

Universalismo e Crítica da Cultura: Um Argumento em Defesa do Universalismo

Prof. Ms. Leno Francisco Danner
(UNIR-Porto Velho-RO - Brasil)¹
leno-danner@yahoo.com.br

Resumo: No presente texto, defenderei que o universalismo moderno, a partir da ênfase nos direitos individuais fundamentais e em sua extensão para todos os que nascem humanos, pode ser entendido enquanto formulando princípios extrínsecos que se colocam diretamente como crítica da cultura. Advogarei, também, que em uma situação de progressivo individualismo e de uma globalização econômico-cultural cada vez mais radical, somente um processo de universalismo radical pode resolver os desafios impostos tanto pela irracionalidade dessa mesma globalização econômico-cultural quanto pela resistência das sociedades tradicionais.

Palavras-Chave: Direitos Individuais Fundamentais; Universalismo; Relativismo Cultural; Crítica da Cultura.

1. Considerações iniciais

No que se segue, argumentarei que a filosofia é crítica da cultura, mas que, para poder realizar essa sua tarefa, ela não pode confundir-se com – ou assumir como conteúdo normativo – os princípios intrínsecos das culturas particulares. Ela somente poderia realizar essa sua tarefa fundamental na medida que seus princípios fossem extrínsecos às culturas particulares, no sentido de que eles valessem *em qualquer tempo e lugar*, ou seja, que tivessem um *sentido universalista*. Ora, por um longo tempo, a tradição filosófica ocidental confundiu esses princípios universalistas exatamente com a afirmação de uma cultura em particular – veja-se a contraposição entre gregos e bárbaros, entre latinos e bárbaros, entre cristãos e pagãos/hereses, e mesmo, em termos modernos, entre civilização e barbárie. Argumento que, com o Iluminismo moderno e, em particular, a sua invenção do indivíduo (expresso na idéia de direitos individuais fundamentais), temos uma resposta muito convincente a esse desafio que a filosofia mesma se propôs, a saber, de que somente princípios extrínsecos às culturas particulares teriam eficácia em termos de crítica a essas mesmas culturas particulares. A ideia de direitos individuais fundamentais (ou individualismo), e sua extensão a todos aqueles que nascem humanos, aponta para um fundamento normativo (a integridade física e psicológica do indivíduo) que serve de

¹ Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia; Doutorando em Filosofia pela PUC-RS.

Revista *Estudos Filosóficos* nº 6/2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 186-216

critério para ajuizar as culturas particulares e, em muitos casos, enquadrá-las. Procurarei demonstrar essa ideia no que se segue.

2. Da premissa antropológica de relativismo cultural: uma consequência.

O ponto de partida deste meu artigo consiste em defender que um relativismo cultural levado às últimas consequências pode até não ser contraditório em relação a si mesmo (no sentido de que admitiria *qualquer tipo de ação*, na medida em que faltariam critérios objetivos para ajuizar sobre o certo e o errado, o justo e o injusto; na falta desses critérios objetivos, a ação humana seria determinada pelas vontades individuais pura e simplesmente ou pelos princípios ínsitos a cada cultura humana em particular, como acredita Platão ser a consequência – negativa, contraditória – do relativismo cultural quando levado às últimas consequências)², mas, certamente, recusa a fundamentação objetiva dos valores de moralidade – fundamentação objetiva no sentido de um universalismo moral que apontaria para certos valores como possuindo uma abrangência maior do que apenas a particularidade de uma cultura específica. Quer dizer, a posição de relativismo cultural, levada às últimas consequências, descamba para o relativismo e mesmo para o ceticismo morais, na medida em que aponta para a irredutibilidade dos valores específicos de cada cultura humana em relação aos valores de outras culturas e mesmo para a irredutibilidade de cada cultura em relação às demais culturas. Ou seja, o relativismo cultural, levado às suas últimas consequências, descamba para o etnocentrismo. Note-se bem: o relativismo cultural implica no relativismo e mesmo no ceticismo morais especificamente no que diz respeito àquele objetivo clássico da filosofia ocidental, a saber: fundamentar valores de verdade e de moralidade objetivos, valores que valessem em qualquer tempo e lugar; mesmo em uma condição de pensamento pós-metafísico, como refletirei mais adiante, essa busca por valores que, sob muitos aspectos, se sobrepujassem aos valores culturais particulares, ainda é um tema da filosofia contemporânea (e um dos

² Cf. PLATÃO. *A República*, Livro I, p. 25- 39 (resposta de Platão a Trasímaco, que argumentava que a justiça é a lei do mais forte); PLATÃO. *Êutifron*, p. 99-118 (resposta de Platão a Êutifron, que acreditava que o correto era agir segundo a vontade dos deuses, mas que percebia que o politeísmo grego apontava para o fato de que os deuses agiam tanto segundo a virtude quanto segundo o vício, ou seja, não possuíam um critério objetivo não-contraditório e, portanto, não poderiam servir de guias para os homens).

mais importantes), especificamente em uma situação de globalização econômica e cultural que tende não apenas a confrontar culturas diversas e seus valores específicos, mas, principalmente, que tende a julgar essas mesmas culturas *a partir de valores ocidentais* e, conseqüentemente, padronizar essas mesmas culturas em sua diversidade com base nesses valores *específicos* da cultura ocidental. O próprio presidente George W. Bush, apenas para citar um exemplo, justificou a invasão do Afeganistão e do Iraque com base na ideia de defesa dos povos *livres* contra a ameaça do *fundamentalismo* islâmico, de modo a deixar claro que o objetivo da derrubada do governo Talibã (no Afeganistão) e da ditadura de Saddam Hussein (no Iraque) consistiu em contribuir na instauração de um regime democrático naqueles países invadidos (e, nesse caso, surge a possibilidade de associação entre universalismo e hegemonia político-econômica e até cultural ocidentais em relação aos demais povos, hegemonia esta que seria uma espécie de justificação ideológica do poderio norte-americano e inglês, que teriam interesses em controlar de maneira férrea aquelas áreas geopolíticas estratégicas – o Oriente Médio seria uma área geopolítica estratégica, dado que os poços de petróleo de lá constituem o coração do sistema capitalista mundial).³

Mas, no meu entender, muito mais do que recusar a possibilidade de uma fundamentação objetiva dos valores de moralidade (fundamentação objetiva no sentido de que eles teriam uma validade universal), a afirmação de um relativismo cultural levado às últimas conseqüências tem como conclusão fundamental esta de que *não existem princípios extrínsecos* às próprias culturas que servissem para ajuizar criticamente estas mesmas culturas e seus valores. Os princípios avaliativos, se existirem, são *intrínsecos* às próprias culturas e, nesse sentido, não propiciam a análise crítica de seus (da cultura) valores e códigos, senão que tais princípios (intrínsecos a cada cultura) legitimam os valores e códigos da cultura de que fazem parte (ou seja, esses princípios intrínsecos *são os próprios* valores e códigos da cultura específica). Ora, minha tese central, neste artigo, consiste justamente em mostrar que o universalismo moral moderno, tal qual vemos surgir ao longo do século XVIII (por exemplo, em Locke, em Rousseau e em Kant) e ser expresso na

³ Cf. HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Conseqüências*, p. 15-18.

Revolução Francesa de 1789, tanto no Artigo I da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (de 1789) quanto na *Constituição Francesa* (de 1791) em seu *Preâmbulo*, tal universalismo moral moderno, como eu dizia, parte justamente da percepção de que a própria sociedade concebida enquanto comunidade de cultura havia chegado ao fim, exatamente porque a idéia de uma totalidade cultural aponta para a naturalidade da sociedade, das suas instituições e das relações de poder e hierarquias sociais legitimadas por aquelas instituições em relação aos indivíduos.

