

OS DIREITOS HUMANOS NUM MUNDO PLURALISTA*

HUMAN RIGHTS IN A PLURALISTIC WORLD

Heiner Bielefeldt**

Tradução

Bruno Cunha Weyne

Revisão

Rafael Benevides Barbosa Gomes

Resumo

O universalismo dos direitos humanos tem sido, e continua a ser, freqüentemente desafiado. Entre as várias objeções levantadas por críticos e por céticos, três argumentos se destacam. Primeiramente, os direitos humanos são vistos como uma manifestação exclusiva da cultura ocidental. Sugere-se que, uma vez que o conceito de direitos humanos emergiu historicamente na Europa, a sua reivindicação por uma validade universal inerente significaria uma forma moderna de imperialismo cultural. O segundo argumento baseia-se no pressuposto de que os direitos humanos são essencialmente individualistas e, portanto, incompatíveis com o espírito ético mais comunitário de algumas culturas não-ocidentais. Em terceiro lugar, uma vez que a noção de direitos humanos passou a ser concebida a partir de um foco antropocêntrico, sustenta-se que, a princípio, tais direitos são inaplicáveis aos povos ou às culturas que possuam uma visão de mundo teocêntrica ou cosmocêntrica. Eu gostaria de oferecer uma abordagem dos direitos humanos que possa responder a essas três principais objeções.

Palavras-chave: *Direitos humanos. Pluralismo. Universalismo.*

Abstract

The universalism of human rights has often been, and continues to be challenged. Among the various objections raised by critics and sceptics, three arguments stand out. First, human rights are seen as an exclusive manifestation of Western culture. It is implied that since the concept of human rights emerged historically in Europe, its inherent universal validity claim amounts to a modern form of cultural imperialism. The second argument is based on the assumption that human rights are essentially individualistic and hence incompatible with the more communitarian ethical spirit of some non-Western cultures. Third, since the very notion of human rights is predicated on an anthropocentric focus, it is argued that a priori, human rights are inapplicable to people or cultures who cherish a theocentric or cosmocentric worldview. I would like to offer a reading of universal human rights that can respond to these three main objections.

Keywords: *Human rights. Pluralism. Universalism.*

* Um especial agradecimento deve ser feito ao *Counterpoint*, *think tank* de relações culturais do *British Council* encarregado pela série de ensaios em comemoração aos 70 anos da aludida instituição, por ter gentilmente autorizado a reprodução de um desses textos na forma da presente tradução.

** Heiner Bielefeldt, nascido em 1958 na Alemanha, tem formação em Filosofia, História e Teologia, sendo Doutor em Filosofia. Trabalhou como voluntário para a Anistia Internacional e para outras ONGs relacionadas com os direitos humanos. Em agosto de 2003 foi apontado para a posição de Diretor do recentemente fundado Instituto Alemão para os Direitos Humanos. Atuou como docente e pesquisador na Universidade de Toronto, desenvolvendo hoje atividades nas

Introdução

Os direitos humanos reivindicam validade universal: isso é um truísmo. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, no seu preâmbulo, refere-se à “dignidade inerente e... iguais e inalienáveis direitos de todos os membros da família humana”, exigindo que os direitos humanos representem o “ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações”. O Artigo I da Declaração assevera que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. A Conferência Mundial de Direitos Humanos das Nações Unidas, realizada em Viena em junho de 1993, não apenas confirmou a natureza universal desses direitos, mas exigiu que não restassem dúvidas quanto a isso¹. Poderiam ser citados copiosos documentos da ONU em que essa reivindicação por validade universal receba claro e inequívoco reconhecimento.

No entanto, também é verdadeiro que o universalismo dos direitos humanos tem sido, e continua a ser, freqüentemente desafiado. Entre as várias objeções levantadas por críticos e por céticos, três argumentos se destacam. Primeiramente, os direitos humanos são vistos como uma *manifestação* exclusiva da *cultura ocidental*. Sugere-se que, uma vez que o conceito de direitos humanos emergiu historicamente na Europa, a sua reivindicação por uma validade universal inerente significaria uma forma moderna de imperialismo cultural. O segundo argumento baseia-se no pressuposto de que os direitos humanos são essencialmente *individualistas* e, portanto, incompatíveis com o espírito ético mais comunitário de algumas culturas não-ocidentais. Em terceiro lugar, uma vez que a noção de direitos humanos passou a ser concebida a partir de um foco antropocêntrico, sustenta-se que, a princípio, tais direitos são inaplicáveis aos povos ou às culturas que possuam uma visão de mundo teocêntrica ou cosmocêntrica.

Eu gostaria de oferecer uma abordagem dos direitos humanos que possa responder a essas três principais objeções.

