

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Professor: FRED CARLOS TREVISAN

Disciplina de Ética

Nome:

Data: / /2022

Dever pelo dever: os direitos humanos sempre devem ser respeitados?

Nossa reflexão partirá da seguinte questão:

Dever pelo dever: os direitos humanos sempre devem ser respeitados?

Apesar de ser inacreditável que, em pleno ano de 2022, ainda existam pessoas que não possuem seus direitos básicos respeitados, a emergência dessa resposta, a resposta à questão inicial, nos impulsionará a busca por alternativas para que possamos compreender, analisar e, por fim, propor soluções.

Para contribuir para nossa reflexão, trago em anexo o texto:

CANDIOTTO, César. **A ética dos Direitos Humanos diante do desafio do pluralismo cultural**. In LIMA, César Bueno; GUEBERT, Mirian Célia Castellain (Org). *Teorias dos direitos humanos: em perspectiva interdisciplinar*. Curitiba: PUCPress, 2016, p. 17 a 40.

Esse texto, como bem lembra o professor Kleber Candiotto, é

(...) resultado do Simpósio de Direitos Humanos e Políticas Públicas: os desafios da universalidade e da interdisciplinaridade, realizado no segundo semestre de 2015, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas e pelo Núcleo de Direitos Humanos da PUCPR. (CANDIOTTO, K. 2016, p. 7)

Este texto compõe, na realidade, o primeiro capítulo, *A ética dos Direitos Humanos diante do desafio do pluralismo cultural*, que

procura enfatizar que a democracia — ainda que mais em sua forma do que em sua materialização — tem procurado garantir e promover a convivência entre culturas diferentes e estabelecer uma espécie de denominador comum entre aqueles direitos partilhados em diferentes culturas (CANDIOTTO, K. 2016, p. 7)

Boa leitura!

A ética dos Direitos Humanos diante do desafio do pluralismo cultural

Cesar Candiotti¹

1. Introdução

Um dos maiores desafios dos séculos XX e XXI tem sido o pluralismo cultural. Ele consiste basicamente na convivência de pessoas de etnias, religiões, culturas, ideologias e morais diferentes em um mesmo espaço geográfico. Sua intensificação remonta à modernidade e está associada primeiramente ao ressurgimento do regime de governo democrático no Ocidente. A democracia, pelo menos naquilo que ela formalmente difere de outros regimes de governo, possibilita e protege a convivência entre pessoas de culturas diferentes mediante o respeito à liberdade religiosa e à liberdade de pensamento, o que permite a coexistência de diversas religiões e ideais morais diferentes entre si. Ela também defende o princípio da não discriminação e, desse modo, foi fundamental para a contestação das hierarquias hereditárias e dos estamentos sociais anteriores à Revolução francesa. Com o desenvolvimento da democracia, o súdito (cumpridor de deveres) deu lugar ao cidadão (portador de direitos), assim como a razão de estado deu lugar ao Estado-Nação no qual prevalecem a ideia de autodeterminação dos povos (Kant) e a dis-

¹ Doutor em Filosofia pela PUCSP, com Pós-doutorado na Université Paris Est-Créteil e no Institut d'études Politiques de Paris (SciencesPo). Professor do Mestrado e Doutorado em Filosofia da PUCPR e do Mestrado em Direitos Humanos e Políticas Públicas da mesma universidade. Bolsista Produtividade do CNPQ.

tinção entre Estado e sociedade civil. Portanto, a democracia, embora mais na sua forma do que na sua materialização, tem procurado garantir e promover a convivência das diferenças ao mesmo tempo em que objetiva garantir a igualdade de direitos.

O pluralismo cultural também se encontra vinculado ao complexo processo que conhecemos como secularização. Este remonta aos séculos XVII e XVIII e diz respeito à emancipação das diferentes esferas da vida humana em relação às prescrições religiosas — sobretudo as do Cristianismo. Isso não significa que na Europa ocidental as religiões perderam seu significado; antes, elas gradativamente passaram a ser mais objeto de opção individual e de uma crença que demanda uma fé amadurecida do que uma referência axiológica de obrigação moral abrangente. O Iluminismo, como principal motor da secularização, contrapôs-se à ideia de que a fé opera como a única luz a esclarecer as escolhas morais; doravante somente a luz da razão, de uma razão prática, envolve a fundamentação de uma moral abrangente, sem a necessidade de adesão a uma religião específica.

O pluralismo cultural é relacionado também ao fenômeno das emigrações. Ainda que elas sempre tenham ocorrido, intensificaram-se depois da dissolução dos grandes impérios otomano, russo e austro-húngaro no começo do século XX, e como decorrência do nazismo e do fascismo na Europa, dos genocídios na Primeira e Segunda Guerra Mundial, da perseguição aos dissidentes da ex-União Soviética e dos países comunistas do Leste Europeu durante a Guerra Fria. Seria necessário ainda ressaltar as guerras de independência, empreendidas principalmente no Norte da África (como a entre França e Argélia), os massacres na Ruanda e na Bósnia.