Isso é muito importante e eu gostaria de reforçar: pressupondo-se um relativismo cultural levado às suas últimas consequências, tem-se de aceitar que não existem valores avaliativos extrínsecos às próprias culturas, que servissem para submetê-las à crítica e, sob muitos aspectos, que levassem à limitação dos seus códigos, na medida em que estes violassem aqueles princípios extrínsecos, ou na medida em que tais códigos e valores não passassem pelo seu crivo. Ora, o relativismo cultural, levado às últimas consequências, não apenas destrói a possibilidade de valores universalistas, na medida em que aponta para a irredutibilidade de uma cultura e seus códigos e valores em relação às outras culturas e seus códigos e valores, mas, fundamentalmente, aponta para a validade incondicional dos códigos e valores ínsitos a cada cultura, seja pelo simples fato de que tais códigos são seguidos desde sempre pelos membros da cultura, seja pelo fato – e esse é o ponto que me interessa – de que não existiriam princípios-meta (ou princípios extrínsecos) que pudessem enquadrar criticamente e mesmo invalidar aqueles códigos e valores relativos a cada cultura humana (já que os valores não podem ser pensados sem referência aos contextos culturais de significação e ao uso que é feito deles nesses contextos).⁴ Nesse aspecto, é interessante perceber que a preeminência da cultura e de seus valores, sua validade incondicional, exatamente porque ela é a realidade primeira e última da vida de cada indivíduo que nasce nela e que se desenvolve a partir dela, tem como base a ideia de que a totalidade cultural subsume os indivíduos sob sua dinâmica e códigos internos e de que, portanto, não haveria possibilidade de contraposição ao grupo: a sociedade, enquanto comunidade de cultura ou totalidade cultural, não submetida a princípios-meta (ou seja, os princípios extrínsecos) é

⁴ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, parte I, § 19, p. 23.

uma sociedade na qual a crítica não entra ou, no caso de entrar, esbarra no poder absoluto dos códigos culturais objetivos e dos valores da coletividade, que se sobrepõem de maneira total aos indivíduos. É exatamente com o objetivo de *dissociar* a cultura e mesmo a religião tanto da regulação total da sociedade quanto da vida individual – portanto, derrubar a concepção clássica de sociedade enquanto comunidade de cultura ou totalidade cultural – que o universalismo moral moderno encontra seu sentido. Persegurei esta ideia na próxima seção.

3. A modernidade política e a recusa da idéia de sociedade enquanto comunidade de cultura: Locke e Rousseau

Analisando, para o que aqui me interessa, o início da modernidade política, que se dá, segundo penso, com John Locke e com Jean-Jacques Rousseau (adiante explicitarei porque, na minha percepção, a modernidade política inicia-se com estes dois), é possível perceber uma constatação básica, esboçada já no início do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de Locke, e na abertura do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de Rousseau. Trata-se, no caso do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, da percepção de que todos *nascem iguais*, ou seja, com as mesmas capacidades – e o nascer com capacidades semelhantes garante a igualdade entre todos os indivíduos como o fundamento da própria sociedade.⁵ Ora, decorre daí, em primeiro lugar, o fato de que Locke dissocia de maneira clara a relação política das relações entre um pai e seus filhos, entre um marido e sua mulher, entre um clérigo e seu fiel e mesmo entre um patrão e seu empregado.⁶ A relação política *não é uma relação hierárquica, vertical*, como aquelas acima; a relação política entre esses indivíduos iguais (igualdade enquanto condição natural, original, de todos os que nascem humanos) é uma relação marcada pela igualdade jurídica entre todos eles (que são todos sujeitos de direito e possuidores de direitos invioláveis). Logo, a relação política, pressupondo a igualdade original entre todos os indivíduos, derruba a concepção política medieval, que pressupunha tanto um poder

⁵ Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Cap. II (“Do Estado de Natureza”), p. 83.

⁶ Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Cap. I (“Ensaio sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil”), p. 82.

patriarcal no âmbito da esfera religioso-cultural (o clérigo como pai espiritual do povo) quanto um poder patriarcal no âmbito político (o soberano absolutista como pai do povo), que andavam intrinsecamente interligadas (poder espiritual e poder temporal como legitimando-se reciprocamente e, inclusive, pressupondo uma família patriarcal tradicional).

Em segundo lugar, é interessante perceber que a relação política entre esses indivíduos iguais é uma relação *mediada juridicamente*, e não mais de acordo com princípios culturais como o sangue, o lugar de nascimento, a raça, ou mesmo, como nos clássicos gregos, a virtude guerreira ou a sabedoria. A cultura (incluindo, com esse conceito, a própria religião) – e isso é muito importante – perde em Locke a centralidade que tinha nas sociedades tradicionais, no sentido de que ela não seria mais o fundamento da sociedade: o caráter basilar do código jurídico enquanto *médium* das relações dos indivíduos entre si e destes para com as instituições, bem como das instituições para com estes mesmos indivíduos, aponta para a percepção de Locke de que é perfeitamente possível abrir mão daqueles princípios fundados na cultura e na religião em termos de perspectiva individual, em termos de regulação da sociabilidade e, por conseguinte, em termos de estabilidade social. O sistema jurídico bastaria para garantir a equidade das relações sociais, não necessitando mais da espora das tradições; é suficiente a garantia estatal da justiça punitiva e, portanto, a realização estatal do direito privado para que a sociedade como um todo (a sociedade entendida agora como uma associação jurídica, e não mais como uma comunidade natural) possa estabilizar-se a partir das ações dos próprios indivíduos, agora reconhecidos em sua igualdade original. Note-se que o lugar de nascimento e mesmo o sangue (raça) não determinam mais, no entender de Locke, o lugar de cada um na sociedade nem o que cada indivíduo, de acordo com o lugar de seu nascimento, poderia esperar em termos de expectativas – doravante, o liberalismo enfatizará exatamente que a garantia da igualdade jurídica para todos e cada um em particular permite um ponto de partida igual para todos os indivíduos (diferentemente, por exemplo, de uma sociedade absolutista ou de castas, que pressuporiam não apenas o caráter absoluto do poder político, que seria prerrogativa dos bem-nascidos, mas também o caráter total da religião, que, englobando sob seus códigos a sociedade como um todo, legitimaria

aquele poder absoluto e as hierarquias e as relações de domínio; aqui, o lugar onde os indivíduos nascem define a posição e as expectativas desses mesmos indivíduos, de uma vez por todas), sendo que o ponto de chegada dependerá, para este mesmo liberalismo, fundamentalmente do próprio indivíduo, de acordo com a intensidade com que desenvolve suas capacidades individuais por meio do trabalho.

Em terceiro lugar, a percepção de uma igualdade original entre todos os indivíduos aponta, em Locke, para a conclusão de que todos esses indivíduos (todos os que nascem humanos) possuem direitos individuais fundamentais que sob hipótese alguma podem ser violados ou alienados; todos os que nascem humanos possuem uma dignidade básica. Ora, esses direitos fundamentais delimitam o próprio sentido da sociedade política e das instituições sociais e culturais que já não possuem mais um poder soberano em relação aos próprios indivíduos. Não haveria, nesse caso, justificativa para o despotismo político e religioso, na medida em que cada indivíduo em particular é detentor daqueles direitos individuais, que sob hipótese alguma podem ser violados pelos demais indivíduos e, principalmente, pelas instituições.

É por isso que, em Locke, a sociedade já não é mais entendida como uma comunidade de cultura ou como uma totalidade cultural (que, inclusive, poderia ser regulada pela religião enquanto, para utilizar uma expressão de John Rawls, visão abrangente de mundo, hegemônica em termos públicos).⁷ Isso pode ser percebido, em primeiro lugar, pela afirmação de Locke de que a sociedade é fundada em um contrato entre esses indivíduos iguais em todos os aspectos relevantes. Já desde Aristóteles, a ideia de sociedade enquanto *comunidade natural* determinou os rumos do pensamento político e da *realpolitik* ocidentais até, praticamente, fins do século XVIII (veja-se, para citar dois exemplos, que a Revolução Gloriosa, que instaurou o constitucionalismo político inglês e afirmou a *Bill of Rights*, e a Revolução Francesa, que instaurou um documento da centralidade e da amplitude da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* após a derrubada do Antigo Regime, deram-se, respectivamente, entre meados e fins do século XVII e em fins do século XVIII – e isso contra o absolutismo monárquico, no primeiro

⁷ Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p. 34.

