



JUSTIFICAÇÃO RACIONAL, IDÉIA DE DIREITOS HUMANOS E MULTICULTURALIDADE

Reginaldo Rodrigues da Costa¹

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo multicultural, onde há diferentes formas de vida, com diferentes tradições culturais e com diferentes concepções acerca da idéia dos direitos, de modo que hoje não podemos contar com um reconhecimento universal da idéia e do conteúdo dos Direitos Humanos. No entanto, a idéia de Direitos Humanos parece ser a idéia fundamental à luz da qual podemos tentar, nos tempos atuais, justificar a pretensão deontológica de validade das normas e das instituições jurídicas. Porém, do ponto de vista filosófico, permanece em aberto a questão sobre se é possível legitimar racionalmente a pretensão universal de validade dos Direitos Humanos. Ora, se não pudermos justificar de forma racionalmente aceitável, perante todos os afetados e afetáveis, a pretensão à validade deontológica universal dos Direitos Humanos, essa pretensão será dogmática e arbitrária, mesmo havendo seu reconhecimento e sua institucionalização fáticos. Do ponto de vista de uma razão suficientemente crítica, o mero reconhecimento e a mera institucionalização fáticos, mesmo universais, não podem funcionar como critério suficiente de validade para os Direitos Humanos.

Nesse contexto, surgem as seguintes questões: 1) Se não temos uma justificação racional dos Direitos Humanos capaz de reconhecimento racional por parte de todos os afetados e afetáveis, devemos torná-los mais valorosos do que o que pensam e vivem as diferentes culturas e tradições? 2) Não seria isso algo arbitrário, na medida em que valores (Direitos Humanos), não suficientemente justificados para todos, seriam impostos autoritativamente para todos, desrespeitando desse modo a autonomia dessas culturas, que deveriam

¹ Doutor em Ética e Filosofia Política pela PUCRS, Professor de Ética Contemporânea e de Teoria dos Direitos Fundamentais do Mestrado em Filosofia da UECE, Professor de Filosofia do Estado do Mestrado em Direito da UFC e de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFC, Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Direitos Humanos e Líder do Grupo de Pesquisa Filosofia dos Direitos Humanos.

poder eleger seus valores e com isso determinar seus direitos e os fundamentos desses direitos? 3) Se essa idéia de direitos humanos não está racionalmente suficientemente justificada por e para todos os afetados, como poderá ela ser posta como limite para a prática da autodeterminação dos povos e das culturas? A idéia de Direitos Humanos pode, portanto, chocar-se com a idéia de soberania popular e com a idéia de direito à diversidade cultural.

Assim sendo, se a idéia de Direitos Humanos (e seu conteúdo) não for justificada com razões suficientes (capazes de obter o reconhecimento racional de todos) para todos os afetáveis e afetados, ela ao estabelecer limites às culturas e à soberania dos povos o fará de forma autoritativa e arbitrária e, por conseguinte, de forma não válida do ponto de vista da razão. Nessa perspectiva, sustentamos a tese de que há em nossa época e em nosso mundo multicultural a necessidade de uma justificação racional suficiente da idéia e do conteúdo dos Direitos Humanos, que estabeleça sua validade, sua extensão e limites, sob pena da idéia e do conteúdo dos Direitos Humanos serem postos como uma forma autoritativa e arbitrária de desrespeitar a autonomia dos povos e o direito à diversidade cultural.

O final do século XX e o início do século XXI proporcionam o surgimento de uma nova civilização, uma civilização planetária que se caracteriza, sobretudo, por uma maior interconexão dos seres humanos e destes com a vida planetária como um todo. Essa interconexão planetária permitiu a estruturação de uma economia global, elaborada através de processos de integrações econômicas e políticas, que provocou mudanças profundas na vida cotidiana dos indivíduos, das tradições culturais e dos povos da terra.

