

“Valores asiáticos” e direitos humanos globais: Tensões e convergências

Fred Dahlmayr*

Os “direitos humanos” hoje são uma agenda global. Enquanto funcionavam anteriormente como uma parte das ideologias políticas mais amplas (por exemplo, do liberalismo progressista) os direitos humanos, em nosso tempo, funcionam como uma ideologia autônoma ou um programa global — equipado com seus defensores e missionários e, também, seus detratores. Como a história nos ensina, o status dos missionários é sempre ambivalente, porque pode-se distinguir entre a qualidade da mensagem e o papel do mensageiro. Enquanto a mensagem pode ser intrinsecamente confiável, o *modus operandi* do mensageiro pode ser suspeito ou obnóxio. Assim, utilizando um exemplo notório, o evangelho cristão pode anunciar “boas novas” ao mundo, mas a maneira pela qual o cristianismo foi difundido no Novo Mundo, através de missionários e soldados espanhóis foi, certamente, má notícia para os índios. Estima-se que, ao longo de menos de um século, a excursão europeia nas Américas resultou na morte de aproximadamente 70 milhões de habitantes nativos, vítimas de carnificina, fome, e doenças.¹ Um exemplo histórico posterior é a disseminação das idéias revolucionárias francesas em toda a Europa pelas tropas de Napoleão. Quando nada, exemplos históricos deste tipo são uma fonte de reflexão. Em nosso tempo, os defensores dos direitos humanos são tipicamente (embora nem sempre) cidadãos e emissários do “Ocidente”; e não é preciso ser estudante de Noam Chomsky para perceber que o Ocidente tem acumulado o arsenal mais formidável dos poderes militar, econômico e tecnológico

— um fato que apóia o tema de hegemonia global. Nesta situação, a distinção entre mensagem e mensageiro torna-se relevante novamente. No aspecto geral, esperar-se-ia menos por mensageiros que sejam zelotes e mais por indivíduos auto-críticos, refletidamente engajados; em outras palavras, esperar-se-ia menos por Sepúlvedas, e mais por indivíduos parecidos com Las Casas.²

O nome de Las Casas evoca novamente a mensagem de “boas novas.” Basicamente, os direitos humanos devem ser boas novas para os menos favorecidos, os oprimidos, e os desprovidos. Como pode ser visto, esta tem sido, historicamente, a função dos direitos humanos — da asserção dos direitos baroniais contra os reis na *Carta Magna*, à proclamação dos direitos dos cidadãos contra o absolutismo feudal na Revolução Francesa até se chegar à demanda por direitos sociais e econômicos na era do capitalismo industrial. Assim, os direitos sempre deveriam ser um escudo protetor do fraco contra o forte. Entretanto, separados de seus contextos históricos e sociais, os direitos (considerados de forma abstrata) têm um duplo sentido, pois também podem servir como armas de agressão e dominação nas mãos dos poderosos. Os direitos baroniais oponentes ao rei podem se transformar em privilégios assegurados contra camponeses e servos; os direitos revolucionários da cidadania podem deteriorar em armas de exclusão direcionadas contra estrangeiros e estranhos. Em nosso próprio tempo, os direitos à propriedade reivindicados por poucos, sejam indivíduos ou corporações imensamente ricos podem servir como instrumentos para

* Prof. da Universidade Notre Dame/EUA.

manter as vastas massas de seres humanos na miséria e na subjugação (econômica e política). Aqui está uma ilustração da relação complexa e profundamente conflituosa entre Ocidente e não-Ocidente, Norte e Sul em nosso mundo atual.³ Em geral, as reivindicações de direito devem sempre levantar questões como estas: De quem são os direitos (ou liberdades) reivindicados, contra quem o são feitos e em qual contexto concreto? As reivindicações de direito promovem a causa da justiça, da equidade e do bem-estar humano, ou são obstáculos neste caminho? Basicamente, todas estas questões resumem-se na simples pergunta: Os direitos são “justamente reivindicados, ou qual é grau de “legitimidade” destes direitos? (Uma pergunta que está etimologicamente inscrita na conexão entre *ius* e *institia* e nos significados subjetivos e objetivos do *Recht* alemão).

O que estas considerações indicam é que os direitos são de certo modo contextuais — o que não corrompe necessariamente sua universalidade. Para impedir a manipulação governamental, os direitos são muitas vezes reivindicados como universais e absolutos — o que, embora correto neste uso é, por outro lado, questionável. Os direitos à propriedade, por exemplo, podem muito bem ser reivindicações universais, mas isto deixa intocadas as questões relativas à quantidade de propriedade e à legitimidade de seu exercício. Na linguagem hegeliana, os direitos podem bem ser “idéias” racionais, mas sua ratificação “encontra-se no mundo” e, como tal, demanda julgamento contextualizado no que diz respeito à justiça e equidade. Para opor-se às reivindicações de universalidade — mais freqüentemente promovidas pelos intelectuais ocidentais em dívida com o legado do Iluminismo — os críticos freqüentemente defendem o caráter puramente etnocêntrico do “discurso sobre os direitos” e, conseqüentemente, sua função como uma mera ferramenta da hegemonia ocidental global. Mais proeminente entre os críticos da universalidade ao estilo ocidental atualmente são os proponentes dos assim chamados valores asiáticos e valores islâmicos. Ocasional-

mente, sob condições de extrema provocação, tais proponentes se permitem ser atraídos por uma contraposição de “relativismo cultural” — o que é uma má barganha. Pois, na hipótese do relativismo radicalmente defendido, que fundamentos morais teriam os críticos para desafiar a influência da hegemonia Ocidental? Como poderiam desafiar a inflicção de “injustiça” se “injusto” é meramente uma escolha contingente? Este capítulo foca a questão da universalidade em referência especificamente ao desafio ou contestação vindos da parte dos valores asiáticos:

1. A primeira seção examinará o status dos direitos e sua suposta universalidade em termos gerais.

2. A segunda parte investiga mais particularmente a questão da universalidade ou não-universalidade dos valores asiáticos.

3. Finalmente, um esforço será feito para tirar algumas lições desta pesquisa tanto para o discurso sobre os direitos contemporâneos, quanto para a política global.

UNIVERSALISMO *VERSUS* RELATIVISMO

Dado seu status como um programa político global, o discurso sobre os direitos humanos certamente merece e demanda escrutínio filosófico. Os direitos humanos são doações permanentes ou “transcendentais” ou são presentes revogáveis? Em uma linguagem contemporânea usual: os direitos humanos têm status “fundacional” ou são ficções meramente arbitrárias (talvez ilusões confortantes)? Tais questões, sem dúvida, não são descobertas recentes, mas têm exercitado a ingenuidade humana por muitos séculos. Para ancorar os direitos humanos de forma mais segura, muitos pensadores proeminentes (especialmente no Ocidente) têm tentado fundamentá-los alternativamente na “natureza humana, na “razão” humana, ou em um “espírito” ou uma espiritualidade divinamente sancionados. Apesar do fascinante zelo universal por parte desses pensadores, eles freqüentemente se deparam com

frustrações e obstáculos. Se a primeira opção é escolhida, pode-se legitimamente perguntar como a “natureza”, como um vínculo causal, pode funcionar como a fonte de títulos morais ou legais. (Na filosofia de Thomas Hobbes, a natureza foi descrita como a que doa aos seres humanos um “direito a tudo” — o que ao final mostrou ser um direito a nada). Se a ênfase é colocada na desamparada “razão” humana, os direitos podem rapidamente se deteriorar em armas discriminatórias de exclusão — contra o irracional, os bárbaros (sem falar na natureza “bruta”). Se, finalmente, o foco é mudado para um espírito ou uma espiritualidade divinamente criados, a questão dificilmente pode ser reprimida: se Deus como criador onipotente também não poderia onipotentemente retirar ou cancelar o benefício dos direitos (por exemplo, por causa de culpa ou malfetoria)? Sem dúvida, todos estes obstáculos podem estar sujeitos a posteriores questionamentos, e muito trabalho filosófico tem sido dedicado a estas questões — mas sem resultar no estabelecimento seguro de uma solução justificatória.

