

# RETÓRICA E ABORDAGEM INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS

## RHETORIC AND INTERCULTURAL APPROACH TO THE HUMAN RIGHTS

*Cristovão Teixeira Rodrigues Silva<sup>1</sup>*

### RESUMO

O trabalho aborda a discussão acerca da adequação do modelo de discurso de direito humanos hegemônico na atualidade. Partindo de uma análise da formação desse conhecimento de pretensão universal, critica essa visão. Apresenta os direitos humanos como produto cultural, portanto sempre particular e contingente, sendo ineficaz a busca por um razão última. Seguindo nesta perspectiva, passa a argumentar em torno das contribuições da retórica para o entendimento dos direitos humanos e seu fortalecimento, diante de um contexto intercultural. O pensamento tópico é capaz de, mediante os *topoi* de cada cultura, formular conclusões aceitáveis, sem que seja necessário recorrer a um pensamento apodítico. Por meio de uma revisão das contribuições de Perelman e de autores que tratam de interculturalismo, o trabalho conclui pela adequação de uma abordagem tópica dos direitos humanos. Desta forma é possível uma interação horizontal de culturas diversas, sem que haja predominância na formulação de um discurso, como tem sido até agora feito, sob o manto de um fundamento universal. A ligação entre retórica e interculturalismo fica evidente quando é discutido o viés prático dessas teorias, voltadas à resultados concretos, quais sejam, diálogo inclusivo por meio do reconhecimento da incompletude das culturas e da particularidade dos pontos de vista defendidos. Diante do aceitação das limitações, sem negar as diferenças, é possível aproximar as culturas na direção de um diálogo ampliativo e intercultural.

**PALAVRAS-CHAVES:** Retórica; Direitos Humanos; Abordagem Intercultural.

### ABSTRACT

This work approaches to the discussion about the adequacy of the hegemonic human rights model nowadays. It make critics to this vision from an analysis concerning to the formation of these knowledge of universal pretension. It shows human rights as a cultural product, thus always particular as well as contingent, and so, helpless in searching for a latest cause (reason). Following these perspective it argues for the contributions of rhetoric in understanding of human rights and its strengthening in front of intercultural context. The Topic thought is able to formulate acceptable conclusions through the *topoi* of each culture without needing resort to a apodict thought. Through a revision of Perelman's contribution and to that of the authors that make a point about interculturalism, the work comes to a conclusion in making adequacy of a topic approaching of human rights. So this way it is possible a horizontal interaction of several cultures without a predominance (advantage) over the formulation of a discuss, as it is now, in a blanket of universal fundament. A link between rhetoric and interculturalism is clear when discussed the practical bias of both theories, in face of concrete results, that is, including dialogue through the recognizing of incompleteness of culture and particularity of claimed points of view. In front of the acceptance of limitations, without denying the differences, it is possible to approach the cultures in the same path of a ampliative and intercultural dialogue.

**KEY-WORDS:** Rhetoric; Human Rights; Approach to the intercultural.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Direitos Humanos no Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, orientando do Prof. Dr. Narbal de Marsillac, membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Direitos Humanos e Fundamentais - GEDHUF. Email: cristovaoteixeira.adv@gmail.com

## INTRODUÇÃO

As grandes contradições sociais e culturais que observamos na humanidade nos faz questionar a adequação do modelo de direitos humanos, atualmente hegemônico, como promotor da dignidade humana. A questão envolve a forma como este discurso tem sido construído. Este trabalho tece uma crítica a esta visão, apontando para o conhecimento retórico e prático, voltado ao diálogo intercultural, como uma possibilidade de avanço nessas questões.

Partimos de uma discussão acerca do tipo de conhecimento do qual faz parte o discurso dos direitos humanos, tentando afastá-lo do paradigma predominante no conhecimento moderno, baseado numa racionalidade cartesiana. Para aproximá-lo do conhecimento retórico, que privilegia uma perspectiva dialética do conhecimento, ou seja, não baseado em certezas e verdades, mas em probabilidades e opiniões.

O discurso dos direitos humano será apresentado como sendo contingente, adequado a uma abordagem tópica, pois está voltada à elaboração de conclusões provisórias. Nesta mesma perspectiva, será discutido a ideia de um fundamento último para os direitos humanos. Quanto a este, será argumentado no sentido de modificarmos o foco, deixando de lado a preocupação apenas epistemológica por uma empregabilidade, ou seja, centrarmos nos efeitos concretos.

O cerne da pesquisa pode ser resumido na seguinte questão: está o discurso dos direitos humanos adequado à realidade humana multicultural? A resposta é buscada a partir da análise da contribuição do conhecimento retórico para o avanço do fortalecimento dos direitos humanos, numa perspectiva não fundamentalista.

### **1. FORMULAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E CONTEXTO INTERPRETATIVO.**

O discurso dos direitos humanos, especialmente após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, tem ganhado força, tendo sido elevado a modelo hegemônico na proteção da dignidade humana (SANTOS, 2014, p. 15). Essa aparente univocidade e universalidade de tal proposição esconde os grandes contrastes sociais que não foram solucionadas por esse discurso, já que a "maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos" (*idem*).

