



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

Demócrito de Oliveira Figueira

DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS *ÉNDOXA*: NO RASTRO DE ENRICO
BERTI

João Pessoa
2018

DEMÓCRITO DE OLIVEIRA FIGUEIRA

DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS *ÉNDOXA*: NO RASTRO DE ENRICO
BERTI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima.

João Pessoa
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F475d Figueira, Demócrito de Oliveira.

Direitos Humanos como modernos éndoxa: no rastro de
Enrico Berti / Demócrito de Oliveira Figueira. - João
Pessoa, 2018.

84f.

Orientação: Pedro Parini Marques de Lima.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/PPGCJ.

1. Direitos Humanos. 2. éndoxa. 3. Aristóteles. 4.
Enrico Berti. I. Lima, Pedro Parini Marques de. II.
Título.

UFPB/CCJ

DEMÓCRITO DE OLIVEIRA FIGUEIRA

DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS *ÉNDOXA*: NO RASTRO DE ENRICO
BERTI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Direitos Humanos.

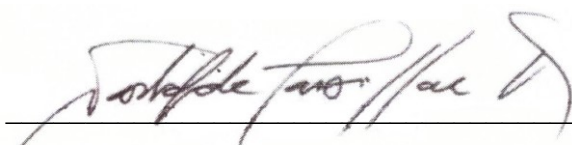
Orientador: Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima.

Aprovada no dia 25 de junho de 2018

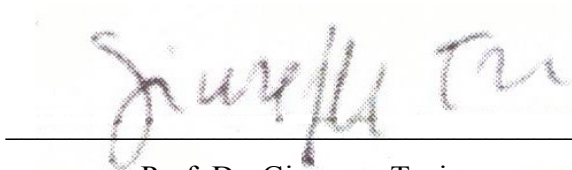
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima
(Orientador/UFPB-PPGCJ)



Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes
(Avaliador interno/UFPB-PPGCJ)



Prof. Dr. Giuseppe Tosi
(Avaliador externo ao programa/UFPB)



Prof. Dr. Carlos Alberto Farias de Azevedo Filho
(Avaliador externo ao programa /UFPB)

João Pessoa
2018

A minha amada família: Christiane, Katharine e Rani.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Pedro Parini, pelo acolhimento e pela tolerância, seu cuidado e sua erudição sempre serão minhas referências acadêmicas, obrigado por tudo.

Ao inesquecível Giovanni Queiroz (*in memoriam*), com ele, aprendemos – eu, Maria e outros tantos – o que é importante na vida.

Aos professores, Everaldo Gaspar, pelo amor e carinho; Giuseppe Tosi, por sua fé e atenção; Enoque Feitosa, pela força e objetividade, Fredys Sorto, pelo suporte e pela sofisticação; Torquato Castro Jr., pelas palavras de apoio; Paul Weberbauer, por ser grandioso como Mitth'raw'nuruodo; Williard Scorpion, pela mão no ombro; Carlos Azevedo, pela amizade e atitude positiva; Bruno Rodrigues, pelo socorro e pela revisão; Narbal de Marsillac, por aceitar compor a banca final.

Aos servidores da Universidade Federal da Paraíba – por tantas vezes invisibilizados – sem vocês nada seria realizado. Allana Dilene – a melhor Doutora – pela amizade; Juliana Behar, por sua simpatia; Ulyly Barbosa, por todo o suporte; Fernando Melo, pela precisão e seriedade; Rosandro Souza – o futuro delegado – pela atenção; Ananda Lourenço, por toda a ajuda e o suporte final.

Aos amigos e às amigas da vida, João Adolfo, pela gentileza e atenção; Lorena Varão, pelos “vai dar certo” e suportar “bads”; Ruan Bruzaca, por ser o melhor ouvinte; Maria Luiza Caxias, pelos “amigo...”, seus berros foram fundamentais; Júlio Ivo, meu grande referencial de jovem intelectual; Elenice Pires, por sua sensibilidade, bondade e sorrisos; Lua Marina, pela garra e determinação sem perder a ternura; Leonísia Moura, por toda sua elegância selvática e abrigo; Cauê Pinheiro, pelas terapias; Leonardo Maximiano, seu apoio e sua honestidade; Raíza Feitosa, pela sua sensatez e simpatia; Sérgio Ferro, pelo *glamour* e arte, Luisa Câmara, com sua franqueza e humor; Tayse Palitot, por seu requinte e conselhos; Phillipe Cupertino, e seu olhar atencioso e maestria.

Aos irmãos Flávio Duarte, Ricardo Leite e Bruno Melo (*in memoriam*), por tudo.

RESUMO

O presente trabalho tem como tema central o debate dos fundamentos dos direitos humanos delimitado na possibilidade de definição destes enquanto modernos *éndoxa* aristotélicos. Com isso, formula-se um problema: os *éndoxa* aristotélicos possuem valor epistemológico para definir os direitos humanos? Enquanto objetivo, o trabalho pretendeu analisar: (i) o que são os *éndoxa* para Aristóteles e situá-los dentro do sistema das ciências aristotélicas; (ii) o debate atual dos direitos humanos examinando os fundamentos a partir de Norberto Bobbio e como a proposta de Enrico Berti insere-se neste debate; (iii) a proposta dos direitos humanos como modernos *éndoxa* e o seu alcance e limites frente às teses de Herrera Flores e Costas Douzinas. A hipótese central é de compatibilidade dos direitos humanos como modernos *éndoxa*. Metodologicamente, a proposta foi abordada mediante pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa, juntamente com o método de procedimento histórico-comparativo. Enquanto aspecto conclusivo, foram verificadas as inconsistências da teoria clássica dos direitos humanos e as possibilidades compositivas de uma teoria crítica para o feito; esta articulada com o paradigma aristotélico.

Palavras-chave: Direitos humanos. *Éndoxa*. Aristóteles. Enrico Berti.

ABSTRACT

The present work has as its core theme the debate on the fundamentals of human rights, as delimited by the possibility of defining it as modern Aristotelic *éndoxa*. Thus, its central question is formulated as following: do the Aristotelic *éndoxa* present an epistemological value for defining human rights? Within its aim, this work seeks to analyze: (i) what are the *éndoxa* for Aristotle and their place within the system of Aristotelian sciences; (ii) the current debate on human rights, examining its principles based on Norberto Bobbio and how does Enrico Berti's approach participate in this debate; (iii) the definition of human rights as modern *éndoxa* and their reach and limits considering the theses by Herrera Flores and Costas Douzinas. Its central hypothesis is that of compatibility of human rights as modern *éndoxa*. Methodologically, this approach was qualitative and developed by means of bibliographic research, also conducting procedures under a historical comparative method. Regarding its conclusive aspect, we found inconsistencies of the classical human rights theory and the possibilities for a critical theory for the fact, combined with the Aristotelic paradigm.

Keywords: Human rights. *Éndoxa*. Aristotle. Enrico Berti.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 OS <i>ÉNDOXA</i> DE ARISTÓTELES COMO PRODUTO DO ANIMAL POLÍTICO	4
2.1 A constituição do <i>ethos</i> da <i>polis</i> : uma função dos <i>éndoxa</i>	4
2.2 Sofistas e Cínicos: a resistência aos <i>éndoxa</i> aristotélicos	10
2.3 A justiça como materialização dos <i>éndoxa</i> : os elementos éticos da virtude	14
2.4 Os intermundos da retórica: os <i>éndoxa</i> e seu valor de verdade	20
3 OS DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTO DO ANIMAL JURÍDICO-POLÍTICO	28
3.1 O <i>ethos</i> que permeia as declarações dos direitos humanos	28
3.2 O <i>humani generis</i> como princípio dos direitos humanos	34
3.3 Os direitos humanos como verdades evidentes em si mesmas	38
3.4 O <i>consensus omnium gentium</i> como princípio dos direitos humanos	43
4 DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS <i>ÉNDOXA</i> : ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO	48
4.1 Uma leitura filosófica dos direitos humanos: os modernos <i>éndoxa</i> de Enrico Berti	48
4.2 Uma (re)leitura dos direitos humanos: o diamante ético de Herrera Flores	53
4.3 O fim dos direitos humanos: Costas Douzinas e a crítica marxiana	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	71

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação – *DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS ÉNDOXA: NO RASTRO DE ENRICO BERTI* – possui como elemento temático central o debate acerca dos fundamentos dos direitos humanos, com tal perspectiva, foi promovido um recorte que estabelece os direitos humanos como modernos *éndoxa*. O trato dos direitos humanos perpassa pelo ambiente filosófico a partir de dois níveis de argumentação filosófica, são eles: uma abordagem ontológica, examinando problemas epistêmicos e semânticos e tentando responder "o que são os direitos humanos?"; e uma abordagem axiológica, que visa entender questões ético-políticas de justificação e defesa dos direitos humanos. Soma-se ao desafio uma abordagem concatenada com uma categoria aristotélica.

Longe de propor a existência de uma doutrina de direitos humanos em Aristóteles, o objetivo da pesquisa foi analisar se determinada categoria – os *éndoxa* – pode ser considerada como elemento constitutivo dos direitos humanos nas sociedades cosmopolitas.

O marco teórico parte da tese de Enrico Berti que considera os *éndoxa* aristotélicos como equivalentes com a noção contemporânea de direitos humanos, para o filósofo, os direitos humanos são modernos *éndoxa*.

Os *éndoxa* na antiguidade grega estão inseridos como fonte de conhecimento a partir de crenças críveis, trata-se do fenômeno que possibilita a criação de argumentos válidos mediante opiniões bem-conceituadas pela maioria, por um grupo ou por sábios.

Os direitos humanos surgem na modernidade como parte da ciência jurídica que visa estabelecer certezas e segurança para a pacificação social. Com esse entendimento, surgem certos mitos propagados no ambiente jurídico que são examinados no decurso do trabalho. Atualmente, os direitos humanos possuem como eixo de sustentação as declarações elaboradas pelos organismos internacionais, principalmente a Organização das Nações Unidas (ONU).

Com isso, temos o ponto de partida do presente trabalho – que teve como objetivo – discutir a fundamentação dos direitos humanos a partir de um aspecto conceitual dos *éndoxa* e dos direitos humanos. Para tanto, realizamos o recorte no objeto os direitos humanos como modernos *éndoxa*.

A necessidade de discutir o presente recorte deu-se em razão da ausência de uma teoria de fundamentação dos direitos humanos e da multiplicidade de propostas que não conseguiram se consolidar enquanto matriz de fundação até o presente momento, o que originou a questão

norteadora do presente trabalho, qual seja, se os *éndoxa* aristotélicos possuem valor epistemológico para definir os direitos humanos?

A principal hipótese é pela compatibilidade, mas o exame comporta uma hipótese secundária que seria pela não compatibilização. Com isso, a categoria dos *éndoxa* apresentaria uma carência conceitual. O objetivo geral, nesse sentido, foi o de estabelecer um paralelo entre direitos humanos e a concepção aristotélica a fim de verificar o argumento de Enrico Berti.

Metodologicamente, o tema foi abordado por meio de pesquisa bibliográfica, a partir das obras de Aristóteles e Enrico Berti, visto que ambos são os norteadores da pesquisa; para a abordagem qualitativa aliada do procedimento histórico-comparativo, utilizamos Norberto Bobbio, Herrera Flores; e, por sua vez, Costas Douzinas para verificação do alcance da proposta de Berti e a articulação com a categoria aristotélica aqui trabalhada.

A eleição dos temas que ordenam os capítulos partiu da intenção de estabelecer os elementos ético-políticos que constituem os direitos humanos como modernos *éndoxa*. Posto isso, a dissertação está dividida como segue:

No primeiro capítulo – *OS ÉNDOXA DE ARISTÓTELES COMO PRODUTO DO ANIMAL POLÍTICO* – o objetivo foi o de realizar o exame do que são os *éndoxa* aristotélicos. A investigação partiu da caracterização em *Tópicos* e da menção na *Retórica*. Com a definição do que seriam os *éndoxa*, partimos para uma análise da sua composição no momento histórico de Aristóteles. Apresentamos a composição do *ethos* na formação da convicção social grega. O papel e a incorporação dos discursos dialéticos – e a mudança de verosímil para uma verdade – sobretudo, nos campos da ética e da política¹. Os *éndoxa* como elemento mais próximo da verdade científica. Berti apropria-se dos *éndoxa* e toma o conceito como premissas² – sua validade e propositura, assim como os direitos humanos, não são absolutas – apenas, reputadas e tomadas como verdadeiras.

No segundo capítulo – *OS DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTO DO ANIMAL JURÍDICO-POLÍTICO* – examinamos o momento do estabelecimento dos direitos humanos, fruto da modernidade. Com o processo de definição do que seriam os direitos humanos a partir das grandes declarações. O indicativo seria pelo *ethos* firmado na Revolução Francesa – configurada dentro das exigências liberais – o autor que serviu de base para este capítulo foi Norberto Bobbio com a tese dos três princípios possíveis para os direitos humanos: o *humani generis*; como verdades evidentes em si mesmas; e *consensus omnium gentium*. As propostas

¹ AZZONI, Giampaolo. *Éndoxa e fonti del diritto*. In: FERRARI, Gianfranco; MANZIN, Maurizio. (Ed.). *La retorica fra scienza e professione legale: questioni di método*. Milão: Giuffrè, 2004, p. 126.

² BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 135.

de Bobbio são confrontadas com a tese de Berti – dos *éndoxa* aristotélicos, examinados no capítulo anterior e afastando um possível anacronismo – com isso visando possíveis aproximações ou mesmo rejeição, total ou parcial. Neste capítulo, o foco recai nos direitos humanos contemporâneos – tomando como base sua origem na modernidade – e o tratamento que parte do jusnaturalismo conduz a análise da sua proposta universal de consenso, uma possível aproximação com os *éndoxa* de Aristóteles.

O terceiro capítulo – *DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS ÉNDOXA: ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO* – promove o exame da proposta de Berti – um filósofo – para os direitos humanos e sua viabilidade no ambiente jurídico e filosófico. Neste capítulo, confrontam-se as teses de Herrera Flores e Costas Douzinas – dois juristas – com os direitos humanos como modernos *éndoxa*. O exame é orientado pela questão do universalismo ou pretensão de universalidade dos direitos humanos e suas implicações. Com a ideia de consenso – examinada no capítulo anterior – aliada aos *éndoxa*, a pesquisa firma uma análise crítica aos limites estabelecidos e ao alcance possível com a articulação da proposta de Berti dos *éndoxa* e a ideia de Bobbio do *consensus omnium gentium*.

