

# DA VIOLÊNCIA INSTITUCIONALIZADA AO UNIVERSALISMO: A EMPATIA NO PROCESSO HISTÓRICO DE AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Bianca Quitéria de Moura SANTANA\*

## RESUMO

A influência que a sensibilidade humana exerceu sobre o processo histórico de afirmação dos direitos humanos foi de fundamental importância para a legitimação de tais direitos na era moderna. O objetivo precípuo deste artigo é, através de uma revisão teórica, traçar um breve panorama da evolução desses direitos em cotejo com os problemas existentes na política dos direitos humanos oficialmente aceita, relativamente à ausência de empatia, que se expressa através da capacidade de se colocar na posição do outro, autoprojetando-se na condição alheia. Para isso, o estudo se debruçará sobre os acontecimentos históricos que culminaram no abandono das práticas cruéis legitimadas pelo Estado e, posteriormente, acerca da identidade cultural do sujeito pós-moderno, para, por fim, analisar os problemas contemporâneos de direitos humanos. Observou-se que a questão da falta de empatia se deslocou da chamada violência institucionalizada para o menosprezo às particularidades culturais através da ideia de que os direitos humanos são universais. É necessário, portanto, para a superação desse novo paradigma a adoção de uma concepção multicultural de direitos humanos a fim de repelir imposições de uma cultura hegemônica sobre outras, eliminando a condição de subalternos e, conseqüentemente, a exclusão social.

**Palavras-chave:** Sensibilidade moderna. Empatia. Direitos Humanos. Identidade cultural. Sociedade multicultural.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe-se a discutir acerca de como a questão da sensibilidade humana está intimamente ligada ao processo histórico de afirmação dos direitos humanos. O objetivo é traçar um breve panorama da evolução desses direitos em cotejo com os problemas que perpassaram e ainda persistem na política dos direitos humanos relacionados à ausência de empatia, tida como a capacidade de se colocar na posição do outro, ou seja, de se projetar em uma situação alheia.

Essa noção de empatia é crucial para a eliminação da institucionalização da violência, bem como no incentivo ao respeito à diversidade cultural, tendo em vista que se está diante de uma sociedade multicultural complexa em que já não se afigura suficiente uma resposta uniforme aos anseios sociais.

---

\* Possui mestrado em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Atua também como pesquisadora do Grupo de Pesquisa Linguagem e Direito (Plataforma Lattes CNPq) vinculado à mesma universidade. Especialista em Direito Público pela Faculdade Damásio. Professora do Curso de Direito da Faculdade Metropolitana da Grande Recife - FMGR. Advogada. e-mail: profbiancamoura@gmail.com

Inicialmente, será relevante para o estudo a explanação acerca do processo histórico de eliminação da violência institucionalizada, atentando para os possíveis fenômenos que contribuíram para a transformação desse paradigma. Após, analisa-se a questão da empatia na configuração do homem pós-moderno, através do conceito de identidade cultural.

Por fim, discute-se a respeito dos problemas contemporâneos de direitos humanos sob a perspectiva da ausência de empatia, especialmente no que se refere à concepção acerca da universalidade de direitos humanos que, ao se revestir de tamanha força, implicou no menosprezo aos particularismos culturais e, sendo assim, acaba por eliminar esse sentimento em relação aos que vivem em circunstâncias diferentes.

Alguns argumentos foram travados na tentativa de repelir esse universalismo que não possui o condão de abarcar as particularidades de todos os grupos sociais, especialmente, enfatizando a necessidade de haver um permanente diálogo entre as culturas que, por serem incompletas, devem complementar umas às outras sem imposições etnocêntricas e homogeneizadas.

Portanto, as premissas que serão tratadas ao longo desse estudo partem do pressuposto de que o ser humano, seja ele pertencente a uma raiz cultural específica ou não, deve possuir autonomia para dotar de sentido suas produções em todos os âmbitos da vida. Assim, deve ser assegurada uma política de direitos humanos que seja capaz de valorizar a diversidade e cuidar para que não seja uma política voltada para suprir os interesses de uns em detrimento de outros.

Para o desenvolvimento do artigo, será utilizado o método de pesquisa bibliográfica, através da revisão de literatura, tendo esta a finalidade de auxiliar na formulação de reflexões acerca do tema, sem, contudo, pretender exaurir as discussões a respeito, mas sim, contribuir para a construção do conhecimento e incentivar o aprofundamento dos diálogos interculturais de direitos humanos.