caso, e contra o Antigo Regime, no segundo) e, em particular, aquela posição de Aristóteles determinou a estruturação do poder absolutista, que se escorava exatamente na percepção de que a Religião Católica – tendo a Igreja como, utilizando uma metáfora bíblica, *ligando e desligando* as relações entre Céu e Terra – constituía-se na concepção cultural básica da própria sociabilidade e mesmo de estruturação da sociedade. Ora, Aristóteles deixa claro que a sociedade, enquanto comunidade natural, *é uma comunidade de cultura*, em que os indivíduos partilham não apenas da interação (que é um pressuposto da sociabilidade), mas, fundamentalmente, daqueles valores que constituem efetivamente uma civilização, contra a barbárie. É claro que Aristóteles apontava para a *condição natural de cidadania* como o *médium* das relações entre os homens livres e iguais (os bem-nascidos; *iguais por causa do nascimento*), mas exatamente por isso pressupunha toda uma organização social em que a *naturalidade da escravidão e a naturalidade do patriarcalismo* aparecem para ele como evidentes: o termo *natural* aparece em Aristóteles como pressupondo que, de acordo com a hierarquia da natureza, há uma hierarquia no mundo humano, determinada pelo lugar de nascimento (dentro ou fora da *polis* e de acordo com o gênero – se o ser humano nasce fora da *polis*, então é escravo por natureza, ao passo que, se nasce dentro da *polis*, é cidadão *por natureza*, detentor de todos os direitos). No caso de Aristóteles, a naturalidade da sociedade (e a percepção de que, assim como uma colméia é a *comunidade natural* das abelhas, a sociedade é a *comunidade natural* dos homens) aponta concomitantemente para a naturalidade da cidadania e para a naturalidade da escravidão, ou seja, a exemplo das desigualdades em termos de organização da natureza (*uns nascem mais fortes que outros, os mais fortes comem os mais fracos*, etc.), a sociedade enquanto comunidade natural aponta diretamente para a *naturalidade das hierarquias sociais*, que adquirem legitimidade de antemão em relação aos próprios indivíduos, determinando-os de uma vez por todas (uma vez nascido escravo, sempre escravo; uma vez nascida mulher, sempre mulher – e em um caso e noutro a posição social respectiva). A sociedade (e uma sociedade hierárquica), por ser anterior ao homem, lhe é algo *natural* e, por isso, de antemão, é colocada como o fundamento da existência desse mesmo homem.⁸

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, Livro I, Cap. 1-13, §§ 01-59, p. 143-168. Em especial, destacaria três passagens desta parte do texto. A primeira delas explicita que, desde o nascimento, os homens estão

Revista *Estudos Filosóficos* nº 6/2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 186-216

Ora, é exatamente por meio do apelo à supremacia das instituições em relação aos próprios indivíduos – de uma supremacia absoluta, diga-se de passagem – que o Antigo Regime ou absolutismo monárquico (utilizarei, aqui, estes dois termos com o mesmo sentido) consegue legitimar-se e reproduzir-se ao longo do tempo. Aqui, o ponto de partida da sociedade consiste tanto na sacralidade das instituições (religião e política, monarca/nobreza e Papa/clero) quanto nas relações hierárquicas de poder que elas legitimam, relações hierárquicas de poder que aparecem em sua *naturalidade*, em sua obviedade, decorrentes do fato de que é absolutamente perceptível que existem grupos superiores e grupos inferiores, determinados por seu lugar de nascimento (a nobreza, que tem sangue azul) ou mesmo por sua função (o clero, representante de Deus na Terra, que, exatamente por ser único representante legítimo deste, liga e desliga relações entre um e outro âmbito de existência). Neste contexto, pode-se apelar, no que diz respeito à justificação das instituições de poder e das hierarquias sociais daí advenientes, para o caráter absolutamente fundamental das instituições (preeminência da socialização em relação à individuação, preeminência da cultura em relação ao indivíduo) e para a fundamentação religiosa do poder, na medida em que a instituição Igreja, na figura do Papa, representa o próprio Deus na Terra, e na medida em que o poder espiritual (elemento *cultural*), função da Igreja, confere legitimidade absoluta ao poder político (e este, por sua vez, estabelece o credo católico como o credo hegemônico). Ora, para o que aqui me interessa, a ideia de que a cultura e a religião representam totalidades sociais, concepções abrangentes de mundo, que regulam e determinam a sociabilidade e as posições individuais como um todo, tal ideia aponta exatamente para a naturalidade das instituições (que, portanto, possuem um poder absoluto) e das relações de poder por elas enfeixadas e reproduzidas ao longo do tempo (que adquiririam um caráter natural, legitimado de antemão, determinado seja pelo lugar de nascimento, seja pela imposição religiosa daquela

determinados, de acordo com suas qualidades, ou para governar, ou para serem governados: “[...] desde o momento em que nascem, os homens estão determinados, uns para a sujeição, outros para o comando” (*Política*, Livro I, Cap. 05, § 16, p. 150). A segunda delas aponta para o fato de que, conforme as palavras de Aristóteles, “Há o escravo e a escravidão *por natureza*” (*Política*, Livro I, Cap. 06, § 21, p. 151; grifo meu). E a terceira delas: “*A natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política e para as artes, tanto na guerra quanto na paz*” (*Política*, Livro I, Cap. 05, § 19, p. 151).

estrutura social hierárquica – veja-se, em relação a isso, a afirmação da família patriarcal como a base da sociedade e como quadro referencial para um poder político patriarcal, marcado pela ideia de que o rei é o pai político do povo, bem como para um poder religioso patriarcal, representado pela percepção de que o Papa é o pai/pastor do povo/rebanho). Fundamentalmente, a ideia de sociedade enquanto *comunidade natural*, enquanto *comunidade de cultura*, aponta diretamente para a *naturalidade das hierarquias sociais* e para a legitimidade absoluta das relações de poder que advêm daquelas hierarquias: nestas comunidades de cultura, o lugar de nascimento e mesmo o gênero determinam de uma vez por todas a posição dos indivíduos na sociedade; e, além disso, a cultura subsume o próprio indivíduo sob suas determinações (destino).

Interessantemente, e, com isso, retomo o argumento da primeira seção, a percepção de uma totalidade social vinculada à cultura e à religião tem como consequência *tanto* o caráter primordial, ontologicamente falando, da sociedade e das instituições *quanto* a validade absoluta dos códigos culturais ou religiosos *intrínsecos* à própria sociedade, à própria cultura, à própria religião. Sobre eles, os indivíduos particulares não podem se sobrepor, exatamente por causa daquela sua (dos códigos e valores culturais e religiosos) primordialidade, que remonta ao próprio começo de todas as coisas e, no caso da sociedade, marca o próprio começo do homem individual, a própria possibilidade de existência do homem individual (que, ainda segundo Aristóteles, não pode ser pensado fora daquela totalidade social/cultural; fora da sociedade somente existiriam deuses e animais, mas nunca homens). Nas sociedades caracterizadas enquanto comunidades de cultura (organizadas, portanto, em torno de uma totalidade cultural ou religiosa), há um modelo de hierarquia, de relações e de códigos que deve ser reproduzido ao longo do tempo e que enquadra de maneira total o âmbito subjetivo dos indivíduos: o caráter primordial da sociedade e da cultura estabelece tanto o poder absoluto da sociedade e dos seus códigos culturais em relação ao indivíduo quanto o horizonte de ação e de expectativas que esse mesmo indivíduo, *de acordo com o lugar em que nasceu*, poderá realizar e esperar. Não havia, nessas sociedades concebidas enquanto comunidades culturais, enquanto totalidades culturais, princípios extrínsecos que servissem para ajuizar sobre a validade daqueles códigos, e isso por uma questão básica: é que, junto ao caráter primordial da sociedade e da

cultura, ainda não se reconhecia o *caráter universal* dos direitos fundamentais *individuais* – não se reconhecia nem direitos individuais nem seu caráter universal. Existem, é claro, indivíduos no pleno uso dos seus direitos, nessas sociedades, mas tanto às custas da supressão desses mesmos direitos aos outros indivíduos considerados inferiores quanto por meio do apelo aos valores coletivos que embasam a vivência da comunidade de cultura.

