibilidade de princípios de validade universal. Já o relativismo ético é justamente essa afirmação de impossibilidade.

Como o relativismo critica o universalismo, apenas num ambiente saturado de universalismo pode se desenvolver. Nesse sentido, o panorama da globalização revela-se propício, pois traz consigo o discurso universalizante dos direitos humanos. Com esse discurso surgem também as críticas de que a universalização instaura um colonialismo moral. Ainda,

¹⁵ É preciso distinguir, como nota Jack Donnelly, civilização/cultura e religião e política (entidades políticas, como países). Ainda, deve-se considerar que as culturas não são apenas diversas, mas também internamente conflituosas. Os argumentos relativistas geralmente obscurecem essa realidade problemática e conflituosa de poderes e políticas (DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003, p. 102-103).

a controvérsia sobre o que sejam os direitos humanos põe em risco sua pretensão de orientar a política mundial.

Na esteira da crítica ao universalismo, são interessantes as explicações dadas por Jack Donnelly para a persistência dos argumentos culturalistas¹⁶. (i) É comum que se tomem como essenciais a um direito as instituições particulares que as pessoas associam a ele (o que eu faço é o correto). (ii) Políticas e padrões desajustados de direitos humanos aumentam as confusões. Se o universalismo é colocado como intolerante, é claro que o relativismo é mais atraente. (iii) Por causa do legado colonialista de alguns países, o consenso sobre a Declaração Universal é visto como imposição externa. (iv) Os argumentos do relativismo são freqüentemente associados ao desejo de expressão e orgulho nacional, regional ou cultural, vistos como benéficos. E (v) teriam eficácia instrumental na promoção do reconhecimento internacional dos direitos humanos. (vi) Os argumentos culturalistas são usados pelas elites nacionais para desviar a atenção de suas políticas repressivas (justificação cultural de violências).

Das críticas ao universalismo, contudo, não pode surgir a defesa de um anti-universalismo ou do relativismo radical, até porque universalismo e particularismo não são mutuamente excludentes. É nesse momento que Kersting propõe um "universalismo sóbrio", um minimalismo rigoroso no tocante aos direitos humanos. Trata-se de desenvolver uma noção de direitos humanos resistente ao particularismo (seja reconhecido além-fronteiras), mas que ao mesmo tempo o respeite.

Importante para alcançar esse universalismo sóbrio é analisar quem é o ser humano dos direitos humanos. Para tanto, recorre-se aos argumentos antropológicos. Há elementos comuns, pré-culturais, a todos os seres humanos. É na própria natureza (biológica) humana que estão esses elementos comuns. Assim, o ser humano a quem se atribui direito

¹⁶ DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. p. 99-100.

humano é o ser humano natural. O mérito do autor é ter captado que o que vincula os seres humanos de todas as culturas é o fato de todos serem humanos, mortais e vulneráveis. Assim, a noção de direito humano tem validade intersubjetiva e primazia sobre qualquer outra ordem (ordens jurídicas estatais, círculos culturais históricos, interpretações morais, religiosas ou metafísicas do ser humano e da conduta humana). Como bem resume Kersting, "*mediante a estrita consideração da natureza do ser humano se chega ao cerne do conceito de direitos humanos.*"¹⁷ Tem-se que "a proteção dos direitos humanos baseia-se na simples evidência da vulnerabilidade humana e na preferenciabilidade, não menos evidente, de um estado de ausência de assassinato e homicídio, dor e violência, tortura, miséria e fome, opressão e exploração."¹⁸

O núcleo da noção de direitos humanos pode ser encontrado na doutrina dos deveres do direito natural do século XVII e XVIII. Traz-se a lume a distinção entre o *esse* humano e o *bene esse* humano. Conforme essas orientações, a pretensão universal do direito humano só é possível diante da diferença cultural se interpretado como direito do *esse* humano. Para ser (*esse*) humano, as condições pré-culturais da existência humana devem ser satisfeitas. Já a formulação do ser humano bem-sucedido (*bene esse*) depende da satisfação de outras condições, relacionadas ao ambiente cultural, ao tempo e ao espaço.