Tratarei aqui dos conceitos envolvidos nas reivindicações normativas dos direitos humanos, em vez das muitas questões importantes de

implementação política e jurídica, ou dos vários propósitos e fins instrumentais a que, como todos podemos assaz freqüentemente observar, os governos de cada continente sujeitam os direitos humanos.

Uma herança ocidental?

Direitos humanos: uma construção ocidental de aplicação limitada – esse é o slogan do relativismo cultural em geral, bem como o título de um artigo de Adamantia Pollis e Peter Schwab. Os autores afirmam que, por terem os direitos humanos originado-se na Europa Ocidental e na América do Norte, eles permanecem inexoravelmente vinculados a certos conceitos filosóficos da tradição ocidental; e que, por conseguinte, defender a natureza universal dos direitos humanos é um ato auto-ilusório ou uma forma mais ou menos agressiva de imperialismo cultural. Esse argumento pode ser tido como a objeção mais popular contra o universalismo dos direitos humanos em geral. Certamente, ele tem sido, através dos anos, promovido por inúmeros jornalistas, políticos e estudiosos de diferentes disciplinas. Seu mais recente e famoso defensor é Samuel Huntington, em cujo mapa global das civilizações os direitos humanos são localizados exclusivamente no Ocidente². Ironicamente, a posição etnocêntrica de Huntington parece ser compartilhada por pouquíssimos críticos não-ocidentais dos direitos humanos que também possuem o entendimento de que a reivindicação da universalidade simplesmente oculta valores e interesses particulares do Ocidente.

O que torna esse tipo de raciocínio, à primeira vista, tão persuasivo é o fato de a gênese do conceito de direitos humanos ter ocorrido incontestavelmente no Ocidente. O conceito combina três componentes – ou seja, (1) a reivindicação universalista, (2) o espírito de libertação e (3) a conexão a mecanismos de implementação jurídica (ou quase-jurídica) – claramente desenvolvidos primeiro nos escritos de advogados, políticos e filósofos europeus. Além disso, foi nos países ocidentais onde a idéia de direitos humanos primeiramente ganhou impulso, tornando-se gradualmente um alicerce da identidade política das democracias liberais do final do século XVIII em diante.

Faculdades de Direito de Mannheim e de Heidelberg. Possui diversos trabalhos publicados na área de Filosofia do Direito, Ética Política e Filosofia da Religião. O presente artigo tem como título original Human rights in a pluralistic world, tendo sido publicado na coleção de ensaios Do human rights travel? London: British Council, 2004, p. 42-57

Vamos concordar em assumir que historicamente os direitos humanos desenvolveram-se no Ocidente. Todavia, essa hipótese ainda permanece aberta a diferentes interpretações. A partir da multiplicidade de possíveis interpretações, gostaria de contrastar duas abordagens principais que eu chamo de *interpretação essencialista cultural* e de *interpretação construtivista normativa da história dos direitos humanos*. Essas duas leituras têm diferentes conseqüências sistêmicas para a nossa compreensão da sua universalidade.

A linha de *interpretação essencialista cultural* tende a ver os direitos humanos como inteiramente “enraizados” na tradição ocidental. Não é por coincidência que muitos dos seus atuais defensores, de fato, apontam a Bíblia (isto é, tanto a Bíblia Judaica quanto o Novo Testamento Cristão³), como uma das raízes – ou mesmo a raiz – da idéia de direitos humanos. Eles citam, sobretudo, o livro de Gênesis, de acordo com o qual o ser humano foi “criado à imagem e semelhança de Deus” e, assim, foi dotado de uma dignidade inalienável. Outra referência favorável é o Salmo 8, em que se reza por ter Deus concedido ao ser humano um lugar especial dentro do todo da criação: “Entretanto, vós o fizeste quase igual aos anjos, de glória e honra o coroaste⁴”. Do Novo Testamento pode citar-se a proclamação de São Paulo aos Gálatas, segundo a qual “já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus⁵”. Referências também têm sido feitas aos escritos dos antigos filósofos pagãos, especialmente àqueles da escola de pensamento estoico. Pode pensar-se, por exemplo, em Marco Aurélio, que ensina que todos os seres humanos constituem uma família unida não por ligações físicas de sangue e de descendência, mas sim por sua participação comum no *logos* divino⁶.

Atualmente, a interpretação essencialista cultural dos direitos humanos afirma que o

desenvolvimento dos direitos humanos deve ser entendido como originado a partir dessas e de outras “raízes” culturais do Ocidente. Ademais, a metáfora da “raiz” implica que a história (ou pré-história) dos direitos humanos pode ser descrita como o processo de um (mais ou menos orgânico) “amadurecimento” daquilo que eventualmente conduziu a um conceito pleno de direitos humanos. Nessa linha de argumento, a Reforma Protestante, o Iluminismo e outros períodos de transformação histórica aparecem como passos importantes a partir dos quais a evolução, através de mensagens humanitárias essenciais, primeiramente contidas na Bíblia, na filosofia estoica e em outras fontes ocidentais, recebeu uma melhor clarificação e uma implementação prática mais consistente. Finalmente, diz-se que o processo de amadurecimento culminou, no final do século XVIII, nas várias declarações de direitos humanos, tanto na América do Norte quanto na Europa Ocidental.