Em nosso tempo, a busca por fundamentos é continuada pelos filósofos da “lei natural”, mas também — e talvez mais incisivamente — por alguns proponentes da filosofia analítica. Deste modo, Alan Gewirth tentou fornecer um fundamento estritamente dedutivo-conceitual ao inferir os direitos humanos do simples conceito de “ação” ou “intervenção” humanas. Segundo ele, os direitos humanos são direitos para “as condições necessárias da ação humana”, ou seja, para aquelas condições que “devem ser cumpridas se a ação humana tem que ser possível de qualquer maneira ou com chances vagas de sucesso de alcançar os propósitos para os quais os humanos agem” — estes propósitos são principalmente a liberdade e o bem-estar. Para Gewirth, a ação ou intervenção fornece a “base metafísica e moral” da dignidade humana e da personalidade — desta forma proporcionando aos direitos humanos um tipo de auto-fundamento; como um corolário, este último pode também ser chamado de “direitos naturais” no que se re-

fere aos seres humanos simplesmente em sua capacidade como atores ou agentes.⁴ Apesar de sua aparente rijeza lógica, no entanto, vários dilemas envolvem este esquema conceitual.

Um deles diz respeito à mudança de lógica, para moralidade; de consistência interna, para obrigação (o que tem sido chamado de “falácia naturalista”). Outro ponto é mais importante: Porque (como reconhece Gewirth) o exercício dos direitos sempre envolve reivindicações feitas contra outros, seu fundamento teria que ser procurado não na ação singular como tal, mas nas interações humanas (que sempre são concretamente situadas e, não, logicamente deduzíveis). Consciente das dificuldades que envolvem os argumentos “fundacionalistas”, muitos proponentes contemporâneos dos direitos humanos modestamente “simulam” ou evitam a tarefa de justificativa final — enquanto continuam a sustentar a exigência de um fundamento universal absoluto. Assim, Jack Donnelly, um especialista importante neste campo, ríspidamente nega que os direitos humanos possam ser derivados de “Deus, da natureza, ou de fatos físicos da vida”; ao invés disso, acredita que eles são fundados na “natureza moral do homem”, na necessidade por “dignidade humana” e, conseqüentemente, para refletir a escolha de “uma visão particular da potencialidade humana”. Embora admita o papel dos contextos sócio-históricos, Donnelly insiste (com Gewirth) que os direitos são ancorados na “pessoa e na sua dignidade inerente” e, portanto, estabelecem “as condições sociais necessárias para o gozo efetivo da personalidade moral”. O contexto social nesta visão parece basicamente um limite externo surgindo das “limitações, peculiaridades e avanços” das antropologias predominantes — enquanto “a universalidade das reivindicações dos direitos humanos reflete sua fonte na natureza humana.”⁵

Como indicado anteriormente, as tentativas de um “fundamento natural” dos direitos têm sempre sido vistos com ceticismo, se não, com total rejeição. Independentemente de outras declarações iconoclastas, Jeremy Bentham é lembrado por ter notoriamente condenado

a idéia dos direitos naturais como “exageradamente absurda”. Em nosso cenário contemporâneo, os esforços de fundamentação são mais proeminentemente ridicularizados pelos desconstrucionistas e pragmatistas desconstrutivistas; entre os últimos, ninguém tem sido mais eloqüente e pungente em sua censura do que Richard Rorty. Para Rorty, as tentativas de justificativa final são basicamente mal orientadas e possivelmente obnóxias. Em sua estrutura teórica, tentativas deste tipo estão ancoradas em reivindicações de conhecimento que podem ser remetidas a Platão e seus sucessores. “Os filósofos fundacionalistas, como Platão, Tomás de Aquino e Kant”, ele escreve, “esperavam dar apoio independente para tais generalizações concisas” como a noção de doações humanas, e eles tentaram inferir estas generalizações de novas premissas — que podem todas ser reunidas sob o rótulo “reivindicações para a compreensão sobre a natureza dos seres humanos”. No rasto dos escritos de Nietzsche e de Dewey, entretanto, as reivindicações do último tornaram-se improváveis.

Na visão de Rorty, há atualmente “uma disposição crescente para negligenciar a questão ‘Qual é a nossa natureza?’ e para substituir a questão ‘O que podemos fazer de nós mesmos?’” Basicamente, o que a filosofia recente (especialmente a pragmatista) tem revelado é “a nossa extraordinária maleabilidade”, o fato de que somos um “animal flexível, protéticos, auto-moldáveis” ao invés do animal racional com apreço ao pensamento tradicional. Com esta clareza, “o fundacionalismo dos direitos humanos” fica simplesmente “obsoleto”, dando lugar para o construtivismo cultural. De acordo com o jurista argentino Eduardo Rabossi, Rorty concorda que a cultura ocidental adotou recentemente a forma de uma “cultura dos direitos humanos”, possibilitada pelo progresso econômico e tecnológico. Deve-se notar que Rorty está bem disposto a defender esta cultura, e até sua superioridade sobre outras alternativas — mas ele o faz por razões puramente etnocêntricas ou culturais, e não por razões fundacionalistas:

Eu concordo totalmente em que a nossa [cultura ocidental] é moralmente superior, mas eu não acho que esta superioridade conta a favor da existência de uma natureza humana universal.... Nós vemos nossa tarefa como uma questão de fazer nossa própria cultura — a cultura dos direitos humanos — mais auto-consciente e mais poderosa, em vez de demonstrar sua superioridade às outras culturas por um apelo a algo transcultural.⁶

À medida que as questões se colocam, o debate sobre a universalidade dos direitos humanos é fixada ao dilema esboçado, e é provável que permaneça assim por algum tempo. O que tanto os fundacionalistas quanto os antifundacionalistas (ambos proponentes do fundamento universal e do relativismo contextual) ignoram ou evitam é a questão da “legitimidade”, ou seja, a questão (aludida anteriormente) de se e como as reivindicações de direito avançam ou opõem-se à causa da justiça — que intrinsecamente envolve relações sociais. Para os fundacionalistas, os direitos estão ancorados em invariável e humana “natureza”, “razão”, ou “dignidade” espiritual, com relações sociais (e sua justiça/injustiça) sendo irrelevante ou, na melhor das hipóteses, marginal à sua definição conceitual. Para os antifundacionalistas, por outro lado, os direitos são historicamente e contextualmente contingentes ou se não intencionalmente construídos ou fabricados — uma abordagem que deixa a justiça das relações sociais inexplicadas ou suspensas no ar. Considerando o caráter social dos direitos humanos seriamente — o fato de que os seres humanos são criaturas basicamente sociais ou “políticas” (no sentido de Aristóteles) — resgata os direitos do controle das ficções abstratamente universais, enquanto também os redimem das intenções contingentes.