Para atribuir maior precisão a essa separação (que indicará a orientação jurídica e política), distingue-se entre elementos condicionais e programáticos dos direitos humanos. Os direitos humanos condicionais dizem respeito às condições para que o ser humano viva: direito à vida, integridade física, segurança. Já os direitos programáticos permitem uma vida melhor, e envolvem o direito à liberdade e igualdade políticas,

¹⁷ KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad. Luís Marcos Sander. In: _____ **Universalismo e direitos humanos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 94.

¹⁸ KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad. Luís Marcos Sander. p. 94

democracia, autodeterminação política, Estado de Direito, constitucionalismo. Em resumo,

Os direitos humanos condicionais atendem a necessidade antropológica, existencial; os programáticos projetam o marco institucional do cumprimento em termos de ética cidadã. Representam o máximo daquilo que se pode realizar coletivamente, por meios políticos, através do estabelecimento de ordens e instituições, a fim de os indivíduos poderem levar uma vida bem-sucedida em liberdade e responsabilidade própria.¹⁹

Para atender aos direitos relativos à existência, deve-se renunciar ao emprego da violência e estabelecer uma ordem que solucione os conflitos sem violência e traga segurança jurídica. Nessa seara, não cabe interpretação: ou se garante a existência da pessoa ou não. São normas de cunho negativo; garante-se a existência por omissões. Por esse caráter, têm validade e aplicabilidade universal. Em relação aos direitos humanos programáticos, a margem de interpretação é grande, bem como a influência das particularidades históricas e culturais.

A satisfação dos interesses próprios da natureza humana deve estar assegurada, para que a luta pela existência seja deixada para trás e comece-se a desfrutar da vida em instituições sociais, pensar e realizar projetos de vida. Esses interesses abrangem a existência e o abastecimento, o que requer, além de posturas negativas, suprimento de bens que possibilite a subsistência (prestações positivas). Afinal, não são apenas a morte e a violência que impedem a condução da vida, mas também a carência material.

O direito humano encontra seu fundamento teórico, portanto, em dois fatos antropológicos: o ser humano é vulnerável e depende de gêneros alimentícios. Para atender a esses interesses fundamentais (que independem de contexto cultural específico), institui-se a proteção por

¹⁹ KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad. Luís Marcos Sander., p. 96.

meio do direito humano. Qualquer ação/omissão que contrarie esses interesses será uma violação de direito humano.

É certo que os conceitos de necessidades e carências variam conforme a sociedade, mas há um núcleo indubitável, circunstâncias em que “a indignância torna-se tão eloqüente que não há necessidade de um intérprete conhecedor da cultura.”²⁰

Há, ainda um terceiro fato antropológico que independe do contexto cultural: a necessidade de desenvolvimento humano, de aprender, refletir, desenvolver suas capacidades. É certo, contudo, que a realização dessa necessidade (não tão urgente quanto a existência e a subsistência) ocorre em determinado contexto cultural e seu desrespeito também depende da situação particular da sociedade.

Existência, subsistência e desenvolvimento. Esses três interesses permitem sustentar um universalismo sóbrio, de acordo com Kersting, em matéria de direitos humanos (quanto ao conteúdo) e obriga a todos à sua satisfação (seja com omissões ou prestações positivas); formam uma noção mínima.

O universalismo é qualificado como sóbrio (não enfático) por três razões: restringe-se à esfera do direito; distancia-se de concepções/fundamentações problemáticas, como valores e a dignidade da pessoa humana²¹; e compatibiliza-se com o relativismo moral, pois a satisfação dos interesses enunciados é dever universal, mas necessita de contextualização e particularização para ser eficaz.

²⁰ KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad. Luís Marcos Sander. p. 100.

²¹ Kersting considera inúteis as noções de valor e dignidade como fundamentos para os direitos humanos, pois não possuem conteúdo delimitado nem explicação satisfatória. E caso possuam tal explicação, esta virá da interpretação dos interesses protegidos pelos direitos humanos (existência, subsistência e desenvolvimento), quando o inverso seria desejado: a definição de direitos humanos proveniente da interpretação do valor e da dignidade. (p. 102).

Na mesma linha, Jack Donnelly, defensor de um relativismo fraco, cita²² que divergências culturais sobre os direitos humanos podem ser apenas a respeito da essência (*substance*) do rol de direitos, da interpretação de direitos específicos, e da forma pela qual os direitos são implementados.