Uma das conseqüências consiste na interdependência das diversas culturas, que se aproximam cada vez mais, apesar da diversidade cultural. Ora, apesar dessa diversidade cultural, pela primeira vez na história da humanidade o destino de cada homem e de cada cultura está diretamente associado ao destino de todos os homens e culturas da terra. Assim sendo, não se pode mais pensar o debate acerca da pretensão de legitimidade da idéia de direitos humanos sem considerar a diversidade e o pluralismo culturais, o que implica na necessidade de uma justificação racional da idéia de direitos humanos frente à diversidade cultural.

2 A NECESSIDADE DE UMA JUSTIFICAÇÃO RACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS FRENTE AO DESAFIO DA MULTICULTURALIDADE.

Vivemos, atualmente, em um mundo multicultural onde há diferentes formas de vida, com diferentes tradições culturais e com diferentes concepções acerca da idéia dos direitos, de modo que o pluralismo cultural constitui, hoje, um aspecto essencial no debate acerca dos direitos humanos. Importa, porém, frisar que a controvérsia intercultural sobre os direitos humanos não

é nova²¹, embora - devido ao intercâmbio e à interdependência das culturas advindos do processo de integração planetária, mediado pela revolução científico-tecnológica, e de forma mais acelerada no século XX - a problemática assumiu um maior dimensionamento, haja a vista que pela primeira vez na história da humanidade o destino de cada cultura está associado ao destino de cada outra cultura.

No século XX nós construímos de forma mais acentuada e mais acelerada uma civilização planetária, uma civilização global, isto é, uma civilização em que pela primeira vez na história da humanidade o destino de cada homem está associado ao destino de todos os outros homens, pois a ciência e a tecnologia propiciaram ao homem do século XX e do século XXI um poder demasiado grande, de tal modo que as conseqüências de suas ações e omissões têm alcance planetário, haja a vista conseqüências como: a poluição ambiental, o desgaste da camada de ozônio, o efeito estufa, a ameaça de esgotamento da biosfera, a ameaça do esgotamento as reservas energéticas, a ameaça de uma guerra nuclear de extermínio, etc³² que podem até mesmo levar à extinção da vida humana no planeta.

Isso tem como implicação, entre outras coisas, que há a necessidade urgente da cooperação solidária dos indivíduos, das culturas e nações na fundamentação de direitos intersubjetivos, transnacionais, suscetíveis de consenso racional, que sirvam de parâmetro mínimo para as relações entre indivíduos, culturas e nações⁴³ de modo a evitar não só a arbitrariedade do poder estatal sobre os indivíduos humanos (e as minorias), mas, também, ao mesmo tempo, evitar uma iminente destruição da própria coletividade humana (que pode ocorrer, por exemplo, através de uma guerra nuclear de extermínio ou através do desequilíbrio do ecossistema planetário gerado pela crise ecológica causada pelo modelo moderno de produção industrial).

Apesar da necessidade de uma orientação normativa transnacional e transcultural, que seja capaz de estabelecer um padrão mínimo de direitos, que seja capaz, por conseguinte, não só de salvaguardar contra a arbitrariedade (do mais forte ou do detentor do poder) os indivíduos e as minorias, mas, também, a humanidade como todo, questiona-se e há controvérsias sobre a validade universal de direitos (inclusive direitos humanos) para todos os homens e culturas. Ora, "Um pólo dessa controvérsia é formado por posições que dão relevância ao cultural, posicionando-se de maneira cética ou até contrária aos direitos humanos"⁵⁴. Esse pólo chega até mesmo a defender a tese de que os direitos humanos são a grande expressão do pensamento individualista e

² Conforme Bielefeldt "A discussão intercultural sobre direitos humanos tem tradição e remonta pelo menos ao século XIX". Cf. em BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999. p. 24.

³ Conferir a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002. pp 173-225.

⁴ Conferir a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. Op. Cit., pp. 173-225.