Dessa linha de argumento, uma vez assumido que aquilo que é “enraizado” numa tradição cujas particular pertence basicamente a essa mesma tradição, segue-se naturalmente que os direitos humanos constituem uma parte exclusiva da herança cultural do Ocidente. A metáfora da raiz sugere que os direitos humanos permanecem *essencialmente conectados a um território cultural particular*, isto é, ao mesmo território em que suas raízes primeiramente ganharam base. Subentende-se, de acordo com tal interpretação, que a menos que os povos de ambientes culturais não-ocidentais estejam prontos para adotar a cultura ocidental (ou, pelo menos, partes importantes dela), eles não podem ter acesso completo ao entendimento e à apreciação dos direitos humanos. Desse modo, para se dirigir uma vez mais à metáfora da raiz, o reconhecimento dos direitos humanos fora do Ocidente parece possível (se de todo) apenas como o processo de uma *implantação* – voluntária

¹ Universal Declaration of Human Rights, 10 December 1948, G.A. Res. 217A (III), 3 UM GAOR (Resolution, part I). Vienna Declaration and Programme of Action of 25 June 1993, citada por Human rights law journal, 1993, p. 353.

² Cf. POLLIS, Adamantia; SCHWAB, Peter. Human rights: a Western construct with limited applicability. In: _____. Human rights: cultural and ideological perspectives. New York: Praeger, 1979, p. 1-18. HUNTINGTON, Samuel P. The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon & Schuster, 1996, p. 70-72.

³ Embora a Bíblia provenha do Oriente Médio, ela é, não obstante, invocada freqüentemente como uma das principais fontes da “tradição ocidental”, ao lado da filosofia grega, do direito romano e de outras fontes.

⁴ BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 107 ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997, p. 661 [nota do tradutor].

⁵ Ibidem, p. 1495 [nota do tradutor].

⁶ Cf. ANTONINUS, Marcus Aurelius. The communings with himself. Revised text and translation into English by C. R. Haines. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1987, p. 335: “E esqueceste o quão forte é o parentesco entre o homem e a humanidade, porque esta é uma comunidade não de corpúsculos, ou de descendência e sangue, mas de inteligência. E esqueceste isto também, que cada inteligência humana é Deus e Dele emanou...”.

ou involuntária – de conquistas raízes culturais assentam-se basicamente no Ocidente. Não é nenhuma surpresa que os povos de culturas não-ocidentais freqüentemente mostrem relutância em adotar um sistema de valores que se submeteu a um processo mais ou menos aprofundado de “ocidentalização”. Diferentemente da interpretação essencialista, a *interpretação construtivista normativa*, à qual eu subscrevo⁷, não nega que historicamente os direitos humanos desenvolveram-se primeiro no Ocidente, mas oferece uma outra explicação acerca desse desenvolvimento. Em lugar do resultado de um processo de amadurecimento cultural, os direitos humanos são considerados como o *produto especificamente moderno de processos incompletos de aprendizado* provocado, sobretudo, por conflitos e crises políticas⁸.

O que provocou historicamente esses conflitos foram as experiências de injustiça, tais como as devastações causadas pelas guerras religiosas e civis no início da Europa moderna, o abuso sistemático da autoridade estatal na era do absolutismo, a insegurança social no alvorecer do capitalismo moderno, a ocupação e a exploração de terras estrangeiras por poderes coloniais europeus, ou as ameaças à dignidade humana pelo moderno processamento de dados ou pela engenharia genética. Certamente, horríveis experiências de injustiça sucederam ao longo de cada vestígio da história humana. O que é especificamente moderno, entretanto, é que as novas tecnologias de comunicação ajudam a expor melhor as *causas estruturais* subjacentes a tais atrocidades. Ao passo que sob circunstâncias pré-modernas, a injustiça era tipicamente considerada como oriunda das deficiências morais de mestres e de líderes locais – isto é, falhas pessoais melhor orientadas pela edificação moral e religiosa –, as modernas tecnologias de comunicação abriram novas vias para comparar os problemas com os quais os povos estão confrontados, de maneira mais ou menos parecida, em países diferentes. Isso ocasionou a análise das causas subjacentes à injustiça, bem como as estratégias políticas e legais

comuns projetadas para superar tais problemas.