A partir dos anos 1990, o fenômeno da emigração foi alavancado pelo processo de globalização (ou mundialização,

como é chamado na França)² e pela interdependência entre as economias nacionais em praticamente todo o planeta. Não podemos esquecer, ainda, a crise entre as potências imperialistas no Ocidente e diversos governos no Oriente Médio e na Ásia, desembocando seja na guerra (como a do Vietnã), seja em longas intervenções militares (Iraque e Afeganistão).

Enfim, a guerra civil na Síria e o surgimento do chamado “Estado Islâmico” no Iêmen têm levado ultimamente à emigração massiva de populações para a Europa e outros continentes. Mais próximas a nós, as catástrofes climáticas somadas à miséria econômica e à crise política no Haiti resultaram em uma emigração expressiva de sua população para outros países, principalmente para o Brasil.

Essa transferência recorrente e muitas vezes massiva de grupos de uma sociedade para outra não tem somente consequências econômicas e políticas, mas também culturais. Algumas delas são: a perda de identidade cultural, a dificuldade de assimilação a valores da nova cultura, a sobreposição de valores.

Em decorrência desses processos, tem sido comum a intensificação da intolerância religiosa, da discriminação étnica, da desigualdade social e da xenofobia.

Diante do pluralismo cultural e sua associação à democracia, à secularização e às emigrações, uma das tarefas filosóficas de nossa época é pensar na proposição de uma ética pública abrangente cujos princípios possam nortear normas legislativas

² Renato Ortiz diferencia globalização e mundialização, a primeira associada à economia e ao mercado mundial, e a segunda, como um fenômeno social total que diz respeito também às manifestações culturais (Cf. ORTIZ, 1994, p. 30). Boaventura Sousa Santos prefere falar em “globalizações”, no plural, para se referir tanto ao seu aspecto econômico de transnacionalização da produção de bens e serviços e dos mercados financeiros, quanto ao seu caráter de feixe de relações sociais, políticas e culturais (SOUSA SANTOS, 1997, p. 107).

que permitam a convivência entre indivíduos e grupos diferentes no interior de uma mesma coletividade.

Essa ética, caso possa ser postulada, também deve dar conta dos novos problemas oriundos do desenvolvimento tecnológico e estudados na ética aplicada, como as discussões em torno da bioética, da ética ambiental e da ética econômica. Ela precisa ainda proporcionar uma base comum de valores abrangentes, à condição de que não sejam negligenciadas as minorias étnicas, sexuais e de classe.

Como vemos, se uma ética pública pressupõe valores axiológicos abrangentes, a escolha desses valores pode entrar em conflito com especificidades religiosas, culturais e morais presentes em uma mesma sociedade.

A viabilidade dessa ética, portanto, mostra-se paradoxal: de um lado, ela tende a ser suficientemente abrangente na sua enunciação, de modo a permitir a livre expressão e maneiras de viver correspondentes a diferentes opções morais e religiosas; mas na sua constituição e posterior aplicabilidade, essa abrangência muitas vezes é obtida a partir de um jogo de forças pelo qual alguns terão que ceder mais que outros, no sentido de que as minorias terão que se dobrar ao consenso majoritário no interior de uma coletividade.

Não é incomum a percepção de que esses valores axiológicos abrangentes nada mais seriam do que a expressão de uma identidade hegemônica (a Ocidental, do Norte do planeta) que se impõe sobre outras menos expressivas no cenário econômico, político e cultural.

Em consequência, cada vez mais a proposição de uma ética pública portadora de valores abrangentes é contrabalançada pelo surgimento e intensificação de políticas da identidade. Como lemos no *Relatório do Desenvolvimento Humano 2004*, publi-

cado pelo PNDU e intitulado *Liberdade Cultural Num Mundo Diversificado*, diante do paradoxo do pluralismo cultural, emanam as vozes daqueles que, vitimados pelas “velhas injustiças, segundo linhas étnicas, religiosas, raciais e culturais”, mobilizam-se “exigindo que sua identidade seja reconhecida, apreciada e aceita pela sociedade mais ampla” (PNDU, 2004, p. 1).

Nosso intuito não é propor um modelo de ética pública que seria a solução definitiva do paradoxo anteriormente apontado, mas analisar em que medida os Direitos Humanos, pensados a partir de uma determinada escolha ético-filosófica, poderiam ser o exemplo de uma ética pública razoável.

Antes, porém, de adentrarmos especificamente sobre essa escolha filosófica, é necessário apontar quais os limites e possibilidades de outras escolhas que, a nosso ver, são insuficientes para a proposição de uma ética pública.

2. Perspectivas teóricas insuficientes para uma ética pública abrangente

Depois do Cristianismo antigo e medieval, a ética racional derivada do Iluminismo foi a tentativa mais audaciosa de uma ética de abrangência universal. Desde meados do século XVII, o ser humano foi definido por Descartes como coisa pensante. Essa identificação entre o ser humano e seu pensamento permitiu que Kant, na segunda metade do século XVIII, elevasse a razão a uma faculdade universalmente válida e fizesse dela o elemento chave para estabelecer uma natureza humana comum. Em seu livro *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant propõe que as leis morais sejam pensadas como um mandato da razão deduzido de um processo de universalização das máximas

do querer e do agir. O ser humano é o fim último da ação moral, conforme reza o segundo desdobramento do Imperativo Categórico, não porque seja humano, mas porque é um ser racional e, portanto, portador de vontade e representação (KANT, 1973).