## **2 SENSIBILIDADE MODERNA E DIREITOS HUMANOS**

A sensibilidade pode ser entendida como a tendência natural humana de se deixar inculir pelo sentimento de piedade. Está associada à capacidade de sentir compaixão pelo sofrimento humano. A sensibilidade se torna então fator de definição do grau de humanidade ou de barbárie de uma sociedade, isto é, como esta se comporta diante da dor humana.

A palavra “empatia” está intimamente associada à noção de compaixão, de benevolência. “Atribui-se ao filósofo alemão Robert Vischer (1847-1933) a invenção do termo, usado por ele em 1873 para descrever a experiência estética” (GALLESE, 2003 apud BROLEZZI, 2014, p. 155), relacionada à contemplação de obras de arte. Posteriormente, o conceito de empatia foi ampliado:

Inspirado nas ideias de Vischer, o filósofo alemão Theodor Lipps (1851-1914) estendeu o conceito de *Einfühlung* para o domínio da intersubjetividade, da relação entre pessoas, utilizando-o para descrever uma imitação interior do movimento percebido em outros. (GALLESE, 2003 apud BROLEZZI, 2014, p. 155)

Conforme preceitua Steven Pinker, a acepção original do termo “empatia” se refere à “projeção”, ou seja, “a capacidade de alguém se colocar na posição de outra pessoa, animal ou objeto, e imaginar a sensação de estar em tal situação” (PINKER, 2013, p. 770). Pinker (2013, p. 770) explica que “nesse sentido o objeto da empatia de alguém não precisa sequer ter sentimentos, menos ainda sentimentos que importem ao ator empático”, o que explica a inclusão de seres inanimados no conceito.

A empatia também está relacionada com “a habilidade de assumir a perspectiva, isto é, visualizar como o mundo se apresenta do ponto de vista do outro” (PINKER, 2013, p. 770). No entanto, para o presente estudo, adota-se a primeira concepção apresentada, restringido-a à capacidade de se colocar no lugar de outro ser humano.

Desse modo, como se prostrar diante da dor humana, ativando o sentimento de empatia e repelindo o sectarismo pelo desejo de sangue? Como despertar a consciência do outro como ser significativo diante da realidade? A busca pela alteridade é um desafio da raça humana desde o marco inicial da sua existência e se perfaz na modernidade diante do paradigma da racionalidade científica e do modo de produção capitalista.

A Idade Média representa a maior expressão da prática de tortura na vida pública do continente europeu. Foi legitimada como um espetáculo a ser celebrado por toda a coletividade, uma verdadeira violência institucionalizada. Segundo HUNT (2009, p. 109), “o castigo público solapava os sentimentos sociais, tornando os espectadores cada vez mais insensíveis: os espectadores perdiam os seus sentimentos de “amor universal” e a sensação de que os criminosos tinham corpos e almas semelhantes aos seus”.

Ao longo do século XVIII, com o crescimento das cidades, bem como com o aparecimento de uma classe burguesa, a sociedade começa a aplicar técnicas incentivadas

pelo conhecimento técnico-científico na produção de riquezas. Segundo Payne (2004, p. 28 apud PINKER, 2013, p. 247) “quando as pessoas ficam mais ricas, e assim se tornam mais bem alimentadas, mais saudáveis e têm mais conforto, passam a valorizar mais sua própria vida e a vida dos outros”. Surge então o sentimento de que todas as pessoas possuem o direito de buscar a sua própria felicidade, através da ideia de evolução e de autoafirmação.

Na Idade Moderna, a tortura judicial começou a ser rechaçada a partir da década de 1760 (HUNT, 2009). Cesare Beccaria, no ano de 1764, em seu livro “Dos Delitos e das Penas”, introduz pela primeira vez a discussão acerca da pena de morte, estabelecendo princípios que se contrapõem à crueldade das punições estatais. Para ele, a utilidade da pena ocorre não pela crueldade com que ela é aplicada, mas sim pela certeza de sua punição; e ao mesmo tempo, não é útil pela intensidade do sofrimento causado, mas pela extensão de sua execução ao longo do tempo — como, por exemplo, a prisão perpétua (BOBBIO, 2004).

Sob influência desse novo cenário que começava a se estabelecer, o Código Penal Francês de 1791 instituiu como espécies de penas: a morte, os ferros, a reclusão em casa de força, o presídio, a detenção, a deportação, a degradação cívica e o pelourinho. Determinou, entretanto, que, na aplicação da pena de morte, jamais fossem utilizados métodos de tortura (DALBORA, 2009).