Um outro aspecto da modernidade pode ser ainda mais importante para a compreensão dos direitos humanos. Isto é, na era moderna, as pessoas têm crescentemente se achado numa condição de *pluralismo radical*: pessoas com diferentes visões de mundo, com filiações éticas e políticas, com convicções religiosas ou não-religiosas, vivem literalmente lado a lado, quer queiram quer não. Além disso, seria errado sugerir que o pluralismo, por si só, é um fenômeno completamente novo. Porém, enquanto os modelos tradicionais formadores do pluralismo religioso e cultural, tal como o sistema Millet otomano, eram baseados na justaposição de entidades coletivas diferenciadas, a mobilidade e a volatilidade da vida moderna implicam-nos uma confrontação diária muito mais direta com pessoas de diferentes sistemas de crenças ou formas de vida. Nessa situação de crescente pluralismo, torna-se cada vez mais difícil determinar normativamente a coexistência social simplesmente recorrendo à autoridade inquestionável de valores coletivos, de leis de costume, de tradições religiosas predominantes ou de uma compreensão compartilhada de o que significa uma boa vida.

Os direitos humanos oferecem um *insight* básico – uma maneira de lidar com o desafio do pluralismo radical que as sociedades modernas enfrentam hoje pelo mundo inteiro. Ou seja, o próprio *pluralismo* deve ser apreciado e recebido como algo positivo, a saber: como uma expressão da *liberdade humana*, a qual se aponta para a *dignidade de cada ser humano como um sujeito moralmente responsável*. Em outras palavras, a crise das tradicionais formas de consenso ético e jurídico gera uma nova – e assumidamente mais abstrata – procura por consenso, baseada no reconhecimento das iguais liberdade e dignidade de cada indivíduo, o que deve ser respeitado e protegido nos termos de direitos vinculantes. Esse *insight* – o princípio norteador dos direitos humanos – é apresentado no Artigo I da *Declaração dos Direitos Humanos*, como citado acima, que prossegue: “Todas as pessoas nascem livres e

⁷ Cf. BIELEFELDT, Heiner. *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Esse livro foi integralmente traduzido para o Português por Dankwart Bernsmüller, sob o título de *Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*, tendo sido publicado pela editora UNISINOS em 2000.

⁸ Cf. SENGHAAS, Dieter. *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994, p. 112: “Os direitos humanos são ‘conquistas’ resultantes de duradouros conflitos políticos durante o processo de modernização na Europa. São de nenhuma maneira a herança eterna de uma doação cultural original da Europa”.

⁹ A Declaração Universal de 1948 assinala apenas o ponto de partida do início da história dos direitos humanos, a qual já rendeu um grande número de convenções legalmente vinculantes de direitos humanos, incluindo mecanismos de implementação (mais ou menos eficientes).

iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”. Os diversos artigos da *Declaração*, que variam entre a liberdade de religião e de expressão através de direitos de participação democrática e uma série de direitos sociais, constituem um catálogo de direitos, em que o princípio norteador das iguais dignidade e liberdade de todo ser humano é proferido detalhadamente⁹.

O fato de a idéia de direitos humanos, até onde sabemos, ter emergido primeiramente nos países ocidentais não implica que eles estejam essencial e eternamente limitados à herança cultural do Ocidente¹⁰. Diferentemente da interpretação essencialista cultural, a leitura construtivista normativa da história dos direitos humanos concentra-se nas experiências de injustiça e nas suas causas estruturais em sociedades modernas, experiências essas que são hoje compartilhadas por grande parte dos povos do mundo. Desde o início, a partir dessa perspectiva, as respostas normativas a esse desafio, primeiramente explicitadas no Ocidente, também são relevantes para os povos que vivem em outros ajustes culturais, onde quer que se lute por justiça.

Isso não significa que a história ocidental dos direitos humanos é o modelo obrigatório que os povos em sociedades não-ocidentais estão simplesmente presumidos a adotar. O que isso significa, entretanto, é que as experiências e processos racionais subjacentes ao desenvolvimento dos direitos humanos no Ocidente podem ser, em princípio, “traduzidos” dentro de outros contextos culturais. Seguramente, em ambas as interpretações, a cultura desempenha um papel. Contudo, a metáfora da *tradução*, como oposta à *implantação*, assinala a diferença básica entre as concepções construtivista e essencialista cultural da história dos direitos humanos¹¹.

A possível *tradução* dos *insights* básicos subjacentes aos direitos humanos não pode

tomar a forma de uma comunicação unilateral do Ocidente para o resto do mundo. Ao contrário, deveria levar a uma comunicação para todas as direções, abrindo oportunidades que possibilitem o ganho de novas perspectivas acerca de como tornar o atual sistema mais consistente e eficaz.