O modo de pensar os direitos humanos hoje é grandemente influenciado pelo racionalismo que preside a ciência contemporânea, modo de raciocinar influenciado pelo

paradigma científico construído a partir do século XVI. Esse paradigma "nega o caráter racional de todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (SANTOS, 2011, p. 61, 63). Estes são basicamente o senso comum e as chamadas humanidades. A lógica de investigação está pautada no raciocínio matemático, ou seja, na elaboração de leis e princípios.

Quando fala-se em investigação de fatos sociais, como são as questões jurídicas, não é adequado aplicar essa forma raciocínio. Mesmo se pensássemos em normas jurídicas como formulações do Estado, parte da atividade legislativa, não poderíamos considerar estas leis, como adequadas à aplicação de um pensamento apodítico. Mesmo sendo chamadas de "leis", esse fenômeno social é particular, como qualquer outra manifestação humana, recebendo essa denominação. Mais razão há para se criticar essa aplicação aos direitos humanos, tomando-o como formulação discursiva que se propõe à inclusão de todos os seres humanos, portando, para além de qualquer ordem jurídica específica. Em outras palavras, os direitos humanos estão inseridos em campo de instigação onde não cabe a formulação de princípios e leis absolutas.

Essas circunstâncias peculiares ao conhecimento social foram apontadas por Roberto DaMatta, ao tentar diferenciar os fenômenos estudados para ciências naturais e pelas ciências sociais. Para o autor, estes últimos possuem um campo de estudo bastante complexo, onde os eventos investigados são muito influenciados pelas contingências às quais estão expostos, ocorrendo variações significativas apenas pela mudança dos atores, das relações existentes ou dos eventos anteriores e posteriores (DAMATTA, 2000, p. 18).

Além da complexidade dos fenômenos de estudo das ciências sociais, o autor aponta outras questões interessantes para nossa discussão. Uma delas é a interação entre investigador e objeto investigado. Neste campo do conhecimento ambos compartilham o mesmo universo de experiências humanas. Isso permite que "nós sempre nos reconheçamos nos outros [...] pois quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume" (2000, p.24). A diferença, para o autor, funciona como o elemento que permite nos identificarmos como iguais. Como exemplo, DaMatta cita um estudo sobre nomes pessoais. Menciona duas tribos indígenas, com percepções bem distintas, tanto entre si, como daquela compartilhada pelo autor. Para os Apinayé, do Norte do Estado do Goiás, no Brasil, os nomes não são pessoais, "eram mecanismos para estabelecer relações sociais". Por outro lado, parece existir entre os Sanumá, no Norte da Amazônia, uma forma diferente da percepção do nome pessoal, como se o nome fosse "a expressão de sua essência individual", de tal forma que estes eram mantidos em segredo. Fica claro a existência de dois sistemas

para os nomes pessoais, um "coletivo" e outro "absolutamente individualizados (até mesmo ao limite de tornarem-se sigilosos)" (DAMATTA, 2000, p. 24, 25).

Quando o indivíduo alienígena passa a interpretar esses sistemas, entra numa situação de reflexividade com o seu próprio sistema. Esse processo é guiado por uma dialeticidade, já que é fruto de um fato interno (as interpretações que os indígenas conferem aos seus nomes) e um fato externo (a interpretação que o indivíduo estranho confere aos nomes daqueles). Diante de tal situação, a distinção entre intérprete e objeto investigado não se sustenta, já que ambos são capazes de realizar interpretações acerca da realidade contemplada, seja como membro, seja com observador. Nos dois lados existirão sujeitos com visões particulares acerca de um determinado fato, sem que seja possível atribuir primazia de uma interpretação sobre outra.

Surge daí a possibilidade de dialogar, a qual impede que haja uma "desmoralização do outro", já que o que deve ser levado em conta não são elementos opacos, estáticos, submetidos à uma objetividade. O outro tem "o seu centro, o seu ponto de vista e suas interpretações que, a qualquer momento podem competir e colocar de quarentena as nossas mais elaboradas explicações" (DAMATTA, 2000, p. 26, 27). Essa análise é adequada ao falarmos de direitos humanos, pois neste campo do conhecimento há pretensão de formação de pensamento para além de uma cultura específica, ou seja, não é possível desconsiderar esses dados, como os afirmados por DaMatta.

Seguindo o raciocínio de DaMatta, é interessante percebermos três pontos: a complexidade, particularidade e interpretatividade das relações humanas, as quais só ganham sentido quando inseridas num contexto, movimentando-se como parte de um emaranhado de outras relações. Essas questões afastam o modo racionalista cartesiano predominante como aplicável aos direitos humanos. Estes são complexos e particulares, como são as ações humanas, as quais não podem ser transportadas de uma cultura para outra, sem as devidas adaptações, sob pena de perderem o sentido, tornado-se apenas imposições arbitrárias e instrumento de aculturação.

## **2. PENSAMENTO TÓPICO E DIREITOS HUMANOS.**

O fracasso de uma formulação fundamentalista dos direitos humanos, como discurso anistórico, é percebido no distanciamento entre este e a realidade das relações humanas. Isto coaduna com a ideia de que este não está no campo do que é apodítico, mas daquilo que é dialético e problemático, ou seja, só tem validade dentro de um contexto social específico,

"nos quais são plausíveis determinados pontos de partida" (MARSILLAC, 2010, p. 35). Esse caráter de particularidade e limitação do conhecimento pode ser expresso no conceito de compreensão de Gadamer, para quem, esta "implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos" (GADAMER, 2003, p. 13). A interpretação está sempre voltada para os aspectos específicos que rodeiam o intérprete, sendo este limitado no seu horizonte pelo contexto do qual faz parte.