A referida codificação, em seu artigo 3, previa que a pena de morte se daria por meio da decapitação, generalizando a todos os condenados esse tipo de sanção, sejam advindos da nobreza ou do povo (OLIVEIRA, 2009). Outro avanço que merece ser aventado trata do estabelecimento da pena de prisão que aos poucos se difundiu em outros ordenamentos jurídicos.

Segundo Lynn Hunt (2009, p. 76), “em 1789, o governo revolucionário francês renunciou a todas as formas de tortura judicial, e em 1792 introduziu a guilhotina, que tinha a intenção de tornar a execução da pena de morte uniforme e tão indolor quanto possível”. Essa nova perspectiva surgiu por influência da propagação dos ideais iluministas, culminando na chamada Revolução Humanitária (PINKER, 2013).

As punições corporais foram aos poucos perdendo espaço. Tendo como precípua a razão como fundamento da vida em sociedade, os iluministas se empenharam na defesa dos direitos individuais do homem, como o direito à vida, à liberdade e à igualdade, de modo que “as pessoas começaram a ter um sentimento de afinidade com um maior número de seres humanos e a não ser mais indiferentes a seu sofrimento” (PINKER, 2013, p. 199).

Steven Pinker (2013, p. 252), ao tratar do assunto, sustenta que “embora em todas as culturas as pessoas possam ter reações compassivas em relação a parentes, amigos e bebês, tendem a conter-se quando se trata de círculos mais amplos como vizinhos, estranhos, estrangeiros e outros seres sencientes” e constata que o crescimento da alfabetização pode ter sido um fator que contribuiu para a expansão do círculo de empatia.

Lynn Hunt (2009) afirma que o crescimento do romance epistolar, entre as décadas de 1760 a 1780, também contribuiu para a Revolução Humanitária, embora a leitura de romances ficasse adstrita às classes mais altas e localizadas nas grandes cidades. Desse modo, a técnica narrativa utilizada nesses romances fazia com que os leitores se identificassem com os personagens apresentados, permitindo que exercitassem a habilidade de se colocar no lugar de outra pessoa, a ponto de rechaçar punições cruéis e demais violações de direitos humanos. Sendo assim, assevera Hunt (2009, p. 58):

Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental. Aprenderam essa igualdade, ao menos em parte, experimentando a identificação com personagens comuns que pareciam dramaticamente presentes e familiares, mesmo que em última análise fictícios.

Hunt (2009) registra três documentos históricos em que a concepção humanista foi defendida, que foram a Declaração de Independência Americana de 1776, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e, mais tarde, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Assim, uma mudança gradual nas sensibilidades através do questionamento acerca das práticas de tortura foi se consolidando, impulsionada, principalmente, por essas declarações de direitos.

A reivindicação por direitos universais repeliu a prática da crueldade na aplicação de penalidades. Há uma transição na figura do Estado, que passa de legitimador de atrocidades para garantidor de direitos fundamentais do indivíduo.

Todavia, isso não significa que o Estado se tornou avesso às situações de atrocidade. Sob a égide do positivismo jurídico, devido ao clamor por segurança jurídica, normas flagrantemente apartadas da justiça foram responsáveis pela legitimação dos movimentos nazista (Alemanha) e fascista (Itália).

Isso representou um retrocesso em relação à expansão da empatia. Felizmente, tais atrocidades ocorridas em virtude da obediência absoluta à lei culminaram, posteriormente, na

busca pela reaproximação entre o direito e a moral e na abertura valorativa do sistema jurídico estatal por meio da ascensão do pós-positivismo jurídico.

### **3 A IDENTIDADE CULTURAL NA ERA PÓS-MODERNA**

Em que pesem os avanços observados na Era Moderna, no que tange à eliminação de penalidades cruéis e ao desenvolvimento de uma teoria de direitos fundamentais do indivíduo, surgem novos tensionamentos socioculturais que fragilizam o emprego da empatia nas relações humanas. A transição sofrida pelo capitalismo e pelo crescimento tecnológico que culminou na intensa globalização do mundo contemporâneo traz novos contornos para a questão da sensibilidade.