Mas essa ética tem alguns limites, pois ela é excessivamente rigorosa ao exigir uma vontade racional completamente desinteressada, ao priorizar uma concepção de ser humano supostamente descontextualizado de sua história, além de estimular um formalismo ético que não levaria em conta bens/valores compartilháveis em uma mesma cultura e entre diferentes culturas. Por essas razões, esse modelo de fundamentação moral mostra-se insuficiente para dar conta de uma ética pública que responda razoavelmente ao paradoxo do pluralismo cultural de nossa época³.

MacIntyre (1997), em seu livro *Depois da Virtude*, afirmou que depois da crítica nietzscheana, a ética iluminista (principalmente a de inspiração kantiana) teria falido. Como sabemos, Nietzsche realiza uma crítica contumaz dos valores morais, apresentando-os como a secularização de valores criados por uma moral do rebanho, a saber, pelo Cristianismo de Paulo.

Os conceitos universais de bem e mal, debatidos pela tradição, não passariam de constructos decorrentes de uma luta de interpretações pela qual uma impera e se impõe sobre as demais. Como vemos em *Genealogia da Moral*, um valor considerado bom para quem se impõe, como a altivez, é considerado ruim para o vil; e inversamente, valores como a resignação e a obediência são

³ A filosofia de Kant é apropriada para tratar dos Direitos Humanos quando o foco é a fundamentação de sua pretensão universalista. Não obstante, isso não pode ser deduzido de sua reflexão sobre a moralidade, mas em seus estudos sobre a doutrina do Direito, na *Metafísica dos costumes* e na segunda parte de *O Conflito das faculdades*. Em função da escolha pela fundamentação de uma ética pública para dar conta do desafio do pluralismo cultural, a eventual incorporação da doutrina do Direito nos conduziria à outra perspectiva, também ela formalista, e que, portanto, não leva em consideração os bens compartilháveis entre diferentes culturas.

considerados bons para o fraco, porém ruins para o forte, a saber, aquele que vê na vida e sua potência a única referência para a criação de novos valores. De onde a proposta nietzschiana de transvalorar os valores milenarmente existentes, pois nada mais são do que desdobramentos da moral da obediência e do rebanho, a qual tem aprisionado a vida à consciência e ao ressentimento (NIETZSCHE, 1998).

Além da crítica de Nietzsche, que assume uma posição axiológica perspectivista, temos também a influência importante da posição relativista, a qual se contrapõe à ideia de valores abrangentes e, em decorrência, reivindica a impossibilidade de uma ética pública com pretensão universalista. A tese central da posição relativista é considerar os sistemas morais como dotados de uma validade somente relativa, “não podendo, por conseguinte, reivindicar uma validade universal, validade supratemporal e invariável, de cultura para cultura” (KERSTING, 2003, p. 81). Diante da impossibilidade de se subtraírem aos preconceitos de cada cultura, esses valores compartilhados jamais poderiam ter um fundamento objetivo, limitando-se a existir como “mero ordenamento jurídico a partir de consensos estritamente convencionais, portanto, arbitrários, mera regra do jogo” (OLIVEIRA, 2006, p. 342). O problema do relativismo não é postular que as culturas seguem somente seus valores, suas regras morais, suas maneiras de agir e de viver, mas se impor como uma “atitude filosófica”, no sentido de negar qualquer fundamentação ética que transcenda os particularismos culturais.

Outra postura é a que presenciamos no contextualismo radical de Richard Rorty (1970). No entender desse autor, inexistente uma realidade maior acima e além da realidade que se manifesta no dia a dia. Ele entende que somente a expressão linguística, da chamada reviravolta linguística, é a condição de nosso acesso ao mundo, de maneira que a pergunta pelo que se pode conhe-

cer passa necessariamente pela pergunta sobre o que se pode dizer. Há uma interpenetração entre linguagem e realidade: algo somente pode valer como justificação em relação a outro algo que já aceitamos. A linguagem é contingente; o eu e a comunidade também o são, de modo que a referência a normas absolutas é uma estratégia inútil. Diante disso, “somente nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores comuns, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto comum de nossa forma de vida” (OLIVEIRA, 2006, p. 344).

Rorty, entretanto, reitera que seu pensamento não conduz ao relativismo porque este ainda está ancorado em um modelo representacional de conhecimento. Outra consequência dessa delimitação é que a justificação de valores éticos segue critérios diferentes a depender dos contextos históricos nos quais estão inseridos. Isso demanda renunciar à objetividade e se ater à intersubjetividade, ao contexto de nosso mundo vivido e linguisticamente apreensível, o que pressupõe convicções intersubjetivamente partilhadas. O problema é que essas convicções partilhadas pelos sujeitos não poderiam transcender seus próprios limites culturais.