2 OS ÉNDOXA DE ARISTÓTELES COMO PRODUTO DO ANIMAL POLÍTICO³

2.1 A constituição do *ethos* da *polis*: uma função dos *éndoxa*

O principal componente da *paideia*, o ideal de formação grego, foi apresentado por Homero no canto IX, v. 443 da *Iliada*, mediante um modelo de herói: Aquiles. No poema épico, Aquiles é enaltecido por Fênix, seu tutor apresenta-o como o maior representante do ideal grego, frente a Ulisses – homem das palavras –, e Ájax – homem de ação⁴. Aquiles representa a expressão máxima da totalidade humana buscada pelos gregos. Seu mestre, Fênix, lembra para qual fim o herói foi educado: para “ser orador de discursos e fazedor de façanhas”⁵.

Para Aristóteles, o maior representante da poesia que viveu foi Homero⁶. O estagirita defende a seriedade do poeta no trato com as palavras e afirma que muitos poetas viveram, mas o autor da *Iliada* é o primeiro. E acrescenta: digno de louvor por diversas coisas, mas é grandioso na produção da educação cívica⁷.

Homero é o primeiro a tratar a cidade, *polis*, como morada do *ethos*. Difere-se, assim, da cidade *asti*, a cidade física, material⁸. No processo da formação grega, a educação parte da constituição do espírito a partir da multiplicidade de processos, sua fixação é fragmentada. Aristóteles estabelece a primeira ideia integral do *ethos*⁹, este compreendido como identidade moral¹⁰. O conceito não representa uma ideia estática, mas um complexo de elementos constitutivos – uma ideia aproximada, é o que chamamos de cultura – ou seja, uma categoria complexa que estabelece valores pedagógicos, políticos e morais¹¹ para compor a *polis*, que é a manifestação aprimorada de forma de vida para os gregos¹².

Temos, assim, uma variedade de métodos aplicados à formação unitária do espírito grego, materializado na ideia de *polis*, um conceito imaterial. Contudo os eixos fundamentais da formação grega eram o controle da palavra e da ação política direcionados para a reafirmação dos valores éticos da sociedade¹³.

³ ARISTÓTELES. **Política**, 1253 a.

⁴ JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 30.

⁵ HOMERO. **Iliada**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005, p. 245.

⁶ ARISTÓTELES. **Poética**, 1459 a 17.

⁷ Ibid., 1460 a 5.

⁸ MATOS, Olgária Chain Feres. **Ethos e amizade**: a morada do homem. In: IDE PSICANÁLISE E CULTURA, São Paulo, 2008, p. 75.

⁹ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1998, p. 6.

¹⁰ REALE, Giovanni. **História da filosofia**. v. 1. Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003, p. 126.

¹¹ VERGNIÈRES, Solange. op. cit., p. 5.

¹² JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 106.

¹³ Ibid., p. 342.

Ao considerar que a proposta do modo de vida grego é estabelecida e reafirmada como uma espécie de identidade moral, quem e o que determina o *ethos* da *polis*? Para ambas as questões apenas uma resposta: os *éndoxa* aristotélicos.

São verdadeiras e primárias as coisas que geram convicção através de si mesmas [*topoi*] e não através de qualquer outra coisa, pois, no que toca aos primeiros princípios da ciência, faz-se desnecessário propor qualquer questão adicional quanto ao por que, devendo cada princípio por si mesmo gerar convicção. Opiniões de aceitação geral, por outro lado, são aquelas que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles reputados [*éndoxa*]¹⁴.

Os grupos que definem os parâmetros são os encarregados de materializar essa proposta de identidade moral, as proposituras estão vinculadas aos indivíduos que compõem o governo, seja na forma aristocrática, oligárquica ou democrática. Assim, o produto do animal político é a ação política – que surge com argumentos para o bem comum – partindo da percepção e unidade que o grupo queira definir como constituição¹⁵.

Não podemos tomar essa experiência de bem comunitário como algo próprio da democracia. Uma forma de governo preterida pela maioria dos filósofos aristocratas, sempre, associada aos pobres e ao *status* de violência que poderiam promover, o que iria da matança à partilha de cargos políticos como espólios de uma guerra pelo poder. A crença era que a democracia só poderia se estabelecer pelas armas ou pelo medo dos outros partidos¹⁶.

Temos que diferenciar a ideia de maioria *hói pleistoi* da multidão *hói pollói*¹⁷. Essa maioria é qualificada, um grupo restrito. Aristóteles deixa bem claro, em sua *Política*, a sistematização da cidade, pensada como uma comunidade, criada para desenvolver a vida plena que é apenas atingida enquanto *polis*, e pela maioria dos cidadãos. A multidão seria a totalidade, de viventes da *asti*, ricos e pobres¹⁸. O estagirita critica essa divisão entre ricos e pobres e propõe a *polis* da classe média. A proposta parte da premissa que a *polis* é algo próprio da natureza humana¹⁹ – e que não se materializa em cada indivíduo isoladamente – apenas através da experiência coletiva.

Mesmo assim, Aristóteles não pode ser chamado de democrata, visto que define a democracia como forma desviada de governo²⁰. O que o filósofo apresenta de inovador é o

¹⁴ ARISTÓTELES. *Tópicos*, 100 b 20.

¹⁵ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 89.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 557 a.

¹⁷ ARISTÓTELES. op. cit., 4 a 11.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*, 1290 a.

¹⁹ Ibid., 253 a.

²⁰ Ibid., 1290 b.

reconhecimento da liberdade como um princípio para essa forma de governo, ele define como o objetivo dessa forma de governo²¹.

Os *éndoxa*, de Aristóteles, inviabilizam a possibilidade da democracia das massas. Seja no âmbito das opiniões tomadas como verdade que firmam os entendimentos com o objetivo de destituir a autoridade popular, ou mesmo pelos grupos constituídos de aristocratas. Apenas certos grupos detêm o monopólio das proposições “verdadeiras”. A democracia tenderia aos desvios e criação de proposições “falsas”.

Os desvios seriam oriundos de duas ações: a primeira seria um governo que atua em benefício próprio; e a segunda teria como base o governo dos homens, acima do governo das leis – produto da racionalidade – ou seja, do *logos*. Essa defesa mitigaria certas pretensões da aristocracia, mas não representa uma adesão de Aristóteles à democracia, e muito menos sua eleição como melhor forma de governo.

A democracia, para os antigos, figurava como uma forma de governo. O indício mais antigo de sua manifestação foi atestado por Heródoto, historiador persa da cidade de Halicarnasso, em um diálogo ficcional ocorrido na divisa da Pérsia com a Grécia no século VI a.C.²². A falta de veracidade do relato não exclui sua importância, pois representa o primeiro relato das tipologias das formas de governo tratada por Platão e, posteriormente, por Aristóteles, dois séculos mais tarde.

Heródoto apresenta *Uma Discussão Célebre*²³, na qual são debatidos argumentos sobre qual seria a melhor forma de governo adotada na Pérsia após a morte de seu soberano, Cambises. Os proponentes são: Otanes defendendo a democracia; Megabises, a oligarquia; e Dario, a monarquia. O autor não fixa uma predileção, o que temos é um empate das formas de governo²⁴.

A democracia surge como oposição à aristocracia, formada por clãs, e foi uma inovação apresentada por Clístenes, o modelo era composto por 10 tribos, ou *demos*, uma de cada região. Cada unidade era composta de cidadãos de várias classes e fixavam as diretrizes políticas e militares de sua região. Para Aristóteles, o avanço da democracia e seu modelo baseado na formação de facções – surge pela primeira vez em Cirene – são copiados por Clístenes em Atenas²⁵.

²¹ ARISTÓTELES. **Política**, 1317 a.

²² VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**: O mundo da Pólis. v. 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 423.

²³ HERÓDOTO. **História**, III 80-82.

²⁴ BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Brasília: UNB, 1980, p. 31-35.

²⁵ ARISTÓTELES. op. cit., 1319 b.

Um dos elementos compositivos da formação da *polis* seria o fluxo de estrangeiros, tratados, de forma genérica, como bárbaros.

Perante o grego, o outro quer dizer “o bárbaro”. Curiosamente, a alteridade do bárbaro não definiu antes de tudo em termos de alteridade, no sentido em que ele seria simplesmente diferente por seus costumes, sua compleição e suas regras. O que é estrangeiro no bárbaro é que ele não parece ater-se às próprias regras. Uma passagem de Heródoto [...], designa os persas como os homens que adotam muito voluntariamente os costumes estrangeiros: os *xeiniká nomaia*, literalmente, as convenções estrangeiras. O bárbaro, visto por Heródoto, é por isso um ser incompleto: ele não se define por si mesmo, mas pelo outro, por aquele quem adota as convenções. Essa plasticidade tem algo de imediatamente escandaloso: é bárbaro não aquele que tem outras leis, mas aquele que não tem leis próprias, ou que não parece ater-se às que poderiam ser suas. A incompletude do bárbaro se manifesta por dois traços essenciais. O primeiro é que o bárbaro não parece alcançar uma verdadeira autonomia, isto, é, uma autonomia no sentido literal do termo: ele não é apto a produzir as próprias convenções, as próprias leis. De imediato sua identidade é incerta: ele não é mais que um esboço móvel de identidades parciais adquiridas em meio a circunstâncias contingentes. E oposição, o grego é aquele que produz a própria autonomia, e constitui dessa forma sua identidade. O bárbaro é essencialmente um *não-grego*, antes de ser acidentalmente um persa: ele é aquele que não confere uma identidade comunitária autônoma²⁶.

Essa percepção coloca o grego em contato com novas propostas para além da sua *polis*. A presença de muitos estrangeiros – leia-se estrangeiro o indivíduo não ateniense – criando um intercâmbio e a inevitável comparação de usos, costumes e leis, firmam-se novas possibilidades para o paradigma de organização social grego. Essa expansão cultural colocava seu modelo à prova. Como consequência desse fluxo cultural – sobretudo após a guerra com os persas – instaura-se uma crise na aristocracia grega.

A abertura para outros entendimentos não é ampla, mas limitada. Não podemos defender um cosmopolitismo dos atenienses, apesar da expansão e incorporação de elementos alienígenas. O estrangeiro ainda seria um estranho, mas a *polis* incorpora novos elementos, um exemplo se manifesta no próprio Aristóteles que não era ateniense, apesar de preencher o critério mais elevado para tornar-se um cidadão, o econômico.

O conflito dos grupos que constituem a *polis* pode ser observado na *Apologia de Sócrates*, em que temos uma amostra do modelo democrático do período e a nítida manifestação dos *éndoxa*. Os grupos que firmam o entendimento do *ethos* apresentam denúncias contra Sócrates, bem como podemos notar os conflitos intelectuais entre sofistas e filósofos. O acusado é julgado condenado por uma diferença de 30 votos²⁷. Como opção de pena, o condenado optaria entre o banimento ou pela morte através da cicuta, além de uma multa. A escolha foi

²⁶ BILLIER, Jean-Cassien. **História da filosofia do direito**. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 7.

²⁷ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, 35 e.

pela morte e afirmou que jamais poderia viver longe da *polis*. A decisão de Sócrates reflete um sentimento de lugar natural para o desenvolvimento da filosofia: a cidade. Viver longe da *polis* – o centro efervescente dos debates, onde se demandava que o cidadão fosse atuante e hábil com as palavras – representa algo pior que a morte.

A morte de Sócrates representa um trauma para a filosofia. Aristóteles – que teve contato com o pensamento socrático por meio de Platão – demonstra o quão representativo foi o evento. Durante uma insurreição em oposição aos partidários da realeza, após a morte de Alexandre. O estagirita chegou perto do destino de Sócrates – e, para evitar que "os atenienses cometessem um segundo crime contra a filosofia"²⁸ –, empreende uma fuga de Atenas.

No julgamento de Sócrates, o uso de inversões ou reversões foi fundamental para a persuasão, essa habilidade é reconhecida no *Teeteto* como uma forma de conduzir a *polis*, entre os homens que detêm a arte estão: “Sofistas, médicos e agricultores e oradores [que] são então capazes de mudar as percepções más em boas, tanto nos homens e nas plantas, como nas cidades, pois também o que à cidade aparece justo e belo assim é para ela, enquanto assim achar”²⁹.

O reconhecimento da possibilidade da mudança do *ethos* marca o avanço dos sofistas. O movimento não pretendia terminar como Sócrates, a condenação demonstra a importância política dos *éndoxxa*. A maneira de relacionar as temáticas, falar, pensar e exprimir eram ferramentas que afastavam a questão mítica. Não se despreza a questão do mito, mas perde espaço para a razão. O trato da palavra no ambiente público diferencia-se do manejo no ambiente filosófico, onde é propício o filosofar.

O animal político de Aristóteles estaria fadado a uma expansão cognitiva, uma verdadeira abertura forçada. Os instrumentos para a promoção dessa mudança não são aceitos de forma passiva, pelo contrário, o ataque de Aristóteles contra os não filósofos demonstra a defesa do seu grupo. Os *éndoxxa* estariam em vias de mudança? Não, a partir do entendimento presente em *Tópicos*. A incorporação de todo tipo de opiniões descaracterizaria o modelo proposto. Contudo a incorporação de novos elementos pode ser notada na variação do conceito em suas obras.

A distinção entre menção e caracterização é uma tentativa de conferir inteligibilidade ao curioso fato de que é comum, em boa parte dos tratados aristotélicos, que o filósofo dê uma indicação prévia de seu procedimento investigativo, o que geralmente inclui os *éndoxxa*, mas, apesar de inúmeras menções às opiniões reputadas, não invoca nenhuma definição desse ponto central de seu método, o que nos leva a pensar que

²⁸ ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. v. 1. 2. ed. Porto: Editorial Presença, 1964, p. 111-112.

²⁹ PLATÃO. **Teeteto**, 167 b.

estaria implícita a ideia de que os *éndoxa* já foram definidos em outro texto, quando apenas mencionados. O que entendemos aqui como “menção” é uma evocação de um termo técnico sem defini-lo ou caracterizá-lo. O que entendemos como “caracterização” é uma tentativa de definição que não se faz suficientemente explanatória para ser tomada *stricto sensu* como tal. Uma definição, *grosso modo*, possui o elemento explanatório capaz de abranger e explicar a natureza do objeto em todos os casos, ou seja, universalmente³⁰.