A essa nova fase, que se inicia ao final do século XX, foram atribuídas diversas denominações, entre as quais: “sociedade de informação”, “sociedade de consumo”, “pós-modernidade”, “pós-modernismo” ou, ainda, “sociedade pós-industrial” (GIDDENS, 1991).

A pós-modernidade, em geral, é identificada como a época das incertezas e isso ocorre, sobremaneira, devido à “sensação de que muitos de nós temos sido apanhados num universo de eventos que não compreendemos plenamente, e que parecem em grande parte estar fora de nosso controle” (GIDDENS, 1991, p. 9). Sobre o assunto, elucida Giddens (1991, p. 45):

Ao que se refere comumente a pós-modernidade? Afora o sentido geral de se estar vivendo um período de nítida disparidade do passado, o termo com frequência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os "fundamentos" preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a "história" é destituída de teleologia e conseqüentemente nenhuma versão de "progresso" pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral.

As transformações introduzidas com a pós-modernidade demarcam ainda uma mudança substancial na identidade do sujeito pós-moderno. Para Hall (2006), a identidade na era pós-moderna encontra-se intimamente ligada ao fenômeno da globalização, que produz três conseqüências sobre as identidades culturais, quais sejam: a desintegração das identidades nacionais, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”; o reforço de identidades nacionais, locais ou particulares pela resistência à

globalização e o surgimento de novas identidades (híbridas) tomando o lugar das identidades nacionais em declínio.

Dessa forma, as relações entre os sujeitos pós-modernos já não se pautam por concepções estáticas, sendo moldadas pela separação entre tempo e espaço (GIDDENS, 1991), devido às inovações tecnológicas. A atual conjuntura da sociedade evidencia, portanto, uma crescente utilização da tecnologia da informação, de modo que os atos e fatos que antes deixavam vestígios através dos meios físicos, agora se apresentam por meios eletrônicos, não necessitando mais de uma interação presencial.

Esse ambiente tem como característica essencial, portanto, a tecnologia que, aplicada aos vários setores da sociedade, determina o estilo de vida do homem pós-moderno: a alta competitividade, o individualismo, a ausência de solidariedade, a necessidade de respostas rápidas, o consumo massificado e desenfreado, a distorção do real, a valorização das aparências e o narcisismo são alguns fatores que exercem influência sobre o aspecto da empatia.

Ao mesmo tempo, a trajetória da modernidade para a pós-modernidade veio acompanhada de uma série de transformações em relação ao sistema social anterior que possibilitam a discussão acerca da identidade e da diferença e o reconhecimento de uma sociedade multicultural em um contexto de mundo globalizado. Nesse espaço imerso em tecnologias da informação, em transposição de fronteiras nacionais, no qual as criações humanas das mais variadas culturas do planeta se intercambiam, a identidade cultural se configura muito mais flexível do que na época moderna:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo. (HALL, 2006, p. 9)

Essa crise de identidade (HALL, 2006) tem como premissa uma sociedade que já não se encaixa nos antigos padrões sociais e que necessita de uma convivência democrática entre os seus membros, com o reconhecimento do direito à diferença e da igualdade de direitos.

Para Fleuri (2006, p. 497), o grande desafio da atualidade é o de se “respeitar as diferenças e de integrá-las em uma unidade que não as anule, mas que ative o potencial criativo e vital da conexão entre diferentes agentes e entre seus respectivos contextos”.

Destarte, a pós-modernidade tem sido um espaço “de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural” (HALL, 2003, p. 338).

Nesse sentido, para entender como a empatia se apresenta na pós-modernidade é necessário refletir sobre o conceito de identidade, uma vez que a percepção que um indivíduo possui acerca do outro e, via de consequência, se comporta diante da diferença, perpassa a questão do seu próprio “eu”.

Goffman (1988) ensina que a junção da categoria e dos atributos conferidos a um indivíduo é o que dá origem a sua identidade social, que pode ser virtual, ou seja, com base nas exigências que a sociedade impõe ao indivíduo de como ele deveria ser; ou real, isto é, a categoria e os atributos que o indivíduo na realidade prova possuir.

Independente das conotações que a identidade humana possa ter, parte-se do pressuposto de que o meio social exerce notável influência sobre a sua formação, como bem observa Ciampa (1994, p. 64): “o conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente, com sua história, suas tradições, suas normas, seus interesses, etc.”. Nessa mesma perspectiva, Hall (2006) explica que o sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente, uma vez que:

[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p. 13)

Nessa toada, Bauman (2005, p. 22) destaca que “a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas”. Essa fragilidade mencionada pelo autor se refere à indeterminação presente na identidade pós-moderna, pois “em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, “estar fixo” – ser “identificado” de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto” (BAUMAN, 2005, p. 35).