⁵ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 24.

antropocêntrico da cultura ocidental e não podem, por princípio, ser transferidos para culturas e religiões não ocidentais caracterizadas por alicerçarem-se em orientações comunitárias, ao invés da orientação individualista, liberal, (como é o caso da cultura ocidental moderna)⁶⁵

Essa crítica não é de todo inconsistente. No entendimento de Perelman, o individualismo e a doutrina dos direitos do homem, que é sua expressão contundente, é uma concepção burguesa que se impôs à consciência ocidental no século XVII e, sobretudo, no século XVIII⁷⁶. Se Perelman tem razão, cabem, então, os seguintes questionamentos: será a idéia de direitos humanos apenas a expressão de uma cultura burguesa, centrada no individualismo burguês, e, por conseguinte, uma expressão voltada para os interesses particulares da sociedade burguesa?; se assim for, então, não seria a idéia de direitos humanos apenas a expressão de uma cultura particular (a cultura ocidental burguesa) que quer se impor, arbitrariamente, e despoticamente, inclusive pela força, a todas as outras culturas (inclusive, a culturas com orientações comunitárias) como o padrão universalmente válido de cultura?

A superação do ponto de vista comunitário ou cultural acerca dos direitos e, portanto, da tese de que cada cultura deve determinar seus direitos, independentemente de pressões transculturais, só pode dar-se em nome de valores com pretensão de aceitação universal, como é o caso da idéia de direitos humanos. Ora, a idéia de direitos humanos implica na atribuição de direitos a cada ser humano – enquanto tal – independentemente dos valores da cultura ou da tradição nas quais cada ser humano está inserido e, inclusive, independentemente do sistema de direitos ou do poder político soberano ao qual cada ser humano está submetido; importa, porém, lembrar que cada cultura particular pode eleger dogmaticamente e arbitrariamente, seus valores, inclusive, sua compreensão sobre que direitos devem ser como padrão universal de valores e, por conseqüência, como padrão universal de direitos.

Nesse horizonte, se os defensores da idéia de direitos humanos como direitos universais, inalienáveis, não pretendem que essa idéia deva ser tomada apenas como uma forma de expressão cultural particular, que pretende autoritativamente e arbitrariamente colocar-se como padrão universal de correção normativa, então, devem justificá-la como idéia racionalmente aceitável perante todo e qualquer interlocutor que lhe faça qualquer objeção. Isso tem como implicação que se não pudermos justificar de forma racionalmente aceitável, perante todos os afetados e afetáveis, a pretensão à validade deontológica universal dos direitos humanos, essa pretensão será dogmática e arbitrária, mesmo havendo seu reconhecimento e sua institucionalização fáticos, pois, do ponto de vista de uma razão suficientemente crítica, o mero reconhecimento ou a mera institucionalização fáticos, mesmo universais (o que não é o caso), não podem funcionar como critério suficiente de validade para os direitos humanos

⁶ Cf. em BIELEFELDT, Heiner. Op. Cit., pp. 24 e 25.

⁷ Cf. em PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 406.

Como mencionamos, anteriormente, a idéia de direitos humanos implica na atribuição de direitos a cada ser humano – enquanto tal – independentemente dos valores da cultura ou da tradição nas quais cada ser humano está inserido e, inclusive, independentemente do sistema de direitos ou do poder político soberano ao qual cada ser humano está submetido. É nesse contexto, que emergem as seguintes questões: que é o ser humano enquanto tal, isto é, para além das culturas e tradições?; é possível conhecer o ser humano quanto tal, para a partir daí identificar os direitos que lhe são inerentes?

Ora, se a tese da universalidade dos direitos humanos implica em sua validade para o ser humano enquanto tal, independentemente do que pensam a cultura e a tradição na qual esse ser humano está inserido, então, seus defensores devem justificar racionalmente perante todo e qualquer opositor (ou contra-argumento) um conhecimento universalmente válido do ser humano enquanto tal, pois, caso contrário, a pretensão de universalidade desses direitos seria, do ponto de vista da razão, arbitrária e irracional.