Igualmente claro, o processo de aprendizado encorajado por uma tal idéia de direitos humanos universais permanece *inacabado*. Desde o seu começo, ele tem sido um processo de aprendizado no qual não apenas *falhas de implementação práticas*, mas também tendências na articulação prevalecente dos direitos humanos têm sido anunciadas criticamente, por exemplo, por abolicionistas, feministas, sindicalistas ou porta-vozes de movimentos anticolonialistas. Continua a ser um processo no qual os povos de diversos contextos culturais podem *contribuir ativamente*. A circunstância de que a sua doutrina tenha sido planejada, primeiramente por advogados, filósofos e ativistas, no Ocidente, perde muito do seu destaque em face dessa dinâmica continuidade. Em todo caso, a redução dos direitos humanos a “valores essencialmente ocidentais” não pode ser mais justificada.

Não obstante, a leitura construtivista normativa dos direitos humanos, que eu defendo, não é “pós-tradicional”. Ela não elimina toda a referência às tradições culturais particulares. Ao contrário, o que importa é com quanta exatidão essa referência é feita. Por exemplo, para um cristão devoto é bastante natural que os motivos bíblicos, tais como o *status* do ser humano como uma “imagem de Deus”, ou outros elementos da tradição cristã, irão co-ressonar sempre que a dignidade humana e os direitos humanos estejam em disputa. Isso é bom, uma vez que, reconciliando as reivindicações dos modernos direitos humanos e a tradição religiosa, permite que as pessoas adotem os direitos humanos como algo que se adequa à fundação cultural ou religiosa da sua identidade pessoal. Entretanto, é

¹⁰ O filósofo indiano Sudipta Kaviraj critica tal atitude essencialista para com os direitos humanos através do seguinte argumento: “Enquanto a idéia de sujeitos como titulares de direitos apenas existiu de forma esboçada na história europeia pré-moderna, uma trajetória histórica específica desenvolveu essas idéias dentro da moderna concepção de sociedade civil e de direitos civis. De fato, um perigo de interpretar isso demasiado atrás no passado europeu é que este incentiva o pensamento essencialista. As realizações da sociedade civil são então associadas a uma característica misteriosa e indefinível da cultura europeia ou do ‘espírito ocidental’, que prova, antes do debate começar, que está para além dos meios culturais de outras sociedades criar instituições similares”. KAVIRAJ, Sudipta. *Universality and the inescapability of history. How universal is a declaration of human rights?* In: MAY, Hans; FRITSCH-OPPERMANN, Sybille (eds.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Loccumer Protokolle 10/93, Rehberg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 1993, p. 75–96, à p. 81.

¹¹ Para dar um exemplo prático, lutando pelos direitos de dissidentes políticos, o vencedor do Prêmio Nobel da Paz, Shirin Ebadi, não só aplica um conceito “ocidental” (como um defensor do essencialismo poderia afirmar), mas faz alusão a experiências de injustiça em sua própria sociedade, a República Islâmica do Irã. O mesmo se aplica para os defensores dos direitos humanos ao redor de todos os países, culturas e continentes.

preciso estar ciente de que a *apreciação dos direitos humanos*, por exemplo, a partir de um plano de fundo cristão, não deve nos conduzir a confundir os direitos humanos com “valores exclusivamente Cristãos”. Talvez haja somente uma tênue linha entre uma apreciação dos direitos humanos de uma tradição cultural ou religiosa particular de um lado, e uma *apropriação essencialista dos direitos humanos* por essa tradição de outro. Contudo, o mais importante é preservar essa linha.

O mesmo também se aplica a outras tradições. Tome-se o exemplo das interpretações islâmicas dos direitos humanos. Mais uma vez, uma coisa é apreciar os direitos humanos a partir da perspectiva do *Alcorão* e descobrir possíveis analogias, por exemplo, entre a força moral inerente aos direitos humanos e as demandas de justiça subjacentes ao Qur’na. Outra coisa completamente diferente é derivar os direitos humanos, de uma maneira essencialista, a partir de certos versos do *Alcorão*, reivindicando-se, assim, uma exclusiva “herança Islâmica dos direitos humanos”. Um número de específicas “Declarações Islâmicas de direitos humanos” manifesta, com exatidão, essa tendência fortemente essencialista.

Elas submergem a idéia de direitos humanos numa estrutura exclusivamente Islâmica, de uma maneira tal a obscurecer totalmente sua natureza universal¹². Em linhas gerais, deve-se estar ansioso por se certificar de que a perfeitamente praticável e recompensadora apreciação dos direitos humanos do ponto de vista de diferentes tradições religiosas ou culturais não conduz a formas de “ocupações essencialistas” em que a idéia de direitos humanos universais poderia eventualmente se perder em contrárias posições fechadas de valores culturais ou religiosos¹³.

Uma expressão de individualismo?