Ora, as afirmações de Locke de que (a) o poder político não deve ser confundido ou associado com o poder religioso (patriarcal) e com o poder despótico e de que (b) há uma igualdade original entre os indivíduos, que consiste no fato de que todos têm o mesmo *status* original e as mesmas capacidades, levam-no diretamente à afirmação de que cada indivíduo em particular tem direitos individuais fundamentais invioláveis e inalienáveis, que se constituem no fundamento da sociedade. Note-se que a sociedade e a cultura, nesse contexto, não são mais concebidas como possuindo uma anterioridade natural em relação aos indivíduos. Muito pelo contrário: pode-se perceber exatamente a anterioridade dos direitos fundamentais no que diz respeito à própria justificação da sociedade e da cultura, que doravante não justificam mais desigualdades sociais e hierarquias em termos de poder político de acordo com o lugar em que cada indivíduo nasce nem por meio do apelo à religião. A sociedade e a cultura *perdem sua naturalidade*, significada por sua anterioridade ontológica em relação aos indivíduos. Em Locke, a sociedade é fundamentalmente concebida como uma *associação jurídica entre indivíduos livres e iguais* (indivíduos que estão voltados ao seu interesse pessoal, ou seja, que são egoístas); o objetivo que leva esses indivíduos em igualdade original a *fundarem* a sociedade (a sociedade não estaria justificada de antemão) consiste basicamente em erigir um poder político-repressivo que teria por função proteger os direitos individuais fundamentais (no caso de Locke, enfeixados sob o conceito de *propriedade*: vida, liberdade e bens) contra as ingerências dos demais indivíduos, das instituições e do próprio Estado (formulação, portanto, de um Estado mínimo, contra o Estado-Leviatã) por meio da realização objetiva, imparcial, da justiça punitiva.⁹

⁹ Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Cap. I (“Ensaio sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil”), p. 83; Cap. II (“Do Estado de Natureza”), p. 83-90; Cap. IV (“Da Escravidão”), p. 95-96; Cap. VII (“Da Sociedade Política ou Civil”), p. 128-138; Cap. IX (“Dos Fins da Sociedade Política e do Governo”), p. 156-159.

Ora, a instauração desta associação jurídica (ou seja, a compreensão da sociedade enquanto associação jurídica, *societate civil*), que cria tal Estado mínimo com base nos direitos individuais fundamentais tendo por objetivo a proteção destes mesmos direitos individuais fundamentais, como se pode perceber, aponta para a preeminência daqueles direitos individuais fundamentais não apenas como a base da sociedade, mas também, e determinando o sentido das próprias instituições, como possibilitando a própria compreensão disso que entendemos por indivíduo humano, ou pessoa humana, ou homem, ou ser humano (utilizarei estas expressões, aqui, com o mesmo sentido). Quer dizer, sem esses direitos individuais fundamentais não conseguiríamos compreender o próprio indivíduo, que perderia esse caráter de dignidade e de igualdade original que lhe são atribuídas enquanto *sua condição natural*. Sem esses direitos, portanto, o indivíduo perde sua condição original, torna-se uma coisa, um objeto, um instrumento – deixa, por outras palavras, de ser humano e igual aos demais, e um ser de dignidade como eles (por isso, o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais; a sociedade que os nega ou os viola, instrumentaliza, coisifica aqueles indivíduos que ela negou ou violou seus direitos).

Os direitos individuais fundamentais, dado esse seu caráter primordial ontologicamente falando, erigem uma esfera individual que sob hipótese alguma pode ser violada pelas instituições. Ora, isso é muito importante, porque a *invenção do indivíduo* (expressa na primazia dos direitos individuais fundamentais enquanto característica fundamental da modernidade política) leva, no caso do liberalismo de Locke, à instauração de uma *esfera individual* e de uma *esfera pública* claramente delimitadas e irredutíveis uma à outra, sendo que a esfera pública é determinada absolutamente pela esfera privada. A esfera privada compreende o âmbito da liberdade crítica e criativa dos indivíduos (por exemplo, liberdade de crença e de opinião, escolha sexual, o próprio trabalho, etc.), em que esses indivíduos *seguem suas vidas do jeito que quiserem*. A esfera pública, por sua vez, é constituída pelo espaço público-político de discussão política entre esses indivíduos originalmente iguais e tendo como base o parlamento e o Estado enquanto fundados, respectivamente, na representação política (escolhida por meio de eleições) e na realização da justiça punitiva, com base no direito privado. A sociedade, de uma maneira geral, e o Estado, em particular, estão fundados no código jurídico e – isso é muito importante – a

religião e a cultura passam a fazer parte da esfera privada, ou seja, tornam-se questão de crença individual, de liberdade individual. Com o liberalismo lockeano, a cultura e a religião deixam de ter centralidade em termos de sociedade, na medida em que não representariam mais visões totais de mundo de validade pública e impondo-se, ainda que à força, em termos de regulação da sociedade como um todo; com a primazia dos direitos individuais fundamentais e, conseqüentemente, com a separação entre esfera privada e esfera pública, a cultura e a religião, agora que o código jurídico as substituiu enquanto *médium de integração e de regulação social*, tornam-se fenômenos privados, determinados pelo privatismo civil, ou seja, tornam-se questão de gosto individual, sem qualquer legitimidade para impor suas determinações tanto em termos sociais quanto, utilizando-se do aparato repressivo/ideológico das instituições, sobre os próprios indivíduos. O código jurídico, fundado na dignidade humana e nos direitos individuais fundamentais, representaria esse *princípio extrínseco*, esse *critério extrínseco* a partir do qual o pluralismo das visões de mundo, em uma sociedade moderna, seria avaliado e legitimado (ou deslegitimado). Na sociedade moderna, a questão da possibilidade do universalismo passa exatamente pela *recusa da ideia de sociedade enquanto comunidade de cultura ou totalidade cultural* e pela afirmação dos direitos individuais fundamentais, que, agora sob a batuta do código jurídico em sua validade universalista (para as sociedades modernas), apontam para uma igualdade original entre todos como base de qualquer concepção político-moral abrangente em particular e da sociedade de uma maneira geral. O direito enquadra a moral com base nos direitos individuais fundamentais, determinando-a (ela não pode violar esses direitos individuais fundamentais). Inclusive, os direitos individuais fundamentais possuem um caráter tão forte que legitimam a própria derrubada do Estado na medida em que este violá-los.¹⁰

De Rousseau, é significativa a passagem do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que reproduzo a seguir, para depois tecer alguns comentários:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela

¹⁰ Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Cap. XIX (“Da Dissolução do Governo”), p. 213-234.

natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de *desigualdade moral ou política*, porque *depende de uma espécie de convenção* e que é estabelecida ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns *em prejuízo* de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles.¹¹

Ora, esta ideia de que a sociedade, suas hierarquias e relações de poder *são convenções* é fundamental para compreendermos a postura eminentemente moderna inaugurada por Rousseau. Porque, a partir dela (ou seja, dessa postura), não se pode mais compreender nem a sociedade nem as hierarquias sociais e relações verticais de poder como algo natural, ou seja, como algo fundamentado cultural e mesmo religiosamente e que, por isso mesmo, escaparia da crítica e da necessidade de justificação *públicas*. A percepção de que a sociedade, as hierarquias sociais e as relações de poder são convenções implica, então, tanto a perda de naturalidade dessas mesmas estruturas de poder, como já foi dito acima, quanto a necessidade de se entender como se originaram tais desigualdades (objetivo do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*)¹², bem como – e essa seria a pergunta central d’*O Contrato Social* – de se pensar a legitimidade da própria sociedade.¹³

De antemão, pode-se perceber que a sociedade, suas hierarquias e relações de poder são convenções fundadas *em relações de classe*, no predomínio de uma classe sobre outras, tendo por objetivo a legitimação e a reprodução ao longo do tempo da estrutura e da dominação de classes. A sociedade possui uma estrutura de classes, que determina o sentido das relações verticais de poder e, portanto, que determina uma hierarquia vertical em termos de poder como condição da reprodução da própria estrutura de classes; certos valores culturais poderiam inclusive contribuir para isso. A sociedade (a) é uma convenção

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p. 51 (Vol. II); grifos meus.

¹² Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p. 51-52 (Vol. II).

¹³ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*, Livro Primeiro, p. 51-54 (Vol. I).

marcada (b) por uma estrutura de classes que instaura, exatamente com o objetivo de reproduzir-se ao longo do tempo, uma estrutura de poder vertical, hierárquica, e valores culturais/religiosos que legitimariam ideologicamente (com o perdão do anacronismo) aquela dominação de classes como algo natural, subtraindo essa mesma dominação da consciência dos afetados por ela. Ora, se Locke é o teórico que, por afirmar o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais, defende uma separação estrita entre esfera pública e esfera privada (com a primazia desta em relação àquela), Rousseau, ao seu modo, pode ser considerado o teórico das revoluções políticas modernas (para o que aqui me interessa, da Revolução Francesa) e mesmo, sob muitos aspectos, dos movimentos socialistas, no sentido de que – e isso é importante – aponta para esse caráter *convencional* de uma sociedade marcada por uma estrutura de classes que se reproduz ao longo do tempo a partir da manutenção de desigualdades em todos os âmbitos (político, econômico, social, cultural). Por isso mesmo, na medida em que a sociedade é uma convenção, cujo objetivo consiste em legitimar uma estrutura vertical de classes, ela (a sociedade) perde sua naturalidade, devendo ser justificada para todos aqueles que nela vivem ou, mais ainda, podendo ser derrubada no momento em que se percebe que ela representa efetivamente uma estrutura de classes marcada pela imposição violenta daquelas desigualdades sociais e hierarquias em termos de domínio aos indivíduos.