A idéia de direitos humanos universalmente válidos - atribuídos aos indivíduos humanos enquanto tais - parece, pois, pressupor uma ontologia, isto é, um conhecimento do ser humano enquanto tal, conhecimento esse que se sobrepunha às diversas concepções histórico-culturais acerca do ser humano, que, na mesma medida em que não correspondam ou concordem com esse conhecimento do ser humano enquanto tal, serão consideradas equivocadas ou errôneas e, por conseguinte, consideradas inadequadas como base para a formulação de direitos válidos. Mas será possível esse conhecimento do ser humano enquanto tal?

Conforme o entendimento de Kant, é impossível a ontologia enquanto conhecimento válido, o que tem como conseqüência necessária a impossibilidade de se conhecer o ser humano enquanto tal, o que em nosso contexto, conforme o argumento anteriormente apresentado, traz como conseqüência a impossibilidade de uma justificação racional da pretensão de universalidade dos direitos humanos. Vejamos, então, a seguir, a explicitação da tese kantiana.

Com Kant, e sua reviravolta copernicana do pensamento, a razão ocidental despertou de seu sono dogmático e assumiu sua tarefa crítica, ou seja, com Kant a problemática da validade se tornou uma problemática fundamental⁸⁷. Assim sendo, se antes de Kant, sem um exame crítico, nós partíamos do pressuposto de que as determinações do pensar são determinações das coisas e que, por conseguinte, o saber verdadeiro se fazia enquanto ontologia (e seria capaz de conhecer o ser humano enquanto tal), depois de Kant se coloca de forma radical

⁸ Conforme Reginaldo da Costa, "Kant pretende na *Crítica da Razão Pura* examinar a gênese e a validade das proposições da razão pura, principalmente, quando esta se aventura a ultrapassar os limites da experiência possível, como é o caso da metafísica ou ontologia clássica. Este exame pretende verificar o status de cientificidade das proposições metafísicas" (Conferir em COSTA, Reginaldo da. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio-São Paulo-Fortaleza: ABC Editora, 2006.), de forma a esclarecer se é realmente possível a pretensão de validade científica de um conhecimento ontológico.

a problemática dos limites do conhecimento humano e, nessa perspectiva, a impossibilidade de se fazer ontologia (e de se conhecer o homem enquanto tal) enquanto conhecimento válido⁹⁸.

Se nós não podemos fazer ontologia, devido aos limites do conhecimento humano, então, a pretensão à verdade não pode mais ser pensada como correspondência do pensar com o real, do pensar com as coisas tal qual elas são em si mesmas (inclusive, o homem como ele é em si mesmo). Ora, a conclusão das reflexões de Kant é de que nós só podemos conhecer o fenômeno e que, por conseqüência, toda pretensão ontológica é dogmática e ingênua, de onde podemos concluir que não se pode derivar do conhecimento do ser humano enquanto tal a idéia de direitos humanos¹⁰⁹.

A partir de Kant pode-se dizer, portanto, que toda pretensão a um saber ontológico de modelo correspondencial é anticientífica – na medida em que ignora a mediação da subjetividade humana e seus limites – e é nessa perspectiva que podemos afirmar a impossibilidade de uma ontologia jurídica, como, também, a impossibilidade de se pensar um direito natural ontológico¹¹⁰ (inerente ao homem enquanto tal) válido por si mesmo, em todos os tempos, independentemente da vontade racional dos homens, pois, se existe tal direito