Os críticos que desafiam sua validade universal também invocam tipicamente a natureza individualista dos direitos humanos. Eles supõem

que há um espaço intransponível entre os direitos humanos individuais, de um lado, e as culturas nas quais uma ética de solidariedade comunitária predomina, de outro.

Bassam Tibi, por exemplo, sustenta que o conceito de direitos humanos individuais está essencialmente oposto à doutrina Islâmica, quando diz que “o indivíduo é considerado como membro de uma coletividade, que é a *umma*/ comunidade dos crentes”. Mohamed Jawhar identificou a mesma fonte de antagonismo. Em suas palavras: “a ordem islâmica é construída em torno da comunidade, não do indivíduo. Jawhar faz referência ao espírito comunitário de seu país, Malásia: “a ênfase do Islã na comunidade é ecoada também nos valores malaios pré-islâmicos, que destacam que a obrigação primordial da pessoa é social, primeiro a sua família e depois a sua comunidade¹⁴”. Poder-se-iam facilmente encontrar mais citações para ilustrar essa tendência difundida de pôr em disputa os direitos individuais contra a solidariedade comunitária e vice-versa.

Uma análise mais de perto mostra, entretanto, que os direitos humanos e a ética comunitária estão longe de ser incompatíveis. Sem dúvida, a ênfase colocada nos direitos humanos como direitos individuais é justificada porque eles realmente objetivam proteger cada pessoa individual. Os direitos humanos permitem o “triunfo¹⁵” dos direitos individuais *contra* o Estado e a comunidade. Ao mesmo tempo, deve-se notar que também protegem a pessoa contra a exclusão forçada da sociedade ou da comunidade, tal como, por exemplo, a exclusão da participação democrática ou da privação arbitrária de sua cidadania. No atual contexto dos direitos humanos, não se leva mais em conta um individualismo abstrato, mas sim a *facilitação da liberdade*, a qual só pode desenvolver-se com a defesa de ambos os aspectos, individual e comunitário, da vida humana. Além de proteger o indivíduo contra as interferências injustificadas de outrem, os direitos humanos,

¹² Um exemplo dessa tendência essencialista é a declaração de Direitos Humanos no Islã, adotada pelos Ministros dos Negócios Estrangeiros da *Organização da Conferência Islâmica*, nas sessões anuais da década de 1990 da OIC sediada no Cairo. O papel fundamental da charia Islâmica tanto como o esquema de referência e a diretriz da interpretação da Declaração do Cairo manifesta-se ao longo do documento, especialmente em seus dois artigos finais que indicam: “Todas os direitos e liberdades estipuladas nesta Declaração são sujeitos à charia Islâmica, única fonte de referência para a explanação ou o esclarecimento de qualquer dos artigos desta Declaração”. Citado por *Conscience and libert. International Journal of Religious Freedom*, 3rd year, n. 1, spring 1991, p. 90–95.

¹³ Para uma análise mais de perto, veja-se BIELFELDT, Heiner. *Western versus islamic human rights conception? a critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. Political Theory*, v. 28, 2000, p. 90–121.

¹⁴ Veja-se TIBI, Bassam. *Islamic law/shari’a, human rights, universal morality and international relations. Human rights quarterly* 16, 1994, p. 277-299, à p. 289 e JAWHAR, Mohamed. *Cultural traditions, good government and the universality of human rights*. In: MAY, Hans; FRITSCH-OPPERMANN, Sybille, (eds.). *Op. cit.*, p. 97-107, à p. 99.

por conseguinte, tentam amoldar a sociedade em geral, de modo a promover a *construção de uma comunidade liberal* – no casamento, na vida familiar, nas comunidades religiosas, nas associações econômicas e culturais, bem como nos partidos políticos e nas ONG's internacionais.

Para dar alguns exemplos, a liberdade religiosa não apenas envolve o direito dos indivíduos de possuir e expressar as suas convicções religiosas, mas também compreende o direito de as *comunidades* religiosas organizarem-se de acordo com as suas próprias doutrinas e participarem ativamente na vida social e nos debates públicos. Ademais, a liberdade de expressão opera tanto como o direito de cada indivíduo quanto como uma condição prévia do *discurso político público* numa sociedade democrática. Os direitos das minorias culturais têm necessariamente um forte aspecto comunitário, embora – enquanto direitos humanos – sempre protejam, ao mesmo tempo, os direitos de os indivíduos deslocarem ou mudarem suas filiações culturais. Esses exemplos bastam para demonstrar que os direitos humanos individuais estão, desde a sua origem, conectados significativamente com as reivindicações de solidariedade comunitária.

De fato, o compromisso dentro das várias comunidades que compõem uma moderna sociedade civil é uma expressão daquele princípio de dignidade e liberdade iguais que se encontra no próprio núcleo da idéia de direitos humanos.