Aristóteles não trata os *éndoxa* de forma pontual, mas incidental, partimos da noção que a abordagem é fruto da preservação da categoria, na verdade, as opiniões representam, de forma geral, temas tratados nos mais diversos estratos sociais. O conceito que o estagirita desenvolve representa um filtro – com enfoque no seu grupo – que apresenta graus das opiniões e níveis de importância. Para Aristóteles, os debatedores que contam com opiniões não qualificadas diferem-se dos *éndoxa*, o que está em jogo é a questão da reputabilidade que não comporta questionamentos, podemos inferir que é tomada como verdade³¹.

Por que os *éndoxa* são pontos de vista mais valorizados que a *doxa*? Aparentemente, a caracterização dos *éndoxa* de Aristóteles representa um posicionamento político em face de um grupo, os filósofos. Aristóteles esteve no centro das disputas políticas, inicialmente, como observador privilegiado, depois, como elaborador do pensamento político.

O desenvolvimento político não estaria atrelado apenas ao cidadão individual – e sua opinião – mas ao caráter coletivo, por isso os *éndoxa* representam um meio para a construção do *ethos* da *polis*. A manifestação desse processo é objeto da ciência política, tratada, por Aristóteles, como ciência arquitetônica³². O jogo de opiniões e seus conteúdos são debatidos em diversos extratos até chegar ao consenso possível e sua fixação, geralmente as opiniões dos grupos dominantes.

A prudência política como sentido estrito de ação política possui seus desdobramentos, os principais são: as relações entre ética e política e suas definições³³; tratadas pela fixação das formas de prudência³⁴; e apresentas com uma certa liberdade na definição da ética, mas basicamente constitui-se como meio para a condução da *polis*, o seu gestor é animal político.

³⁰ OLIVEIRA, Mariane Farias de. **A noção de Endoxa no método da *Ethica Eudemia* de Aristóteles**. Porto Alegre, RS: Fi, 2015, p. 20.

³¹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 25.

³² *Ibid.*, p. 118.

³³ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: *physis*, *ethos*, *nomos*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 8.

³⁴ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1416 21.

2.2 Sofistas e Cínicos: a resistência aos *éndoxa* aristotélicos

Com o avanço da democracia e a crescente participação de estrangeiros nas assembleias públicas, surgem manifestações de certos grupos, outrora suprimidos. Para a defesa dos interesses – desses estrangeiros e grupos – nos casos públicos, nas formulações de decretos e em julgamentos, exigia-se a especificidade no debate.

Os profissionais que atendiam a essa condição eram os sofistas. Mestres da persuasão e performáticos no ambiente público eles aproveitaram as mudanças sociais, o lugar de fala e o acesso foi fundamental para a popularidade da classe. Com uma postura de enfrentamento – independentemente da tese – cria-se a promoção do domínio da palavra como elemento de alcance coletivo e compartilhado.

As técnicas dos sofistas foram utilizadas para dar voz aos que estavam silenciados pelos antigos valores, uma forma de ação política. E características como deslocamento de cidades, incorporação de territórios, difusão da profissão e liberdade crítica em detrimento da tradição agradava os mais jovens e populariza-os.

Ao entender que a palavra e a ação política constituem um modelador do *ethos*³⁵, os sofistas participam da formação de uma espécie de cidadania, forjada na *ágora*. Revela-se um ambiente no qual eram submetidos os debates e temas considerados pertinentes, o objetivo era a adesão e a vitória nas votações. O povo aprovava os pleitos em questão que de imediato entravam em vigor³⁶. Essa é a gênese da democracia para os gregos, a forma era direta.

Com isso, os sofistas se fortalecem dentro da *polis*, seus questionamentos e posicionamentos coincidem com a gênese da filosofia e com a descoberta da natureza, e sua encruzilhada: *physis* e *nomos*. Os sofistas trilharam vários caminhos na tarefa de reconhecer a natureza e seus fundamentos de ordem ontológica, e, no percurso, esbarram com a tradição dos grupos que firmam o entendimento e diretrizes políticas.

O ponto de vista subjetivista e relativista, defendido pelos sofistas, provocou uma reação, preparada por Sócrates, inaugurando uma nova etapa no caminho da filosofia: Platão e mais tarde Aristóteles contestaram o subjetivismo mediante a idéia de que o saber filosófico se fundamenta na análise da essência da realidade, sendo, portanto, isento de qualquer dúvida. No cerne da sua filosofia situava-se a pergunta: “De que modo é possível ter acesso a um conhecimento universalmente válido? A resposta dada por eles baseia-se na aceitação de um reino de essências gerais, explicando-se, dessa forma, a viabilidade daquele conhecimento. A concepção metafísica de um mundo inteligível revela-se assim dependente de uma determinada teoria do

³⁵ JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 225.

³⁶ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: *physis*, *ethos*, *nomos*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 22.

conhecimento. A percepção da realidade pelo ser verdadeiro representa também o fio de prumo do verdadeiro comportamento moral, jurídico e político³⁷.

O relativismo, uma das vertentes trabalhadas pelos sofistas, influenciou a reestruturação do debate político e das opiniões dos grupos dominantes. Entre os objetos tratados pelos sofistas, a busca pela verdade não representava uma das suas prioridades, mas a persuasão. O conflito entre filósofos e sofistas é acirrado pela difusão das técnicas a serviço da estruturação dos discursos, os livres pensadores enfrentaram o *establishment* no desenvolvimento de suas ideias.

Eles usavam da simples exposição até violentas emoções: oradores hábeis dominavam com mestria a ginástica do espírito. Contudo, em certos discursos e escritos, apresentavam um *logos* enfraquecido em detrimento de um modelo de palestra focalizado na tensão e na maleabilidade das provas, e esse modelo tornou-se comum na cidade. Assim era o debate judicial, chamado de *ágon*, e a argumentação lógica que, introduzida pela retórica, cedeu para a oratória jurídica testemunhas, juramentos e outros meios de prova³⁸.

O fortalecimento dos sofistas tem início com as reformas políticas promovidas por Sólon, o estadista tido como um dos sete sábios da Grécia antiga. Como uma de suas criações, concedeu aos cidadãos atenienses o poder de deliberar acerca de temas decisivos para a *polis*. Formaram-se, assim, as assembleias, inclusive, para o sorteio dos membros da Bulé, uma espécie de conselho com a impressionante soma de quinhentos cidadãos de vários clãs encarregados da administração e criação das leis da cidade³⁹.

O relativismo e as análises voltadas para uma utilidade prática não afastam os sofistas do entendimento da *physis*. A essência não era sagrada nem solene, e isso abria possibilidades para a adaptabilidade e o reconhecimento das mudanças, desse modo, aproximando o movimento da ideia de *nomos*. A primeira manifestação do direito natural conta com a observação dos sofistas e sua ordenação com base na natureza.

O estudo da *physis* no âmbito das relações humanas gera um contraste com as leis convencionais, fixadas como justiça pelos *éndoxa*. Antífontes entendia que todas as leis são puramente convencionais, logo, contrárias à natureza. Para o sofista ático, o ideal seria viver conforme os preceitos da natureza, sua defesa parte da tomada da *physis* como direcionador de

³⁷ RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**. v. 1. Brasília: UNB, 2004, p. 28.

³⁸ JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 367.

³⁹ BUCKLEY, Terry. **Aspects of greek history 750- 323 BC: A source-based approach**. New York: Routledge, 2010, p. 104.

todo o produto dos *éndoxa*; os homens são naturais, contudo, também, são sociais e adaptáveis, portanto, o produto formal da convencionalidade seria apenas aparente⁴⁰.

[...] ao lado da lei escrita (*nomos êngraphos*), havia também entre os gregos uma outra noção de igual importância: a de lei não escrita (*nomos ágraphos*). Tratava-se, a bem dizer, de noção ambígua, podendo ora designar o costume juridicamente relevante, ora as leis universais, originalmente de cunho religioso, as quais, sendo regras muito, gerais e absolutas, não se prestavam a ser promulgadas no território exclusivo de uma só nação⁴¹.

Acusados de provocar manipulação nos campos da justiça, da política e do Direito, os sofistas inovaram ao colocar, em primeiro plano, o saber voltado para a utilidade prática. A habilidade retórica era posta à prova nas assembleias, nos encontros deliberativos em que, sob certas normas, os problemas sociais eram apresentados ao conselho. Não havia emissão de leis reguladoras da forma, tudo era baseado a partir de um quadro de regras estáveis, o *nomos ágrafos*.

Os sofistas não representam um bloco monolítico de pensadores, apesar de o horizonte comum ser a persuasão. A composição é bem heterodoxa, sua maleabilidade teórica é fixada para atender a necessidades específicas. Apesar da arbitrariedade, pode-se dividir os sofistas basicamente em quatro grupos, cujos esforços eram independentes e o uso dos meios, análogos. O primeiro grupo é o dos grandes mestres, também chamado de primeira geração, neste grupo, a principal característica era a reserva moral; o segundo é chamado de erísticos, seus conteúdos não são importantes muito menos a moral; o terceiro é chamado de político-sofista, suas habilidades e seus conhecimentos são direcionados para a fixação ideológica, apenas com finalidades políticas e marcado pelos excessos e o imoralismo; o quarto é a escola particular dos sofistas ou naturalistas, marcada pela realização da contraposição da lei natural à lei positiva. Um movimento que promovia a relativização da lei humana em detrimento da lei natural⁴².

Sofista significa sábio, considerado um especialista do saber em vários ramos do conhecimento. Isso constitui uma reparação, e, durante muito tempo, tratou-se os sofistas como não filósofos, como melhor dos tratamentos. Os sofistas representam um elo essencial na composição do pensamento ocidental⁴³. A importância dos sofistas é reconhecida de forma

⁴⁰ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 278.

⁴¹ COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 13.

⁴² REALE, Giovanni. **História da filosofia**. v. 1. Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003, p. 75.

⁴³ Ibid., p. 74-75.

tímida pelo próprio Aristóteles, mas a regra é o ataque político dos grupos que constituem os *éndoxxa* aos sofistas.

Os sofistas marcam uma ruptura com um modelo de transmissão de conhecimento filosófico – tornando mais acessível – contrariando certos grupos. Um dos maiores oponentes dos sofistas era Aristóteles, que defende os *éndoxxa* como parâmetros para a fixação da verdade. A filosofia era comum para os aristocratas e o ensino da filosofia era para poucos, a academia platônica não aceitava qualquer interessado, a preferência era pelos atenienses membros de famílias abastadas. O ingresso do próprio Aristóteles já representa um afrouxamento no critério de acesso ao modo de vida ateniense, mas o liceu aristotélico continuou com a política de filosofia para poucos.

Apenas uma manifestação foi mais libertária que os sofistas, os cínicos, que representam uma linha filosófica que apresenta elementos cosmopolitas e vista com muito desprezo. Trata-se de um pensamento difícil de ser interpretado e, geralmente, é reduzido e tomado como simplista. Seus maiores representantes são Diógenes e Crates, homens que aceitaram a simplicidade e rejeitaram a pompa dos filósofos.

Os cínicos foram acusados de estupidez por apresentar formas simples e paradoxos lúdicos, assim, não foram compreendidos. Logo, rejeitados por desafiar ideias predeterminadas e produtos apresentados sem a devida reflexão⁴⁴, os cínicos desafiaram os grupos que Aristóteles apresenta como fixadores *éndoxxa*.

Diógenes sempre, quando questionado acerca de sua origem – algo muito comum em Atenas, uma vez que o cidadão possui um valor em detrimento do *xenos* ou estrangeiro –, respondia que era cidadão do cosmo. Sem *polis* e pátria, era atacado e chamado mendigo ou vagabundo. Sua rejeição da *polis* era inconcebível e, em sua defesa, alegava que a cidade era uma criação artificial e sua natureza era contrária à *physis*. Os ensinamentos de Diógenes eram considerados pelos filósofos e pelos sofistas como *kropos* ou “excremento”⁴⁵.

Mesmo criticando a cidade, os cínicos viviam no seu entorno e aproveitavam algumas benesses, tal como esmolas e restos. Isso denota um relativismo moral e não compromete a tradição dos cínicos de hostilidade com a *polis*. O ataque não era apenas à *polis* em si, mas aos políticos e aos cidadãos que defendiam o estilo de vida criado, segundo eles, de forma artificial. O *ethos* criado pelos grupos era rejeitado, uma crítica que apresenta o sentimento cínico é

⁴⁴ MOLES, John. **Cosmopolitismo cínico**. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht. (Org.). Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 121.

⁴⁵ Ibid., p. 123.

realizada por Antístenes, ao comparar a *polis* com o fogo, “se aproximando demais arde-se em chamas e ao se afastar em demasia congela-se”⁴⁶.

Nem todos os cínicos eram afastados da corte, a aproximação e a influência política também era vista, como nos seguintes casos: Onesícrito era muito próximo a Alexandre; Bion era participante ativo da corte de Antígono Gonatas, que incorporou o relativismo moral; Teles era mais indulgente e; Cercidas participava como efetivamente um político e legislador. Assim, o cinismo, como pura rejeição da *polis*, seria a simplificação de uma doutrina bem mais complexa, apensar da recusa do modelo de cidade ser algo mais próximo da realidade cínica⁴⁷.

Diógenes, ao rejeitar a *polis* alegando não ter cidade, descredenciava o governo ao sustentar que não era cidadão de Atenas. Essa ironia aparenta ser algo simples, mas nela habita uma participação mais ampla, afastando uma espécie de nacionalismo que limita o cidadão. Esse ataque é direcionado a Aristóteles, que projeta a felicidade humana como a vivência na *polis*. O filósofo crê na unidade política do governo e que seus membros só poderiam ser completos na metrópole, os estrangeiros eram *xenos* e não estariam completos⁴⁸.

Os questionamentos de Diógenes para os limites da *polis* partem da ideia de como uma unidade tão pequena pode propor-se maior que o *kosmos*, para o cínico defender a cidade frente ao maior organismo imaginável é a desfiguração da política. Esta proposta de *ethos* cínico está ligada a certas virtudes, uma delas é a liberdade somente realizada na sua totalidade ao fixar que o único bom governo seria o do cosmo, dotado de hospitalidade, ou seja, negando a *polis* e sua moral que afasta a frequência de estrangeiros, por isso, Diógenes declara que a sua cidade é o cosmo⁴⁹.