Também em Rousseau há uma igualdade natural entre os homens, que aponta para esse caráter convencional das desigualdades sociais e, por conseguinte, que desvela a estrutura classista da sociedade. No *Emílio ou da Educação*, pode-se perceber a seguinte passagem:

Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para tal condição não pode preencher mal as outras relacionadas com ela. Pouco me importa que destinem meu aluno à espada, à Igreja ou à barra. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser; se preciso, tão bem quanto qualquer outro; e, ainda que a fortuna o faça mudar de

lugar, ele sempre estará no seu (ROUSSEAU, *Emílio*, 2004, p. 14; grifos meus).¹⁴

Enfatizo essa percepção de uma igualdade original dos homens entre si enquanto constituindo a *ordem natural* humana e, direta (no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*) ou indiretamente (nesta passagem do *Emílio*), como consequência, essa percepção de que a sociedade não é uma ordem natural, mas sim, como já havia salientado acima, uma convenção. É exatamente rastreando essa igualdade original que Rousseau pode situar o começo das desigualdades humanas na institucionalização da propriedade privada e criticar essa mesma institucionalização de uma sociedade fundada na posse privada da propriedade como injustificada por causa daquela igualdade original entre todos.¹⁵ *O fundamento da estrutura de classes da sociedade* e, por conseguinte, das hierarquias sociais e das relações verticais de domínio daí advindas consistiria na violação da igualdade original entre os homens a partir da institucionalização da propriedade privada, que apontaria para a desigualdade material e, como consequência, para a dependência social e econômica dos despossuídos em relação aos proprietários, bem como para a dependência política daqueles sobre estes (ou seja, a superioridade destes em relação àqueles), como algo social e legalmente validado. Ora, em relação a isso, pode perceber-se que Rousseau é crítico exatamente do Antigo Regime, especificamente daquela percepção, por parte deste, de uma *desigualdade original* e das consequências daí advenientes, que são determinadas pelo nosso lugar de nascimento: aqui, a cultura e a religião legitimariam a naturalidade do poder e dos privilégios dos bem-nascidos em relação aos que nasceram nas camadas inferiores da sociedade. Todos nasceram iguais – e Rousseau adianta em 27 anos o Artigo Primeiro da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789 (o *Emílio* foi publicado em 1762, embora sua redação tenha terminado em 1760) –, mas, se tornaram desiguais exatamente pela estruturação de uma sociedade fundada na exploração e no domínio de classes.

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou da Educação*, Livro I, p. 14-15; grifos meus.

¹⁵ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Segunda Parte, p. 87 (Vol. II).

Locke e Rousseau – o primeiro, a partir da afirmação dos direitos individuais fundamentais e de seu caráter universal, formulando uma distinção radical entre esfera privada e esfera pública e colocando a religião e a cultura enquanto fenômenos privados e como uma questão de escolha individual, bem como estabelecendo o código jurídico, fundado na dignidade humana e naqueles direitos individuais fundamentais, como o *médium* de regulação da sociabilidade, com uma primazia absoluta em relação aos códigos religiosos e culturais e delimitando-os; o segundo, também por meio da pressuposição de uma igualdade original entre todos, apontando para o caráter convencional da sociedade, das hierarquias sociais e das relações de domínio por elas legitimadas e reproduzidas, o que explicitaria o caráter de classe das instituições, cujo objetivo é consolidar ao longo do tempo as desigualdades de poder entre os homens – são os iniciadores, no meu entender, da modernidade política exatamente pelo fato de que recusam a naturalidade da sociedade e da cultura, seu caráter absoluto em relação aos indivíduos. Ora, ao recusarem tanto a naturalidade da sociedade quanto da cultura, recusam também todas aquelas hierarquias por elas legitimadas, atribuindo um primado fundamental aos indivíduos. Locke e Rousseau *falam do homem individual*, do indivíduo que se vê acorrentado a ferros por uma totalidade religioso-cultural e política que legitima, de antemão, as desigualdades e códigos que determinam de maneira absoluta o próprio destino do indivíduo e aos quais este não pode se contrapor. A recusa desse caráter basilar da cultura e da religião, mas também de uma ordem política absolutista, com a colocação em primeiro plano tanto dos direitos individuais fundamentais quanto da igualdade original entre os homens, implica, exatamente, tanto a perda de centralidade da cultura e da religião quanto a afirmação enfática de que as instituições sociais são convenções e, portanto, não estão justificadas de antemão, devendo, se quiserem ser legítimas, ser fundadas com base naqueles direitos individuais fundamentais e na igualdade original de todos. Trata-se, assim, da legitimação teórica da revolução (no caso de Rousseau) e do Estado de direito (no caso de Locke), contra a preeminência da totalidade cultural e da própria religião em termos de justificação de um poder político despótico e de uma sociabilidade determinada de maneira absoluta pelos dogmas religiosos contra os indivíduos, violando sua (destes indivíduos) dignidade, seus (destes indivíduos) direitos individuais fundamentais.

4. A sociedade moderna como sociedade pós-tradicional

Com base em Jürgen Habermas,¹⁶ e mesmo a partir do que eu disse até aqui, gostaria de estabelecer a distinção entre *sociedades tradicionais ou pré-modernas* e *sociedades modernas ou pós-tradicionais*. Essa distinção será importante para entendermos a especificidade do universalismo moderno tendo em vista o argumento estabelecido no primeiro ponto deste texto, a saber, de que o relativismo cultural, levado às suas últimas consequências, conclui pela impossibilidade de princípios extrínsecos aos códigos das culturas particulares, (princípios extrínsecos) que possibilitassem a avaliação crítica desses mesmos códigos ligados às culturas particulares. O relativismo cultural, levado às últimas consequências, aponta para a percepção de que os valores e códigos ligados às culturas particulares são valores válidos pelo fato de que são hegemônicos naqueles contextos específicos, pelo simples motivo, para utilizar uma expressão de Wittgenstein, de serem usados naqueles contextos culturais – não haveria, assim, princípios-meta que servissem para enquadrar os códigos e valores das culturas particulares e estes, por conseguinte, teriam validade em si e por si mesmos. Ora, quero defender que é exatamente essa passagem, que aconteceu com a modernidade política do século XVIII (com o liberalismo de Locke, com o republicanismo de Rousseau e, sob muitos aspectos, com a consolidação do protestantismo ainda um século e meio antes), de uma sociedade tradicional para uma sociedade pós-tradicional que possibilita o universalismo moral enquanto fundamento inultrapassável da sociabilidade nessas mesmas sociedades pós-tradicionais e mesmo diante de uma realidade de globalização econômica e cultural cada vez mais avassaladoras. O universalismo moderno, segundo penso, coloca-se direta e enfaticamente como *crítica da cultura*, no sentido de que seus princípios (direitos individuais fundamentais, igualdade entre os seres humanos, direitos humanos, dignidade humana, por exemplo) enquadrariam aqueles códigos e valores das culturas particulares, determinando-as (advogarei por esta ideia no próximo ponto).

¹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*, p. 72-77; HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*, p. 42-65.