Portanto, se na modernidade facilmente identifica-se a identidade cultural do sujeito através dos elementos, símbolos e práticas capazes de situá-la em um contexto de tempo e

espaço, bem como delimita-se precisamente os papéis sociais que eram comuns aos indivíduos em geral, na pós-modernidade, já não existe essa possibilidade de forma tão clara e precisa.

Sendo assim, pode-se afirmar que a identidade é um processo em andamento (HALL, 2006), e esta não pode ser analisada sem passar pela dimensão da alteridade, porque “a identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (HALL, 2006, p. 39).

Do mesmo modo, preceitua Bakhtin (1997, p. 55): “o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, da sua visão e da sua memória; memória que o junta e o unifica e que é a única capaz de lhe proporcionar um acabamento externo”. Logo, impossível pensar sobre identidade sem projetar o indivíduo para além dele mesmo, já que essa interdependência é inerente ao próprio ser, que se encontra incompleto e inacabado.

O aparecimento de novas formas de identidade na sociedade pós-moderna se torna nítido diante da velocidade de informações em escala global, porém quando novas formas de identidade surgem, também surgem novas formas de exclusão social. Diante disso, a presença de um indivíduo que aparentemente não contempla as exigências impostas por determinado grupo social, pode desvelar na imposição de atributos negativos em relação a sua identidade, qualificando-o como um ser inferior. É o que Goffman (1988) denomina de estigma.

Rubio (2014) esclarece que o modo como os membros da sociedade se relacionam entre si pode se dar sob dois enfoques: o primeiro, capaz de influenciar nesse processo de categorização e imposição de atributos negativos (estigma); e o segundo, responsável por criar espaços de reconhecimento entre esses membros:

A forma de se definir e se comportar com os outros e com os semelhantes se dá através de duas lógicas ou dinâmicas:

- a) relações ou tramas de dominação ou império, que consistem em formas de tratar os outros como objetos, classificando-os e hierarquizando-os a partir de significados de discriminação, marginalização, exploração, exclusão, desprezo e rechaço;
- b) tramas sociais de emancipação e libertação, com as quais uns e outros tratam-se como sujeitos, de maneira horizontal, solidária, de forma a articular reconhecimentos e acompanhamentos mútuos. (RUBIO, 2014, p. 17)

Assim, deve-se incorporar a dimensão da empatia à identidade, uma vez que o homem pós-moderno é constantemente alvo de uma cultura de mídia e consumo, dominada pela ideia

de bem-estar individual, de culto à forma corporal, sucesso pessoal e dinheiro. Esse sujeito vive em um ritmo tão acelerado, que já não possui mais tempo de ter um “olhar” atencioso às injustiças sociais e acaba por não se deixar incutir pelo sentimento de solidariedade, uma vez que está sempre em busca de sua própria satisfação pessoal.

Portanto, a diversidade na pós-modernidade se insere em um campo dinâmico e polissêmico, em que já não se afigura suficiente a mera tolerância com o outro, mas é necessário o entrelaçamento entre diferentes identidades, a partir do estabelecimento de uma interdependência recíproca, em que os sujeitos se transformam a si mesmos, modificando o mundo em que vivem e repelindo qualquer tipo de desrespeito à diferença.

Nesse sentido, a partir desse contexto pós-moderno, fica evidente ser necessária uma reformulação na teoria de direitos humanos oficialmente adotada, pois com a atual configuração da sociedade pós-moderna surgem problemas na efetivação desses direitos, os quais serão tratados no tópico a seguir.

#### **4 PROBLEMAS CONTEMPORÂNEOS DE DIREITOS HUMANOS**

Norberto Bobbio (2004, p. 23) aduz que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”. Em outras palavras, a tese humanitária não apresenta mais um problema em torno da sua legitimidade, mas sim em relação à sua efetividade, ou seja, faltam condições materiais para o exercício dos direitos humanos de forma concreta.

Além disso, o que se percebe é que se ignora a dimensão pré-violadora de tais direitos, concedendo-lhes maior importância a partir do momento de sua violação, ou seja, à sua dimensão pós-violadora, que exige a intervenção do Poder Judiciário (RUBIO, 2014).