Sendo os direitos humanos uma forma de compreensão da dignidade humana e, portanto, determinada e limitada pelo contexto no qual surgiu, só pode ser fruto de um pensamento dialético. Segundo Aristóteles, a tópica está voltada para este campo do conhecimento, "que busca raciocinar, a partir de opiniões de aceitação geral" (2010, p. 347), portanto, da argumentação e da retórica. Ao contrário deste, Aristóteles fala do que é apodítico, ou seja, o campo da verdade, sendo "verdadeiras e primárias as coisas que geram convicção através de si mesmas e não através de outra coisa" (*idem*, p. 348). Esse campo do conhecimento é voltado à demonstração, ou seja, onde não há espaço para argumentação, pois não há questionamentos.

A grande questão que envolve a tópica é garantir a obtenção de conclusões dialéticas obtidas a partir de proposições opináveis, diferente da *apodexis*, que busca conclusões com base em proposições verdadeiras (WIEHWEG, 2008, p. 23). As conclusões dialéticas são aquelas que possuem como "premissas opiniões respeitadas e verossímeis, das quais possa se presumir a aceitação (*endoxa*)" (*idem*, p. 24). Assim, quando falamos em conclusões, não estamos referimo-nos a soluções definitivas. Mas apenas na formação de boas opiniões aceitas, que poderão ser reformuladas constantemente, à medida que surgirem novas necessidades e novos argumentos que gozem de maior aceitação.

Este modo de raciocinar parte de *topoi*, que são "pontos de vista empregáveis em muitos sentidos, aceitáveis universalmente, que podem ser empregados a favor ou contra o opinável" (WIEHWEG, 2008, p. 25, 26). São a partir desses lugares comum que as formulações são realizadas. Se o raciocinar parte dessas premissas, podemos dizer que as conclusões não possuem pretensões definitivas, mas provisórias, ou seja, em momento posteriores podem ser superadas por outras opiniões repetidas e socialmente aceitas.

A tópica tem como ponto de partida "*sensus communis*" (WIEHWEG, 2008, p. 19), não de verdades universalmente reveladas, as quais estão acima de qualquer cultura ou modo peculiar de ver o mundo. A forma tópica de raciocinar é procedida por meio da verossimilhança, não de certezas. Isso permite que as considerações acerca de uma situação

possa ser feita a partir de diversos ângulos, da qual é possível encontrar uma "quantidade de pontos de vista" (*idem*). A tópica privilegia a diversidade de pontos de vista, garantindo que as variadas formas de pensar possam ser observadas na tomada de decisões.

O que o conhecimento apodítico, baseado em certezas, tem buscado fazer em relação aos direitos humanos é "desqualificar ou retirar o atributo de razoabilidade de outras tantas formas de percepção moral distintas" (MARSILLAC, 2008, p. 41). As vantagens que poderiam ser elencadas em prol dessa atitude, caem por terra diante do descompasso com a realidade humana. Fazendo com que estes direitos sejam causa de violação das ideias que pretendem defender. A "controvérsia, a ambiguidade e o pluralismo de convicções" ao serem negados, por uma suposta supremacia de uma forma específica perceber a realidade, negam uma parcela significativa dos próprios direitos humanos (*idem*).

O pensamento tópico é capaz de agregar e incluir mais pessoas sob o manto do discurso dos direitos humanos. Não por que este tem validade universal, mas por permitir um diálogo permanente entre as culturas diferentes. Mantendo uma relação de horizontalidade, onde não é predominância de uma forma de pensar sobre outra. Ainda é adequado pelo fato de ser capaz de questionar as suas próprias conclusões, o que abre espaço para adequações e correções de possíveis equívocos. A tópica retrata melhor a realidade humana, especialmente quando se trata de direitos humanos, por evidenciar a variedade cultural que é a humanidade, sem definir uma superioridade *a priori* de um ponto de vista sobre o outro.

### **3. DIREITOS HUMANOS ENQUANTO DISCURSO DIRECIONADO E PARTICULAR.**

Uma ideia antropológica de construção cultural dos direitos humanos está alinhada com a existência de um horizonte interpretativo, o que faz ser adequado pensarmos os direitos humanos de forma tópico-dialético. Esta abordagem já fora feita por grandes pensadores da antiguidade como Aristóteles e Cícero, porém este tipo de conhecimento fora esquecido em prol das certezas. A volta à estas questões é marcado pela *rhetoric turn*, que tem Perelman como um dos grandes expoentes. Esta nova retórica nos fornece elementos para compreendermos os discursos como direcionados e particulares, por serem elaborados para e a partir de um auditório específico.

Os estudos de Perelman sobre a retórica dos antigos e sua aplicação para os discursos contemporâneos ajuda a compreender como a ideia de direitos humanos é formulada de forma parcial, comprometida com um contexto específico e, portanto, com determinada

compreensão de mundo. O conceito perelmaniano de auditório particular pode contribuir para a crítica dos direitos humanos, enquanto discurso hegemônico universal (de fundamento metafísico), bem como para as ideias relativistas antifundamentalistas.