Em primeiro lugar, fica claro, pela segunda seção deste texto, que a modernidade política começa com a afirmação dos direitos individuais fundamentais e da dignidade humana, bem como, e isso é muito importante, sua extensão para todos aqueles que *nascem humanos*. Vimos que a *condição original humana*, tanto em Locke quanto em Rousseau, é de uma igualdade entre todos os homens, o que confere a todos eles o mesmo *status* ontológico básico. Também salientei acima o Artigo Primeiro da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, que reza que todos *nascem livres e iguais*. Ora, essa igualdade original entre os que nascem humanos confere a todos eles direitos individuais fundamentais que constituem exatamente essa garantia de que tal igualdade original deverá ser garantida e respeitada por parte de todos e, em especial, por parte das instituições, realizada por cada um desses indivíduos em particular (como um direito a terem direitos, por assim dizer – e, entre esses direitos, o direito a seguirem sua vida do jeito que quiserem). E é interessante perceber que, na medida em que a modernidade política – no caso de Locke e de Rousseau, para o que aqui me interessa – tem seu sentido na afirmação do caráter basilar dos direitos *individuais* fundamentais e em sua universalização para todos aqueles que nascem humanos, a modernização cultural aponte exatamente para o privatismo da cultura e da religião, que ficam, a partir de agora, determinadas pelos interesses e gostos individuais, sendo que estes se sobrepõem aos códigos e valores da própria cultura. Ora, queria salientar, em relação a isso, que o processo de transformação de uma visão de mundo centrada na totalidade cultural e na religião (sociedades tradicionais) para uma progressiva consolidação de uma cultura individualista, ou seja, de uma transformação cultural (queda das visões metafísico-teológicas de mundo) para uma revolução política (afirmação do caráter basilar dos direitos individuais fundamentais) tem como contrapartida exatamente o movimento de volta, na medida em que a modernização política influi na própria constituição de uma modernização cultural que estabelece não apenas o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais e sua universalidade, mas também, ao empurrar a cultura e a religião para a esfera privada de vida, coloca o individualismo, a democracia e uma moral universalista, e mesmo os códigos jurídicos e a racionalização científica do mundo, como os elementos que configuram isso que entendemos por modernidade de uma maneira mais geral.

Sobre isso, quero salientar especificamente a centralidade dos direitos individuais fundamentais, que seriam anteriores (no sentido de estarem na base de fundação) em relação à sociedade e às instituições. É essa anterioridade que confere a tais direitos, na modernidade, uma importância primordial em relação à cultura e à religião, na medida em que estas não podem violar aqueles direitos nem, como consequência da radical liberdade individual por eles pressuposta (individualismo radical), violar essa mesma liberdade (em termos das escolhas que o indivíduo faz). A distinção entre esfera pública e esfera privada e a subsunção da primeira em relação à segunda apontam para a defesa de um âmbito de liberdade individual inviolável e inalienável, que sob hipótese alguma pode ser violado pelas instituições e que não está sob o domínio da totalidade cultural e religiosa. As sociedades modernas já não podem mais ser entendidas enquanto sociedades de cultura, enquanto totalidades culturais, pelo fato não apenas de que tais sociedades recusam o caráter natural da cultura, mas, principalmente, porque afirmam o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais e sua universalidade a todos aqueles que nascem humanos (como anteriores à própria cultura e enquadrando-a).

Nesse sentido, proponho a distinção entre *sociedades tradicionais ou pré-modernas* e *sociedades modernas ou pós-tradicionais*. As sociedades tradicionais ou pré-modernas são comunidades de cultura, totalidades culturais, nas quais ainda não há diferença ou separação entre organização política e organização cultural/religiosa: a dominação política é legitimada pela dominação cultural, que reproduz ao longo do tempo a naturalidade das hierarquias sociais e das relações verticais de domínio que advêm daquelas. Mais ainda: a esfera política, nessas sociedades, depende da legitimação cultural e não pode ser pensada sem esta enquanto seu (da esfera política) fundamento. Nas sociedades tradicionais também não haveria a percepção da existência do indivíduo, pelo menos não no sentido moderno do termo, ou seja, de que este tem uma independência absoluta em relação às imposições daquela totalidade cultural/religiosa: nas sociedades tradicionais, o indivíduo está subsumido no grupo e na moral grupal. E, por fim, são os próprios códigos e valores culturais – e seu caráter absoluto, natural, inquestionado – que servem de *médium* para a sociabilidade, de modo a reproduzirem-se ao longo do tempo e, conseqüentemente, legitimarem as hierarquias sociais e suas relações de poder. Ora, as sociedades modernas ou

pós-tradicionais são aquelas sociedades em que *há uma separação* entre o âmbito político/social e o âmbito cultural/religioso, exatamente pela afirmação do caráter básico dos direitos individuais fundamentais. É interessante perceber, que essa separação, sob muitos aspectos, deve-se ao processo de racionalização científica do mundo, mas, e esta é a minha hipótese, deve-se, fundamentalmente, ao processo de modernização política que colocou o indivíduo como o fundamento da sociedade, derrubando a posição clássica da precedência da sociedade em relação ao indivíduo. Nesse contexto, as sociedades modernas são marcadas por um individualismo radical que, com base na separação entre esfera privada e esfera pública, coloca os direitos individuais fundamentais enquanto fundamento da esfera pública e empurra para a esfera privada a cultura e a religião, que passam a ser questão de escolha por parte de cada indivíduo e de enquadramento político/jurídico por parte das instituições (no sentido de que elas podem punir ou estabelecer limites àquelas concepções culturais e religiosas que ofereçam ameaça à integridade da sociedade e dos próprios indivíduos), dado que os direitos individuais fundamentais e sua universalidade, bem como a dignidade humana, são a base a partir da qual a sociedade, em todos os seus âmbitos, é organizada e legitimada – uma base inultrapassável, como eu já disse acima. Por isso mesmo, as sociedades modernas já não podem mais ser entendidas enquanto sociedades culturais, pois esse individualismo radical, conforme a tematização do liberalismo de Locke, não reconhece nenhuma ligação maior entre estes indivíduos egoístas que a necessidade de um acordo *jurídico-político* com vistas a garantir a institucionalização dos direitos individuais fundamentais e a criação de um aparato estatal/jurídico, cujo objetivo consiste fundamentalmente em garantir a proteção daqueles direitos individuais fundamentais, deixando completa margem de ação a cada indivíduo em particular, que pode seguir sua vida do jeito que quiser – de todo modo, as virtudes cívicas, caso surjam, teriam de surgir daqui (ou seja, a partir da igualdade jurídica entre todos, a partir do igual e equitativo reconhecimento público de todos os indivíduos e grupos). O que esses indivíduos têm em comum, uns em relação aos outros, é sua humanidade (nasceram humanos), sua dignidade humana, seus direitos individuais fundamentais, de modo que cada indivíduo é sujeito de direitos e cidadão; em relação a tudo o mais, eles são fundamentalmente indivíduos fechados em si mesmos e em suas escolhas. Inclusive se pode perceber que, na

modernidade, é o código jurídico, conforme dito acima, que serve de *médium* para a sociabilidade, e não mais os códigos culturais ou a religião (laicismo e secularismo encontram no individualismo e na juridificação da sociedade seu sentido).

Ora, o individualismo traz diretamente ao centro dos debates modernos a própria questão do pluralismo: na medida em que todos os que nascem humanos têm direitos individuais fundamentais e, portanto, na medida em que cada um deles tem um espaço de liberdade que é só seu e que diz respeito somente a si, as escolhas individuais apresentam uma legitimidade que também não pode ser violada pelas instituições, pela cultura ou pela religião. O pluralismo religioso e moral *decorre* do individualismo no sentido de que, com a afirmação dos direitos individuais fundamentais, da radical liberdade e igualdade entre todos os indivíduos, cada um desses indivíduos pode realizar escolhas próprias que não são objeto de justificação pública e mesmo de intervenção pública: o ser religioso ou ateu, apenas para citar duas escolhas, é uma questão de escolha individual, que não precisa ser justificada publicamente (mas que pode ser vivida publicamente) e que também não pode ser reprimida pelas instituições. Enfim, as sociedades modernas são sociedades pós-tradicionais porque, com a afirmação dos direitos individuais fundamentais e sua universalidade, com a afirmação de uma dignidade inviolável a todos aqueles que nascem humanos e, portanto, com a recusa da sociedade enquanto totalidade cultural, enquanto comunidade de cultura e de religião, apontam para a concepção de uma esfera pública e uma esfera privada, para a separação entre espaço político/social e espaço cultural/religioso, para a juridificação da sociedade e das relações sociais (no sentido de que elas seriam tratadas e reguladas a partir de princípios jurídicos, e não mais a partir dos próprios códigos culturais/religiosos) e, conseqüentemente, para o laicismo e para o secularismo. *Individualismo e universalismo são as duas grandes inovações modernas - universalismo a partir do individualismo.* É certo que, por exemplo, o mundo grego e o Cristianismo pensaram o universalismo, mas o pensaram exatamente a partir da idéia de comunidade de cultura, ou seja, universalismo enquanto totalidade *cultural*. A inovação moderna consiste exatamente em pressupor o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais e, *por causa deles*, a universalidade desses direitos a todos os que nascem humanos (provavelmente, portanto, neste caso, a ideia de uma organização *político-*

jurídica, que pode prescindir da ideia de comunidade de cultura). O universalismo moderno encontra seu sentido, segundo penso, na afirmação de que todos os que nascem humanos possuem uma dignidade inviolável, possuem direitos individuais fundamentais invioláveis e inalienáveis – e a legitimidade da sociedade, das instituições e das culturas particulares deveria ser pensada e somente seria possível a partir desses princípios fundamentais, que não são redutíveis a uma sociedade e cultura particulares (portanto, que são critérios-meta, princípios extrínsecos).