Além do pensamento de Rorty, marcado pelo contextualismo radical, temos uma ampla constelação de autores como MacIntyre, Sandel, Walzer e Taylor, cujas posturas filosóficas são aglutinadas sob a insígnia do comunitarismo. Ainda que não comunguem das mesmas ideias e nem todos se reconheçam a partir dessa corrente de pensamento, costumou-se assim chamá-los porque, em certa medida, unem-se na crítica ao caráter universalista do liberalismo moderno e seu individualismo atomístico.

Os comunitaristas partilham a descrença em torno da justificação universalista das regras morais. Preferem propor

como ponto de partida a experiência concreta, e como ponto de chegada, a fundamentação dessa experiência a partir dos valores de cada coletividade. Eles concebem que somente existem “mundos axiológicos particulares, o que nos obriga a nos abster de tomar posição sobre os assuntos internos de outras coletividades” (OLIVEIRA, 2006, p. 345). A única possibilidade de fundar uma ética é a remissão às tradições; e o único guardião das tradições é a comunidade. Mas a qual conceito de comunidade eles fazem referência?

Michael Sandel (2012), por exemplo, entende que a comunidade designa a união de pessoas fundada não sobre a livre escolha, mas sobre elementos que antecedem a escolha, tais como nascimento, nação, grupo étnico, língua, história comum, costumes. A ideia de que a comunidade é o enraizamento que precede nossas escolhas tem como referência a ética aristotélica, para a qual a pertença do cidadão à *polis* é o marco para pensar as excelências, ou *aretai*. Nesse sentido, são relevantes as observações de Enrico Berti a respeito dessa remissão dos comunitaristas a Aristóteles, quando, na verdade, o Estagirita tem outra concepção de comunidade.

Como adverte Berti, em Aristóteles o fundamento do *ethos* é a *polis*, a Cidade-Estado. Mas a *polis* não é uma comunidade particular, e sim a sociedade política à qual todo homem tende e na qual pode realizar plenamente sua natureza. Aristóteles entende a natureza não como o estado primitivo, pré-político, mas como perfeição, completude, fim. Quando ele afirma que a *polis* é uma sociedade natural, não se refere à comunidade primitiva anterior à escolha dos indivíduos, mas àquilo que modernamente chamamos de sociedade, no seu sentido de autossuficiência.

Os comunitaristas, e Sandel em particular, talvez postulem um conceito de comunidade bem diferente do de Aristóte-

les. Apelar à comunidade, como fazem os comunitaristas, é insuficiente para fundar valores universalmente compartilhados, porque, ao modo como eles a entendem, ela é particular, local e circunscrita a um grupo, e os direitos correspondentes àqueles que dela fazem parte não poderiam ser estendidos a qualquer outra comunidade.

Outro limite do comunitarismo, agora pensado a partir da delimitação analítica da moral, é pretender instituir um dever-ser moral a partir de uma maneira de se conduzir culturalmente determinada. A fundamentação de obrigações morais a partir daquilo que uma cultura particular é seria ilegítimo, segundo a perspectiva de teóricos como George Edward Moore⁴ e, bem antes dele, David Hume. Com efeito, a partir da chamada lei de Hume, tornou-se comum desautorizar que, de proposições formuladas com o verbo “ser”, possam ser deduzidas proposições formuladas com o verbo “dever”. Em seu *Tratado sobre a natureza humana*, Hume afirma a impossibilidade da passagem lógica de enunciados de fato (como $X \text{ é } Y$) a enunciados que afirmem uma obrigação moral ($X \text{ deve ser } Y$)⁵. Mas será que o apelo a essa perspectiva lógico-dedutiva é o melhor caminho para apontar os limites do culturalismo?

Para além da antiga mas sempre atual discussão metaética em torno da oposição entre fatos e valores, entre ser e dever-ser,

⁴ Seu mais conhecido livro a respeito é *Principia Ethica* (utilizamos aqui a tradução ao espanhol de Adolfo García Díaz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983).

⁵ “Em todo sistema de moralidade com que me deparei até agora, sempre observei que o autor segue por algum tempo a linha de raciocínio comum e determina a existência de um Deus ou faz observações com relação aos problemas humanos; de repente, porém, eu me surpreendo ao descobrir que, em vez das habituais proposições é e não é, não encontro nenhuma proposição que não esteja associada ao deve e não deve. Essa mudança é imperceptível, mas de grande importância no final” (HUME, 1978, p. 469 apud CANDIOTTO, 2012, p. 191. Tradução de Richard Simanke).

quando se pensa na possibilidade e na legitimidade de uma ética pública diante do paradoxo do pluralismo cultural, convém elaborar as seguintes ponderações: para começar, parece ser razoável relativizar a lei de Hume segundo a qual a única fundamentação ética possível é aquela que se situa no nível do dever-ser e, que, portanto, qualquer experiência (sensível ou vivida) nada agrega ou subtrai a essa fundamentação. Podemos, em seguida, perguntar até que ponto uma argumentação de natureza lógico-formal pode ser simplesmente aplicada para a legitimação de uma racionalidade prática? Se o que importa, por exemplo, no silogismo lógico, é unicamente a coerência das premissas (maior e menor) e sua conclusão (proposição), e não o conteúdo de que trata esse silogismo, por que a ação e a conduta humana e sua justificação dependeriam unicamente de um raciocínio da lógica formal? Além disso, quando se trata da ética, é imprescindível estabelecer uma diferença entre a experiência sensível — aquela considerada pelo empirismo como a única fonte de conhecimento — e a experiência vivida — aquela que diz respeito à ação e é associada às regras da moralidade. Nesse sentido, uma ética que leva em conta a experiência vivida em sua fundamentação não necessariamente entra em contradição com o campo prescritivo do dever-ser.