Quando os direitos humanos são tratados de forma fundamentalista, estes aproximam-se da demonstração, ou seja, baseado numa última razão. Para Perelman, "quando se trata de demonstrar uma proposição, basta indicar mediante quais procedimentos ela pode ser obtida como última expressão de uma sequência dedutiva" (2005, p. 16). Neste sistema os primeiros elementos são dados, ou seja, apresentados pelo lógico, porém não lhe convém questioná-los, sejam estes "verdades impessoais, pensamentos divinos, resultados de experiência ou postulados particulares ao autor" (*idem*). Não há necessidade de argumentar, "pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência" (*idem*, 2005, p. 1). São dentro de tais perspectivas que os direitos humanos têm sido construídos.

Segundo esta forma de raciocínio, o "campo do verossímil, do plausível, do provável, na medida que este escapa a certeza do cálculo" é abandonado (PERELMAN, 2005, p. 1). Porém, este raciocínio afasta dados importantes na construção do conhecimento dos direitos humanos, pois este, como construção cultural, não pode ser amoldado a uma perspectiva não contingencial, que busca fundamentos onde estes não existem. Para cada forma de ver a realidade, haverá fundamentos particulares na construção de um discurso voltado à proteção da dignidade humana. Assim não goza de certeza e dos predicados necessários à demonstração, só podendo estar situado no campo da argumentação. Esta é "destinada a um auditório determinado" (*idem*, p. 574).

Na demonstração a adesão é necessária. Na argumentação esta depende das particularidades do auditório, ou seja, "o conjunto daqueles que o orador quer influenciar" (*idem*, p. 22). Assim, quando se argumenta, não é possível prever qual o resultado, pois a atuação é realizada no campo do contingente, o que imprime no orador uma certa modéstia, tendo em vista que precisa levar em consideração o outro, aquele do qual deseja a adesão. Nesta perspectiva, para persuadir um auditório, o orador precisa adaptar-se às premissas, às opiniões e às convicções que fazem parte de sua cultura. Para que a argumentação seja bem sucedida, não é importante aquilo que o "orador considera verdadeiro ou probatório, mas o parecer daqueles a quem ela se dirige" (*idem*, p. 26).

As ideias que ora são expostas pela nova retórica estão na contramão da forma de raciocinar cartesiana, modelo de racionalidade que tem sido o "paradigma predominante" na produção do conhecimento científico, a partir do século XVI (SANTOS, 2011, p. 60). Já que

esta busca certeza e verdade nas suas proposições, deixando de lado aquilo que é dúbio ou passível de questionamento. Descartes, no "Discurso sobre o método", já falava na produção do conhecimento verdadeiro como sendo uma "dedução de uma verdade a outra" (2011, p. 26), ou seja, não admite que seja possível formar raciocínio por meio daquilo que é meramente opinável, este tipo de raciocínio estaria fora do campo daquilo que é científico, pois incapaz de chegar à Verdade.

Esse modo de ver a produção do conhecimento científico é perceptível nas figuras que Descartes usa para fazer comparações. Por exemplo, o autor compara essa "dedução de uma verdade a outra" a uma "longa cadeia de raciocínios simples e fáceis". A evocação dessa figura de linguagem trás a tona a ideia de certeza e concatenação, pois remete a possibilidade de associações lineares e ininterruptas de raciocínios. A ideia de cadeia afasta por si a possibilidade de quebra ou dúvida, que só é possível quando associada à certeza e verdade, qualificadas pelo autor como simples e fáceis. Desta forma, não há conhecimento quando partimos de opiniões, que não são claras nem inquestionáveis, por se tratarem de opiniões, não de verdade absolutas.

Os direitos humanos têm sido formulados sobre essas mesmas bases, que para Descartes, "rejeita todas as opiniões sobre às quais supor dúvidas" (DESCARTES, 2011, p. 36). Busca-se fundamentos últimos, que não possam ser questionados e devam ser aceitos por todas as culturas, apesar de suas diferenças. As pretensões são de construção universal com fundamentos últimos para os direitos humanos, sem pensar nas peculiaridades de quem formula tal discurso e daqueles que deste possam ser auditores.

Essa proposição como discurso universal pode ser observada em documentos que tratam de direitos humanos. Por exemplo, a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, um dos documentos tidos como marco histórico na consolidação do discurso dos direitos humanos. Já no seu preâmbulo, os membros da Assembleia Nacional, afirmam produzir "*une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme*". Apesar de a declaração ser tida parte de um processo revolucionário, inserido em um contexto social específico, em um local e época determinados, a necessidade de fundamentar os direitos humanos de forma metafísica estava presente. Esta é uma grande contradição. A própria declaração faz, já no seu título, uma distinção entre os seres humanos, alguns possuindo a qualidade de *Homme* (expressão de representação de ser humano) e *Citoyen* (aqueles que fazem parte de uma determinada comunidade política).

A França, no momento da Revolução, estava inserida numa grave crise econômica, como diz Soboul (1981, p. 42), "à véspera de 1789, a parte do pão no orçamento popular



constituía já 58% (...); em 1789, atingiu 88%", e, continua o autor, foram esses "desempregados famintos [que] constituíram um dos elementos das turbas revolucionárias" (*idem*, p.44). Desta forma, a miséria foi um dos elementos de mobilização dessas massas, que deram grande apoio nos momentos mais importantes da Revolução, aqueles de concretização das conquistas legislativas da Assembleia Nacional. A participação popular foi decisiva durante as revoltas de 14 de julho e tomada da Bastilha, bem como nas revoltas de agosto a outubro de 1789 (*idem*, p. 115 a 135).