2.3 A justiça como materialização dos *éndoxa*: os elementos éticos da virtude

A ideia é de que cada indivíduo faz parte do todo – uma unidade compositiva – e o somatório das individualidades sustenta algo maior, a comunidade política⁵⁰, e exige a integração na comunidade. A recusa seria a conduta de um animal selvagem ou de um deus⁵¹. O afastamento do homem dos ideais da *polis* representa a destituição moral, restando apenas a execução da justiça – base da sociedade – que garante a ordem social quando aplicada de forma

⁴⁶ MOLES, John. **Cosmopolitismo cínico**. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht. (Org.). Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 124.

⁴⁷ Ibid., p. 124.

⁴⁸ Ibid., p. 125.

⁴⁹ Ibid., p. 127.

⁵⁰ ARISTÓTELES. **Política**, 1252 a.

⁵¹ Ibid., 1252 a.

correta⁵².

Esse gerenciamento da comunidade atende às adequações dos debates locais e dos grupos. Aristóteles dá uma grande importância à aplicação da justiça, à função que as leis desempenhavam alinhava-se com a fixação dos elementos éticos da construção de uma sociedade virtuosa, o que permeava os debates eram os diferentes extratos políticos – grupos bastante heterogêneos surgiam com novas propostas – o que potencializava divergências locais e viabilizava políticas impositivas sob o manto do bem comum.

O bem comum, em Aristóteles, caracteriza-se pelo elemento finalístico presente como objetivo das leis criadas. O delineamento do que é aceito, ou não, marca a opinião de cada grupo, ou da maioria, e sua ação direciona-se para o fortalecimento da *polis*. A constituição representa a unidade desse bem buscado – o produto da racionalidade política. No processo de fortalecimento das leis, houve uma crescente sobreposição da norma social consuetudinária pelo *nomos êngraphos* – uma manifestação ontoaxiológica de lei⁵³ – orientada para estabilização social por meio da realização da justiça.

A ética dos antigos é apresentada como a doutrina da virtude aristotélica. A virtude é uma qualidade peculiar marcada pela conduta do homem, desenvolve-se pelo hábito, mas possui elementos inatos⁵⁴. Como a vinculação da conduta justa – um fenômeno que visa descrever o conteúdo material do comportamento humano –, o cumprimento das leis é um elemento compositivo da *polis*. Por isso a questão da virtude sempre se relaciona com a questão da justiça.

A aplicação da justiça demanda um entendimento muito específico – algo próprio da ação política – não se pode caracterizá-la apenas como uma *tekhne*⁵⁵. Existe certo afastamento da justiça da *tekhne* – não é de forma absoluta – que depende do tipo de justiça a ser aplicado. Ao solicitar aplicação da justiça, os indivíduos devem pleitear o equilíbrio.

Recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário, e em alguns Estados os juízes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio-termo, conseguirão o que é justo.⁵⁶

No que diz respeito à concepção de justiça em sentido específico, existe uma polêmica na doxografia. Isso acontece porque há momentos em que Aristóteles sugere que poderia ser

⁵² ARISTÓTELES. **Política**, 1252 a.

⁵³ BILLIER, Jean-Cassien. **História da filosofia do direito**. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 15.

⁵⁴ HARTMANN, Nicolai. **Ética**. Madrid: Encuentro, 2011, p. 174.

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 473.

⁵⁶ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1331 b 20.

dividida em três espécies, enquanto outras passagens indicam que a justiça em seu sentido específico teria apenas duas modalidades. A justiça em sentido estrito estaria dividida em *dianemetike*, tomada como justiça distributiva; e *diototike* ou *epanortetike* chamada de ordenadora, equiparativa, recuperadora ou reguladora esta não existe nenhum equivalente fiel nas subdivisões de hoje⁵⁷.

A justiça exerce um papel fundamental na manutenção da *polis* e na constituição do *ethos*. Ela consta como um elemento da filosofia prática para Aristóteles, que indica o seu sentido a partir de uma apreensão de seu oposto, isto é, a injustiça. O filósofo reconhece a ambiguidade do termo⁵⁸.

Firma-se, assim, a proximidade presente nos múltiplos significados dos termos “justiça” e “injustiça” que não permitem uma apropriação imediata de sua multiplicidade de sentidos. O fruto de tal ambiguidade pode ser apresentado através de duas formas: na primeira, há uma justiça em sentido geral, que seria expressa pela concepção de justiça como respeito às leis; na segunda, há uma justiça em sentido específico e que englobaria a concepção de justiça inserida em continuidade com os elementos da virtude.

A determinação da virtude representa um estudo das questões da filosofia prática. Contudo o *ethos* aristotélico incorpora estudos acerca da biologia, pedagogia e retórica, todos os temas são um incremento para a composição do que hoje é definida como uma disciplina própria, a Ética. O trato que Aristóteles dispensa para o estudo da ética tem como premissas que o tema é um princípio humano de responsabilidade, e é fundada na virtude perfeita – a *arete* como dádiva divina – podendo ser desenvolvida em certos casos. O problema apresenta-se, na virtude, como dádiva divina, tendo-se um determinismo de difícil trato.

Os *éndoxa* são posicionamentos de certos grupos que firmam diretrizes para o desenvolvimento e manutenção da *polis*. Acredita-se que tais grupos sejam de pessoas virtuosas, assim, como determina o próprio Aristóteles ao fixar um tipo de reputabilidade inconteste. Os grupos que ditam o que deve ser entendido como limites e formas – o modelo a ser seguido – atestaria que o membro da *polis* seria virtuoso, com isso sua reputação era inconteste. E a questão da virtude como dádiva divina? Aristóteles relativiza – incorporando lições de Platão – a virtude tratada por Platão no *Mênon* e no *Protágoras* a partir de quatro hipóteses: ensinável *didakton*; desenvolvida pelo exercício *asketon*; e nenhuma das duas anteriores, mas seria pela natureza *physis*; ou de algum outro modo⁵⁹.

⁵⁷ WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 103.

⁵⁸ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1129 a.

⁵⁹ PLATÃO. **Mênon**, 70 a.

Com isso, Aristóteles resolve as questões fixando a virtude como hábito, considerado enquanto elemento que internaliza a exigência social e seria ensinável, sua prática seria no cumprimento das determinações da *polis*. A exigência social consagrada – os *éndoxa* – firma-se como uma espécie de imaginário social, algo que teria ampla aceitação e apresenta-se como verdade, sendo possível descobrir critérios racionais para cada ação.

O estagirita tornou isso possível a partir da filosofia moral, integrando questões do tempo e da duração da vida. O lapso envolve a defesa que o horizonte da vida tem como objeto e finalidade do homem o ideal de vida boa, ou seja, leva-se em consideração a questão moral particular e a questão geral da normatividade social⁶⁰.

Até a questão psicológica é analisada por Aristóteles, sobretudo, nos animais de forma geral e suas diferenças com o animal político⁶¹. O estudo do estagirita apresenta quatro ideias a partir da observação dos animais: o *bios*, que seria a forma de viver; a *praxis*, forma de agir; a *moria*, que seria as partes; e o *ethos*, uma característica da alma⁶². Para o estagirita, o homem diferente dos demais animais não seria dotado de um *ethos*, mas de um repertório desenvolvido com grande esforço.

Os animais, de forma geral, seriam caracterizados pela construção material de cada espécie, enquanto algo evidente. Já o meio exterior também exerceria uma função na forma de agir, de viver, da alimentação e de outras condições que levariam ao desenvolvimento do *ethos*⁶³.

A composição do *ethos* é o maior diferenciador do – animal político de Aristóteles – o homem diferente dos outros animais não possui um só *ethos*. A sua individualidade e qualidades éticas apontariam para várias opções, que seriam potencializadas por meio do caráter deliberativo. Isto demonstra a natureza do homem – política – tal como a voracidade seria a natureza da águia. Com isso, o hábito produtivo é transmitido e constituiria um componente da virtude humana.

Esse modelo moral adotado pelo estagirita demanda adequação ao universal. Ao fundar a ética como componente autônomo – partindo do conceito platônico de bem – compromete-se em apresentar o que é melhor para a humanidade, com foco na *polis*. Aristóteles equiparou

⁶⁰ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1998, p. 72.

⁶¹ ARISTÓTELES. **Política**, 1253 a.

⁶² Id. **História dos animais**, 487 c 10.

⁶³ Ibid., 1589 a 6.

virtude com saber e *arete* com *logos*, uma herança socrático-platônica do estudo das virtudes. Contudo apresenta um dado novo – que sustenta o saber ético – a ambição *orexis*⁶⁴.

O pressuposto é do direcionamento moral do indivíduo, um caráter pedagógico da execução das leis, em que o direcionamento da justiça é para formar um bom cidadão. O componente moral – a atitude – a *hexis*, teria a função de modular a *phronesis*. Não é apenas uma capacidade *dynamis*, mas uma escolha do homem que jamais poderia abdicar do seu conjunto de suas virtudes éticas⁶⁵.

Nota-se, assim, a vinculação ética do indivíduo como a coletividade. A ambição do indivíduo – mais tarde entendida como vontade – estaria vinculada à crença dos antigos, não é apenas a sensação de pertencimento, mas a obrigatoriedade social, oriunda do elemento divino. Perdura a crença que o elemento divino pode ser desenvolvido pela prática, o exercício do *ethos*. A distinção do componente natural não se apresenta pelo mero esforço, mas pela capacidade inerente à condição humana, por isso Aristóteles opõe a *physis* ao *ethos*. Na primeira, não há comandos por regras estabelecidas, enquanto o último é dotado de mutabilidade pelas posturas humanas⁶⁶.

O *ethos* firma-se como elemento do condicionamento da *polis*. O papel da justiça seria reafirmar esse condicionamento, algo que pode orientar certos entendimentos, como o problema da escravidão. Os *éndoxa* firmados como justiça da *polis* determinam que certas pessoas nascem para comandar e outras para serem comandadas⁶⁷, o que estaria em acordo com o *ethos* geral, mas em desacordo com o *ethos* dos servos – grupo que não goza de reputabilidade. A defesa aristotélica parte da premissa que o *arete* de um escravo seria diferente do seu proprietário.

Na verdade, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais; serviços corporais para atender às necessidades da vida são prestados por ambos, tanto pelos escravos quanto pelos animais domésticos. A intenção da natureza é fazer também os corpos dos homens livres e dos escravos diferentes — os últimos fortes para as atividades servis, os primeiros erectos, incapazes para tais trabalhos mas aptos para a vida de cidadãos (esta se divide em ocupações militares e em ocupações pacíficas); embora aconteça freqüentemente o oposto — escravos tendo corpos de homens livres e estes apenas a alma que lhes é própria, é evidente que se os homens livres nascessem tão diferentes de corpo quando as estátuas dos deuses, todos diriam que os inferiores mereceriam ser escravos de tais homens; se isto é verdade em relação ao corpo, há razões ainda mais justas para a aplicação desta regra no caso da alma, mas não se vê a beleza da alma tão facilmente quanto a do corpo. É claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravos por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa⁶⁸.

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 466.

⁶⁵ Ibid., p. 64.

⁶⁶ Ibid., p. 466.

⁶⁷ ARISTÓTELES. **Política**, 1254 a 28-32.

⁶⁸ Ibid., 1255 a.

Aristóteles defende a escravidão natural, fixando que o homem – como outros animais – seria dotado de corpo e alma. Contudo o homem estaria dotado das melhores condições possíveis, sobretudo, na alma, uma vez que a alma governa o corpo, os homens com almas superiores governariam os naturalmente inferiores, e a estes lhe restariam o uso do corpo, seriam, portanto, naturalmente escravos⁶⁹.

A chamada teoria do direito natural⁷⁰ de Aristóteles é apresentada na *Ética a Nicômaco*. Porém o direito natural é tratado de forma direta inicialmente na *Retórica*⁷¹. Na primeira obra, o direito é mutável e universal, enquanto na segunda é imutável. A variação é justificada pela tipologia das justiças que o autor desenvolve, tomando o caminho da divisão da justiça em duas vertentes, a particular e a geral. A última, promove o âmbito universal do homem enquanto ser ético, relacionado com a sociedade e os demais na esfera política⁷².

A manifestação da *physis* como justiça estaria de forma invariável e independente da aceitação, seja pelo indivíduo ou mesmo pelo consenso⁷³. Enquanto a *praxis* manifesta-se como justiça mutável e passível do tempo, local e espaço⁷⁴. Assim, a variabilidade do direito natural estaria ligada ao modelo de justiça aplicado, ou seja, no âmbito da *polis* os dois tipos coexistem e não se excluem, pois completam-se. Outrossim, a justiça indica a determinação em sentido absoluto, seja pelas suas formulações gerais ou mesmo a partir do direcionamento ético, notadamente de escolha de certos grupos.

Se, por um lado, a *tekhne* constitui a possibilidade de aprendizagem para Aristóteles, por outro lado, um saber ético não poderia ser nem aprendido e muito menos esquecido. Assim, como alocar a justiça neste complexo mundo do saber aristotélico? Aplicar o saber ético é uma tarefa difícil, pois requer a aplicação de certos elementos para terceiros, não se trata de uma escolha de procedimento de vida, mas um hábito direcionado para indivíduos e para a *polis*. Isso gera questões do que é melhor como escolha dentro da realidade concreta, uma questão para axiologia. Nossa questão é ontológica, o que é diretriz da *polis*? O *ethos* apresentado pelos *éndoxa* e aplicado pela justiça.

Os conceitos firmados por Aristóteles no seu catálogo de virtudes representam a medida para o estabelecimento do *ethos* da *polis*. A justiça seria o método, o marco teórico seriam os

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Política*, 1254 b.

⁷⁰ Id. *Ética a Nicômaco*, 1134 b 18.

⁷¹ Id. *Retórica*, 1373 b.

⁷² Id. *Ética a Nicômaco*, 1129 b 1-33; 1130 a 1-14.

⁷³ Ibid., 1134 b 20.

⁷⁴ Ibid., 1134 b 32.

éndoxa, tendo como *ethos* como objeto e o objetivo seria a *polis*. O problema é que, no tocante ao método, a realização da justiça não é possível em sua totalidade, apenas em parte. A justiça não pode ser produzida por inteiro, tal como uma obra realizada por um artesão⁷⁵. E isso é pelo fato do *eidos* produzido ser como um artista, cada produção judicial será diferente – uma da outra – o julgado ou julgadores, a depender do caso e época.