Como pode-se notar, privilegiar a legitimidade social (ou “benevolência” étnica) não cancela por si só as aspirações universais. Pelo contrário, precisamente por causa de seu imbricamento social, a justiça e o exercício adequado (correto) dos direitos são questões perenes em todas as sociedades humanas. Sem dúvida,

com esta mudança de foco, o significado de universalidade é sutilmente transformado de uma pré-condição necessária em uma meta ou horizonte (enteléquia), ou de uma premissa para uma promessa. O que esta transformação causa é que, longe de estar enraizada em uma natureza humana pré-dada, legitimidade e direitos são corolários de uma prática laboriosa: a prática contínua de “humanização”, ou seja, o desenvolvimento constante do senso de justiça e imparcialidade (tradicionalmente chamados de “virtudes”). Vista como uma prática social, a humanização não pode ser uma realização puramente individual ou monológica, mas requer interação, colaboração e acordos institucionais adequados; dependendo do caráter destes acordos, legitimidade pode ser favorecida e fortalecida ou então obstruída e descarrilada.⁷

A mudança de foco afeta os direitos humanos também em outro sentido ao transformar seu escopo globalmente universal ou o caráter global da universalidade. Da perspectiva da humanização, o globalismo não pode ser considerado como uma premissa pronta ou *fait accompli*, mas novamente apenas como parte de uma prática difícil — mais precisamente, uma experiência contínua de aprendizado que envolve a participação e a colaboração de diversas culturas ao redor do mundo. Por sua vez, tal experiência de aprendizado pressupõe atenção a ensinamentos diferentes, possivelmente estranhos e uma disposição para rever e possivelmente revisar as preferências próprias — uma disposição que não pode ser uma via de mão única mas demanda engajamento multilateral. Por esse motivo, novamente, tanto o fundacionalismo quanto o antifundacionalismo são evidentemente deficientes. Ao assumir uma natureza humana uniforme — a uniformidade da identidade humana — antes de e exterior a todas as interações sociais, os fundacionalistas não vêem necessidade de entrar na angústia de um processo de aprendizagem; já que tudo é pressuposto ou conhecido, nada além precisa ser procurado. Por outro lado, ao considerar as culturas como sistemas auto-fechados, ou jogos de linguagem, os contextualistas desconstruti-

vistas estão determinados a tratar o aprendizado entre fronteiras como impossível ou, então, como estratégias (disfarçadas) de colonização.

Assim, ao celebrar “nossa cultura dos direitos humanos”, Rorty está disposto a afirmar sua “superioridade” e sua qualificação como um possível artigo de exportação — mas sem qualquer prontidão para encarar a “outridade” ou o risco de uma experiência de aprendizado possivelmente transformadora e desnorteadora. Entretanto, a imparcialidade de Rorty pode ainda ser preferível ao desdém arrogante por outridade (ou seja, culturas não-ocidentais) frequentemente mostrado pelos fundacionalistas e quasi-fundacionalistas. Um caso em questão é a atitude de Donnelly em relação aos “valores asiáticos”. Embora disposto a reconhecer algo valioso nas tradições chinesas, Donnelly basicamente enfatiza a necessidade de um processo de aprendizagem de via única — isto é, *através da China contemporânea vindo da* “nossa cultura de direitos humanos”. Segundo ele, apesar de sua antiga reputação, o sistema chinês de valores e relações sociais é “incompatível com a visão de indivíduos iguais e autônomos que formam a base das normas internacionais de direitos humanos. De fato, a ênfase ‘ocidental’ aos direitos individuais provavelmente parecerá quase uma inversão moral”. A adoção do tom autoritário de um emissário, ele acrescenta, “Soberania, desenvolvimento e concepções tradicionais de ordem social não absolvem os governos asiáticos das exigências para implementar os direitos humanos reconhecidos internacionalmente.”⁸

A QUESTÃO DOS “VALORES ASIÁTICOS”

Ao se deslocar dos direitos humanos para o tema de “valores asiáticos”, parece aconselhável proceder com cautela. Em primeiro lugar, considerado geograficamente, a “Ásia” é um vasto continente que compreende uma multidão de diferentes segmentos culturais. Convencionalmente, é verdade, o termo *valores asiáticos* tem sido ligado principalmente aos ensinamentos de Confúcio, com os legados

budistas e taoístas sendo tratados mais como variações do, ou reações internas ao primeiro; porém, para evitar uma super-simplificação, a mesma consciência de diversidade deve ser mantida. Mais importante ainda, o termo é algumas vezes, utilizado de uma forma completamente provocativa, o que resulta em os “valores asiáticos” e os direitos humanos serem colocados um contra o outro como esferas antitéticas ou incomensuráveis. Como indicado previamente, entretanto, esta batalha de relativismos — tipos “asiáticos” *versus* tipos “ocidentais” de etnocentrismo — é, no final das contas, auto-derrotadora; na suposição da antítese radical, a crítica mútua se torna fora de propósito (ou então um meio de tormento estratégico).

Porém, também neste ponto, é necessário cautela. A rejeição da antítese não defende necessariamente a doutrina de uma síntese ou harmonia fácil, atribuída à noção de que os valores “asiáticos” e os direitos humanos “ocidentais” são simplesmente modificações insignificantes de um tema comum, ou estágios diferentes na mesma trajetória evolucionária. Assim, a afirmação de Louis Henkin de que os “valores asiáticos” (ou seja, os valores confucionistas) “são valores universais também” pode, provavelmente, ser aceita, mas somente com muitas cláusulas e advertências. Em geral, parece preferível e prudente aceitar o argumento de Henry Rosemont a favor da necessidade de se distinguir entre diferentes (embora não-antitéticos) paradigmas morais ou jogos de linguagem, que ele denomina “conjuntos conceituais” e a posterior necessidade de justapor tais conjuntos morais ao domínio da “ética” entendida como uma experiência pré-conceitual vivida (ou como um método de “benevolência” que antecipa os “direitos”). Conforme sua observação, o termo *ética* refere-se basicamente à práxis humana e à “avaliação da conduta humana” em um nível prático, enquanto que os termos “morais” ou “moralidade” significam uma teoria de princípios e axiomas — característica principal da filosofia ocidental moderna.⁹

Com base nestas distinções, Rosemont percebe o discurso moderno dos direitos huma-

nos como um “conjunto conceitual” distinto — um conjunto atraente e louvável em várias maneiras, mas, também, sujeito a severas limitações. Mudando para o contexto asiático, um dilema curioso surge; a língua chinesa clássica (utilizada pelos primeiros confucionistas) não possuía a maioria dos termos constitutivos dos discursos sobre os direitos modernos. Na apresentação de Rosemont, essa língua não tinha nenhum item léxico para a palavra *moral*; como também nenhum equivalente para termos como *liberdade, autonomia, indivíduo, utilidade, princípios, racionalidade, agente racional, ação, objetivo, subjetivo, escolha, dilema, obrigação* ou *direitos*. Agora, se estes termos são vistos como termos fundamentais na teorização moral, pode-se concluir que o confucionismo clássico não ofereceu, de forma alguma, nenhum ensinamento moral ou ético relevante — uma conclusão que parece absurda e um obstáculo para o aprendizado transcultural. De fato, tudo que se pode legitimamente inferir é que os confucionistas clássicos não eram “filósofos morais no sentido que este termo tem para nós” e, correspondentemente, que o discurso sobre os direitos ocidentais modernos é uma entre as várias maneiras ou opções de teorização moral — uma opção eminentemente apropriada para o individualismo liberal moderno, mas inadequada e debilitada em vários outros aspectos:

Eu mantenho que o conjunto conceitual da ética confucionista genuína e inicial é muito diferente de fato do conjunto conceitual da filosofia moral ocidental contemporânea... O desafio mais fundamental levantado pela ética confucionista inicial é o de que a filosofia moral contemporânea tem se tornado cada vez mais irrelevante para assuntos éticos concretos, utilizando um vocabulário empobrecido — e altamente técnico-burocrático que enfatiza a lei, a lógica abstrata, e a formação de declarações político-diplomáticas. A filosofia moral contemporânea, sugerem os textos confucionistas, não está mais fundamentada nas esperanças, medos, alegrias, tristezas, idéias e atitudes reais dos seres humanos de carne e osso.¹⁰

No relato de Rosemont, o confucionismo inicial oferece, precisamente, um antídoto para as abstrações racionais modernas ao focar a atenção nas experiências humanas concretas no mundo comum em que vivemos. Ao contrário do individualismo “livre” celebrado na modernidade ocidental, os confucionistas clássicos estavam preocupados com as “qualidades das pessoas” e com “os tipos de pessoas que têm ou não têm estas qualidades”; onde a moralidade moderna invoca os “princípios abstratos”, eles invocaram os “papéis e as atitudes concretas em relação a estes papéis”. Mais importante ainda, os textos clássicos tinham uma visão diferente do que significa ser humano; afastando a ficção das mônadas isoladas que habitam um “estado de natureza” pré-social, eles descreviam os seres humanos como necessariamente (e não apenas acidentalmente) engajados em contextos sociais e de revelar a sua “natureza”, não nos desejos ou vontades singulares, mas nas “interações humanas” e nos padrões de receptividade compartilhada. As observações de Rosemont sobre este ponto são totalmente baseadas na noção confucionista de “humanitarismo” (*jen*) segundo o qual os indivíduos adquirem seu status humano adequado somente através de um processo difícil de “humanização” que envolve o desenvolvimento de qualidades exigidas para as interações “legítimas” (ou interações guiadas pela “legitimidade”, *li*).

Esta ligação entre humanitarismo e humanização tem sido mais eloqüentemente enfatizada por Tu Weiming em vários de seus escritos. Como ele observa em seu livro *Humanity and Self-Cultivation* [Humanidade e Auto-Desenvolvimento], humanitarismo ou “ser humano” não é simplesmente uma essência estática ou uma premissa fixa, mas, sim, um desempenho ou uma realização prática, um processo de “aprender a ser humano” que é uma tarefa vitalícia. Como parte deste processo, o “auto-desenvolvimento” não se refere à auto-indulgência particular ou egocentrismo, mas, sim, a um cultivo do eu nos relacionamentos, particularmente nas relações de família, socieda-

de, estado, e comunidade global. Como Tu enfatiza, além do mais, a humanização para os confucionistas não era limitada a cenários “mundanos”, mas tinha uma qualidade auto-transcendente ou transgressiva, que se estendia no final das contas (na fórmula clássica) ao “Céu, à Terra, e às coisas miríades”. Este aspecto transgressivo também é enfatizado em um dos escritos mais recentes de Tu, onde lemos que “o deslocamento em direção à unidade do Céu e da humanidade” desafia as particularidades e, especialmente, a “forma pública da característica de antropocentrismo do etos intelectual do Ocidente moderno”. No lugar deste etos, o confucionismo apóia uma perspectiva “antropocósmica” ancorada na “comunicação entre o eu e a comunidade, na harmonia entre a espécie humana e a natureza, e na mutualidade entre a humanidade e o Céu.”¹¹

Ao acentuar o imbricamento humano nos relacionamentos múltiplos, o confucionismo — aos olhos dos seus críticos — corre o risco de fomentar o convencionalismo, se não o conformismo abjeto; ao defender o caráter constitutivo dos contextos, seus ensinamentos são acusados de negar a individualidade, ou então de reduzir os indivíduos a funcionários sociais e ferramentas complacentes. Em resposta a estas acusações, Roger Ames introduziu vários indicadores e esclarecimentos importantes — indicadores que dizem respeito basicamente à questão das mudanças de paradigma ou ao deslocamento entre “conjuntos conceituais” diferentes. Como enfatiza Ames, a relação entre a modernidade ocidental e o confucionismo não deve ser explicada sob um prisma binário ou antitético, com o resultado de que o primeiro celebraria indivíduos “livres” e o segundo “estorvos” sociais ou societários, desta forma lançando a autonomia *versus* a heteronomia. O que se exige, então, para uma compreensão do confucionismo é a ruptura destes esquemas binários e uma disposição para contemplar uma relação diferente entre eu e o outro. Nas palavras de Ames, muitas explicações sobre os textos chineses clássicos têm privilegiado as obrigações sociais sobre o individualismo ou

o “humanitarismo”, a ponto de afirmar um tipo de auto-destruição ou uma total auto-submissão, que não é nada além de um “eco da interpretação dos ‘homens vazios’ de Hegel, localizados na cultura chinesa”. No entanto, a atribuição de tal auto-destruição à tradição chinesa, simplesmente “esquiva tanto a distinção entre o público e o privado quanto aquela entre indivíduo e sociedade pela porta dos fundos”, corrompendo a noção chinesa de individualidade ou personalidade, que não é nem um ego monadário, nem uma mera função ou construção social. O que os críticos ocidentais do confucionismo freqüentemente têm em mente é a “disputa entre o estado e o indivíduo que tem separado os pensadores democráticos liberais dos coletivistas” em nosso século, mas “apenas limitou a aplicabilidade” ao modelo chinês. Pois, no segundo caso, a auto-realização não requer “nem um alto grau de autonomia individual nem capitulação à vontade geral”; mais propriamente, ela envolve “beneficiar e ser beneficiado pelo fato de pertencer a um mundo de lealdades e obrigações recíprocas.”¹²

Estas considerações — com ênfase em diferentes “conjuntos conceituais” — repercute claramente na relação entre “valores asiáticos” e direitos humanos, e especialmente na questão da “universalidade” ou universalismo moral. Ao reagir contra as acusações de provincianismo ou etnocentrismo, os defensores da ética confucionista freqüentemente são levados a afirmar o alcance universal dos ensinamentos clássicos — um alcance congruente e em igualdade de valores com a universalidade defendida pelo discurso ocidental sobre os direitos humanos. A expressão (previamente citada) de Louis Henkin de que os valores asiáticos ou confucionistas “são valores universais também” aponta para esta direção. Porém, claramente, há diferentes tipos de universalidade e diferentes métodos de experiência universalizadora. Aqui, novamente, Roger Ames oferece alguma orientação útil ao diferenciar entre as formas “superficiais” e “profundas” do discurso moral.