Apesar desse cenário devastador para a parcela mais pobre e sua participação decisiva, as reivindicações inseridas na declaração de direitos estavam alinhadas aos interesses de apenas parcela do Terceiro Estado. As garantias estavam voltadas às liberdades, individual e econômica, e à igualdade, mas apenas civil, perante a lei, era a filosofia de parcela dos revolucionários (SOBOUL, 1981, p. 58). No artigo 17 da *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, os constituintes não deixaram de garantir as suas propriedades, ao determinar que *la propriété étant un droit inviolable et sacré*, a propriedade foi elevada à categoria de direito humano, portanto, fundamentado na própria existência e essência humana, reivindicada no preâmbulo.

Tal direito não é capaz de beneficiar os não proprietários, os quais foram excluídos desse auditório, ou seja, é destinada a apenas uma parcela, deixando de ser universal, como era a pretensão dos editores. A pergunta que surge é: existem direitos humanos que não beneficie todos os seres humanos? A *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, mostra que sim. E que, portanto, o suas afirmações universais servem mais a um finalidade de ocultação de interesses, do que refletir a realidade humana como unívoca. Ou seja, apesar de dizer-se universal, os direitos humanos são particulares.

Essas mesmas considerações poderiam ser feitas a partir de outros documentos internacionais, que da mesma forma têm a pretensão de fundamentação metafísica dos direitos humanos. *The Universal Declaration of Human Rights* parte dos mesmo pressupostos, pois auto-afirma-se *as a common standard of achievement for all peoples and all nations*, porém tal afirmação não corresponde a realidade, afinal nem todos as pessoas, povos e Estados ratificaram tal Declaração.

Diversas críticas podem ser feitas aos conceitos de declaração, o qual remete a ideia de revelação, ou seja, descontextualização, bem como a ideia de universal, que ligado ao primeiro, reafirma a sua possibilidade unívoca. Panikkar trás várias críticas ao analisar o conceitos de direitos humanos, uma dela é que "a história demonstra que apenas os vitoriosos e promulgam 'direitos', os quais se resumem ao que esses poderosos consideram direito em

um determinado momento" (2004, p. 219). Ao falar especificamente da Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas, afirma que poderia ser contestada em função da não participação de muitos povos, especificamente os tribais, com exemplifica os Naga e os Masai (*idem*, p. 234). Ainda nesta perspectiva, o autor fala da não concretização dessa universalidade, pois, mesmo sendo afirmada, a violação de tais direitos para os "não-batizados, os negros ou escravos, as mulheres ou quem quer que seja" é justificada pela afirmação de que estes não são "seres humanos integrais" (*idem*, p. 228).

Fica claro que, como produto histórico e limitado contextualmente, os direitos humanos "sempre estiveram comprometidos com as revoluções liberais burguesas e, portanto, com a perspectiva cultural do ocidente", por isso que, "o discurso supostamente universal a respeito dos direitos humanos tende a não reconhecer a validade de outras cultura" (MARSILLAC, 2013, p. 614). Essas ideias estão de acordo com a perspectiva de Panikkar, para quem "nenhum conceito, como tal, é universal, cada um sendo válido basicamente onde foi concebido" (2004, p. 217), já que nem todas as questões tratadas pelos direitos humanos, sob esta perspectiva ocidental é dada em outras culturas (*idem*, p. 219).

#### **4. É PRECISO FUNDAMENTAR OS DIREITOS HUMANOS?**

A pergunta mais importante numa abordagem pragmática dos direitos humanos não é "qual o fundamento?", mas está voltado para "o que fazer com os direitos humanos?". Diante das questões que são postas, ou seja, a defesa da dignidade humana, por meio do reconhecimento do outro como parte de uma totalidade inclusiva, os esforços para o discurso dos direitos humanos devem estar voltados aos seus efeitos práticos. Essa mesma questão é levantada por Rorty, "*my doubts about the effectiveness appeals to moral knowledge are doubts about causal efficacy, not about epistemic status*" (1998, p. 172). O autor, tendo uma visão pragmatista desse tipo de conhecimento, afirma ser necessário pensarmos os direitos humanos pelo seu viés prático, não epistêmico.

Para uma abordagem sobre como esse conhecimento pode ser utilizado na superação da questão acima apontada, ou seja, a criação de uma cultura inclusiva, a busca de fundamentos últimos servem para excluir. Para Rorty o conhecimento dos direitos humanos precisa ter finalidades específicas, como "*expand the reference of the terms 'our kind of people' and 'people like us'*" (1998, p. 176). A busca de fundamentos não tem sido uma eficaz estratégia para a consecução de tal finalidade.

Assim, os direitos humanos só tem importância na medida que sejam capazes de modificar a realidade e produzir efeitos concretos. A busca por fundamentos universais, que para os retóricos é impossível, em virtude da dialeticidade que permeia essa questão, não é capaz de produzir benefícios à humanidade, porque tal conhecimento inexistente. Ao invés de buscar o que não há, melhor seria aceitar a realidade particular dos povos e promover a partir daí uma ampliação do discurso dos direitos humanos, sendo esse capaz de produzir melhoras efetivas e proteção adequada da dignidade humana.