A justiça, encarando-a na sua forma mais simples, seria igualdade. O fim do Direito que, na sua vertente natural, pode ser compreendido como – uma espécie de realismo semântico – parte da retórica material, o nível mais livre da retórica que se ocupa com questões práticas⁷⁶. Com isso, os homens encarregam-se de firmar a sua ideia de justiça e disciplinar a sociedade por meio da sua aplicação; podendo-se inferir que o estabelecimento da ideia de justo não se dá a partir da sua fixação como *éndoxa*, mas com sua aplicação.

2.4 Os intermundos da retórica: os *éndoxa* e seu valor de verdade

Os *éndoxa* da *Retórica* I, 1, 1355 b 17 são definidos precisamente nos *Tópicos*, I, 10, 104 a 8: “Uma premissa dialética é disposição sob forma interrogativa de uma idéia admitida (*éndoxos*) por todos os homens, ou por quase todos, ou por aqueles que representam a opinião esclarecida, e por estes últimos, por todos ou por quase todos, ou pelos mais conhecidos, exceção feita aos paradoxos; pois uma idéia, própria da opinião esclarecida, tem todas as chances de ser aceita, contanto que não contradiga a opinião média” (trad. J. Brunschwig, Éd. Les Belles Lettres, 1967). Os *éndoxa* são idéias admitidas no “jogo a dois” que constitui a discussão dialética (J. Brunschwig, *op. cit.*, p. XXIII). Este caráter das premissas faz a diferença entre o silogismo demonstrativo, cujas premissas são intrinsecamente verdadeiras, e o silogismo dialético, cujas premissas são “realmente aprovadas” (*ibid.*, p. XXIV), o que as opõe, por outro lado, às premissas “aparentemente endoxais”, que tornam o raciocínio materialmente erístico⁷⁷.

A retórica não surge a partir de Aristóteles, mas deve-se ao filósofo a sistematização e ordenação da experiência social, até então fixada apenas com o fim de persuadir. Falar em retórica demanda pensar nas estratégias persuasivas além de vislumbrar a natureza e o fim dessa técnica, mas não antes de estabelecer um conceito: retórica é “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir”⁷⁸.

A utilização da retórica enquanto instrumento vai do fortalecimento dos discursos até a detecção de argumentos em desconformidade com a necessidade social, fazendo surgir a retórica enquanto argumentos éticos⁷⁹.

⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 472.

⁷⁶ CASTRO JR., Torquato. **Aristóteles e a retórica do saber jurídico**. São Paulo: Noeses, 2011, p. XI.

⁷⁷ RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 52.

⁷⁸ ARISTÓTELES. **Retórica**, 1356 a.

⁷⁹ PARINI, Pedro. **Retórica como método no direito**: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica

Aristóteles defende que entre a retórica e a dialética não há uma separação absoluta, mas um cuidado em notar as peculiaridades de cada uma. Ao determinar que ambas não são apenas faculdades mentais – mas elementos das ciências – suas naturezas não podem ser obscurecidas. O risco é de não se realizar a função para a qual essas ferramentas existem: construir ciências relativas e não apenas discursos⁸⁰.

Esse atrelamento é assegurado pela conexão entre retórica e dialética; desvela-se aí, sem dúvida alguma, o traço de gênio de Aristóteles por ter posto no cabeço de sua obra a declaração que dispõe a retórica no domínio da lógica e, por meio desta, de toda a filosofia: “A retórica é a réplica (*antistrophos*) da dialética” (1354 a 1). Ora, a dialética designa a teoria geral da argumentação na ordem do verossímil. Eis aí o problema da retórica posto em termos lógicos; Aristóteles, sabe-se, orgulha-se de ter inventado o argumento demonstrativo designado silogismo. Ora, a esse argumento demonstrativo corresponde o argumento verossímil da dialética, designado entimema. A retórica é, assim, uma técnica da prova: “Só as provas têm um caráter técnico” (1354 a 13). E, como os entimemas são “o corpo da prova” (*ibid.*), toda a retórica deve ser centrada no poder persuasivo que se vincula a esse modo de prova⁸¹.

A ideia da construção de uma ciência relativa é configurada na incorporação das opiniões consideradas no âmbito valorativo da verdade, com isso a retórica estaria em intermundos: entre uma ciência analítica, ética (política) e discursos (sofísticos)⁸². A discussão é travada no ambiente em que certos grupos argumentam mediante e com a retórica.

A discussão dialética supõe, portanto, que os dois interlocutores discutam na presença de um público (de ouvintes, mas hoje dir-se-ia leitores), o qual, em certo sentido, faz as vezes de árbitro, e decide qual dos dois teve sucesso, isto é, conseguiu refutar o outro ou não fazer-se refutar pelo outro. As premissas “conhecidas”, que de agora em diante denominaremos, por brevidade, pelo nome grego *éndoxa*, são partilhadas por todos os ouvintes, por isso servem como ponto de referência comum para a discussão⁸³.

Aristóteles defende que a retórica evoluiu⁸⁴ e oradores hábeis são demagogos dentro do processo de gerenciamento da *polis*. Com o avanço da democracia, o grupo que o estagirita está inserido sofre com ações de Efialter – lembrado por reduzir os poderes da aristocracia e celebrar um acordo com Xerxes – o traidor de Esparta. Além de Péricles, um populista que permitia a proliferação e fixação das facções⁸⁵.

judicial analítica. João Pessoa: EDUFPB, 2015, p. 88.

⁸⁰ ARISTÓTELES. **Retórica**, 1357 a.

⁸¹ RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 51.

⁸² PARINI, Pedro. op. cit., p. 37.

⁸³ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 23.

⁸⁴ ARISTÓTELES. **Política**, 1305 a.

⁸⁵ *Ibid.*, **Política**, 1296 b.

O ataque de Aristóteles deve ser analisado no âmbito do encolhimento do seu grupo, podendo-se inferir que o *ethos* mudou, e a aristocracia não produzia os *éndoxa* que representavam a nova moral vigente. Assim, qual seria o papel da retórica nesse contexto? Pode-se defender, nesse sentido, dupla assertiva dada a natureza da retórica. De um lado, a retórica, juntamente com a dialética, representa uma forma de modificação e confirmação da verdade a partir da detecção dos meios de prova e dos mecanismos para produção do discurso que se apresentam como possibilidade. Por outro lado, existe uma aproximação da retórica com a sofística – alvo de ataques da tradição que, na busca das verdades universais, apresentam a retórica como não merecedora de credibilidade⁸⁶ – marcada com elementos próprios desta arte.

O credível é o que possui aparência – juntamente com o silogismo verdadeiro e aparente que dependem do uso. Entretanto Aristóteles defende que a sofística não seria a capacidade, mas a intenção⁸⁷.

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum género particular e definido, antes se assemelha à dialéctica. É também evidente que ela é útil e que a sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes; de facto, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direcção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde. Além disso, é evidente que pertencem a esta mesma arte o credível e o que tem aparência de o ser, com o são próprios da dialéctica o silogismo verdadeiro e o silogismo aparente; pois o que faz a sofística não é a capacidade, mas a intenção. Portanto, na retórica, um será retórico por conhecimento e outro por intenção, ao passo que, na dialéctica, um será sofista por intenção e outro dialéctico, não por intenção, mas por capacidade⁸⁸.

A retórica é focalizada nos discursos persuasivos⁸⁹ – uma arte das palavras – uma verdadeira ferramenta de apresentação e persuasão das coisas do mundo para os indivíduos do próprio mundo. Os *éndoxa* não são caracterizados na *Retórica*, apenas mencionados. Somente nos *Tópicos* essa categoria é descrita com precisão. Contudo os *éndoxa* representam uma parte significativa para a retórica, a partir do “credível e o que tem aparência de ser”⁹⁰.

A importância revela-se no exame dos discursos retóricos, Aristóteles elenca três gêneros: judicial, epidítico e deliberativo⁹¹, estabelecidos pelo tipo de auditório⁹².

⁸⁶ PARINI, Pedro. **Retórica como método no direito**: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica. João Pessoa: EDUFPB, 2015, p. 129.

⁸⁷ ARISTÓTELES. **Retórica**, 1355 b.

⁸⁸ Ibid., 1355 b.

⁸⁹ Ibid., 1354 a 12.

⁹⁰ Ibid., 1355 b.

⁹¹ Ibid., 1357 a.

⁹² REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 45.

O judiciário caracteriza-se pela acusação ou defesa, com referência a eventos já ocorridos; o deliberativo é marcado pelo aconselhamento ou desaconselhamento de questões referentes à *polis*, os argumentos são direcionados para o futuro. O epidítico parte da censura ou louvor, seu direcionamento temporal pode ser para o passado, presente ou futuro.

A divisão dos tipos de auditório e discursos retóricos pode ser orientada para identificar certas paixões que, na visão de Aristóteles, devem ser bem-direcionadas. O objetivo é controlar a paixão *páthos* para melhor servir na ordenação da sociedade.

Uma *polis* com energia e força desequilibradas não poderá existir enquanto projeto de sociedade harmônica. Já a retórica como instrumento de exposição das paixões humanas e enfrentamento dentro do campo ético demanda persuasão, assim, o homem que reconhecer seu *páthos* pode orientar-se para um fim ético.

A retórica apresenta variações dentro da obra aristotélica, inicialmente, o foco foi apenas na persuasão por questões afetivas, o convencimento a qualquer custo. E isso muda com a maturidade de Aristóteles, pois a questão de persuasão por argumentos emotivos nunca foi afastada em sua totalidade, mas foi reduzida pelo fortalecimento da técnica e pela defesa de argumentos racionais.

O reconhecimento do meio mais adequado para persuadir⁹³ representa um caminho para fixação da verdade. Na composição dos *éndoxa*, três pontos merecem evidência: o orador, o auditório e o discurso. O primeiro tem como base a moralidade do orador, quando virtuoso e eloquente, seus argumentos, provavelmente, serão bem-aceitos pelos ouvintes, diferentemente de uma figura de moralidade duvidosa, o que acarretará antipatia e contaminará os ouvintes independentemente dos seus argumentos⁹⁴. O segundo representa o polo receptor da mensagem – o ouvinte – é o auditório, que é quando o orador se dirige ao auditório, “persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio”⁹⁵. O terceiro parte da composição dos argumentos – o discurso – sua vertente lógica é muito importante no arranjo da persuasão. O eixo central é a eleição do que apresentar e como apresentar, isso determina o despertar do auditório para o orador.

A divisão possui um caráter didático – os três elementos são compositivos – e constitui uma função facilitadora na identificação da natureza do auditório, discurso e orador. O jogo que determina os *éndoxa* – o reconhecimento do *ethos* – possibilita o direcionamento do discurso

⁹³ ARISTÓTELES. **Retórica**, 1355 b.

⁹⁴ Ibid., 1355 a.

⁹⁵ Ibid., 1356 a.

para a moral vigente. Dessa forma, a adesão do auditório aos argumentos do orador é um caminho para estabelecer “a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular”⁹⁶. Orador e auditório compõem espetáculo, os dois polos do jogo dialético.

Aristóteles afasta um desdobramento pelas características próprias da retórica – como o uso das paixões – a relação do uso de elementos particulares e universais é confusa. A argumentação toma força enquanto elementos específicos – como no caso dos *éndoxa* – as opiniões reputadas ganham condição de lugares comuns *topoi*, apresentados como uma forma de captação do ouvinte para o estabelecimento de um silogismo retórico em busca da verdade⁹⁷.

No adjetivo *éndoxos* certamente está presente uma referência a *doxa* (*endoxos*, de fato, é o que é “em *doxa*”), mas não entendida no sentido de uma opinião qualquer, contraposta à verdade, mas no sentido da “fama”, da “reputação”, da “glória”, como se prova pelo fato de que, na mesma passagem em que Aristóteles usa esse adjetivo para caracterizar as premissas do silogismo dialético, ele o usa também para caracterizar os sábios mais notáveis e “einentes”. Os *éndoxa* são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mais autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e das quais não se pode afastar. Certamente Aristóteles julgava que também fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialética, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas, aceitas por todos, portanto também pelo público-árbitro e por ambos os interlocutores⁹⁸.

Os *éndoxa* podem ser tratados como pontos de partida privilegiados. Temos assim a possibilidade da elaboração do que chamamos de silogismos conclusivos que, mesmo havendo um direcionamento sem *topoi*, podem ser aceitos, seu recebimento não configura um argumento forte – mas pode ser a base de um *loop* argumentativo – que tem como fim uma conclusão direcionada para um *topoi*.

Os entimemas retóricos e os silogismos dialéticos tratam dos *topoi* firmando opiniões estabelecidas, ou seja, partem de argumentações comuns *koinoi*, no domínio de diversas ciências como física, ética e política, que são tidas como “o lugar do mais e do menos” (o que vale para o menos com mais razão vale para o mais). São – ao contrário – próprios (*idia*) das disciplinas particulares os entimemas e silogismos que partem de premissas que pertencem a um único gênero de objetos, por exemplo: objetos da física ou da ética⁹⁹.

O método funda-se no silogismo retórico, o “entimema é voltado para os ouvintes, que não estão em condições de envolver com um único olhar muitas passagens e, por isso, de

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1356 a.

⁹⁷ PARINI, Pedro. *Retórica como método no direito: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica*. João Pessoa: EDUFPB, 2015, p. 32.

⁹⁸ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 183.

raciocinar a partir de coisas distantes, razão a qual, o entimema deve ter menos premissas que o silogismo”¹⁰⁰. Sua constituição é de poucas premissas e, de forma geral, menos do que o silogismo primário, partindo de premissas conhecidas que não carecem de proferi-las, ficando a cargo do ouvinte a conclusão¹⁰¹. O preenchimento argumentativo é algo deduzível, a título de exemplo: ao estabelecer que uma pessoa pode comprar qualquer coisa, temos como elemento implícito que não falta dinheiro para essa pessoa, ou seja, é rica.

Firmar um entimema como silogismo aberto, ou ainda, com poucas premissas representa uma aposta que, caso ganhe, o orador terá uma adesão forte do ouvinte. Caso perca, pode despertar no ouvinte a desconfiança e não aceitação argumentos apresentados. Essa aposta é chamada de argumento oculto¹⁰².

Inicialmente, o que é apresentado é signo *seméia*, posteriormente os elementos prováveis *eikóta*. Somente ao exaurir com rigor científico, o que não seria verdadeiro é que pode chegar à conclusão. Todavia não será necessariamente a partir dos signos que, quando verificados, são elevados ao *status* provas *tekméria*.