A partir de uma tal perspectiva compreensiva, o direito (negativo) do indivíduo de preservar alguma independência em relação à sociedade ou à comunidade deveria ser posto em jogo contra o direito (positivo) de se associar a uma comunidade e de participar na sociedade em geral. Em vez disso, eles formam os dois lados da mesma moeda, por assim dizer, em que eles contribuem à possibilidade de edificação da comunidade liberal. Daí, através de uma investigação mais de perto, o antagonismo abstrato freqüentemente invocado entre os direitos individuais e a solidariedade comunitária, em última instância, revela-se superficial e totalmente falso. O limite crítico suscitado pelos direitos humanos não se estende entre “o indivíduo” e “a comunidade”, mas sim entre *comunidades* (e sociedades) *liberais*, de um lado, e *coletividades autoritárias*, de outro.

Em se tratando de direitos humanos, uma questão importante é o livre desenvolvimento das pessoas – individualmente e dentro das

comunidades e das sociedades – em contraposição a todas as formas de autoritarismo. Isto é, os direitos humanos estão claramente em oposição, por exemplo, às estruturas familiares baseadas no casamento forçado, às comunidades religiosas que ameaçam a violência contra “hereges” e “apóstatas”, ou aos regimes políticos sem a liberdade de imprensa. Ao mesmo tempo, os direitos humanos também se encontram em desconformidade com a persecução de políticas econômicas de mercado puro, especialmente se tais políticas parecem aceitar o desemprego maciço como o “inevitável” dano colateral de estratégias de reformas econômicas.

Tendência antropocêntrica?

A acusação de que os direitos humanos conduzem a uma sociedade atomizada, desprovida de solidariedade comunitária, caminha freqüentemente de mãos dadas com a imagem de que os direitos humanos refletem uma filosofia “antropocêntrica”, oposta a visões de mundo teocêntricas ou cosmocêntricas. Os debates interculturais em direitos humanos, especialmente entre representantes dos países ocidentais e islâmicos, centram-se muitas vezes no suposto antagonismo entre antropocentrismo e o teocentrismo.

Não há dúvidas de que os direitos humanos podem ser chamados “antropocêntricos”, tanto é que eles se apóiam no devido respeito pelos seres humanos. É óbvio que o único “portador” de direitos, estritamente falando, é o ser humano, que constitui, assim, o próprio “centro” da política e do direito no contexto dos direitos humanos. Tal antropocentrismo político e jurídico, contudo, não impossibilita interpretações religiosas – isto é, “teocêntricas” – do espírito moral dos direitos humanos. Ademais, o que conta é exatamente como a perspectiva teocêntrica entra em jogo.

O antropocentrismo e o teocentrismo compatibilizam-se contanto que fique claro que eles constituem diferentes dimensões e, portanto, pertencem a níveis diferentes de discurso. Quando se vem a dar forma a uma ordem política e jurídica baseada em direitos humanos, é óbvio que tal ordem, em si mesma, deve ser estritamente antropocêntrica. A reivindicação da autoridade teocêntrica no campo da política e do

¹⁵ DWORKIN, Ronald. Taking rights seriously. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1977, p. XI.

direito, isto é, de uma autoridade que provenha diretamente de Deus, conduz inevitavelmente ao autoritarismo político, que estaria claramente em contradição com os direitos humanos.

De fato, os regimes autoritários invocaram freqüentemente “direitos divinos”, a fim de limitar ou negar completamente a legitimidade dos direitos humanos. Tal maneira de colocar em disputa o divino contra os direitos humanos pode ser observada nos dias atuais. Não obstante, também existem outros caminhos para uma perspectiva teocêntrica. No raciocínio teológico liberal, a noção de “direito divino” pode ser usada para fornecer uma fundamentação simbólica para a inalienabilidade da dignidade humana, uma dignidade que reivindique respeito e proteção nos termos dos direitos humanos. O teólogo Jürgen Moltmann, por exemplo, segue essa abordagem. Na sua opinião, a violação dos direitos humanos implica, em última instância, a negação do direito de “Deus com respeito ao ser humano”¹⁶. Na interpretação de Moltmann, o conceito de um “direito divino” não é usado para limitar a esfera de liberdade humana. Ao contrário, a noção de “direito de Deus” aponta para a significância moral e religiosa da liberdade humana como investida na dignidade e na responsabilidade de cada ser humano.