Assim como a retórica, com sua preocupação prática dos efeitos da argumentação e suas estratégias voltadas ao convencimento e persuasão, uma perspectiva pragmatista dos direitos humanos visa os seus efeitos concretos. Ambas as formas de perceber a realidade apresentam este ponto em comum, a preocupação antimetafísica e antifundamentalista. Quando os direitos humanos são vistos desta perspectiva, a busca por uma razão última e universal, anistórica e acima de todas as culturas para resguardar e fundamentar os direitos humanos perde o sentido.

A sacralidade dos direitos humanos é deixada de lado por entender que esse é mais um discurso "argumentativo, com finalidades práticas/argumentativas bem definidas e restritas a auditórios sempre particulares" (MARSILLAC, 2010, p. 42). E sendo, como é, particular, não pode assumir o papel de último reduto de proteção da dignidade humana, desconsiderando o seu modo de criação e outras formas de proteção existente em paralelo.

Para superar esta visão fundamentalista dos direitos humanos, a interconexão entre persuasão e empregabilidade, pode ser útil na elaboração de uma forma de abordagem intercultural. Estes dois termos nos remetem às ideias da retórica e de uma visão pragmatista, ambos privilegiam uma concepção de direitos humanos que esteja fundado na diferença e nos efeitos práticos que este pode realizar. De tal forma que, se o discurso estiver embasado numa negação das particularidades culturais, não estará adequado às necessidades atuais de proteção da dignidade humana.

Para termos uma correta relação entre persuasão e empregabilidade é necessário atentarmos, como diz Marsillac, para o fato de este ser parte estratégica daquela. Como estamos lidando com o campo da persuasão, ou seja, do que não é cogente, é preciso que explicitação da empregabilidade do ponto de vista defendido, fazendo-o parte da estratégia argumentativa para a persuasão (2010, p. 44).

Esta argumentação é reforçada quando partimos da análise da formação dos discursos humanos, tomando-os como frutos de uma determinada experiência cultural. Para Mailloux, "*experiences are all, and all experiences are immediately or remotely continuous*

*with each other*" (1995, p. 13). Ao levarmos em conta esse fato, percebendo a interligação e mútua determinação entre os elementos culturais, há superação de uma busca por fundamentos últimos. Os direitos humanos são culturalmente construídos e, por isso, determinados pelo contexto no qual surgiram. Fica insustentável continuarmos na busca por elementos universais, quando atentamos para a fragmentariedade de contextos culturais.

Como parte da experiência, os direitos humanos podem ser abordados a partir de uma visão que privilegie a experiência prática, tal como é feito pelo conhecimento retórico e pelo pragmatismo. Ou seja, diante de uma necessária interferência na realidade, o conhecimento necessita partir desta e a esta adequar-se. Seja visto como discurso persuasivo, voltado a um auditório particular e a este adaptado. Seja como conhecimento que é determinado pelas suas consequências práticas.

Desta forma, a racionalidade e não a fundamentalidade é que deve ser privilegiado no discurso dos direitos humanos. Numa perspectiva antifundamentalista é necessário apontar para um norte, ou seja, elemento que substitua a necessidade de fundamentar universalmente os direitos humanos. Rorty fala de um *"increasing ability to see the similarities between ourselves and people very unlike us as outweighing the differences"* (1998 p. 181). Somente uma ideia que seja capaz de apontar para as diferenças, não anulá-las e mesmo assim superá-las, por meio das semelhanças, é que está adequada à realidade plural humana.

Para esta finalidade, Marsillac aponta para uma "racionalidade do tipo retórica e argumentativa", como ponto de superação das concepções que se pretendem impor-se dogmaticamente (2011, p. 281). O que se busca não é encontrar um fundamento universalmente válido, pois compreende-se que não é possível tal nível de conhecimento. Os esforços são para a criação de uma razoabilidade ampliativa e inclusiva, capaz de diante da teia de concepções e contradições humanas resguardar valores aceitos dialogicamente.

## **5. PARA UMA ABORDAGEM INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS**

Uma abordagem intercultural dos direitos humanos vai de encontro às duas teorias mais difundidas sobre este tema. Protagonizando grande divergência ideológica estão os universalistas e os relativistas. Ambas, nas suas formas vulgares, estão alinhadas à extremos. A primeira ao afirmar os direitos humanos universais, anistóricos e não-culturais. O segundo por afirmar a impossibilidade de encontramos pontos de interseção entre as culturas, pois não possuem pontos em comum.

Em busca da superação dessa visão dicotômica, é que pode ser inserida a abordagem intercultural dos direitos humanos. Entendendo cultura como o modo de viver de uma determinada sociedade e que este é mutável, temporal e espacialmente, de acordo com o contexto da própria sociedade da qual é fruto. Uma visão intercultural irá partir desse dado para buscar formular um discurso de direitos humanos. Partindo dessa realidade, "a filosofia intercultural descentraliza a reflexão filosófica do possível centro predominante. A filosofia intercultural critica toda forma de atar o pensar a qualquer centro cultural" (SIDEKUM, p. 4). Com esta visão intercultural, todas as culturas gozam do mesmo prestígio, o que as coloca num desejável nível de horizontalidade, situação que permite o diálogo e não a imposição. Como diz Romero (2003), "*su aportación específica está en su énfasis en el terreno de la interacción entre los sujetos o entidades culturalmente diferenciados*".