A escolha da premissa do entimema dependerá do orador, caso este seja preparado, terá o cuidado de observar o ouvinte. Essa percepção influenciará na eleição de elementos constitutivos de provas, os quais “são irrefutáveis (*ályta*), enquanto os outros signos são refutáveis (*lytá*), inclusive no caso de a conclusão que se extrai delas ser verdadeira”¹⁰³.

Os elementos que constituem a realidade da vida dos ouvintes podem ser um caminho para a adesão. Imaginemos que um orador, ao pleitear uma condenação de certo indivíduo – este de determinada classe profissional –, ataque a classe profissional que o acusado está inserido. A depender do auditório, pode ser um elemento de convencimento ou mesmo de afastamento da tese, visto que parte ou mesmo todo o auditório pode ser da mesma classe profissional do réu.

Ao iniciar uma argumentação, “admitamos que o prazer é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário”¹⁰⁴. Aqui, o orador e o ouvinte travam um embate focalizado mais no campo sensorial. Aristóteles deu “especial

¹⁰⁰ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 182.

¹⁰¹ ARISTÓTELES. **Retórica**, 1357 a.

¹⁰² PARINI, Pedro. **Retórica como método no direito: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica**. João Pessoa: EDUFPB, 2015, p. 34.

¹⁰³ BERTI, Enrico. op. cit., p. 182.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. op. cit., 1357 a.

atenção ao estímulo das emoções – o com negligência evidente do uso da argumentação lógica – e na da excessiva importância dada à estrutura formal do discurso”¹⁰⁵.

Trazemos novamente a retórica na sua manifestação deliberativa – uma paixão que é algo inerente da *polis*. O bom ou o mau trata-se no momento em que certos grupos estabelecem os rumos com base em suas opiniões – a partir desse direcionamento constitui-se o *ethos* – e esses *éndoxa* definirão os rumos da cidade¹⁰⁶, uma vez fixada a decisão, o valor vigente firma-se como o melhor – o que persuadiu a maioria – no rumo das questões da cidade, administração, guerra e organização da vida em sociedade.

Para Aristóteles, Tísias e o seu mestre – Córax – são os fundadores da retórica. Após a expulsão dos Tiranos da Sicília, os cidadãos apresentaram questões aos tribunais, os pedidos e reclamações eram acerca dos bens perdidos no decurso da guerra. Assim – pela primeira vez – foram fixados métodos e regras para a discussão, então, fundando a origem judiciária da retórica¹⁰⁷.

A retórica, em sua forma mais pura, para Córax e Tísias, é centrada na persuasão. Tal como na erística – o eixo é uma disputa argumentativa que não era estável nem permanente – a preocupação era com o momento em questão e fragmentos brilhantes para auditórios circunstanciais¹⁰⁸. Argumentos capciosos são acolhidos – a partir deles o improvável é provável – em termos relativos, não absolutos¹⁰⁹. A *Arte* de Córax recebeu grande atenção do estagirita, pois sua função de persuadir aproxima-se de discursos não formais¹¹⁰.

A partir dessa perspectiva, observamos elementos compositivos dos *éndoxa*. O animal político de Aristóteles – atuando no estabelecimento do *ethos* – é parte compositiva da *polis*. Em um conceito imaterial – marcado pelo sentimento de pertencimento grego – o cidadão é o ouvinte, o orador e o discurso. A mudança e adaptabilidade dos valores manifestam-se pela via discursiva, o que, no primeiro momento, foi a fixação de parâmetros de convivência de certos grupos e, posteriormente, expandiu-se. O cidadão da *polis* era exclusivamente o ateniense, mas, a partir do enfrentamento – por meio do discurso – os sofistas e cínicos revitalizam o *ethos*, podemos inferir que a mudança deixa de ser uma ameaça e torna-se uma prática. Com a nova perspectiva de participação social, firmam-se novos grupos e novos embates, a democracia começa a forjar-se.

¹⁰⁵ ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Introdução**. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Casa da Moeda, 2005, p. 33-34.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES. op. cit., 1357 a.

¹⁰⁷ CASTRO JR., Torquato. **Aristóteles e a retórica do saber jurídico**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 17-18.

¹⁰⁸ JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 356.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES. op. cit., 1402 a.

¹¹⁰ PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 521.

O processo que configura e reconfigura a sociedade materializa-se por meio da justiça. Para o período em questão, algo muito diferente da nossa visão de justiça. Para os antigos, a justiça era realizada no ambiente democrático e o instrumento por excelência para todo esse processo e mudanças devia ser dinâmico. Aristóteles nota essa necessidade e sistematiza a experiência social em sua *Retórica*, com isso temos uma ferramenta teórica para o exame da persuasão e para persuasão.

Ao final, trata-se de persuadir, ou seja, atingir o elemento o imaginário comum – acessível para grande parte das pessoas – representa que a opinião tenha maior durabilidade. Quem – e o que – atinge o senso comum, atinge um patamar muito próximo do *ethos*. Não se trata de buscar unanimidade, mas o máximo de aproveitamento, pelo maior tempo e com maior alcance possível.

3 OS DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTO DO ANIMAL JURÍDICO-POLÍTICO

3.1 O *ethos* que permeia as declarações dos direitos humanos

Em um discurso realizado por Walter Kasper, bispo de Rottenburg-Stuttgart, sob o título: *O fundamento teológico dos direitos do homem*, esse religioso afirma que: “os direitos do homem constituem no dia de hoje um novo *ethos* mundial”¹¹¹. Norberto Bobbio concorda com a afirmação, mas estabelece uma ressalva – esse *ethos* constitui-se em um elemento do dever ser, materializado nas grandes declarações¹¹².

Enrico Berti defende que os direitos humanos são modernos *éndoxxa*. Para o filósofo, a função daquilo que Aristóteles chamou de *éndoxxa* atende à definição dos direitos humanos. Não se trata de buscar direitos humanos em Aristóteles, muito menos a busca da fundamentação, o que se propõe é o exame de como se fixa esse *ethos* enquanto um dever ser.

Pois bem, minha tese é a de que hoje a função daquilo que Aristóteles chamou de *éndoxxa* pode ser desenvolvida pelos direitos humanos, isto é, pelas enunciações contidas nas grandes declarações dos direitos, tais como as cartas constitucionais dos vários Estados e as declarações das grandes organizações internacionais, ou seja, a ONU, o Conselho da Europa, a Organização para a Unidade Africana, a Organização da Conferência Islâmica, etc. Com relação às cartas constitucionais dos vários Estados não há dúvida de que elas, desde que entraram em vigor, receberam a aprovação e, portanto, o consenso da maior parte dos cidadãos ou do seus representantes e devem ser aceitas, a princípio, pelos mesmos cidadãos. Mas também as declarações internacionais, em primeiro lugar a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, aprovada pela Assembleia das Nações Unidas em 1948, são expressão de um amplo consenso¹¹³.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 impõe duas considerações, a primeira é aceitar a natureza política, anterior à natureza jurídica. Sua manifestação judicial não representa a total pactuação social, irrealizável; e a segunda demanda a concordância que os direitos humanos são regras derivadas da centralidade política que formulam o *ethos*. Assim, a determinação do que é conteúdo dos direitos humanos, logo, o que são os direitos humanos demanda da aquiescência da maioria política – materializada nos organismos internacionais – firma-se a ideia de consenso como premissa para dos direitos humanos¹¹⁴.

¹¹¹ KASPER, Walter. **Le fondement théologique des droits de l’homme**. In: LES DROITS DE L’HOMME ET L’EGLISE. Cidade do Vaticano: Conseil Pontifical “Justice et Paix”, 1990, p. 49.

¹¹² BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 210.

¹¹³ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 145-146.

¹¹⁴ BOBBIO, Norberto. op. cit., p. 26.

O que implica nos direitos humanos fundados a partir do consenso, afastando a ideia de um fundamento absoluto – no sentido de produção de validade¹¹⁵ – o que inviabilizaria a atualização dos temas tratados, imobilizando a expansão e atualização históricas dos direitos humanos. Aceitar essa ideia não prejudica o argumento da universalidade dos direitos humanos.

Não se trata de encontrar o fundamento absoluto – empreendimento sublime, porém desesperado –, mas de buscar, em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis. Mas também essa busca dos fundamentos possíveis – empreendimento legítimo e não destinado, como o outro, ao fracasso – não terá nenhuma importância histórica se não for acompanhada pelo estudo das condições dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado¹¹⁶.

O acerto dos grupos que definem o que é tratado como direitos humanos nas declarações é orientado a partir de certos conceitos. Os direitos humanos como modernos *éndoxa* são fixados na medida das traduções dos *éndoxa*. Estes traduzidos como: “premissas prováveis” e “premissas verossímeis”¹¹⁷, tendo-se aí o indicativo de uma definição aproximada, afastando o componente absoluto, apesar de a ideia original ser tomada como verdade.

São verdadeiras e primordiais aquelas proposições que merecem crédito, não por recurso a outras proposições, mas sim por si mesmas (pois no que respeita aos princípios científicos não é pertinente perguntar por que são credíveis, uma vez que cada um desses princípios em si e por si deve ser credível); são fundadas na opinião comum aquelas proposições que parecem credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios; ou ainda, de entre estes, a todos, à maioria ou aos mais conhecedores e reputados¹¹⁸.

Dessa forma, o estabelecimento do *ethos* dos direitos humanos pode ser avaliado a partir do primeiro documento cívico que atende à definição formal de direitos humanos: a *Declaração de Independência dos Estados Unidos* de 1776. Sua base teórica advém do modelo liberal dos direitos humanos da *Declaração Inglesa de Direitos* de 1689 e do livro de John Locke, *Dois Tratados sobre o Governo*, publicado em 1690¹¹⁹.

As declarações, a partir da Modernidade, servem para promover a conexão do direito natural com a tradição do direito positivo. Uma tendência – inaugurada pelo documento americano – para proclamar direitos naturais inalienáveis e sagrados, o que foi ratificado e

¹¹⁵ LUHMANN, Niklas. **O paradoxo dos direitos humanos e três formas de seu desdobramento**. In: THEMIS, Fortaleza, v 3, n. 1, 2000, p. 154.

¹¹⁶ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 23-24.

¹¹⁷ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 24-25.

¹¹⁸ ARISTÓTELES. **Tópicos**, 100 b.

¹¹⁹ HANSEN, Carol Rae. **Uma história da teoria dos direitos humanos**. In: POOLE, Hilary, et al. (Org.). **Direitos humanos: referências essenciais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência, 2007, p. 45.

reiterado pela *Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão* – francesa de 1789. Contudo inova ao realizar a cisão de homem e cidadão criando uma reestruturação da clássica tradição positivista¹²⁰.

A declaração francesa é oriunda das necessidades de uma classe pós-revolucionária. A classe promotora é a sociedade burguesa liberal, e os direitos humanos materializam-se de forma genérica em seu primeiro momento histórico.

Além de processos de conversão em direito positivo, de generalização e de internacionalização [...] manifestou-se nestes últimos anos uma nova linha de tendência, que se pode chamar de especificação; ela consiste na passagem gradual, porém cada vez mais acentuada, para uma ulterior determinação dos sujeitos titulares de direitos. Ocorreu, com relação aos sujeitos, o que desde o início ocorrera com relação à idéia abstrata de liberdade, que se foi progressivamente determinando em liberdades singulares e concretas (de consciência, de opinião, de imprensa, de reunião, de associação), numa progressão ininterrupta que prossegue até hoje: basta pensar na tutela da própria imagem diante da invasão dos meios de reprodução e difusão de coisas do mundo exterior, ou na tutela da privacidade diante do aumento da capacidade dos poderes públicos de memorizar nos próprios arquivos os dados privados da vida de cada pessoa. Assim, com relação ao abstrato sujeito “homem”, que já encontrara uma primeira especificação no “cidadão” (no sentido de que podiam ser atribuídos ao cidadão novos direitos com relação ao homem em geral), fez-se valer a exigência de responder com nova especificação à seguinte questão: que homem, que cidadão¹²¹?

Com o surgimento de um novo modo de produção – com base na concentração e distribuição¹²² – temos a oposição entre cidade e campo¹²³. A metrópole defenderá uma nova forma de governar baseada na propriedade privada e na igualdade mediante as leis. A liberdade, por sua vez, firma-se através do *ethos* fundado no *laissez-faire, laissez-passer*¹²⁴.

Com isso, os direitos humanos cumprem o papel inovador da proteção jurídica dos indivíduos, do homem e do cidadão. Uma marca conectada com a urbanização e efervescência das novas possibilidades econômicas, maximizadas pelo novo modelo de Estado. O momento histórico e político da criação de um ente protetor dos direitos dos proprietários – o homem estaria dentro do sistema normativo – mas a proteção do direito sobre a propriedade era o vetor para o cidadão.

O afastamento do conceito de súdito implica na necessidade de diferenciação do cidadão, alvo das garantias declaradas. A figura do cidadão representa o ápice do momento

¹²⁰ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 31.

¹²¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 58.

¹²² HOBBSBAWM, Eric. **The Age of Revolution 1789-1848**. New York: Vintage, 1996, p. 1.

¹²³ ENGELS, Friedrich. **A origem da família, propriedade privada e do Estado**, 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984, p. 199.

¹²⁴ HOBBSBAWM, Eric. **Ecos da Marselha**: dois séculos revêem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 27.

inaugural dos direitos humanos inserido em uma sociedade civilizada e unida pelo cumprimento das leis¹²⁵.

Os limites modernos do Direito fortalecem a figura do Estado com a pretensão do monopólio das fontes estatais¹²⁶. O Estado instrumentaliza a cidadania – capturada a partir de suas condições de existência¹²⁷ – e determina quem é o detentor dos direitos e quem é reconhecido como homem e cidadão pela produção jurídico-legislativa.

Essa centralização do poder e a legitimação devem ser analisadas com o foco nas particularidades do processo e do momento histórico ativo. Longe de mostrar-se como um caminho acessível para todos, a criação do poder dominante torna-se de poucos para poucos. Os direitos humanos, em seu primeiro momento jurídico, partem da total diligência de classes particulares e constituíram as armas ideológicas na luta de uma burguesia insurgente que almejava o poder¹²⁸.