5. Universalismo e Crítica da Cultura

Isso me faz voltar ao título deste artigo, no sentido de esclarecê-lo. É que aquela hipótese apresentada no primeiro ponto do artigo, a saber, de que a consequência da defesa de um relativismo cultural levado às suas últimas consequências, negador da possibilidade de uma fundamentação universalista dos valores morais e de verdade, consiste na recusa de princípios extrínsecos aos próprios códigos das culturas particulares, princípios extrínsecos que pudessem não apenas avaliá-las e a seus códigos criticamente, mas também, se necessário, enquadrá-las, limitá-las e até, sob muitos aspectos, deslegitimá-las. Tal hipótese, como dizia, implica que os valores das culturas particulares têm uma validade em si e por si mesmos, ou seja, pelo fato de serem utilizados, pelo fato de sua ancestralidade, etc., de modo que eles não poderiam ser enquadrados de fora, mas somente a partir de dentro. Ora, essa impossibilidade de enquadrá-los a partir de princípios extrínsecos, mas somente a partir de princípios intrínsecos, equivale a afirmar que a única forma de se avaliar e de se validar os códigos culturais consiste basicamente na dinâmica interna da própria cultura, exatamente porque o fato de esses códigos serem utilizados pelos membros da cultura, bem como o caráter já ancestral de tais códigos, são motivos suficientes para sua validade. Mas como fica uma situação, por exemplo, de infanticídio indígena, em que as normas culturais prescrevem a morte daqueles bebês que nascem com deficiência física ou mental, ou que são gêmeos, trigêmeos? E como fica a questão do apedrejamento das mulheres adúlteras na religião islâmica, ou mesmo o corte do clitóris feminino em certas tribos africanas?

Em primeiro lugar, eu quero ressaltar que, nas sociedades ocidentais modernas, a consolidação dos direitos individuais fundamentais e seu caráter universal, extensivo a todos os que nascem humanos, coloca esses mesmos princípios *e seu caráter universal* como *princípios extrínsecos* às culturas particulares e aos códigos dessas culturas particulares (no próprio solo ocidental em particular e pela primeira vez; em relação à própria cultura européia moderna é que o universalismo adquire sentido, na medida em que se constitui em crítica a ela). Como vimos pela distinção entre esfera pública e esfera privada (com a consequente colocação da cultura e religião enquanto fazendo parte da esfera privada, que passam a ser uma questão de escolha individual – e mesmo pela recusa da ideia de sociedade enquanto comunidade natural, comunidade de cultura, totalidade cultural), o caráter absolutamente fundamental desses direitos e sua universalidade apontam para a dignidade humana (significada por aqueles princípios) como um princípio que não está determinado pelas barreiras e especificidades das culturas particulares, mas sim que, exatamente por ser anterior a essas mesmas culturas, as enquadra, determina e permite uma avaliação crítica das mesmas. Isso tudo se deve à consolidação do individualismo como a realidade das sociedades modernas, como o seu (dessas mesmas sociedades) elemento basilar. O individualismo (representado pelos direitos individuais fundamentais), anterior aos próprios códigos culturais, rejeita tanto a organização da sociedade enquanto comunidade de cultura e totalidade cultural, que teria um peso absoluto sobre o indivíduo, quanto a validade, e isso é muito importante, dos códigos culturais pura e simplesmente, sem uma consideração prévia da sua adequação ou não àqueles direitos individuais fundamentais.

Nesse sentido, o individualismo moderno (representado pelos direitos individuais fundamentais, que se tornam direitos básicos extensivos a todos aqueles que nascem humanos, que, por nascerem humanos, não apenas possuem direitos fundamentais, mas também o direito a terem direitos fundamentais), enquanto critério extrínseco aos códigos culturais particulares, aponta diretamente para o universalismo. E, aqui, utilizarei o conceito de *universalismo* em um duplo sentido: tanto significando a extensão a todos os que nascem humanos de direitos individuais fundamentais e de uma dignidade pessoal inviolável, quanto significando um critério extrínseco às culturas particulares e seus

códigos específicos, critério extrínseco que serviria (na medida em que submete os códigos das culturas particulares à arbitragem dos direitos individuais fundamentais e à questão da dignidade humana, extensiva a todos aqueles que nascem humanos) para analisar criticamente essas mesmas culturas e seus códigos, bem como para enquadrá-las, fazendo prevalecer exatamente os direitos individuais fundamentais. Ora, e essa é a minha tese, a afirmação dos direitos individuais fundamentais e sua extensão a todos aqueles que nascem humanos (e o nascer humano poderia, por exemplo, ser especificado biologicamente, mas também a partir de um conceito moral, jurídico) resolve o dilema da possibilidade de valores morais objetivos diante de um multiculturalismo puro e simples: é que o universalismo moderno tem seu sentido exatamente na extensão a todos os que nascem humanos e na defesa para todos eles dos direitos individuais fundamentais, que, enquanto critérios extrínsecos às próprias culturas particulares, serve para avaliá-las criticamente e para enquadrá-las. Eu havia dito – e aproveito para detalhar um pouco melhor o que disse ainda no começo desse texto – que a ideia de uma fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade não adquiriria seu sentido fundamental na hipótese de que todos deveriam seguir os mesmos princípios, mas, sim, basicamente, na percepção de que tal moral universalista (e somente ela) possibilitaria a crítica e até o enquadramento das culturas particulares, que já não teriam, conforme a modernidade, validade pelo seu uso e pela sua ancestralidade, mas a partir do respeito e da promoção daqueles princípios básicos. Desse modo, a modernidade política tornou possível uma moral universalista que não se funda na ideia de promoção universal de uma totalidade cultural em particular (que seria representada pela cultura grega, pela cultura latina, pela religião cristã ou mesmo pela civilização europeia moderna), mas sim daqueles direitos individuais fundamentais que seriam extensivos a todos os que nascem humanos.

É a invenção do indivíduo – significada pela atribuição de uma dignidade inviolável e de direitos individuais fundamentais a todos os que nascem humanos e, portanto, sua universalidade – que torna possível e *necessária* uma moral universalista do respeito e da realização daqueles direitos individuais fundamentais e suas consequências, contra a validade irrestrita das culturas particulares e de seus códigos, que muitas vezes pressupõem a violação da dignidade individual. Nesse sentido, o universalismo moderno, escorado na

afirmação dos direitos individuais fundamentais e da dignidade humana e pessoal enquanto extensivos a todos os que nascem humanos, estabelece a possibilidade (bem-sucedida, no meu entender) de uma radical crítica da cultura, ou melhor, das culturas, na medida em que afirma, sim, o relativismo cultural, mas nega que esse mesmo relativismo cultural possa dar a última palavra, exatamente porque – no Ocidente em primeiro lugar e, agora, em uma realidade de globalização econômica e cultural cada vez mais avassaladoras – os direitos individuais fundamentais têm um caráter basilar em relação às determinações culturais particulares. No Ocidente, a busca por uma moral universalista é respondida pela modernidade política com a afirmação dos direitos individuais fundamentais e de seu caráter extensivo a todos os que nascem humanos, que não podem ser instrumentalizados pela moral do grupo. A invenção do indivíduo aponta diretamente para uma limitação dos códigos culturais a partir do caráter absoluto desse mesmo indivíduo (critério absoluto que é esse mesmo indivíduo). O universalismo parte exatamente daqui, ou seja, da percepção de que todos têm direitos individuais que não podem ser violados, mas, sim, tão-somente, realizados. Tais direitos individuais e seu caráter extensivo a todos os que nascem humanos permitem-me defender, conforme o título do texto, que o universalismo moderno encontra seu sentido exatamente enquanto crítica da cultura, na medida em que exige a limitação e a subsunção dos códigos culturais ao princípio extrínseco representado pelos direitos individuais fundamentais e pela dignidade humana (que são anteriores, ontologicamente falando, à sociedade, à cultura, à religião).