A ausência de dialogicidade dos postulados que são básicos aos direitos humanos já foram expressos como uma das causas de sua própria violação. An-Na'im diz que "*the lack or insufficiency of cultural legitimacy of human rights standards is one of the main underlying causes of violations of those standards*" (1991, p. 20). Por esse ponto de vista, as bases dos direitos humanos são particulares e, por isso, quando expressos de modo universal não conseguem atingir o grau de proteção desejado, pois os seus fundamentos não são compartilhados pelas culturas ao qual é disseminado.

Sendo os direitos humanos uma construção cultural, portanto, particular de cada povo, devemos buscar nesses mesmos elementos as suas bases de legitimidade. Uma pretensa fundamentação universal não tem tido eficácia por que não reflete esta realidade. Assim, uma teoria que não está apoiada nas ações não pode prosperar, pois os fatos não se adaptam às ideias, mas o processo é justamente o contrário. Como diz Rorty, "*since no useful work seems to be done by insisting on a purportedly ahistorical human nature, there probably in no such nature, or at least nothing in that nature that is relevant to our moral choices*" (1998, p.172). O que deve ser perseguido é a eficácia causal dos direitos humanos, não uma eficácia epistêmica. Esta não tem sido eficaz na defesa de tais direitos.

Uma busca pela eficácia desses discursos de direitos humanos precisa ser feita interculturalmente. Para que as pessoas aceitem e apoiem os direitos humanos é necessário que percebam-no como parte de sua própria cultura, não uma imposição estrangeira. An-Na'im, nesta mesma linha, defende que "*observance of human rights standards can be improved through the enhancement of the cultural legitimacy of those standards*" (1991, p. 20). Quanto mais as pessoas identificarem-se com essas normas, como fazem com suas respectivas culturas, tanto mais irão respeitar os direitos humanos.

Porém, como já apontado acima, o processo de construção dos direitos humanos não tem ocorrido de forma intercultural. Como nos exemplos da *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, elaborado na França, com pretensões universais, e *The Universal Declaration of Human Rights*, do século XX, elaborado pela ONU, com as mesmas bases de fundamentos na natureza humana. A não participação de parcela dos interessados foi apontada por An-Na'im, quando diz que "*many cultural traditions in the world have had little say in the formulation of those standards*" de direitos humanos (1991, p. 20).

Uma abordagem intercultural dos direitos humanos implica na existência de alguns pressupostos a serem observados. Romero (2003) aponta alguns elementos que estão presentes no interculturalismo, os quais devem nortear uma abordagem intercultural dos direitos humanos. Segundo o autor, a interculturalidade "*procura abordar la relación entre cada cultura*"; "*buscará las convergencias sobre las cuales establecer vínculos y puntos en común*"; "*va a poner el acento en el aprendizaje mutuo, la cooperación, el intercambio*"; "*sitúa la convivencia entre diferentes en el centro de su programa*"; "*trata de ver cómo construir la unidad en la diversidad*". A interculturalidade promoverá uma interação horizontal entre as culturas, pois não está voltada apenas para o respeito à diferença, mas à construção de um diálogo intercultural.

Diante de tais proposições é possível perceber sua ligação com o pensamento retórico. Este está voltado ao diálogo e ao conhecimento não absoluto, como é a interação intercultural. De acordo com Raúl Fornet-Betancourt, esta interculturalidade está voltada para "*la comunicación y a la interacción mutuas entre culturas*" (2004, p. 98). Não pode haver verticalidade nesse tipo de relacionamento, pois quebraria a possibilidade interativa, já que não se busca "*la mera coexistencia fáctica de distintas culturas en un mismo espacio*" (*idem*).

O pensamento intercultural não está interessado numa justificação universal, pois reconhece a fragmentariedade cultural que nos cerca. Este pensamento está alinhado com a realidade e daí retira os seus fundamentos. O discurso dos direitos humanos, enquanto proposta de interação positiva das mais variadas culturas, com o objetivo de considerações mútuas para defesa da dignidade humana, deve estar alinhada com essa mesma visão prática. O abandono de uma episteme é parte do processo de avanço nos fortalecimento dos direitos humanos, tomando enquanto discurso voltada à efeitos práticos.

Para que a abordagem dos direitos humanos seja reformulado nesta perspectiva, é preciso "*un filosofar que no parte de ideas o teorías sino de las prácticas culturales en los distintos contexto en que vive la humanidad*". (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 100). Em

outras palavras é necessário uma abordagem tópica dos direitos humanos, que permita aos mais variados pontos de vista dialogarem numa relação de interação horizontal.

Cada cultura possui um conjunto de *topoi*, ou seja, valores, ideologias e saberes contextualmente limitados. Para que haja uma interação eficaz entre estes é preciso desenvolver um modo de abordagem que permita a aproximação dessas perspectivas, sem que haja uma mútua anulação. Como possibilidade, Boaventura de Sousa Santos aponta a ideia de uma hermenêutica diatópica, que consiste em considerar incompletos os *topoi*, bem como as culturas dos quais fazem parte (1997, p. 23).

O objetivo dessa hermenêutica é permitir o diálogo, pois salienta a incompletude de todas as culturas, fazendo que os interlocutores possam imbuir-se de uma certa modéstia na defesa dos seus pontos de vista. A partir das insuficiências de cada cultura é que se pode fazer os pontos de contato, permitindo um diálogo que busque pontos de apoio argumentativo em ambos os *topoi*, por isso mesmo dita dia-tópica.