No plano histórico, sustento que a afirmação dos direitos do homem deriva de uma radical inversão de perspectiva, característica da formação do Estado moderno, na representação da relação política, ou seja, na relação Estado/cidadão ou soberano/súditos: relação que é encarada, cada vez mais, do ponto de vista dos direitos dos cidadãos não mais súditos, e não do ponto de vista dos direitos do soberano, em correspondência com a visão individualista da sociedade, segundo a qual, para compreender a sociedade, é preciso partir de baixo, ou seja, dos indivíduos que a compõem, em oposição à concepção orgânica tradicional, segundo a qual a sociedade como um todo vem antes dos indivíduos¹²⁹.

O Estado, no âmbito da representação política, abandona o conceito de súdito e dá início à tradição da cidadania. Todavia essa inovação apresenta o cidadão como sujeito isolado – membro de um somatório das individualidades – a sociedade como conjunto dos sujeitos egoísticos.

O poder estatal fixa o vínculo de dependência que existe com seus governados, seja pelo modelo econômico estabelecido por ele, ou pela imobilidade gerada pelo seu modelo de construção legal, cuja finalidade é garantia dele mesmo.

Não se trata de pensar em direitos humanos como metadireitos, mas pensar na fixação desses tais direitos humanos por parte de quem e para quem. O problema parte da questão do *ethos* dos direitos humanos oriundo das diversas declarações e documentos de todos os cantos

¹²⁵ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 4.

¹²⁶ ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 167.

¹²⁷ WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito: Interpretação da lei**. Temas para uma reformulação. v. 1. Porto Alegre: SAFE, 1994, p. 13.

¹²⁸ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 19.

¹²⁹ BOBBIO, Norberto. op. cit., p. 4.

do mundo. A mera proclamação que vários países e agentes políticos realizam¹³⁰ não constitui, nem de longe, a materialização das propostas fixadas, sobretudo, pela diversidade mundial. O discurso que figura como *éndoxa* parte da análise hermenêutica e inúmeras vezes despreza a variação e a diversificação dos agentes receptores da mensagem.

Mesmo assim, é necessário conhecer a constituição dos direitos humanos, sabendo que, ao invés de apaziguar as indagações que cercam sua elaboração como *ethos*, temos de, cada vez mais, entender os paradoxos que se apresentam em todos os lugares que são aceitos, ou mesmo negados. Afastar o caráter universal dos direitos humanos aponta para um caminho de agravamento da violação do seu dever fundamental, isso jogaria para segundo plano o diálogo intercultural de seu *ethos*¹³¹.

Com isso, definir um conceito de direitos humanos tomando os *éndoxa* como análogos às declarações emitidas pelas autoridades internacionais e pelos líderes políticos representa a construção de opiniões reputadas, que partem em certo grau do consenso. Isso faz emergir uma questão sobre qual conteúdo os direitos humanos se sustentam? O fundamento é justamente a opinião da maioria reputada, dos grupos políticos que estabelecem as declarações internacionais.

O fundamento de direitos — dos quais se sabe apenas que são condições para a realização de valores últimos — é o apelo a esses valores últimos. Mas os valores últimos, por sua vez, não se justificam; o que se faz é assumi-los. O que é último, precisamente por ser último, não tem nenhum fundamento. De resto, os valores últimos são antinômicos: não podem ser todos realizados globalmente e ao mesmo tempo. Para realizá-las, são necessárias concessões de ambas as partes: nessa obra de conciliação, que requer renúncias recíprocas, entram em jogo as preferências pessoais, as opções políticas, as orientações ideológicas. Portanto, permanece o fato de que nenhum dos três tipos de definição permite elaborar uma categoria de direitos do homem que tenha contornos nítidos. Pergunta-se, então, como é possível pôr o problema do fundamento, absoluto ou não, de direitos dos quais é impossível dar uma noção precisa¹³².

Essa composição expõe o problema da não realização dos direitos humanos. Certos direitos são materializados pelo seu conteúdo, outros não. O somatório de argumentos para a ordenação social representa o cerne da construção jurídico-política. No campo ético, a função dos direitos humanos ganha uma dimensão de tensionamento de demandas. Com isso, pode-se

¹³⁰ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 210.

¹³¹ MARSILLAC, Narbal de. **Multiculturalismo e a construção (axiológica) dos direitos humanos**. In: VERBA JURIS. Ano 6. n. 6. Jan. / dez., 2007, p. 61.

¹³² BOBBIO, Norberto. op. cit., p. 18.

conceber como uma eterna perseguição de conteúdo, que não obsta que os direitos humanos apresentem novas funcionalidades a cada demanda¹³³.

Determinar o que é apresentado como conteúdo dos direitos humanos exige um esforço filosófico, sobretudo, no que concerne à filosofia moral. Afastar esse esforço é esterilizar o debate ético que concentra questões de cunho político. O isolamento dos direitos humanos apenas no mundo jurídico representa a dominação da temática por poucos que decidirão possíveis rumos da vida de muitos.

O padrão que outrora foi individualista, hoje, é particularista em face da configuração do sujeito de direito, e podemos tomar como sinônimos, pois ambos são produtos da ideia de universalidade. Os modernos *éndoxxa* firmados como direitos humanos implicam no que eles protegem na atualidade, diferente do que se firmou no período do *laissez-faire, laissez-passer*. Esse método trará o destaque da forma antropológica e certos valores inerentes, verdadeiros princípios dos direitos humanos dotados de caráter filosófico e com um valor geral, algo muito próximo de uma ideia universal¹³⁴.

A partir do estabelecimento de uma ética pública – o conteúdo pode ser considerado universal – compartilhado por todos, ou pela maioria representada nos *éndoxxa*. Com efeito, essa iniciativa apresenta a característica necessária para a firmação de uma proposta universal, estabelecida a partir de um *ethos* que seja caracterizado pelo seu estabelecimento democrático. Afastamos, nesse sentido, a ideia de uma forma única, estática e uma essência. A composição ética deve ser intrínseca aos direitos humanos¹³⁵.

Neste entendimento, o “*ethos* universal poderá ser dito a “forma de vida” (*Lebensform*) de uma história universal, assim como o *ethos* das culturas e dos ciclos históricos particulares é sua “forma de vida”¹³⁶. Creditamos esse *ethos* como direitos humanos, modulados a partir dos modernos *éndoxxa*.

¹³³ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 144.

¹³⁴ Ibid., p. 144.

¹³⁵ Ibid., p. 141.

¹³⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia**. v. 4. Introdução à Ética filosófica 2. São Paulo. Loyola, 2000, p. 228.

3.2 O *humani generis* como princípio dos direitos humanos

Ao perceber os direitos humanos como um *ethos* universal, questionamos qual seria o elemento que estabelece essa validade universal. Qual o conteúdo que deflagraria a ideia de direitos humanos? Os direitos de liberdade estabelecidos pelo jusnaturalismo moderno¹³⁷.

Os direitos humanos são modernos *éndoça*, estabelecidos pelo animal político – pela atuação dos grupos – fixando-se pela opinião da maioria reputada. Com isso, as declarações possuem uma identidade moral – consagrada na modernidade – o cerne é a relação do homem com ele mesmo e com o mundo que o cerca.

A relação homem-mundo é, também, uma relação do homem e daquilo que ele faz de si mesmo; ela se diz, por conseguinte, em termos do agir moral, na exigência do que se “deve fazer”. No âmbito da razão prática, sob as luzes, desdobram-se a história, a moral e o direito: fomenta-se uma realidade mundial cosmopolita ao mesmo tempo em que toma forma o conceito universal de “natureza humana” e, portanto, dos direitos humanos¹³⁸.

O homem moderno – pós-revolucionário – reconhece sua força política. Essa tomada de consciência abre um rol de possibilidades no despontar de um novo modelo de Estado. Três elementos compõem o eixo compositivo dos direitos humanos: a natureza humana; a autoevidência; e o consenso. Conceitos que foram tratados por diferentes vertentes teóricas e fundaram diversos sistemas, inclusive, contraditórios. Contudo os jusnaturalistas trataram com maior cuidado a ideia de *humani generis*¹³⁹.

Enrico Berti defende a natureza humana dos antigos como um elemento antropológico – uma aproximação com o pensamento de Bobbio – um processo histórico. Para os direitos humanos, isso representa um ponto de partida, um fundamento ético. Dessa forma, qual seria o potencial de universalidade dos direitos humanos? A premissa é oriunda do que é comum a todos os homens – mesmo com suas diferenças locais – haveria o reconhecimento da humanidade em comum.

A última grande tentativa de construir uma ética universalmente compartilhada e independente da ética cristã, ainda que não necessariamente a ela alternativa, foi a do Iluminismo. Com efeito, o Iluminismo tentou construir uma ética sobre bases puramente racionais e, por isso mesmo, compartilháveis por todos, sustentando-se no

¹³⁷ TOSI, Giuseppe. **História conceitual dos direitos humanos**. In: Id. (Org.) *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005, p. 109.

¹³⁸ FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **Sobre possíveis fundamentos do "fenômeno dos direitos humanos"**. 352f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB/UFPE/UFRN, João Pessoa, 2013, p. 14.

¹³⁹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 26.

pressuposto de que existe uma natureza humana comum a todos os homens e que tal natureza se caracteriza essencialmente pela posse da razão¹⁴⁰.

O problema em determinar a natureza humana esbarra na questão da consciência do indivíduo e sua relação com o mundo que o cerca. Na composição dos direitos eleitos pelos grupos, houve a fixação de certos direitos individuais considerados inerentes ao homem – são considerados atributos da natureza humana – a essência do homem. Caso qualquer um desses direitos fosse ao encontro do que fora convencionado como prerrogativa, seria prontamente descartado como direito. O *status* de qualquer pleito contrário ao que foi fixado como os *éndoxa* eram descartados pelos grupos reputados.

Porque os direitos individuais são inerentes ao homem, são atributos essenciais da natureza humana. Se, por uma hipótese inadmissível, uma sociedade aceitasse leis que pretendessem exterminar as prerrogativas fundamentais do ser inteligente e livre, essas leis não se incluíam no Direito; seriam atos impulsivos, frutos de desequilíbrio moral coletivo, espécie de esquizofrenia, de que os povos, como os indivíduos, podem sofrer e que os leva a consentir tiranias políticas. Na sociedade, o homem é um valor absoluto; ele não existe para a Sociedade, a sociedade é que existe pelos homens e para os homens¹⁴¹.

As características marcantes do jusnaturalismo que definiu os rumos dos direitos humanos são: o individualismo, marcado pela percepção de direitos naturais inerentes ao indivíduo como o direito à vida, à propriedade e à liberdade; o estado de natureza, que constitui o centro das teorias contratualistas com base no novo entendimento dos direitos naturais.

A mudança do paradigma tem como base a passagem da lei natural, entendida como dever, para a lei natural, reconhecida como direito. Esse novo entendimento é chamado, de forma geral, de contratualismo, mas possui variações que podem ser notadas em três autores de maior destaque desse período, são eles: Thomas Hobbes, defensor dos benefícios do absolutismo e teórico da propensão humana para a guerra, Hobbes defendeu que o cidadão deveria ceder parte dos seus direitos para o monarca em troca da proteção do estado de natureza humano, o objetivo seria evitar a “guerra de todos contra todos”. O autor inaugura a prevalência da autoridade monárquica sobre o direito natural, renunciando o que determinamos como direitos humanos de primeira geração¹⁴².

¹⁴⁰ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 137.

¹⁴¹ AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**, 44. ed. São Paulo. Globo, 2005, p. 392.

¹⁴² HANSEN, Carol Era. **Uma história da teoria dos direitos humanos**. In: POOLE, Hilary. (Org.). Direitos Humanos: referências essenciais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 33.

John Locke é o segundo e diverge – do seu contemporâneo de Hobbes – ao defender que os direitos são individuais, com ênfase no direito de propriedade. Locke é o autor mais aproveitado nas declarações modernas. A limitação da capacidade do monarca de interferência na individualidade é outra questão atacada pelo autor. Os direitos à vida, à liberdade e à propriedade são considerados direitos inatos derivados da natureza¹⁴³.

Jean-Jacques Rousseau é o terceiro autor que trata dos direitos naturais do homem e representa uma fase de transição do pensamento iluminista. Assim como seus antecessores, ele defendeu a ideia que o homem deveria ceder parte dos seus direitos naturais. Contudo essa concessão seria para a “vontade geral” em troca de segurança e ordem. A “vontade geral” é caracterizada pela vontade de uma comunidade específica – cidadãos com direitos políticos equiparados¹⁴⁴ – igualitária. Fixa-se com isso a ideia de igualdade.

A igualdade, invocada em todas as declarações de direitos – desde a francesa de 1789 até a universal de 1948, quando declaram que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” – significa que, pelo menos implicitamente, se reconhece que existe algo que é comum a todos os homens acima das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião, etc. Pois bem, isto é o que antigamente se chamava “natureza humana”, termo que a filosofia moderna nunca mais quis sequer pronunciar. A liberdade de pensamento, de consciência, de religião, de imprensa, de associação, a que todas as declarações internacionais igualmente reconhecem, significam implicitamente que se reconhece ao homem a capacidade de subtrair-se, pelo menos em parte, aos condicionamentos materiais aos quais pode estar submetido (hereditariedade, ambiente, educação, estímulos sexuais, tendências psíquicas conscientes e subconscientes, condicionamentos sociais e econômicos) e, portanto, de possuir o que os antigos chamavam de natureza racional ou espiritual¹⁴⁵.

Ao determinar que o conteúdo dos direitos humanos partisse da natureza humana, ou seja, o que há de universal nos seres humanos, resta a exigência de determinar o que é essa “natureza humana”. A busca por uma essência humana que partiria parte do questionamento de quem – ou o que – é esse homem¹⁴⁶. Firmar a questão em “quem é esse homem” conduz a resposta para uma individualização focalizada na especificidade e na subjetividade. Caso o questionamento parta de “o que é esse homem”, teríamos um caráter universal, um direcionamento genérico. Ambas as questões não são autoexcludentes, mas complementares.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* («a questão que me tom ei para mim mesmo») de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido

¹⁴³ HANSEN, Carol Era. **Uma história da teoria dos direitos humanos**. In: POOLE, Hilary. (Org.). *Direitos Humanos: referências essenciais*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 33-34.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 35-36.

¹⁴⁵ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: *PERSPECTIVA FILOSÓFICA*. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 137.

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001, p. 18.

psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra¹⁴⁷.