Outro problema que se apresenta na contemporaneidade se refere à concepção acerca da universalidade de direitos humanos, que ao se revestir de tamanha força implicou no menosprezo aos particularismos culturais.

É afirmar, na verdade, que tais direitos intitulados direitos humanos “são como uma espécie de traje ou vestimenta, com paletó e gravata que todos devem colocar inclusive os que não necessitam usá-lo porque ou têm outra forma de conceber a roupa ou porque seus corpos ou figuras não se encaixam nesse modelo” (RUBIO, 2014, p. 87).

Vale dizer, a concepção de direitos humanos à qual se está habituado é uma “roupa” engendrada em um modelo específico, que possui uma única medida e que deve ser usada por todos, independentemente de suas particularidades culturais. Explica Rubio (2014, p. 88) que:

A visão de direitos humanos, como de primeira, segunda e terceira geração, serve para reforçar o imaginário eurocêntrico e linear que acaba por implantar uma cultura anestesiada e circunscrita a uma única forma hegemônica de ser humano: a construída pelo Ocidente em sua trajetória e versão de modernidade liberal e burguesa.

Desse modo, a ideia oficialmente difundida acerca dos direitos humanos buscou uniformizá-los sob as perspectivas liberal individualista, capitalista, monista-estatal e da racionalidade técnico-científica típicas do mundo ocidental (RUBIO, 2014).

Desta feita, esse traje padronizado não supre as necessidades de todos os indivíduos, notadamente, diante da complexidade cultural existente no mundo contemporâneo. Nesse sentido, o menosprezo às minorias culturais, por exemplo, elimina o sentimento de empatia por aqueles que vivem em circunstâncias diferentes. Surgem, então, “problemas e conflitos de identidade e de coexistência com base na distinção nós/eles ou outros” (RUBIO, 2014, p. 44) dando azo ao sentimento de inferioridade e gerando a exclusão social, por meio da relação de dominação de um grupo sobre o outro. Conforme preleciona Rubio (2014, p. 89):

Os direitos humanos em sua versão mais extensa são como um traje que serviu e que serve a um coletivo, porém é demasiadamente largo para que caibam todas as reivindicações, demandas de outros grupos, coletivos ou movimentos sociais. Estas necessitariam outra vestimenta que se adaptem melhor a seus universos simbólicos e suas condições de existência.

Partindo-se da premissa de que esse traje de direitos humanos não abarca as particularidades de todos os grupos sociais, o autor rebate o universalismo e defende um pluralismo de confluência, por meio de um permanente diálogo entre as culturas, sem imposições etnocêntricas e homogeneizadas, o qual deve orientar a política dos direitos humanos (RUBIO, 2014).

Santos (1997) identifica três tensões dialéticas acerca dos direitos humanos que caracterizam a modernidade ocidental: a primeira ocorre entre a regulação social e a emancipação social; a segunda ocorre entre o Estado e a sociedade civil; e a terceira, entre o Estado-nação e a globalização.

Assim, com base nos ensinamentos de Santos (1997), essas tensões se desdobram de várias maneiras. A tensão entre a regulação social e a emancipação social é decorrente da

crise do Estado regulador e do Estado-providência. A tensão entre o Estado e a sociedade civil ocorre devido ao fato de que, enquanto a primeira geração de direitos humanos se deu pela luta da sociedade civil contra o Estado, a segunda e terceira gerações têm o Estado como seu principal garantidor. Já a tensão entre o Estado-nação e a globalização se dá pela possibilidade de proteção dos direitos humanos em âmbito global sem o sacrifício dos particularismos culturais locais.

Essa terceira perspectiva relacionada à tensão entre Estado-nação e globalização é a que mais interessa para a análise da empatia em relação às diferenças culturais. É a partir da ideia de que todo ser humano é um ser significativo da realidade em que vive, ou seja, capaz de “significar e ressignificar mundos e realidades nos âmbitos étnico, sexual, libidinal, cultural, laboral, produtivo, econômico, político, etc.” (RUBIO, 2014, p. 14), que se desdobra a questão da capacidade de se colocar no lugar do outro, respeitando as diferenças.

De acordo com Santos (1997), os direitos humanos podem operar em forma de localismo globalizado (processo em que um fenômeno local é globalizado com sucesso) quando forem concebidos como universais ou em forma de cosmopolitismo, quando são redefinidos como multiculturais.