2.1 O método da filosofia prática e os Direitos Humanos

Um dos limites da postura comunitarista é não fornecer uma resposta suficiente à realidade de nossa época, marcada pelo pluralismo cultural, pelo desenraizamento das identidades em razão da intensificação dos processos migratórios, o que obrigaria as minorias étnicas que provêm de outras coletivida-

des a seguirem somente as regras de uma etnia majoritária. De onde o desafio da identificação de uma ética pública com valores abrangentes e que seja ao mesmo tempo capaz de propor valores determinados.

Essa ética tem como perspectiva transcender os limites do culturalismo e do formalismo kantiano. Segundo a hipótese de Berti, essa ética pode ser encontrada nos chamados Direitos Humanos, pois estes estão pautados na ideia de que cada ser humano possui determinadas capacidades cujas possibilidades de realização devem ser reconhecidas e garantidas. E a tutela da realização dessas capacidades pode ser chamada de direitos. Trata-se de uma ética com aspiração universalista⁶, pois ela é amplamente compartilhada entre diferentes grupos, culturas e religiões. Ela é também uma ética não formalista, pois, ao contrário da ética racional kantiana e seus desdobramentos na contemporaneidade⁷, está baseada na proposição de bens determinados.

Para justificar a ética dos Direitos Humanos, como a que responde satisfatoriamente ao desafio da pluralidade cultural, Enrico Berti recorre a uma releitura de Aristóteles. Ao contrário

⁶ Uma ética com pretensão universalista no que concerne à sua tentativa de fundamentação filosófica, e não na perspectiva sociológica de sua aplicação. Ao escrever a partir da Sociologia, Boaventura Sousa Santos tenta mostrar que quando os direitos humanos são entendidos como universais (e essa tem sido a obsessão do Ocidente), eles não passam da expressão de uma globalização estabelecida de cima-para-baixo, de um localismo globalizado e hegemônico. Diante disso, sua proposta é a de que os direitos humanos sejam ressitoados a partir da interculturalidade mediante uma espécie de cosmopolitismo emancipatório que operaria de baixo-para-cima de modo contra-hegemônico, equilibrando assim competência global e legitimidade local (Cf. SOUSA SANTOS, 1997, p. 112). Estamos de acordo no que diz respeito a essa posição sociológica de que os direitos humanos não são universais quanto à sua aplicação; no entanto, no que concerne à sua fundamentação filosófica é legítima sua pretensão à universalidade e sua proposição de valores éticos abrangentes.

⁷ Diversas posições, na época contemporânea, são inspiradas em algum aspecto da ética kantiana. Destacam-se a ética da ação comunicativa de Jürgen Habermas; a ética da justiça, de John Rawls; a ética do respeito universal, de Ernest Tugendhat.

de MacIntyre, que enfatizou essa releitura pelo conceito de virtude, ou à diferença daqueles que buscam no Estagirita a inspiração para seu acento no conceito de comunidade, em seu livro *As razões de Aristóteles*, Berti estuda, dentre outras coisas, o método da filosofia prática. Esse método pode ser exemplar para caracterizar os Direitos Humanos. Além disso, ele leva em conta a experiência vivida sem renunciar ao campo prescritivo do dever-ser e à possibilidade de valores axiológicos abrangentes.

Da leitura proposta no quarto capítulo de seu livro, intitulado “O método da filosofia prática”, Berti identifica dois elementos relevantes a essa subdivisão da filosofia aristotélica: sua intenção prático/tipológica e seu procedimento diaporético.

Para explicar o primeiro deles, o mestre de Platão estabelece a relação entre filosofia prática⁸ e filosofia teórica (física e metafísica). No livro II da *Metafísica*, Aristóteles considera que a filosofia prática tem em comum com a teórica o fato de procurar a verdade (Cf. ARISTÓTELES, 1973a). Por isso é que a Ética, como parte da sabedoria prática, é também chamada na Ética a Nicômaco de “ciência política” (Cf. ARISTÓTELES, 1973b, p. 250). Mas uma das diferenças entre elas é que, para a filosofia prática, a verdade não é o fim almejado, e sim um meio em vista de outro fim, que é a escolha da ação a ser realizada no momento presente. Além disso, se a filosofia teórica estuda as coisas somente para saber por que elas são o que são, a filosofia prática estuda o porquê das coisas para transformar seu estado presente.