Segundo ele, a filosofia da moral moderna (no Ocidente) começa basicamente a partir

dos axiomas ou princípios universais e, então, começa a classificar situações específicas de acordo com as mais antigas no campo filosófico. Em comparação, o confucionismo clássico foca, em primeiro lugar, os contextos de vida imediatos e, em seguida, estende seus interesses externamente em círculos concêntricos em firme expansão. A ética na tradição clássica é “um produto cultural que deriva do etos ou caráter da sociedade e é incorporado em seus padrões rituais de conduta” (ou seja, na legitimidade ou *li*). Esta abordagem é evidente na doutrina confucionista de “amor crescente” centrado na família; uma doutrina baseada na “prioridade dos princípios e ideais imediatos e concretos sobre os universais.” A mesma abordagem também é evidente na tradicional desconfiança chinesa quanto aos procedimentos legais formais em favor das interações face a face. Contrária às alegações ocidentais de conformismo social, a “ordem emergente mais profunda” sancionada pelo confucionismo de fato fornece “um recuo interno no totalitarismo”. Ames acrescenta,

Dado que a ordem é definida de baixo para cima, e as condições concretas ajustam as generalizações para consentir graus variados de decoro, a noção de universabilidade é certamente problemática. De fato, os chineses abordaram doutrinas de *universais* com a cautela de uma cultura fundamentalmente relutante em deixar a segurança da experiência imediata pelos escopos mais tentadores dos princípios transcendentais.¹³

As observações de Ames provavelmente não devem ser lidas como uma simples rejeição da universalidade, igualando-se a um refúgio do provincianismo. Congruente com sua crítica aos esquemas binários (*eu-versus-sociedade*), suas observações devem mais plausivelmente ser consideradas um lembrete salutar de precaução contra construtos unívocos de universalidade, um lembrete que dá lugar a diversas configurações do vínculo entre o universal e o particular. Ao final, o que este lembrete traz à tona não é alguma incomensurabilidade radical, mas sim os riscos e dilemas envolvidos na hipótese de uma síntese ou

fusão fácil das perspectivas culturais. Contra este *background*, lutar contra o relativismo e o etnocentrismo pode apenas significar a entrada em um diálogo largamente mantido, talvez agônico, no qual as diferenças dos “conjuntos” são reconhecidos desde o início e onde todos os participantes estão dispostos a passar por uma experiência mútua de aprendizado sem necessariamente esperar a síntese final.

A importância do aprendizado mútuo é fortemente salientada por Tu Weiming quando ele incita tanto os proponentes dos direitos humanos quanto os defensores do confucionismo a aceitar os desafios recíprocos. Enquanto isso acontece, ele escreve que os ideais de personalidade confucionistas podem talvez “ser percebidos mais totalmente na sociedade democrata-liberal do que na ditadura imperial tradicional ou no regime autoritário moderno”. Por outro lado, os beneficiários dos direitos individuais ocidentais podem fazer bem em reconhecer como “nossa cultura dos direitos humanos” tem sido corrompida pelo “individualismo excessivo”, “espírito litigioso vicioso” e doenças relacionadas. Somente esta disposição para aprender pode dar espaço para um discurso moral global genuíno, ou seja, para um discurso de direitos que se ajusta à nossa era globalizante. Embora de tempera mais céptica, Henry Rosemont também vê como única chance para o discurso sobre os direitos contemporâneos uma discussão e contestação genuinamente global. Se não desejamos abandonar nossas responsabilidades, ele afirma, se ao invés desejamos buscar novas perspectivas que possam permitir que [a filosofia] se torne de fato tão abrangente no futuro como erroneamente supõe-se que tenha sido no passado, devemos começar a desenvolver uma linguagem filosófica mais internacional que incorpore os *insights* de todas as tradições históricas mundiais de pensadores que discorreram sobre as questões de quem e o que somos, e porque e como devemos conduzir nossas bem humanas vidas.¹⁴

DIREITOS: UMA REDE EMARANHADA

A discussão dos “valores asiáticos” e seu status universal/particular ressalta a questão

mais ampla da universalidade dos direitos em geral. Como se pode observar, o discurso ocidental liberal dos direitos é desafiado hoje, não só por parte dos asiático-confucionistas, mas também pelos islâmicos e, mais amplamente, pelo ângulo das culturas tradicionais e indígenas ao redor do mundo. A situação fica ainda mais complexa quando se trata de reivindicações apresentadas por grupos social e economicamente menos favorecidos ou explorados, marginalizados, situação esta auxiliada pelos avanços do capitalismo e da tecnologia global. Na literatura sobre os direitos humanos, é habitual distinguir três “gerações” de direitos: primeiro, os direitos políticos e civis (ancorados no individualismo ocidental moderno); segundo, os direitos econômicos e sociais (patrocinados principalmente pelos movimentos socialistas) e finalmente, os direitos culturais e coletivos (apoiados principalmente pelos povos não-ocidentais e indígenas). Uma pergunta fundamental aqui diz respeito à inter-relação destas diferentes reivindicações de direito. Em paralelo à equação dos direitos asiáticos e universais, alguns comentaristas percebem uma síntese ou simbiose fácil das três gerações moldadas na harmonia familiar. Assim, ao comentar sobre a questão, Sumner Twiss ressalta, um tanto placidamente, que a “comunidade internacional dos direitos humanos” reconhece e aceita “todas as três gerações ou tipos de direitos humanos como importantes e inter-relacionados e que precisam ser exercidos com equilíbrio e em harmonia construtiva”. Embora em uma certa situação “uma ou outra geração possa merecer uma ênfase especial”, não há nenhum possível dilema porque as três gerações são “indivisíveis”.¹⁵

Apesar do seu apelo ou atração, esta visão de harmonia necessita de crítica corretiva. Como no confronto entre os “valores asiáticos” e a universalidade ocidental, as três gerações de direitos não são simplesmente variações de um denominador comum (“direitos humanos”), mas devem ser vistas novamente como “conjuntos conceituais” distintos que, embora parcialmente sobrepostos, estão enre-

dados em diálogo crítico e contestação mútua. Assim, o conjunto dos direitos civis e políticos não é simplesmente contínuo ou facilmente compatível com o conjunto dos direitos sociais e econômicos — como é demonstrado pela posição hegemônica do primeiro no discurso ocidental sobre os direitos humanos (especialmente após a assim chamada derrota do socialismo/comunismo e da marginalização do movimento trabalhista). De forma semelhante e até agravada, os direitos civis individuais estão freqüentemente em conflito com a preservação das reivindicações culturais e coletivas — como é evidente na transgressão freqüente às propriedades individuais e jurídicas em sociedades “em desenvolvimento” não-ocidentais e especialmente entre povos indígenas. Por esse motivo, os conjuntos de direitos socio-econômicos e de direitos culturais coletivos tendencialmente fundem-se desde que ambos compartilhem o impacto das pautas de reivindicações hegemônicas globais.