Para Santos (1997), o multiculturalismo é pré-condição para a existência do equilíbrio entre a competência global e a legitimidade local. O autor (1997) afirma, portanto, que os direitos humanos não são universais na sua aplicação, existindo vários regimes internacionais para a sua aplicação, como o europeu, o interamericano, o africano e o asiático. No entanto, afirma que apenas a cultura ocidental tende a formular os direitos humanos como universais.

Logo, segundo Santos (1997, p. 20), é possível vislumbrar essa marca ocidental no discurso dominante dos direitos humanos em vários exemplos, quais sejam:

[...] Na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo dos direitos individuais, [...]; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único econômico.

No entanto, ao mesmo tempo, explica Santos (1997) que é perceptível o desenvolvimento de novos discursos contra-hegemônicos, ou seja, cosmopolitas, por meio de concepções não ocidentais e através da organização de diálogos interculturais de direitos humanos.

Assim, entende o referido autor (1997, p. 21) que “a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceptualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita”. Como premissas para essa transformação, Santos (1997) elenca: a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural; a ideia de que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos; a noção de que todas as culturas são incompletas e a premissa de que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica, que são os princípios da igualdade e da diferença.

Diante do entendimento de que todas as culturas são incompletas, é possível construir uma concepção multicultural de direitos humanos (SANTOS, 1997). Sobre a questão, aduz David Sánchez Rubio (2014, p. 47):

Trata-se de um compromisso com o fértil cruzamento entre culturas e diferentes formas de saber, considerando que todas as culturas são incompletas, construídas por signos, saberes e significações que permanentemente transformam as relações sociais, culturais e institucionais, e nestas relações são edificados os significados. Para este tipo de interculturalidade considera-se que cada cultura é impregnada por várias culturas e racionalidades, e que devemos defender a igualdade na diferença, combinando ambos os princípios em toda situação que produza a desigualdade.

Com base nesse posicionamento, pode-se inferir que os direitos humanos impostos na forma de um localismo globalizado elimina a diversidade cultural e acentua o desrespeito à diferença. Sendo assim, elimina a ideia de indivíduo como ser significativo dentro de sua própria cultura, a qual é dotada de particularidades que lhe são peculiares, o que culmina numa relação entre entidade cultural dominante e entidade cultural dominada.

Desse modo, é necessária a defesa de “uma interculturalidade-multiculturalidade que não ignore as relações de poder e as pretensões de hegemonia de uma cultura ou grupos sobre outros em todos os níveis (epistemológica, axiológica, ideológica)” (RUBIO, 2014, p. 47). Nas palavras de Santos (2003, p. 56):

Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

A aparente dicotomia entre igualdade-diferença não deve ser vista como um entrave, mas sim como essencial à difusão de uma sociedade multicultural, pautada na inclusão social e no respeito à dignidade da pessoa humana, que configura vetor axiológico supremo em qualquer sistema jurídico, muito embora possua concepções culturais distintas.

O processo histórico de afirmação dos direitos humanos demonstrou avanços no sentido de extinguir atrocidades, principalmente, pela incorporação da sensibilidade nos Estados modernos. No entanto, diante de uma visão ocidentalocêntrica, surge o processo de imposição de uma cultura hegemônica sobre outras, descaracterizando estas culturas e padronizando-as de acordo com os anseios econômicos e políticos dominantes, o que representa uma antipatia aos grupos culturais minoritários.

Tendo em vista o que fora exposto nesse estudo, compreende-se que a empatia, no sentido de assumir a condição do outro como forma de evitar atitudes violadoras de direitos humanos, é um fator de elevada importância e que deve reger toda a política acerca desses direitos, não só a fim de repelir a crueldade humana, mas também como forma de assegurar a concepção multicultural de direitos humanos, repelindo relações de império entre culturas.

## **5 CONCLUSÃO**

O termo “empatia” empregado como a capacidade de se projetar na condição de um outro indivíduo, partilhando do sentimento por este vivido, nem sempre foi exercitado ao longo da história. Durante muito tempo, a prática de crueldades em seres humanos foi institucionalizada pelo próprio Estado e legitimada pelos cidadãos.

Posteriormente, com o crescimento das cidades e o acúmulo de riquezas pela burguesia, surgiu a necessidade de impulsionar ideais pautados em concepções iluministas. As punições corporais foram aos poucos perdendo espaço e as pessoas passaram a não ser mais indiferentes ao sofrimento humano.