⁹ Kant procura demonstrar que nosso conhecimento se refere apenas aos fenômenos e não às “coisas em si”, pois os princípios da razão pura têm como limites a sensibilidade e suas formas *a priori*, de modo que não podemos conhecer o supra-sensível, ou essência, como pretendia a metafísica clássica. Na parte analítica da *Crítica da Razão Pura* Kant demonstrará que espaço e tempo são formas da intuição sensível, ou seja, condição da existência das coisas enquanto fenômenos e que só possuímos conceitos do entendimento, logo, juízo, conhecimento, quando nos for dada a intuição correspondente a estes conceitos. A partir daí, se conclui que não podemos conhecer os objetos como “coisa em si”, mas apenas como objetos de intuição sensível, o que traz como conseqüência que não podemos conhecer o homem enquanto tal, para a partir daí derivar direitos (direitos humanos, por exemplo) inerentes a ele e, por conseguinte, universalmente válidos. (Conferir a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio - São Paulo - Fortaleza: ABC Editora, 2006; Conferir, também, em KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).

¹⁰ A partir de Kant pode-se dizer, portanto, que toda pretensão a um saber ontológico de modelo correspondencial é anticientífica – na medida que ignora a mediação da subjetividade humana e seus limites – e é nessa perspectiva que podemos afirmar a impossibilidade de uma ontologia jurídica, como, também, a impossibilidade de se pensar um Direito natural ontológico (inerente ao homem enquanto tal) válido por si mesmo, em todos os tempos, independentemente da vontade racional dos homens, pois, se existe tal direito natural ontológico (direitos humanos) válido em si mesmo, nós, devido aos limites da razão e do conhecimento humano, não podemos conhecê-lo. (Verificar a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. Op. Cit.)

¹¹ Conforme Reginaldo da Costa, “em uma perspectiva kantiana, não podemos fazer uma ontologia jurídica de cunho científico, pois, se não se não podemos conhecer as coisas em si, menos ainda podemos conhecer o direito em si, independente de nossas mediações subjetivas. Todo o direito que podemos conhecer é constituído através da mediação da subjetividade, de modo que se há um direito natural de cunho ontológico, não podemos conhecê-lo, pois a razão teórica ao tentar ultrapassar o campo dos fenômenos jurídicos e querer conhecer a essência do direito (o direito em si) apenas confunde suas idéias sobre o direito com a realidade sobre o direito (essência do direito), caindo em uma ilusão metafísica, na mesma medida em que não tem consciência de seus limites e, portanto, é ingênua e pré-científica” (Verificar a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. COSTA, Op. Cit.).

natural ontológico (direitos humanos) válido em si mesmo, nós, devido aos limites da razão e do conhecimento humano, não podemos conhecê-lo¹²¹¹.

Kant, no entanto, defende a idéia de um direito natural universalmente válido, pois, para ele, a faticidade da razão transcendental aponta para a idéia universal e necessária (idéia a priori) da liberdade como fundamento de todos os direitos e, por conseguinte, como fundamento para a idéia de direitos humanos universalmente válidos. Kant parece, portanto, resgatar a possibilidade de uma justificação racional da pretensão à validade universal de direitos humanos, o que poria em cheque a pretensão de que a idéia de direitos humanos é apenas um valor particular da cultura burguesa ocidental que pretende se impor como universal para todas as culturas humanas, presentes e futuras.

Para Apel, porém, a fundamentação da moral e do direito em Kant é dogmática e, por conseguinte, insustentável racionalmente. Ora, Conforme Apel, no começo da *Crítica da Razão Prática* Kant teve que renunciar a uma fundamentação transcendental de validade da lei moral (e, por consequência, a uma fundamentação transcendental do direito) exigida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e conformar-se com o mero estabelecimento de um *factum* evidente da razão, caindo, portanto, em uma falácia naturalista¹³¹².

Kant estabelece, pois, como fundamento da lei moral e, por conseguinte, do direito uma liberdade e uma autonomia de caráter metafísico, isto é, algo que não pode ser conhecido, porquanto ultrapassa o campo dos fenômenos, ou demonstrado, porquanto é posto como uma idéia necessária de uma razão dogmaticamente posta, que é apresentada apenas como um *factum* evidente. Podemos dizer, então, que Kant cai em uma má circularidade e se vê obrigado a renunciar à fundamentação transcendental da razão e, portanto, da lei moral racional, posta como necessária por essa razão; ora, se a razão é apenas um *factum*, por consequência, a fundamentação transcendental do direito e da idéia de direito natural universalmente válido (direitos humanos), feitos por essa razão, se torna presa do pensar metafísico dogmático e acrítico que ele próprio tanto tentou superar a partir do momento em que, após as leituras de Hume, acordou de seu sono dogmático¹⁴¹³.