Outra diferença é estabelecida, no Livro VI da *Metafísica*, entre os saberes teóricos, poéticos e práticos, no que diz respeito ao seu princípio. Os saberes teóricos, como o da Física,

⁸Na sua classificação dos saberes, a filosofia prática de Aristóteles abrange a Economia, a Política e a Ética. No nosso estudo, quando tratamos da filosofia prática, nós a identificamos exclusivamente com a Ética.

e cujo objeto é a natureza, têm em si mesmo o princípio do movimento e do repouso. Já os saberes poiéticos se ocupam das coisas produtíveis e, nesse caso, o princípio está naquele que produz (sua inteligência, sua arte). Quanto aos saberes práticos, que se ocupam das coisas praticáveis, o princípio é a escolha daquele que age, isso porque o objeto da ação coincide com o que é objeto da escolha. A ação é o campo da filosofia prática porque o único lugar da realidade no qual se pode transformar as coisas em vista do fim último, o supremo bem identificado com o bem-viver ou *eudaimonia*, é o terreno das experiências humanas.

De algum modo, a filosofia prática se aproxima da Física (em seu sentido antigo de Cosmologia), posto que ambas partem da experiência. A diferença, porém, é que a experiência da filosofia prática não se refere à experiência sensível, e sim à experiência vivida, qual seja “o conhecimento repetido de certas situações devido ao fato de tê-las vivido” (BERTI, 1998, p. 123). A centralidade da experiência descortina a intenção prática dessa filosofia, a qual não se limita a conhecer o bem (como afirmara Sócrates), mas visa a praticá-lo por meio do domínio das paixões. Dessa forma, é fundamental uma boa educação, atualizada por meio de bons hábitos, para agir como convém à razão.

Aristóteles entende que a orientação metodológica da filosofia prática é a seguinte: deve-se partir da experiência para então se chegar aos princípios, desde que por experiência seja entendida a aquisição de um hábito moral.

É, portanto, a intenção prática que distingue a filosofia prática da teórica. A Ética jamais é uma reflexão neutra, porque avalia o que é bom ou ruim na realidade concreta. Na condição de “ciência política”, a Ética objetiva o bem supremo do ser humano alcançável somente pela pertença de cada indivíduo ao

conjunto da comunidade. Ela é uma ciência arquitetônica, no sentido de se ocupar do fim último do agir humano a partir do qual outras ciências, com seus respectivos fins, devem ser compreendidas. Portanto, há uma relação entre a experiência concreta e o bem supremo; ou, dito de outro modo, o bem supremo é um “dever-ser” que exige uma realização. Mas como esse bem deve ser conhecido?

A ciência política, com efeito, é “legisladora”, prescreve “o que se deve fazer e de quais ações se abster”. Justamente por isso, a propósito do bem supremo do homem, ela se contenta em “delinear ao menos em geral o que ele é” (*typo ge perilabéin tipot’esti*) (1094 a 25), isto é, contenta-se em conhecê-lo, por assim dizer, no “tipo”, no esquema geral, nas linhas fundamentais, sem considerar detalhadamente suas implicações particulares (BERTI, 1998, p. 119).

A ética não concebe o bem supremo do homem como algo exato, mas nem por isso ele é errôneo ou falso. Seu grau de exatidão não visa a um conhecimento invariável sobre um objeto específico; ele pretende, antes, servir-se do conhecimento desse objeto para um fim ulterior.

Berti nomeia essa especificidade de *intenção tipológica*, uma variante da expressão *método tipológico*, empregada por Höffe em 1971, a propósito da filosofia prática de Aristóteles⁹. Na busca do rigor, sem pretender, contudo, ser absolutamente exaustiva e precisa, a ciência política se satisfaz com o conhecimento do bem supremo do homem a partir de uma tipologia, de um esquema geral. A intenção tipológica da ciência política “se ocupa das ações

⁹ Trata-se do texto: HÖFFE, V. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München e Salzburg, Pustet, 1971. p. 187-192. Cf. SANTOS, 2009, p. 93-114.

belas, isto é, nobres e justas, como também os bens, que são objetos um tanto diversos e variáveis, no sentido de que o que é justo em determinadas circunstâncias pode não o ser em outras, e o que é bom para alguns pode não o ser para outros” (BERTI, 1998, p. 121). Somente se pode falar do belo e do justo em geral, e não em um sentido absolutamente detalhado e exato.

A intenção tipológica se opõe à exatidão da Matemática, da Física e da lógica formal porque ela visa a um progresso suscetível de aperfeiçoamento. Enquanto na Matemática é adotado o princípio da indução, na Física o princípio da sensação, e na lógica formal o da dedução, na ciência política se aprende por meio de hábitos.

A intenção tipológica se contenta com a indicação de uma norma que deve recomendar uma ação como boa e desaconselhar uma outra como ruim, sem buscar, no entanto, uma causa ou qualquer fundamentação racional anterior.

Se a intenção tipológica indica o tipo de conhecimento aspirado pela Ética, como ciência política, o percurso para obter esse conhecimento passa pelo *procedimento diaporético*. E esse é o segundo elemento importante na delimitação aristotélica. Ele está fundamentado no método dialético.