6. Considerações finais: *rumo a sociedades cada vez mais individualistas e universalistas*

É interessante perceber que o processo de globalização econômica e cultural, legitimados inclusive pela comunicação de massas e seu poder (ideológico, em muitos casos) de unir em tempo real os diversos países e povos (e de fomentar um consumismo massivo e supérfluo), não obstante as suas (da globalização econômica e cultural) grandes contradições,¹⁷ apresenta essa especificidade de, aos poucos, consolidar uma ideia que é

¹⁷ Cf., em relação às grandes e graves contradições da globalização: HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Consequências*; CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*.

específica do Ocidente e que paulatinamente começa a se desenvolver nas sociedades que ainda são tradicionais, a saber, o individualismo, representado pela afirmação dos direitos individuais fundamentais. É interessante como, por exemplo, em vários países de religião islâmica, mulheres e homossexuais já não aceitam a imposição política/religiosa/cultural de valores que anulam a liberdade individual. Eles reivindicam liberdade para seguirem sua vida do jeito que quiserem e não aceitam mais a imposição político/cultural de valores patriarcalistas, da intolerância religiosa, do machismo e do preconceito de gênero; também já não aceitam a associação entre esfera política e esfera religiosa, que, exatamente por essa associação, é repassada como tendo uma validade absoluta, que foge a qualquer possibilidade de crítica e de validação pública (e por meio da discussão pública). Como podemos ver pelos movimentos políticos que atingiram uma grande parte desses países islâmicos localizados no Oriente Médio, como o Egito, a Líbia e a Síria (marcados por ditaduras que já estão no poder há várias décadas), o que se quer é efetivamente a consolidação da democracia (ainda que não seja necessariamente um modelo de democracia liberal ocidental). Argumento, em relação a isso, que o contato com o Ocidente é extremamente salutar às sociedades tradicionais, na medida em que contribui para a emergência desse aprendizado que, mesmo para nós, foi conquistado ao preço de muitas lutas, a saber, do caráter fundamental dos direitos individuais fundamentais e de sua extensão a todos os que nascem humanos. Ora, essa recusa, por parte de muitos indivíduos dessas sociedades tradicionais, dos valores válidos nessas mesmas sociedades tradicionais aponta para a legitimidade do universalismo moral enquanto critério extrínseco àquelas culturas, o que possibilita tanto a avaliação crítica das mesmas quanto, se necessário, seu enquadramento. Ora, caminhamos rumo a sociedades cada vez mais individualistas e, como consequência, caminhamos para sociedades cada vez mais universalistas (ou, pelo menos, em que o ideal universalista se fará cada vez mais premente), e isso em um sentido bem específico: é que hoje, com os impactos terríveis em termos de desigualdade e violência social, levados a efeito por uma globalização econômica extremamente desigual, bem como pela consolidação progressiva de um individualismo cada vez mais radical, que conflita com os valores das culturas tradicionais, a ênfase em instâncias de regulação internacional (seja em termos de garantia do respeito e da realização dos direitos individuais

fundamentais a todos, seja em termos de controle econômico dos capitais internacionais, de distribuição da renda e da riqueza de maneira equitativa, seja também em termos de proteção ambiental e mesmo no que diz respeito a instâncias internacionais de proteção e realização de direitos sociais, trabalhistas, políticos, etc.) torna-se cada vez mais intensa e premente. Há uma responsabilidade internacional por um mundo que já não está mais restrito a comunidades de cultura particulares, fechadas sobre si mesmas; há uma responsabilidade internacional que deve voltar-se tanto para a promoção de um desenvolvimento econômico e social equitativo, quanto para a proteção dos direitos individuais fundamentais, diante, respectivamente, das ameaças tanto de uma globalização econômica irracional, quanto do xenofobismo (que surge por causa dessa mesma globalização econômica, em muitos casos) e do desrespeito àqueles direitos individuais (pelos grandes capitais, claro, mas também por aquelas sociedades tradicionais). Acredito que o universalismo assim fundado, tendo em seu centro a defesa dos direitos humanos (individuais, sociais e políticos), levado a efeito por instituições internacionais autônomas e idôneas, pode responder a estes desafios tanto do poderio econômico parasitário de alguns países e capitais ocidentais, quanto do obscurantismo religioso e cultural de certas sociedades tradicionais.

A invenção dos direitos individuais fundamentais e, conseqüentemente, a ênfase no universalismo representam conquistas, em primeiro lugar, das modernas sociedades ocidentais em relação a si mesmas e contra sua organização interior, na medida em que derrubaram aquela organização social e política fundada na ideia de uma totalidade cultural/religiosa. O universalismo, enquanto crítica da cultura, portanto, em primeiro lugar, serviu para as modernas sociedades ocidentais criticarem-se e transformarem-se a si mesmas. Ele serve, hoje, tal qual eu o descrevi acima, enquanto critério extrínseco para a avaliação e o enquadramento, por parte da ONU, das sociedades tradicionais, mas também do próprio processo de globalização irracional conduzido pelo FMI, pelo Banco Mundial, pelo G-7 e pelo G-20, etc. (ou seja, serve para criticar as próprias sociedades ocidentais e esse processo de globalização sob a batuta dos países capitalistas desenvolvidos do Ocidente), processo de globalização este que está violando de maneira gritante a dignidade

de países e povos.¹⁸ A consolidação da ONU enquanto tendo por base a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 1948, tem em seu cerne, exatamente, o reconhecimento do caráter basilar dos direitos individuais fundamentais e da dignidade pessoal enquanto extensivos a todos os que nascem humanos. Ideias como liberdade e igualdade, respeito aos direitos fundamentais, justiça, etc., repetem-se insistentemente e enfaticamente no próprio *Preâmbulo* dessa *Declaração*,¹⁹ deixando claro que o universalismo moral, muito mais do que uma imposição da cultura ocidental ao resto do mundo, é uma necessidade de um mundo cada vez mais globalizado e de sociedades (incluindo-se aqui as sociedades ocidentais) que já não podem mais ser organizados com base na supressão ou mesmo violação dos direitos individuais fundamentais, bem como que já não podem mais ser organizados sem justiça social. Na era de um individualismo cada vez mais radical, somente um universalismo cada vez mais radical (que deveria, inclusive, acompanhar e limitar a globalização econômica irracional, bem como a globalização cultural fundada no consumismo de massas que a acompanha, mas também pressupor a realização para todos os indivíduos de um nível mínimo de integração material em vista de seu desenvolvimento efetivo, aumentando, inclusive, os espaços de liberdade e de criatividade individual) pode responder às exigências dos direitos individuais fundamentais e da dignidade pessoal extensivos a todos aqueles que nascem humanos.

¹⁸ Segundo Harald Welzer, existe atualmente 850 milhões de pessoas subnutridas ao redor do mundo. Cf. WELZER, Harald. *Guerras Climáticas: por que Mataremos e Seremos Mortos no Século XXI?*, p. 22.

¹⁹ Assim reza o *Preâmbulo*: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo; considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum; considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão; considerando essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações; considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla; considerando que os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades; considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso [...]” (grifos meus). Cf.: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

Referências:

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*. Traducción por Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Traducción por José Luis Etcheverry. Madrid: Editorial Cátedra, 1999.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Consequências*. Tradução de Adail Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Tradução de Magda Lopes e de Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, [s. d.].

_____. *A República*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Vol. I).

_____. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Vol. II).

_____. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WELZER, Harald. *Guerras Climáticas: por que Mataremos e Seremos Mortos no Século XXI?* Tradução de tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Documentos Eletrônicos

Declaração dos Direitos Humanos. Data de Acesso: 15/11/2010. Disponível em:
<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Data de Acesso: 15/11/2010.
Disponível em:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o

Universalism and Critic of Culture: An Argument in Defense of Universalism

Abstract: In this paper, I will defend that modern universalism, founded on fundamental individual rights and its universalization of all which born human, can be understood as critic of culture. I will defend also that in a situation of progressive individualization and in a situation of economic-cultural globalization only a radical universalism can resolve problems caused by irrational economic-cultural globalization and by the resistance of traditional societies.

Key-Words: Fundamental Individual Rights; Universalism; Cultural Relativism; Critic of Culture.

Data de registro: 15/11/2010

Data de aceite: 05/04/2011