Mantendo o diálogo intercultural é possível aos direitos humanos tornar-se uma "política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tonando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis" (SANTOS, 1997, p. 30).

## CONCLUSÃO

De acordo com a discussão acima realizada, podemos responder às questões apresentadas inicialmente, acerca da contribuição da retórica para uma abordagem intercultural dos direitos humanos.

Em virtude do caráter cultural dos direitos humanos, a busca de uma fundamentação para tal discurso não está alinhada à sua proposta de promoção da dignidade humana. Ao contrário, uma visão que privilegie a multiplicidade de visões de mundo é mais adequada para esta finalidade. Pois está próxima da realidade concreta, podendo propor soluções adequadas.

O pensamento retórico, em contraste com a racionalidade moderna, é capaz de apontar estratégias argumentativas para o fortalecimento dos direitos humanos. Esta perspectiva abandona a busca de uma última razão, aceitando tratar com o que é opinável e provável. As conclusões que são advindas desta forma de pensar não tem pretensão de eternidade, mas traz em si a ideia de contingência e aceita a possibilidade de modificação no tempo e no espaço.

A retórica, enquanto técnica argumentativa, está preocupada com a persuasão e a empregabilidade. Por isso, pode ser entendida com uma abordagem prática da realidade, pois

se volta para os resultados. Essa noção pode ser encontrada na ideia perelmaniana de auditório particular e de discurso adaptado. Aqui os argumentos e premissas são frutos de uma realidade encontrada pelo orador, o qual deve, a partir do conhecimento prévio acerca daquele auditório, adaptar-se a ele. Portanto, o discurso não é definido pelo orador, mas a realidade é o elemento de maior influência. De tal forma que a teoria é adaptável e construída a partir da realidade e dos efeitos concretos pretendidos.

Quando Rorty, de influência pragmatista, deixa de perguntar pelo fundamento e questiona os efeitos do discurso dos direitos humanos, chegamos a uma abordagem aproximada com o pensamento retórico, entendendo este como discurso voltado ao resultado prático da persuasão e convencimento. O abandono pela busca de uma última razão está alinhado com a perspectiva de uma abordagem intercultural dos direitos humanos, pois reconhece que aquela não é capaz de produzir os efeitos desejados, de promoção da dignidade humana.

Seja pela visão retórica, pragmatista ou intercultural, os direitos humanos necessitam de uma abordagem que privilegie a empregabilidade, os efeitos concretos e a adesão dialógica de todas as culturas. Isto depende da não negação do outro nem de suas peculiaridades enquanto coletividade cultural, mas da aproximação interativa e horizontal a partir dos pontos de contato, que podem ser percebidos ao reconhecermos as limitações intrínsecas às culturas.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. **Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A quest for Consensus**. University of Pennsylvania Press, 1991.

ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas. Tradução: Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural**. Verlag Mainz, Aachen, 2004.



FRANCE. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>> Acessado em: 01 jul. 2014.

GADAMER, Hans-Georg; FRUCHON, Pierre (Org.). **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RORTY, Richard. **Truth and Progress: philosophical papers**. v. 3. Cambridge University Press, 1998. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books/about/Truth\\_and\\_Progress.html?id=MP6G4Q8Ox0kC&redir\\_esc=y](http://books.google.com.br/books/about/Truth_and_Progress.html?id=MP6G4Q8Ox0kC&redir_esc=y)> Acessado em: 01 de jul. 2014.

MAILLOUX, Steven. **Rhetoric, Sophistry, Pragmatism**. Cambridge University Press, 1995. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=h2ZcC9ISgMkC&printsec=frontcover&dq=Rhetoric,+Sophistry,+Pragmatism.&hl=pt-BR&sa=X&ei=7NfYU7LdA6vJsQTUmIGACQ&ved=0CCAQ6AEwAA#v=onepage&q=Rhetoric%2C%20Sophistry%2C%20Pragmatism.&f=false>> Acessado em: 01 jul. 2014.

MARSILLAC, Narbal de. Justiça, Globalização e Conhecimento Retórico. *In*: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. **Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea**. São Paulo: ANPOF, 2013.

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos na Perspectiva Tópico-Retórica e Pragmatista: Uma ética Pós-Humanista. **Prima Facie** - Revista de Ética. n. 6. 2º sem. 2010, p. 33-50.

\_\_\_\_\_. A Religação da Retórica e os Direitos Fundamentais do Homem. **Verba Juris**. ano 7, n. 7, jan.;dez. 2008, p. 35-52.

\_\_\_\_\_. Racionalidade retórica e argumentativa. **Princípios**. Natal, v. 18, n. 30, jul./dez. 2011, p. 271 - 291.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? *In*: BALDI, César Augusto (Org). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse ativista dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, jun. 1997, p. 11-32.

ROMERO, Carlos Giménez. **Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad:** Propuesta de clarificación y apuntes educativos. Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas, n. 8, 2003 , p. 11-20.

SIDEKUM, Antônio. **Multiculturalismo:** desafios para a educação na América Latina. Disponível em: < [www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/sidekum.pdf](http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/sidekum.pdf)> Acessado em: 23 jul. 2014.

SOBOUL, Alberto. **História da Revolução Francesa.** Tradução: Hélio Pólvora. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

UNITED NATIONS. **The Universal Declaration of Human Rights.** Disponível em: <<http://www.un.org/en/documents/udhr/>> Acessado em: 01 jul. 2014.