No começo do livro VII, da Ética a Nicômaco, Aristóteles explicita uma passagem muito conhecida a respeito do método da filosofia prática:

A exemplo do que fizemos em outros casos, passaremos em revista os fatos observados e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente — ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos inta-

tas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese (ARISTÓTELES, 1973b, p. 357).

Como indica o Estagirita, em primeiro lugar devemos levar em consideração os fatos observados ou fenômenos (não no sentido de observação sensível, mas aquilo que parece às pessoas a partir de seus juízos e opiniões) a respeito das premissas (éndoxa) tratadas. “Aristóteles, em geral, não põe em discussão os éndoxa, mas serve-se deles para pôr em discussão as opiniões” (BERTI, 1998, p. 130).

Em seguida, esses fenômenos ou pareceres devem ser postos à prova (examinados) por meio das aporias (*diaporésantas*), ou seja, pelo desdobramento das aporias em direções opostas¹⁰. De cada uma das opiniões opostas entre si, é preciso deduzir suas respectivas consequências.

Devemos confrontar, a seguir, essas consequências com as *éndoxa* sobre o problema em questão, para ver se elas concordam com aqueles mais importantes (os éndoxa são somente termos do confronto, premissas fora da discussão). Finalmente, caso seja mostrado que as consequências de uma opinião concordam com as premissas (éndoxa) apresentadas, esta será uma demonstração suficiente para a validade de uma hipótese. Caso contrário, as dificuldades não serão resolvidas e será demonstrada sua falsidade e, desse modo, a opinião deve ser abandonada.

¹⁰ No livro *Tópicos*, Aristóteles mostra que os princípios ou éndoxa “são anteriores a tudo mais” e que “é à luz das opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica onde se encontra o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações” [ARISTÓTELES, 1973c, p. 12 (I, 2, 101b, 1-4)].

Em síntese, os éndoxa designam aquilo a partir de que são elaboradas as “opiniões compartilhadas” (ou compartilháveis) por todos, pela maioria ou pelos mais competentes; estas são úteis para dirimir as “aporias”, a saber, as consequências derivadas das soluções opostas a um mesmo problema, problema este que deveria começar pela exposição dos “pareceres” mais difundidos a seu respeito (ou *phainómena*). Derivam desse método os pareceres endoxais concernentes à opinião pública cujo objeto são as premissas dos silogismos dialéticos, os quais, embora não sejam suficientemente demonstrativos para as ciências, são adequados para as exigências da ética.

O objetivo da demonstração não consiste em salvar os éndoxa, mas salvar ou refutar uma opinião sobre eles. Pode ser, por um lado, que o procedimento diaporético conduza, em alguns casos — na presença de alternativas entre opiniões reciprocamente opostas —, às demonstrações científicas; mas, por outro, Aristóteles julga aceitável inclusive uma *posição intermediária* em que sejam respeitadas opiniões opostas entre si, desde que elas não sejam incompatíveis.

No artigo intitulado *Atualidade dos Direitos Humanos* (2006), Enrico Berti considera que os éndoxa de Aristóteles podem ser associados aos Direitos Humanos, posto que estes designam um conjunto de princípios (ou premissas) de ampla aceitação, ainda que essa aceitação não deva suplantiar a necessidade de ampla deliberação sobre os mesmos no que concerne à sua fundamentação, extensão e efetividade.

Um argumento que ele apresenta favoravelmente à ideia de que os Direitos Humanos são os valores compartilhados de mais ampla extensão em nossa época é a constatação de que até mesmo aqueles que violam esses direitos, geralmente negam

ou encobrem que os tenham violado, recusam tê-los praticado sob o temor do descrédito popular ou do julgamento por parte de tribunais internacionais. Significa que podemos continuar a acreditar na não abrangência universal dos Direitos Humanos, mas não podemos publicamente tomar posição contra eles, sob o risco da impopularidade, do isolamento ou da repreensão. Se até mesmo aqueles que os violam são levados, ainda que forçosamente, a reconhecê-los, isso demonstra que esses direitos são amplamente compartilhados.

3. Considerações finais

O argumento de Berti reforça a ideia de que os princípios éticos correspondentes aos Direitos Humanos não podem ser considerados somente como premissas de uma cultura (a ocidental), como é defendido pelo culturalismo, mas transcendem esse limite cultural em direção a uma ética pública abrangente concernente também a outras culturas.

Assim é que eles podem ser exemplarmente assumidos como premissas (na linguagem aristotélica) ou princípios (na linguagem da Declaração de 1948) a partir dos quais se torna possível deliberar, e dessa deliberação, derivar normas fundamentais de uma ética pública. Para isso, não se pode ignorar os “pareceres” oriundos das diferentes culturas sobre esses princípios a fim de averiguar se eles não entram em contradição interna ou se não se desdobram em aporias; se são compatíveis com a maior parte dos Direitos Humanos ou, pelo menos, com aqueles reconhecidos por todos como os mais importantes, tais como o direito à vida, à igualdade e à liberdade. No caso

daqueles pareceres que satisfaçam a essas condições, como a do reconhecimento público (pareceres endoxais), eles poderiam operar como premissas de projetos legislativos cuja finalidade seria sua transformação em lei, ocorrendo o inverso para pareceres que não atingissem essa finalidade. Assim, seria possível chegar a um *corpus* suficiente de valores compartilhados ou compartilháveis por todos.