Uma outra crítica que se poderia fazer à fundamentação dos direitos humanos em Kant se deve ao caráter solipsista e ahistórico da razão por ele pensada. Para Kant

¹² No entendimento de Reginaldo da Costa, “Se Kant tem razão, ou seja, se nosso conhecimento científico está circunscrito ao campo dos fenômenos, então, qualquer tentativa de efetivar uma ontologia jurídica, ou de propor um direito natural de cunho ontológico, é uma tentativa acrítica e dogmática, porquanto pressupõe uma racionalidade que não se fez crítica o suficiente para conhecer sua extensão e seus limites. Ora, essa racionalidade com pretensões ontológicas no campo dos fenômenos jurídicos, isto é, que pretende a ontologia jurídica enquanto ciência, presta um desserviço à ciência, pois conduz a ciência ao descrédito na mesma medida em que pretende verdades absolutas (ontológicas) sobre o que não pode ser objeto de conhecimento: a essência do Direito ou o Direito tal como é em si mesmo” (Verificar a esse respeito em COSTA, Reginaldo da. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio - São Paulo- Fortaleza: ABC Editora, 2006).

¹³ Cf. em COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

¹⁴ Cf. em COSTA, Reginaldo da. Op. Cit.

a consciência ou o sujeito é a mediação fundamental e uma vez que, em sua concepção, a estrutura da subjetividade é a mesma para todos os homens, o que resulta dessa subjetividade tem caráter universal e é válido *a priori*, e em todos os tempos, para todos os homens. Assim sendo, solipsisticamente, ou seja, sem precisar consultar os outros homens e chegar a um entendimento ou a um acordo racional com eles, o sujeito humano pode chegar a resultados válidos universalmente para o pensar e o agir de todos os homens (como é o caso da pretensão à validade universal dos direitos humanos).

Na perspectiva kantiana, portanto, mesmo não se chegando a uma verdade absoluta, no sentido da correspondência do pensar com o real, pode-se chegar a verdades universais, válidas para todos (tal como pretende a tese da validade universal dos direitos humanos), sem que se precise buscar um acordo ou uma concordância racionais com os afetados por essa pretensão à verdade (ou à correção). Ora, se eu, enquanto sujeito, posso decidir o que é válido para todos sem consultá-los, então, posso decidir individualmente, com base somente em minha subjetividade *a priori*, o que é verdadeiro, correto e justo (por exemplo, a pretensão à correção universal dos direitos humanos) e os demais (outras culturas, por exemplo) devem se conformar a essa decisão.

Com base no exposto, podemos afirmar que a subjetividade transcendental kantiana, embora crítica em relação ao dogmatismo da metafísica ontológica da tradição ocidental (que implica na pretensão de estabelecer direitos humanos universais baseados em um pretensio conhecimento da natureza das coisas ou da natureza humana), é, ela própria, não suficientemente crítica para evitar seu solipsismo e, porque não dizer, a arbitrariedade de um sujeito isolado que se julga capaz de decidir com base em sua subjetividade, sem consultar os afetados (por exemplo, outras culturas), o que vale universalmente (por exemplo, a idéia de direitos humanos universais) para eles e para todos.

A hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer) desmascara o solipsismo metódico de uma filosofia ancorada na subjetividade, como é o caso da filosofia de Kant. Para ela, uma mediação fundamental para o agir e para o pensar humanos é o *a priori* da linguagem, que pressupõe, desde sempre, a comunicação, o entendimento e o acordo sobre o sentido, o que se dá sempre em uma tradição e cultura¹⁵¹⁴. Assim sendo, nosso pensar sobre as coisas e sobre o agir humano, logo, também, sobre a idéia de direitos humanos, se articula já sempre a partir de uma linguagem pública que é coletivamente e culturalmente construída e reconstruída, pragmaticamente, no decorrer da história.