No que tange à substância ou conceito, tem-se que a Declaração Universal formula direitos abstratamente, em nível conceitual, como padrões gerais de uma orientação valorativa. Apenas nesse prisma aceita-se um consenso. Por exemplo, é difícil que não se concorde com o reconhecimento dos direitos à vida, liberdade e segurança. “Estes (direitos) estão tão claramente conectados a exigências básicas da dignidade humana, e estão postos em termos suficientemente gerais, que toda forma de organização social moralmente defensável hoje deve reconhecê-los (apesar de talvez não necessariamente como direitos inalienáveis).”²³

Direitos como a liberdade de consciência, expressão e associação podem ser mais relativos. O mesmo raciocínio vale para os direitos econômicos e sociais. Os limites colocados pelas comunidades variam, mas o que há em comum é que elas reconhecem os direitos (consenso no nível conceitual). Os limites implícitos diferem entre as civilizações, gerando práticas diferentes em termos de direitos humanos. Mas, para Donnelly, não há diferenças muito significativas.

Ainda que haja consenso substancial e geral sobre o significado básico dos direitos humanos, há uma margem conflituosa de interpretação. Contudo, para Donnelly, as interpretações realmente plausíveis e defensáveis não são tão numerosas. Ainda, as diferentes interpretações surgem não

²² DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003. p. 93-98.

²³ “These are so clearly connected to basic requirements of human dignity, and are stated in sufficiently general terms, that virtually every morally defensible contemporary form of social organization must recognize them (although perhaps not necessarily as inalienable rights). I am even tempted to say that conceptions of human nature or society that are incompatible with such rights are almost by definition indefensible in contemporary international society.” (DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003. p. 94, tradução livre)

apenas entre as diferentes culturas, mas também dentro de uma mesma cultura (por exemplo, EUA e Europa, dentro da cultura ocidental, em relação à pena de morte). Diante das variações, deve-se questionar se a cultura é de fato a fonte das diferenças. Às vezes a diferença é fruto de uma questão local ou nacional, e não regional ou uma questão de civilização²⁴.

E assim como os conceitos precisam ser interpretados, as interpretações precisam ser implementadas. As diferenças no modo de implementar direitos têm pouca relação com a questão cultural e muita com a política e o sistema jurídico vigente. Assim, a cultura aparece apenas como uma mediação necessária para a concretização dos direitos humanos, e não como seu fundamento determinante. É assim que se consegue propor direitos universais respeitando as particularidades.

5 A VIRTUDE ESTÁ NO MEIO TERMO

Após as considerações trazidas, a questão parece mais definida: há interesses comuns a todos os seres humanos pelo simples fato de serem humanos. Esses interesses, segundo Kersting, são existência, subsistência e desenvolvimento. Mas surgem outros questionamentos: o que é

²⁴ Nessa esteira, Xiaorong Li cita três modos pelo quais um valor pode ser considerado universal ou culturalmente específico. O primeiro é identificar a origem do valor. Se um valor foi desenvolvido apenas dentro de culturas específicas ou se ele surgiu dentro de idéias básicas de toda cultura. É pacífico, segundo o autor, que a idéia de direitos humanos originou-se das tradições ocidentais, não sendo universal em sua origem. Um segundo modo é pensar o valor em relação a sua possibilidade de implementação efetiva (imediate). Um valor pode encontrar condições favoráveis para sua implementação apenas em determinadas culturas, ou pode encontrar tais condições em qualquer lugar do mundo. O autor não pensa que o universalismo insistiria que os direitos humanos podem ser imediatamente ou efetivamente implementados em todas as sociedades, dadas suas condições muito diferentes. "Entretanto, admitir que as perspectivas de efetiva implementação dos direitos humanos diferem de acordo com circunstâncias não é legitimar violações sob essas condições desfavoráveis, nem é negar a aplicabilidade ou validade universal dos direitos humanos (como definido a seguir) para todos os seres humanos independentemente de quais circunstâncias ele enfrente." (LI, Xiaorong. "Asian Values" and the universality of human rights. In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 406) O terceiro modo é pensar que um valor pode ser entendido como culturalmente específico pelas pessoas que pensam que ele é válido apenas dentro de certas culturas. A validade dos direitos humanos, nesse caso, somente pode ser acessada onde certas crenças são comumente partilhadas.

necessário para a existência? O quanto se deve ofertar para garantir a subsistência? Qual grau de desenvolvimento? O que abarcaria esses três interesses? Abrem-se novos campos de discussão, que merecem mais pesquisa.