O caráter antagônico do discurso moderno dos direitos humanos é eloqüentemente ressaltado por Rosemont quando ele chama aquele discurso de uma “carta de preocupações”. No relato de Rosemont, não há nenhuma forma fácil de simplesmente “estender” os direitos individuais para o domínio social e econômico, porque a realização dos direitos da “segunda geração” (tais como moradia e saúde adequadas) exige tipicamente uma restrição dos direitos de “primeira geração” (principalmente a propriedade privada). Por esta razão, a crença em uma síntese pronta de reivindicações de direito é “mais um artigo de fé” do que algo baseado em argumentos plausíveis. As preocupações intensificam-se mais, uma vez que a atenção é mudada para os direitos de “terceira geração”, ou seja, para a defesa das culturas, dos povos indígenas, e dos recursos ecológicos (onde o verdadeiro conceito de “direitos” torna-se dúbio). À luz dos problemas que afligem a sociedade ocidental (e seu discurso hegemônico), Rosemont recomenda cautela e contestação crítica. Dados os dilemas sociais e

existenciais predominantes, ele escreve:

Como podem os americanos justificar insistentemente — por meios diplomáticos, militares, econômicos, ou outros — que qualquer outra sociedade adote o vocabulário moral e político dos direitos? ... As perguntas se tornam penosas de se contemplar quando nos defrontamos com a realidade de que os Estados Unidos são a sociedade mais rica do mundo, porém, depois de mais de duzentos anos de discurso sobre os direitos humanos, muitos de seus cidadãos não possuem abrigo, um quinto deles não tem acesso à saúde, um quarto de suas crianças estão crescendo na pobreza, e os dois por cento mais ricos de seu povo possuem e controlam mais de cinquenta por cento de sua riqueza.¹⁶

Nesta conjuntura, parece aconselhável recordar alguns pontos feitos no início deste capítulo: isto é, que os direitos têm sido escudos protetores dos desprivilegiados e oprimidos, e que a ratificação concreta dos direitos precisa ser avaliada em termos da sua justiça ou legitimidade. Em relação à diversidade das reivindicações de direito, o que estes pontos sugerem é que o contexto social tem importância crucial e que, no contexto global contemporâneo, mais atenção do que a de costume precisa ser dada aos direitos de segunda e terceira gerações no discurso hegemônico de direitos globais. Pode-se também utilmente lembrar aqui a distinção feita por Roger Ames entre métodos de universalização “superficiais” e “profundas” e o argumento moral transcultural. Esta distinção coincide brutalmente com a oposição (previamente invocada) de Richard Falk dos diferentes tipos de controle global e cidadania: isto é, “globalização de cima” e “globalização de baixo”. Na apresentação de Falk, a “globalização de cima” significa basicamente uma estratégia de controle global desempenhada sob os auspícios de forças de mercado livre, do capital financeiro internacional, e da mídia e tecnologia com base no Ocidente; em contraposição, à “globalização de baixo” que envolve confiança na força viva gerada pelos movimentos e aspirações dos povos, especialmente os movimentos nas sociedades do Terceiro e

“Quarto” Mundos. Em paralelo a esta oposição está uma mudança de ênfase no discurso global dos direitos humanos da preocupação quase exclusiva com os direitos de “primeira geração” (focados nos interesses individuais e nas reivindicações de propriedade) para uma preocupação mais forte com os direitos de “segunda e terceira gerações” vistos como escudos protetores dos grupos e populações sociais e culturais desprivilegiados. Para Falk, os últimos grupos incluem proeminentemente trabalhadores sem instrução, mulheres, minorias étnicas, e povos indígenas. Como ele escreve em um dado momento, “O exemplo do destino dos povos indígenas como uma cultura subordinada, vitimizada por uma cultura dominante sugere a relevância da exclusão e da inclusão ao avaliar a adequação normativa dos direitos humanos como uma estrutura protetora em um dado momento e lugar.”¹⁷

As percepções de Falk são repetidas e validadas por vários intelectuais que escrevem de diversas perspectivas culturais e étnicas. Desta forma, em seu livro *Rethinking Human Rights* [Repensando os Direitos Humanos], Smitu Kothari e Harsh Sethi criticam a preeminência acordada com as concepções legalistas e individualistas dos direitos, uma preeminência que esconde a situação e o sofrimento da grande maioria da humanidade, inclusive a maioria das pessoas na sua Índia nativa. Contra o discurso predominante dos direitos atolado no procedimentalismo, Kothari e Sethi buscam dispor uma práxis de direitos humanos ou uma “política dos direitos humanos,” ou seja, “uma práxis social, enraizada na necessidade das comunidades mais oprimidas, que visa criar normas compartilhadas de existência civilizada”. Ao atacar os abusos hegemônicos, ambos os autores estendem sua crítica a características opressivas da cultura indiana — não com o propósito de negar ou apagar as tradições culturais indianas, mas com o de recuperar nestas mesmas tradições recursos que fomentem o avanço da liberação humana e da justiça social (com Gandhi servindo como seu principal mentor).¹⁸

Em uma veia semelhante, falando principalmente de uma perspectiva islâmica, Chandra Muzaffer desafia tanto o discurso dominante dos direitos humanos aliado à hegemonia ocidental, quanto as práticas injustas ou opressivas cometidas pelos governos islâmicos (em violação do espírito mais profundo do Islã). Como ele escreve, propositalmente: “Embora o governo colonial formal tenha acabado, a dominação e o controle ocidentais continuam a impactar sobre os direitos humanos da grande maioria dos povos do mundo não-ocidental através de formas mais sutis e sofisticadas, mas não menos destrutivas e devastadoras”. Confrontados com a confluência de estratégias hegemônicas e retórica moral, muitas pessoas no mundo não-ocidental “têm se tornado cépticas e críticas em relação à postura do Ocidente no que diz respeito aos direitos humanos”. Ao mesmo tempo, o ceticismo em relação aos objetivos ocidentais não pode servir como um alibi para as políticas domésticas abusivas. Segundo Muzaffer,

Alguns governos asiáticos... escolheram focar exclusivamente as consequências adversas do individualismo crasso sobre a estrutura moral das sociedades ocidentais... [Mas] não é apenas a crise moral da sociedade ocidental que lamentamos; não somos menos suscetíveis à decadência moral dentro de nossas próprias sociedades — especialmente dentro da nossa melhor camada. Se apoiamos uma ética espiritual e moral universal que se aplica a todos os seres humanos, não devemos hesitar em condenar a supressão dos direitos humanos e a opressão dos grupos dissidentes que ocorrem de tempos em tempos em vários de nossos países. Nosso compromisso com os valores espirituais e morais, tirado de nossas religiões, não deve servir como uma camuflagem para as elites autoritárias que buscam proteger seus pecados do escrutínio.¹⁹

O que a discussão anterior aponta, e que é importante manter em mente, não é a simples

negação da universalidade ou do universalismo moral, mas sim uma reconsideração dos direitos humanos em uma direção que dá prioridade às considerações da justiça global que, em troca, apóia os direitos como um escudo protetor. Tal reconsideração ou re-figuração trata a universalidade não como um *fait accompli*, mas sim como uma esperança ou anseio; acima de tudo, isto priva toda e qualquer cultura — especialmente a cultura ocidental — das pretensões de monopolizar a “verdade” universal, colocando sua confiança no difícil processo de diálogo interativo atraindo potencialmente participantes por todo o mundo. Dada a diversidade das perspectivas ou “conjuntos” culturais, este diálogo será freqüentemente agônico ou conflituoso, pois tanto as ameaças domésticas quanto as globais ao exercício imparcial dos direitos precisam ser desafiadas — embora preferencialmente não “de cima” (como objeto sagrado de uma elite intelectual) mas “de baixo”, ao atrair os recursos de aquisição de poder das culturas e práticas locais.