Isso tem como implicação que o sentido da linguagem é historicamente constituído pela comunidade cultural lingüística e, uma vez que é através dessa linguagem e de seu sentido que nós determinamos o significado dos direitos, é essa comunidade cultural lingüística, intersubjetiva, que, formulando no processo de comunicação e entendimento o sentido da linguagem, constitui, ao

¹⁵ Cf. em GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y metodo. Tomo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

mesmo tempo, o sentido da verdade, do bem e do justo, e, por conseqüência, o sentido da idéia de direitos e, por conseqüência, o sentido de uma possível idéia de direitos humanos.

Nesse horizonte a razão humana é sempre marcada pela cultura e pela tradição e de tal modo que nosso pensar sobre o direito está sempre preso aos nossos prejuízos (pré-conceitos) culturais, o que traz como implicação necessária a tese de que a idéia de direitos humanos é uma idéia gestada historicamente e culturalmente e, por conseguinte, fruto da busca de sentido de uma tradição cultural (no caso a cultura ocidental burguesa).

Ora, para Gadamer, há diferentes horizontes de compreensão e como estamos sempre inseridos em um horizonte de compreensão específico, e não há como abrir mão de nossos pré-conceitos e pré-juízos culturais, não podemos pretender compreender melhor do que outra cultura, mas, apenas compreender de um modo diferente. Se Gadamer tem razão, então, a pretensão à universalidade dos direitos humanos sobrepondo-se autoritativamente à diversidade cultural, seria nada mais, nada menos, do que a arbitrariedade de uma cultura particular sobrepondo-se à diversidade cultural.

Pelo exposto, podemos compreender que não há como abrir mão da diversidade cultural, pois a compreensão humana sempre se articula a partir de diferentes tradições e culturas. Desse modo, querer sustentar a tese da universalidade dos direitos humanos, para além da autoconhecimento das culturas e das tradições, pode revelar-se apenas como uma postura arbitrária e autoritária de uma cultura (a cultura burguesa ocidental) que pretende arbitrariamente se impor sobre outras culturas, a não ser que consigamos justificar racionalmente - de modo suficiente - para todos os afetados e afetáveis (e para todos os opositores e críticos) a necessidade racional da pretensão à validade universal da idéia de direitos humanos, o que, a partir do antes exposto, não nos parece uma tarefa fácil.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não quero, a partir do exposto, concluir que não se deva tentar ou que não seja possível justificar de modo suficiente a pretensão à validade universal da idéia de direitos humanos, quero apenas sustentar a tese de que sem essa justificação racional suficiente da idéia de direitos humanos, não devemos elevá-la ao estatuto de dogma e com isso pretender impô-la a quem pensa diferentemente de nossa cultura e tradição, pois, ao fazermos, isso estaremos sendo arbitrários e autoritários.

Assim sendo, se não pudermos justificar de forma racionalmente suficiente e aceitável para todas as diferentes culturas, logo, perante todos os afetados e afetáveis, a pretensão à validade deontológica universal dos direitos humanos, essa pretensão será dogmática e arbitrária, mesmo havendo seu reconhecimento e sua institucionalização fáticos, pois do ponto de vista de uma razão

suficientemente crítica o mero reconhecimento ou a mera institucionalização fáticos, mesmo universais, não podem funcionar como critério suficiente de validade para os direitos humanos; impõe-se, portanto, frente ao desafio da multiculturalidade, a necessidade de uma justificação racional suficiente da pretensão à validade universal da idéia de direitos humanos.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

_____. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio - São Paulo - Fortaleza: ABC Editora, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Metodo. Tomo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.