A reivindicação por direitos universais, que culminou nas declarações de direitos humanos, repeliu a prática da crueldade na aplicação de penalidades. O Estado passa de legitimador de atrocidades para garantidor de direitos fundamentais do indivíduo.

No entanto, a discussão sobre os direitos humanos não se exaure na abolição de penalidades cruéis, uma vez que a transição da modernidade para a pós-modernidade trouxe transformações que permitem a discussão sobre os conceitos de identidade e diversidade, a

partir do reconhecimento de uma sociedade multicultural em um contexto de mundo globalizado.

Sendo assim, um problema que se manifesta contemporaneamente se traduz em reduzir os direitos humanos a uma concepção universal, capaz de legitimar a visão antipática acerca dos particularismos culturais. É atribuir um tipo de padrão (ocidental) que não se enquadra em uma sociedade cultural complexa. Nesse sentido, o menosprezo às minorias culturais, por exemplo, elimina o sentimento de empatia por indivíduos que vivem em circunstâncias diferentes.

Por conseguinte, os direitos humanos não devem ser concebidos como universais (localismo globalizado), mas sim como multiculturais (cosmopolitismo). Através da abertura aos novos discursos contra-hegemônicos, ou seja, cosmopolitas, por meio de concepções não ocidentais e através da organização de diálogos interculturais de direitos humanos, é possível a modificação desse paradigma.

Portanto, partindo-se do entendimento de que todas as culturas são incompletas e de que é possível existir uma relação de respeito e complementaridade entre elas, busca-se construir uma concepção multicultural de direitos humanos. Só assim, haverá a apropriação de um verdadeiro sentimento de empatia e a valorização do indivíduo como um ser culturalmente significativo.

## **FROM INSTITUTIONALISED VIOLENCE TO UNIVERSALISM: THE EMPATHY WITH HISTORIC PROCESS OF HUMAN RIGHTS AFFIRMATION**

### **ABSTRACT**

The influence that human sensibility exercised on the historic process of human rights affirmation was of a vital importance to legitimization of human rights in modern age. The main objective of this paper is, briefly outline the evolution of those human rights in comparison to existing problems of human rights policy that is officially accepted through a theoretical review, regarding to the lack of empathy, that expresses the ability of putting and imagining yourself on someone else's position. To this end, this paper is elaborated on historic events that culminate the abandon of cruelty acts legitimated by the State, and afterwards, regarding to postmodern subject's cultural identity, finally to analyze human rights contemporary issues. It was observed that the lack of empathy matter moves into institutionalized violence to cultural particularities disregard by the idea that the human rights are universal. Though, it's necessary to overcome such new paradigm to human rights multicultural conception in order to reject the impositions of a hegemonic culture over the other cultures, eliminating subordinate conditions and consequently social exclusion.

**Key-words:** Modern sensibility. Empathy. Human Rights. Cultural Identity. Multicultural Society.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BROLEZZI, A. C. Empatia em Vigotski. **Dialogia**, São Paulo, n. 20, p. 153-166, jul./dez. 2014.
- CIAMPA, A. da C. Identidade. In: LANE, S.T.M.; CODO, W. (Org.) **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DALBORA, J. L. G. Código Penal Francés de 1971. **Revista de Derecho Penal y Criminología**, 3.a Época, n° 1 (2009). p. 481-517.
- FLEURI, R. M. Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 95, p. 495-20, maio/ago. 2006.
- GALLESE, V. The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis. **Psychopathology**, Basel, Switzerland, v. 36, n. 4, p. 171-180, 2003 apud BROLEZZI, A. C. Empatia em Vigotski. **Dialogia**, São Paulo, n. 20, p. 153-166, jul./dez. 2014.
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. Ed. Rio de Janeiro: Ltc Editora, 1988.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- OLIVEIRA, L. **Do nunca mais ao eterno retorno**: uma reflexão sobre a tortura. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- PAYNE, J. L. **A History of Force**: Exploring the Worldwide Movement against Habits of Coercion, Bloodshed, and Mayhem. Sandpoint, Idaho: Lytton, 2004 apud PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza**: Por que a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PINKER, S. **Os anjos bons da nossa natureza:** por que a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

RUBIO, D. S. **Encantos e desencantos dos direitos humanos:** de emancipações, libertações e dominações. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** Coimbra, n.48, p.11-32, jun. 1997.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Recebido em: 24 de abril de 2017

Aprovado em:30 de agosto de 2017