A importância do diálogo crítico no sentido posterior é distintamente salientado por Abdullahi An-Na’im quando ele insiste no necessário acordo tanto da contestação “interna” quanto da “transcultural”, acrescentando que os proponentes das visões críticas são mais passíveis de alcançar aceitação de sua posição “ao mostrar a autenticidade e a legitimidade de sua interpretação dentro da estrutura de sua própria cultura”. O ponto básico para An-Na’im é que o discurso contemporâneo de direitos humanos provavelmente não pode alcançar universalidade genuína a menos que esta seja conduzida e articulada “dentro da mais ampla variação de tradições culturais”. Somente ao se assegurar tanto as susceptibilidades intraculturais quanto as transculturais em prol da justiça e legitimidade pode-se encontrar uma forma para “intensificar a legitimidade universal dos direitos humanos”. Neste aspecto, An-Na’im está de acordo com as reflexões de Charles Taylor sobre a perspectiva de um “consenso mundial sobre os direitos humanos”. Ao apontar para a grande distância entre a ênfase de

Gewirth na auto-efetivação e a noção budista de “*no-self-nature*”, Taylor considera a diversidade de percepções e “conjuntos conceituais” que um discurso global dos direitos humanos tem de mediar ou negociar:

Isto talvez nos dê a idéia de o que um consenso mundial voluntário sobre os direitos humanos possa parecer. Concordância sobre [algumas] normas, sim; mas um profundo sentimento de diferença, de não-familiaridade, nos ideais, nas noções da excelência humana, nos tropos retóricos e nos pontos de referência através dos quais estas normas se tornam objetos de intensa concordância para nós, a ponto de que possamos apenas reconhecer a concordância entre pessoas que compartilham o fardo completo e são movidas pelos mesmos heróis, de outra forma o consenso nunca virá, nem deverá ser forçado.²⁰

NOTAS

1 “Se a palavra genocídio alguma vez já foi aplicada a uma situação com alguma precisão, este aqui é o caso”: TODOROV. *The Conquest of America*, p.133.

2 Para uma comparação entre Gines de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, ver DALLMAYR. *Alternative Visions*, p.71-73. Mais de dois séculos depois, quando o Cristianismo se difundiu pela China, uma controvérsia surgiu sobre se o dogma cristão deveria se ajustar aos “valores asiáticos”, ou seja, à língua e visões de mundo chineses. Como no caso anterior, os defensores do universalismo absoluto (a mensagem de Cristo é a mesma em todos os lugares e em todos os tempos) triunfaram. Cf. MINAMIKI. *The Chinese Rites Controversy*.

3 De acordo com o Relatório da ONU sobre o Desenvolvimento Humano em 1999, a riqueza das três famílias mais ricas do mundo somada é maior do que a renda anual de 600 milhões de pessoas nos países menos desenvolvidos. Durante os últimos quatro anos, as 200 pessoas mais ricas do mundo dobraram sua riqueza para mais de 1 trilhão de dólares; no mesmo período, a quantidade de pessoas vivendo com menos de um dólar por dia permaneceu constante em 1,3 bilhões. Ver *South Bend-Tribune* (12 de julho de 1999), A6, e *Human Development Report 1999* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

4 GEWIRTH. *Human Rights*, p.3-7. Dado o status dos direitos humanos de condições necessárias de ação, sua negação na visão de Gewirth corresponde à auto-contradição.

5 DONNELLY. *The Concept of Human Rights*, p.31-32, 35. Donnelly descreve sua própria teoria como “constitutivista” e “dialética”, o que podem ser termos que escondem ambivalência. Enquanto mantém que a “natureza humana” é de certo modo “convencional”, ele também mantém que sua teoria é “fundamentalmente consistente com (...) a tradição clássica dos direitos naturais”, enquanto também é compatível com a abordagem de Gewirth, (GEWIRTH. *Human Rights*, p.32, 36). Em um estudo mais recente, Donnelly escreve mais diretamente (e mais fundacionalmente), “O termo *direitos humanos* indica tanto a sua natureza quanto a sua fonte: eles são os direitos que alguém possui simplesmente por ser humano. Eles são mantidos por todos os seres humanos, independente de qualquer direito ou obrigação que os indivíduos possam (ou não possam) ter como cidadãos, membros de famílias, trabalhadores, ou parte de qualquer organização ou associação pública ou privada. Eles são direitos universais.” Ver DONNELLY. *International Human Rights*, p.18.

6 RORTY. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, p.115-117. Como acrescenta Rorty, a “melhor explicação” do “trunfo relativamente fácil” de Darwin e de Dewey sobre o fundacionalismo é “que os séculos XVIII e XIX viram, entre os europeus e os americanos, um aumento extraordinário da riqueza, da alfabetização e do lazer. Este aumento possibilitou uma aceleração sem precedentes na taxa do progresso moral”: RORTY. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality* p.121.

7 Neste aspecto. Rorty não está longe do alvo, quando ele aponta para a importância da “educação sentimental” no desenvolvimento dos direitos; ver RORTY. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, p.122. Considerando a meta da humanização, pode-se também desejar comparar com a fórmula de Gewirth de “liberdade e bem-estar”.

8 DONNELLY. *Human Rights and Asian values*, p.80, 83. Em uma tentativa para abrandar seu ponto de vista, ele acrescenta, “Mas isto não significa que as sociedades asiáticas devem seguir cegamente os modelos ‘ocidentais’. Bem ao contrário, os direitos humanos internacionalmente reconhecidos deixam espaço considerável para as distintas implementações asiáticas destes direitos... Os direitos humanos são tratados como essencialmente universais, mas é permitido (sic!) um espaço substancial para variações na implementação destas normas universais”: DONNELLY. *Human Rights and Asian values*, p.83.

9 Ver ROSEMONT JR. *Why Take Rights Seriously?*, p.168, 173-174; HENKIN, Epilogue, p.314.

10 ROSEMONT JR. *Why Take Rights Seriously?*, p.169, 173-175. Sem de forma alguma endossar o relativismo cultural, Rosemont insiste que o movimento de um “conjunto conceitual” para outro exige muito mais suscetibilidade cultural e atenção aos problemas de tradução que são habituais entre os fundacionalistas. A universalidade desta perspectiva é uma realização agonística contínua do que uma premissa fixa.

11 WEIMING. Epilogue, p.302. No mesmo ensaio, Tu Weiming fala dos “valores centrais” confucionistas, isto é, “a percepção da pessoa como um centro de relacionamentos do que simplesmente como um indivíduo isolado, a idéia da sociedade como uma comunidade de confiança do que meramente um sistema de relacionamentos adversários, e a crença de que os seres humanos são fiéis no dever de respeitar a família, a sociedade e a nação” (e a comunidade global) (WEIMING. Epilogue, p.299). Ver também seu livro WEIMING. *Humanity and Self-Cultivation*. Compare com o meu artigo DALLMAYR. *Humanity and Humanization*. In: _____. *Alternative Visions*, p.123-144.

12 AMES. *Rites as Rights*, p.205-206; ROSEMONT JR. *Why Take Rights Seriously?*, p.177.

13 AMES. *Rites as Rights*, p.206-207. Ames ilustra as diferentes abordagens à universalidade ao apontar para concepções contrastantes da igualdade humana, onde o discurso ocidental dos direitos humanos enfatiza a igualdade numérica ou quantitativa (leia: uniformidade) dos indivíduos, enquanto o Confucionismo cultiva a “paridade qualitativa”: “Onde a ordem com base nos direitos se esforça para garantir uma uniformidade mínima e ainda vital e a ordem baseada nos rituais busca garantir a tolerância. Pois é a natureza básica da harmonia, a aspiração da prática ritual, que é intensificada por uma diversidade coordenada entre seus elementos” (AMES. *Rites as Rights*, p.208). Ver também WEIMING. Epilogue, p.299; e o intercâmbio entre Ames e Jack Donnelly: AMES. *Ethics and International Affairs*, e DONNELLY *Ethics and International Affairs*.