Para que isso seja factível, uma sugestão interessante foi dada por Jacques Maritain, por ocasião da Declaração de 1948, quando argumentou que “não era preciso perguntar-se ‘o porquê’ da adesão dos Estados à declaração, posto que os ‘porquês’ seriam diferentes ou inclusive incompatíveis entre si. Era suficiente, ao contrário, contentar-se com ‘o que’, isto é, com o fato de que havia uma convergência sobre alguns direitos fundamentais” (MARITAIN apud BERTI, 2006, p.149). Fica evidente a inspiração de Maritain na filosofia prática aristotélica.

Berti segue uma linha semelhante de pensamento ao argumentar que o mais importante não é buscar a justificação filosófica dos Direitos Humanos (se ela é encontrada na lei divina ou natural, se na cultura ou na história dos povos) no momento que antecede seu reconhecimento público, mas, primeiro, procurar estabelecer uma espécie de máximo denominador comum entre aqueles direitos partilhados em diferentes culturas. Somente em seguida a Filosofia pode e deve argumentar sobre os fundamentos desses direitos, no sentido de perguntar sobre o que eles envolvem e colocando em evidência os valores implícitos aos quais eles se referem.

Postulamos geralmente que, apesar de nossas diferenças a respeito de religião, etnia, sexo e idioma, existe um denominador comum que nos une, tal como o reconhecimento de que “to-

dos nascemos livres e iguais em dignidade e direitos”.¹¹ Também é reconhecido o direito do ser humano de subtrair-se mediante a liberdade de pensamento e de consciência a uma série de condicionamentos materiais à qual ele se encontra submetido, como sua hereditariedade ou suas tendências psíquicas. E assim poderemos seguir em relação a outros direitos. O fundamental é que esse denominador comum seja “máximo” e não “mínimo”, como adverte Boaventura Sousa Santos (1997)¹².

Enrico Berti não pretende fazer dos Direitos Humanos a solução para todos os problemas e paradoxos surgidos em razão do pluralismo cultural. Considera-os, entretanto, uma referência importante para todos aqueles que buscam enfrentar esses problemas e paradoxos a partir do uso da argumentação, da discussão e do confronto.

Os valores compartilhados nos Direitos Humanos se apresentam como uma das melhores respostas éticas aos desafios do pluralismo de nossas sociedades. O reconhecimento abrangente de um máximo denominador comum de direitos preservaria as diferenças entre as várias pertencas culturais e suas motivações para entrar em acordo a respeito de um direito humano determinado.

¹¹ Como sabemos, este é o núcleo do Artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

¹² Isso não significa pactuar com a advertência, comum em nossa época, a respeito da inconveniência da sobrecarga da política de direitos humanos com novos direitos ou com concepções mais exigentes de direitos. Essa advertência não é resultado da constatação de uma “inflação dos direitos humanos”; trata-se, antes, da “manifestação tardia da redução do potencial emancipatório da modernidade ocidental à emancipação de baixa intensidade possibilitada ou tolerada pelo capitalismo mundial” (SOUSA SANTOS, 1997, p. 114).

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do grego de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Pensadores, Livros I e II. p. 205-243).

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim da versão inglesa de W.D. Rosá. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Pensadores, p. 245-436).

_____. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim da versão inglesa de W.A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. (Coleção Pensadores, p. 7-158).

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Atualidade dos direitos humanos*. Perspectiva Filosófica, v. 1, n. 25, p. 135-152, jan./jun. 2006.

CANDIOTTO, C. (Org.). *Ética: abordagens e perspectivas*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2012.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KERSTING, W. Em defesa de um universalismo sóbrio. In: _____. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MACINTYRE, A. *Après la Vertu: étude de théorie morale*. Paris: PUF, 1997.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Tradução ao espanhol de Adolfo García Díaz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

NIETZSCHE, F. *Genealogia Da Moral*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, M. A. Desafios Aos Direitos Humanos No Mundo Contemporâneo. In: AGUIAR, O. A.; PINHEIRO, C. de Moraes; FRANKLIN, K. *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza: UFC, 2006. p. 325-368.

ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO — PNDU. *Relatório do Desenvolvimento Humano 2004*: Liberdade cultural num mundo diversificado. Lisboa: Mensagem, 2004.

RORTY, R. *The linguistic turn*. recent essays in philosophical method. Chicago: University of Chicago Press/ Phoenix Edition, 1970.

SANTOS, R. dos. Otfried Höffe: justiça e direitos humanos. In: CARBONARI, P.C. (Org.). *Sentido filosófico dos direitos humanos*: leituras do pensamento contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 93-114.

SOUSA SANTOS, B. de. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. Lua Nova, n. 39, p. 105-124, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01024451997000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2 dez. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007>.