Idéias análogas também têm sido apresentadas por pensadores muçulmanos contemporâneos. Por exemplo, Mohamed Talbi sustenta que o monoteísmo islâmico exige o reconhecimento inequívoco da liberdade religiosa, incluindo o direito de se converter do Islam a uma outra religião, um direito desconhecido pelas escolas tradicionais do direito islâmico. Na visão de Talbi, violar a liberdade religiosa de um ser humano significa cometer um pecado capital, qual seja, a blasfêmia, desafiando a soberania de Deus, o qual sozinho tem o direito de decidir sobre o destino espiritual da pessoa individual. Desse modo, para Talbi, “a liberdade religiosa” é fundamentalmente e, em última instância, um ato de respeito à soberania de Deus e ao mistério do seu plano para com o homem. Finalmente, respeitar a liberdade do homem é respeitar o plano de Deus. Ser um verdadeiro muçulmano é submeter-se a esse plano¹⁷.

O antagonismo geral, freqüentemente invocado entre antropocentrismo e teocentrismo, não tem nenhuma base filosófica. O que os direitos humanos, devido ao seu espírito de libertação, vedam são as formas autoritárias de teocentrismo, tal como os regimes teocráticos. Todavia, a crítica do autoritarismo religioso pode muito bem ganhar sustentação a partir de um raciocínio teológico liberal. Nesse contexto, a perspectiva “teocêntrica” pode transformar-se num motivo adicional para combater abusos políticos do nome divino e para estabelecer uma ordem política centrada em torno do reconhecimento mútuo dos seres humanos em suas iguais dignidade e liberdade.

Considerações Finais

Respondendo a algumas típicas objeções à natureza universal dos direitos humanos, sustentei que, ainda que os direitos humanos houvessem sido articulados primeiramente no Ocidente, a sua força normativa inerente permaneceria aberta à apreciação por diferentes perspectivas culturais e religiosas (incluindo não-religiosas). Demonstrei, em seguida, que a ênfase colocada nos direitos individuais não contradiz os valores comunitários, visto que, protegendo a pessoa individual, os direitos humanos, ao mesmo tempo, pretendem facilitar a construção da comunidade liberal. Finalmente, sustentei que o antropocentrismo político e jurídico, realmente pressuposto nos direitos humanos, pode ser facilmente conciliado com uma abrangente apreciação teocêntrica para o espírito de libertação dos direitos humanos. Para concluir, gostaria de destacar uma vez mais que os direitos humanos tipificam o respeito que todos os seres humanos devem um ao outro. Por isso, eles não podem e não devem ser reivindicados como uma herança exclusiva de nenhuma cultura particular. Se for para a linguagem da “herança” fazer algum sentido, os direitos humanos só podem pertencer à *herança comum da humanidade*.

Referências

ANTONINUS, Marcus Aurelius. *The communings with himself*. Revised text and translation into English by C. R. Haines.

¹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen, Theologische Erklärung zu den Menschenrechten. In: LOCHMAN, Jan Milic; MOLTSMANN, Jürgen (eds.), *Gottes Recht und Menschenrechte*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976, p. 44–60, à p. 45.

¹⁷ TALBI, Mohamed. Religious liberty: a muslim perspective. *Conscience and libert. International Journal of Religious Freedom*, 3rd year, n. 1, spring 1991, p. 23–32., à p. 31.

Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

BIELEFELDT, Heiner. *Philosophie der menschenrechte: grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

BIELEFELDT, Heiner. Western versus islamic human rights conception? A critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Political Theory*, Beverly Hills, v. 28, p. 90-121, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

HUNTINGTON, Samuel P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

JAWHAR, Mohamed. Cultural traditions, good government and the universality of human rights. In: MAY, Hans; FRITSCH-OPPERMANN, Sybille (Ed.). *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Rehberg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 1993. p. 97-107. (Loccumer Protokolle 10/93).

KAVIRAJ, Sudipta. Universality and the inescapability of history: how universal is a declaration of human rights? In: MAY, Hans; FRITSCH-OPPERMANN, Sybille (Ed.). *Menschenrechte zwischen Universalisierung sanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Rehberg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 1993. p. 75-96. (Loccumer Protokolle 10/93).

MOLTMANN, Jürgen. Theologische Erklärung zu den Menschenrechten. In: LOCHMAN, Jan Milic; MOLTMANN, Jürgen (Ed.). *Gottes Recht und Menschenrechte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976. p. 44-60.

POLLIS, Adamantia; SCHWAB, Peter. Human rights: a western construct with limited applicability. In: _____. *Human*

rights: cultural and ideological perspectives. New York: Praeger, 1979. p.1-18.

SENGHAAS, Dieter. *Wohin driftet die welt?* über die zukunfft friedlicher koexistenz. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

TALBI, Mohamed. Religious liberty: a muslim perspective: conscience and liberty. *International Journal of Religious Freedom*, London, 3rd year, n. 1, p. 23-32, Spring 1991.

TIBI, Bassam. Islamic law/shari'a, human rights, universal morality and international relations. *Human Rights Quarterly*, Riga, v. 16, p. 277-299, 1994.