14 ROSEMONT JR. *Why Take Rights Seriously?*, p.180. Se for para o objetivo ser realizado, ele acrescenta, “a tradição filosófica ocidental terá que incorporar mais filosofia não-ocidental do que já o fez no passado” (ROSEMONT JR. *Why Take Rights Seriously?*, p.168). Ver também WEIMING. Epilogue, p.305.

15 TWISS. *A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights*, p.32, 34.

16 ROSEMONT JR. *Human Rights*, p.57, 60. Como ele acrescenta, “Eu também argumentaria que o capitalismo industrial não pode nunca se tornar a norma para a maioria da população do mundo, o que deve tornar o discurso sobre os direitos até mais suspeito”: ROSEMONT JR. *Human Rights*, p.62. Compare estas observações também, acrescentando à sua carta de preocupações: “Não há um sinal de desespero ao ter que alegar que as árvores têm direitos?... Eu acredito que nós fundamentalmente compreendemos mal nossas relações humanas com as árvores, animais, nossos tataranetos, e o mundo natural que nos mantém, ao vê-los todos como reivindicadores de direito rivais. Esta visão deve nos perceber como essencialmente distintos de todo o mundo não-humano, da mesma forma que indivíduos livres e autônomos já são separados uns dos outros na ‘posição original’” (de Rawls): ROSEMONT JR. *Human Rights*, p.62. De acordo com um relatório recente do Center on Budget and Policy Priorities em Washington, D.C., os 2,7 milhões de americanos mais ricos têm tanto para gastar hoje quanto os 100 milhões de americanos mais pobres; o um quinto mais rico das famílias americanas atualmente ganha metade de toda a renda dos Estados Unidos. Ver “Gap Between Rich and Poor Found Substantially Wider”: NEW YORK TIMES. Gap Between Rich and Poor Found Substantially Wider. Disparidades ainda maiores prevalecem na escala global; ver n. 3.

17 FALK. *Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights*, p.48. Ver também FALK. *The Making of Global Citizenship*, p.39-50; FALK. *Human Rights and the Dominance Pattern in the West*, p.234-242; e seu livro FALK. *On Humane Governance*.

18 KOTHARI,; SETHI (Eds.). *Rethinking Human Rights*, p.9.

19 MUZAFFER. *From Human Rights to Human Dignity*, p.26, 28, 30. Ver também MUZAFFER. *Human Rights and the World Order*, onde, ao comentar sobre as “gerações” de direitos, ele afirma, “ao comparar os direitos humanos com os direitos civis e políticos, os ricos e poderosos no Norte esperam evitar encontrar-se com aqueles desafios econômicos, sociais e culturais que poderiam bem ameaçar sua posição privilegiada na ordem mundial existente. O que os ricos e poderosos não querem é uma luta por transformação econômica apresentada como uma luta dos direitos humanos, uma luta por dignidade humana”: MUZAFFER. *Human Rights and the World Order*, p.39.

20 Ver TAYLOR. *Dissent*, p.20; também o seu artigo TAYLOR.. *Conditions of an Unforced Consensus on Hu-*

man Rights, p.124-144. Ver também AN-NA’IM. Introduction. In: _____. (Ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, p. 2-4; também seu artigo AN-NA’IM. *Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights*. In: In: _____. (Ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, p. 19-43. Compare também com AN-NA’IM. *The Cultural Mediation of Rights*, p.147-168; seu artigo AN-NA’IM. *Islamic Foundations for Religious Human Rights*, p.337-360; e RENTELN. *International Human Rights*.

BIBLIOGRAFIA

AMES, Roger T. *Continuing the Conversation on Chinese Human Rights*. *Ethics and International Affairs*, n.11, p.177-206, 1997.

AMES, Roger T. *Rites as Rights: The Confucian Alternative*. In: ROUNER, Leroy S. (Ed.). *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame.: University of Notre Dame Press, 1988.

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. *Islamic Foundations for Religious Human Rights*. In: WITTE JR., John; VYVER, Johan van der (Ed.). *Religious Human Rights in Global Perspectives*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1966.

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. (Ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. *The Cultural Mediation of Rights*. In: BAUER, Joanne R.; BELL, Daniel A. (Eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DALLMAYR, Fred. *Alternative Visions: Paths in the Global Village*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998

- DONNELLY, Jack. Conversing with Straw Men While Ignoring Dictators: A Reply to Roger Ames. *Ethics and International Affairs*, n.11, 207-213, 1997.
- DONNELLY, Jack. *International Human Rights*. Boulder: Westview Press, 1998.
- DONNELLY, Jack. Human Rights and Asian values: A Defense of "Western" Universalism. In: BAUER, Joanne R.; BELL, Daniel A. (Eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- DONNELLY, Jack. *The Concept of Human Rights*. New York: St. Martin's Press, 1985.
- FALK, Richard. Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (Ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- FALK, Richard. Human Rights and the Dominance Pattern in the West: Deforming Outlook, Deformed Practices. In: MUZAFFER, Chandra (Ed.). *Human Wrongs*. Penang: Just World Trust, 1996
- FALK, Richard. *On Humane Governance: Towards a New Global Politics*: Cambridge: Polity Press, 1995.
- FALK, Richard. The Making of Global Citizenship. In: BRECHER, Jeremy *et al.* (Ed.). *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press, 1993.
- GEWIRTH, Alan. *Human Rights: Essays on Justification and Application*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- HENKIN, Louis. Epilogue: Confucianism, Human Rights, and "Cultural Relativism". In: BARY, William Theodore de; WEIMING, Tu. (Eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998.
- KOTHARI, Smitu; SETHI, Harsh (Eds.). *Rethinking Human Rights*. Delhi: Lokayan, 1989.
- MINAMIKI, George. *The Chinese Rites Controversy*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- MUZAFFER, Chandra. From Human Rights to Human Dignity. In: NESS, Peter Van (Ed.). *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*. London; New York: Routledge, 1999.
- MUZAFFER, Chandra. *Human Rights and the World Order*. Penang: Just World Trust, 1993.
- NEW YORK TIMES. Gap Between Rich and Poor Found Substantially Wider. *New York Times*. 5 de setembro 1999, 14Y.
- RENTELN, Alison D. *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*. Newbury Park: Sage, 1990.
- RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (Eds.). *On Human Rights*. New York: Basic Books, 1993.
- ROSEMONT JR., Henry. Human Rights: A Bill of Worries. In: BARY, William Theodore de; WEIMING, Tu. (Eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998

ROSEMONT JR., Henry. Why Take Rights Seriously?: A Confucian Critique. In: ROUNER, Leroy S. (Ed.). *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame.: University of Notre Dame Press, 1988.

TAYLOR, Charles. A World Consensus on Human Rights. *Dissent*, verão, 1996.

TAYLOR, Charles. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: BAUER, Joanne R.; BELL, Daniel A. (Eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. trad. Richard Howard. New York: Harper & Row, 1984.

TWISS, Sumner B. A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights. In: BARY, William Theodore de; WEIMING, Tu. (Eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998.

WEIMING, Tu. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

WEIMING, Tu. Epilogue: Human Rights as a Confucian Moral Discourse. In: BARY, William Theodore de; WEIMING, Tu. (Eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998.

WEIMING, Tu. *Humanity and Self-Cultivation: essays on Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.