Certo é que se deve compatibilizar o universalismo com o particularismo; não perder de vista a pretensão de universalidade; reconhecer tanto a universalidade dos direitos humanos quanto sua particularidade, e aceitar uma relatividade limitada, especialmente com relação às formas de implementação dos direitos. Deve-se acolher a idéia aparentemente paradoxal de uma “universalidade relativa” no reconhecimento internacional dos direitos humanos.

Como ressalta Donnelly²⁵, trata-se de andar pela difícil linha entre o respeito pelo outro e o respeito pelos próprios valores. Algumas práticas culturais merecem ser condenadas; outras, aceitas (porque a liberdade de opinião e crença é reconhecida internacionalmente como direito humano), conquanto permaneçam nos limites dos direitos humanos internacionalmente reconhecidos²⁶.

O diálogo é a rota apropriada, ainda que, por vezes, na linguagem haja divergências. Então, percebe-se o valor da filosofia grega em tema atual como este em debate. Para Aristóteles²⁷, o atributo das virtudes é o meio

²⁵ DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003. p. 103-106.

²⁶ Jack Donnelly ressalta que a escolha entre avaliação interna (conforme os próprios padrões morais) e externa (conforme o julgamento dos outros) é moral e problemática. Quando a conduta é moralmente irrelevante tanto externa quanto internamente, não há interesse de estudo. Quando a conduta é irrelevante do ponto de vista externo, mas muito relevante internamente, a melhor solução é refutar a avaliação externa, que pode ser insensível. Quando a conduta é externamente muito importante e internamente irrelevante, deve-se insistir no julgamento interno (com cuidado). O caso mais difícil é quando a conduta é muito importante tanto no julgamento interno quanto externo. Há boas razões para insistir no julgamento externo, nesse caso. Por exemplo, não importa o quanto a escravidão esteja arraigada em uma cultura, a maior parte das pessoas condena tal prática. Há uma universalidade de preceitos morais básicos inerentes ao julgamento externo, comum a um grande número de pessoas, e que não podem ser abandonados apenas porque algumas pessoas os rejeitam. Esse julgamento externo pode ser problemático, mas em alguns casos é necessário (DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003, p. 92-93).

²⁷ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

termo; o excesso ou a falta são destrutivos. O excesso e a carência são formas de erro, mas o meio termo, uma espécie de mediana, é uma forma digna de louvor. Nem as chibatadas, mutilações e segregações, nem a imposição de valores exterminando práticas culturais e homogeneizando o mundo, nem a ausência total de proteção dos direitos. Trata-se de garantir ao ser humano que seja humano, em qualquer lugar do mundo.

REFERÊNCIA DAS FONTES CITADAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 1997.

DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 2. ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.

KERSTING, Wolfgang. Em defesa de um universalismo sóbrio. Trad. Luís Marcos Sander. In: _____ **Universalismo e direitos humanos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 79-102.

LI, Xiaorong. "Asian Values" and the universality of human rights. In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 397-408.

MEDEIROS, Ana Letícia Baraúna Duarte. **Alteridade negada: proteção internacional da pessoa humana e América Latina**. Curitiba, 2004. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal do Paraná.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427-461.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A Universalidade Parcial dos Direitos Humanos. In: A Universalidade Parcial dos Direitos Humanos. In: GRUPONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Orgs.).

HONÓRIO, Cláudia. A virtude do meio termo aplicada aos direitos humanos: pela universalidade relativa. Revista Eletrônica Direito e Política, Itajaí, v.2, n.3, 3º quadrimestre de 2007. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica - ISSN 1980-7791

Povos Indígenas e a Tolerância. São Paulo: Edusp, 2001. v. 1. p. 253-262.

TESÓN, Fernando R. International Human Rights and Cultural Relativism. In: HAYDEN, Patrick. **The Philosophy of Human Rights.** Saint Paul: Paragon House, 2001. p. 379-396.