A Modernidade legou-nos esse problema. O problema da consciência, da subjetividade que é manifestado de forma grandiosa por William Shakespeare em *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Na medida em que o príncipe – enlutado pela morte de seu pai – experimenta a lei natural e questiona a existência e o fim, concluindo que somos reféns da nossa existência, para Harold Bloom, Hamlet representa o mais perfeito herói da consciência, o primeiro homem moderno. Essa conclusão deve-se ao fato do reconhecimento que a felicidade absoluta só viria mediante o fim da consciência, ou seja, no mundo em que o sofrimento é reconhecido e inevitável, resta ao homem dotado de consciência a dor por entender sua condição, a natureza humana e o seu fim¹⁴⁸.

Todos os autores da era moderna concordam em que o lado «bom» e «produtivo da natureza humana é refletido pela sociedade, enquanto a maldade do homem torna o governo necessário: Como disse Thomas Paine: «A sociedade é produzida por nossas necessidades, e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade positivamente, unindo nossas afeições, enquanto o segundo o faz negativamente, impondo limites aos nossos vícios. ... Em todo Estado, a sociedade é uma bênção, mas o governo, mesmo no melhor dos Estados, é um mal necessário» (*Common Sense*, 1776). Ou Madison: «Mas o que é o próprio governo senão um dos maiores reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo. Se os homens fossem governados por anjos, não haveria necessidade de controles externos ou internos» (*The Federalist* (ed. Modern Library, p. 337)¹⁴⁹.

No âmbito da literatura, ciências e filosofia, o debate pode ser infundável, mas, no campo jurídico-político, é necessário um ponto de partida e uma conclusão, entretanto a natureza humana possui tantas variações¹⁵⁰ que, por isso, não comportariam um fundamento para os direitos humanos. O seu debate firma-se, sobretudo, no campo filosófico, mas, no ambiente jurídico-político, os direitos humanos – além de um *ethos* universal – demandam um dever ser como defendeu Norberto Bobbio.

¹⁴⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001, p. 18.

¹⁴⁸ BLOOM, Harold. **Hamlet**: poema ilimitado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 132.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. op. cit., p. 122.

¹⁵⁰ TOSI, Giuseppe. **10 lições sobre Bobbio**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 105.

3.3 Os direitos humanos como verdades evidentes em si mesmas

As declarações de direitos humanos são ubíquas, no entanto, a natureza destas declarações não é muito bem compreendida. Quando a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas preparou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, seus delegados sensatamente evitaram a maior parte dos argumentos filosóficos acerca dos direitos humanos. Como Jacques Maritain, um dos líderes do Comitê da Base Teórica dos Direitos Humanos da Unesco, explicou, “concordamos acerca dos direitos, mas com a condição de que ninguém nos pergunte por quê.”. No século XVIII, quando, pela primeira vez, a concepção de direitos humanos tomou sua feição moderna, os intérpretes dos direitos humanos falavam mais bravamente. Conforme proclamou a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, “consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas, a saber, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo criador de certos direitos inalienáveis.”¹⁵¹.

Os direitos humanos como verdades autoevidentes representam o meio do caminho entre a busca da natureza humana – tratada no ponto anterior – e a chegada ao consenso, próximo ponto. No primeiro momento de consolidação jurídico-política – estabelecimento do *ethos* dos direitos humanos – a *Declaração de Independência dos Estados Unidos* contempla uma ideia compartilhada amplamente. Seus fundamentos morais e políticos não afastam o elemento religioso e defende a igualdade e os direitos como verdades *per si*.

A autoevidência estava diretamente ligada ao entendimento do direito natural, ou lei natural. Denis Diderot estabelece, em 1755, que “o uso desse termo é tão familiar, que não há quase ninguém que não estaria internamente convencido de que a coisa lhe é obviamente conhecida. Esse sentimento interior é comum tanto ao filósofo quanto ao homem que de forma alguma medita”¹⁵².

A asserção de Diderot sobre esse sentimento interior amplamente compartilhado revela o principal paradoxo dos direitos humanos: a convicção neles se apoia em sua auto-evidência, a qual somente pode ser comprovada pela convicção que neles se tem. Essa declaração tem, contudo, um grande poder em seu fundamento tautológico. Quando, em 1776, Jefferson confiantemente escreveu, “Consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas”, sua afirmação não provocou desacordos, nem por parte do Comitê dos Cinco, encarregado de redigir a Declaração de Independência, nem dos delegados do Segundo Congresso Continental, que revisaram extensivamente a redação de Jefferson, no tocante a outros aspectos. Por volta de 1776, muitos, se não a maioria, dos revolucionários consideravam auto-evidente a veracidade dos direitos humanos¹⁵³.

¹⁵¹ LYNN HUNT, Lynn. **O romance e as origens dos direitos humanos**: interseções entre História, Psicologia e Literatura. In: VARIA HISTORIA, v. 21. n. 34. Jul., 2005, p. 269.

¹⁵² DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond (orgs.) **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métier**, (1751-1780), vol. 5. Paris, 1755, p. 115-116.

¹⁵³ LYNN HUNT, Lynn. op. cit., p. 270.

Essa construção jurídica parte da fundamentação do homem como ser máximo da construção divina, feito a partir da imagem e semelhança de Deus. A orientação monoteísta garante para o homem um lugar de destaque na criação: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra”¹⁵⁴.

O que está em jogo é a tentativa de determinar decisões éticas pelo meio descritivo, quando a melhor opção seria por uma definição prescritiva¹⁵⁵. Isso se deve, em grande medida, à noção de incontestabilidade da origem humana ser em face de um criador supremo dos seres humanos.

[...] o apelo à evidência — tem o defeito de se situar para além de qualquer prova e de se recusar a qualquer argumentação possível de caráter racional: na realidade, tão logo submetemos valores, proclamados evidentes, à verificação histórica, percebemos que aquilo que foi considerado como evidente por alguns, num dado momento, não é mais considerado como evidente por outros, em outro momento¹⁵⁶.

Os direitos humanos como base na autoevidência são um dogma. Sua base não é apenas o direito natural, mas divina. Afasta-se a noção de uma busca racional da natureza humana e incorpora-se a ideia de deus *ex machina*. A dificuldade de sustentar esse fundamento pode ser notada na declaração de Jacques Maritan —citada no início — que aceita o trato dos direitos, mas impôs a condição que nenhuma pessoa pergunte o porquê¹⁵⁷.

Esse afastamento do enfrentamento axiológico é uma condição para o fortalecimento dos direitos humanos. Bobbio também caminha por essa trilha: “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”¹⁵⁸.

Nessa busca, notamos que a primeira manifestação formal é a partir da revolução estadunidense, mas a forma não foi de ruptura interna com o próprio sistema. Nos Estados Unidos, o que houve foi um processo de independência, a busca era pela emancipação de fundação de país. Por isso, a revolução que deflagra a percepção e inaugura a quebra do paradigma estatal é a Revolução Francesa.

¹⁵⁴ GÊNESIS, 1, 26

¹⁵⁵ ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica*. São Paulo. Saraiva, 2006, p. 122.

¹⁵⁶ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 26-27.

¹⁵⁷ LYNN HUNT, Lynn. **O romance e as origens dos direitos humanos**: interseções entre História, Psicologia e Literatura. In: VARIA HISTORIA, v. 21. n. 34. Jul., 2005, p. 269.

¹⁵⁸ BOBBIO, Norberto. op. cit., p. 23.

Com o *slogan*: *Liberté, Egalité, Fraternité*, movimento ocorreu em 14 de julho de 1789 – com espontaneidade e premeditação¹⁵⁹ – e tornou-se memorável pelo pintor romântico Eugène Delacroix, na obra *La Liberté guidant le peuple*¹⁶⁰ – uma grande tela de propriedade do Estado francês – exposta no museu do Louvre.

A pintura ilustra uma variedade de livros de história e apresenta como figura central uma mulher com os seios à mostra, notada como o espírito da liberdade, ostentando, na mão direita, a bandeira francesa e, em sua mão esquerda, uma espingarda. O quadro possui muitos detalhes que importam historicamente, como o cenário que lhes cerca, a liberdade que caminha sobre os escombros e mortos. Em sua trajetória ela é acompanhada por diversas pessoas, todas armadas, incluindo um jovem, quase uma criança que parece celebrar ao verter duas pistolas, uma em cada mão e a direita em riste, tudo isso com nuvens e a cidade em chamas e ruínas.

Com isso, estaria garantida a liberdade, igualdade e fraternidade dos homens. O que foi defendido como direitos era a base política do *laissez-faire, laissez-passer*¹⁶¹, caracterizado pela vinculação da liberdade humana com a economia. A maior influência foi pela obra *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, de Adam Smith. A consequência foi a definição de marcos jurídicos dos direitos humanos tratados como fundamentais. Firma-se o conteúdo dos direitos humanos a partir do individualismo, cujo núcleo central estaria o direito à vida, à propriedade e à liberdade¹⁶².

Isso implica em entender os direitos humanos como incontestes? Não. Bobbio defende a inviabilidade de direitos absolutos, imutáveis. O que afastaria o caráter histórico e democrático dos direitos humanos. O que a Revolução Francesa deixou de lição foi a ideia que a melhor forma de estabelecimento do conteúdo é através do consenso – e uma Revolução impõe a vontade da maioria – custe o que custar.

Lembramos que o consenso – assim como os modernos *éndoxa* – não são uma espécie de unanimidade. A Revolução Francesa sofreu diversas críticas, e o mais notabilizado crítico dos direitos humanos é Edmund Burke. O que na verdade seria uma crítica marginal, pois seu

¹⁵⁹ BRANCOURT, Jean-Pierre; BRANCOURT, Isabelle. **O 14 de julho de 1789: espontaneidade com premeditação**. In: ESCANDE, Renaud. (dir.). *O livro negro da Revolução Francesa*. Lisboa: Alétheia, 2010, p. 18-39.

¹⁶⁰ DELACROIX, Eugène. (1830). **La Liberté guidant le peuple**. [óleo sobre tela 260x325 cm]. Paris: Musée du Louvre.

¹⁶¹ HOBBSAWN, Eric. **Ecos da Marselha**: dois séculos revêem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 27.

¹⁶² TOSI, Giuseppe. **História conceitual dos direitos humanos**. In: Id. (Org.) *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005, p. 110.

ataque é direcionado para a revolução mais celebrada, que teve as asperezas sangrentas deixadas no esquecimento em detrimento da conveniente democracia patriótica¹⁶³.

Burke publica seu manifesto *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), uma compilação de artigos e discursos ocorridos no parlamento, cujo eixo central é como o título denuncia a Revolução Francesa como um péssimo modelo e exalta a Revolução Gloriosa.

Burke também atacou os direitos do homem¹⁶⁴ alegando a abstração dos direitos humanos frente ao direito costumeiro – *common law* – e das leis estatutárias – *statute law* –, sendo as últimas operacionalizadas a partir do primeiro¹⁶⁵. Para o crítico, uma proposta metafísica e, diante da complexidade da realidade prática, enfrenta o problema de encontrar um método de aplicação de direitos para o homem teórico, e isso seria anárquico.

O apego de do autor à prática política marca a importância que ela possuía na fixação de direitos e sua efetividade, uma guinada da prática para a teoria evidencia um caminho de tornar a lei geral, abstrata e imutável. Tudo o que a prática política não representa.

As Reflexões sobre a revolução na França aparecem em 1 ° de novembro de 1790, mas os argumentos de fundo do livro estão já presentes no discurso pronunciado por Burke aos Comuns em 9 de fevereiro daquele mesmo ano. O jacobinismo ainda não chegou: antes de transformar o whig inglês no profeta de uma catástrofe que naquele momento ninguém podia prever, convém interrogar-se sobre os eventos que estão por trás dele no momento de pronunciar o seu duro ato de acusação contra a revolução francesa. E reveladora a observação pela qual, no lugar de preocupar-se em criar do nada uma “Constituição ruim”, os franceses deveriam ter se comprometido em melhorar ulteriormente “a boa”, que “já possuíam no dia em que os Estados se reuniram em ordens separadas”. A virada ruinosa acontece quando, no decorrer da reunião dos Estados gerais convocada pelo rei - a “boa” constituição que finalmente via a luz ou, melhor, voltava à luz - impõe-se o abandono da tradição na qual as ordens ocupavam câmaras separadas e decide-se a passagem ao voto por cabeça, com a conseqüente transformação, em 9 de julho, dos Estados gerais em Assembléia nacional constituinte, no âmbito da qual o ex-Terceiro estado goza já da maioria. Irrompe, então, a “má Constituição”, que dissolve “o inteiro em uma massa incoerente e mal articulada”. Daqui deriva o resto: o ataque às “raízes de toda a propriedade” e o “confisco de todas as posses da Igreja” - a referência é à noite de 4 de agosto de 1789 e à abolição de todos os privilégios feudais (direito de caça, dízimo eclesiástico etc.) - e a promulgação em 26 de agosto da “louca declaração” dos direitos do homem, esta “espécie de instituição e compêndio da anarquia”¹⁶⁶.

Burke vivenciou o confisco dos bens da Igreja e vociferou contra. Desprezando o processo legal – recém-instaurado – e pelo direito de propriedade violado no Estado pós-revolucionário. Para ele, a retirada da propriedade configura um pacto entre donos de bancos

¹⁶³ SÉVILLIA, Jean. **Festejar-se-á o tricentenário da Revolução?** In: ESCANDE, Renaud. (dir.). *O livro negro da Revolução Francesa*. Lisboa: Alétheia, 2010, p. 361.

¹⁶⁴ TOSI, Giuseppe; FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos**. In: *PROBLEMATA REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA*. v. 8. n. 1, 2017, p. 123.

¹⁶⁵ BURKE, Edmund. **Reflections on the French Revolution**. New York. E. P. Dutton & Co. Inc., 1951, p. 19.

¹⁶⁶ LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, p. 141.

que contratam profissionais do Direito, os primeiros movidos pela vontade econômica; e os últimos, pela cede de poder dentro do governo despótico.

O questionamento ao governo dá-se em face da alegação que a criação não atende aos direitos naturais, mas apenas aos interesses de alguns grupos. A implementação de tal tecnologia não contempla a complexa natureza humana.

Uma criação abstrata seria leviana em face do desprezo que os teóricos constitucionais possuem pelos direitos naturais – praticados diariamente na vida cotidiana – defender os direitos do homem a partir de uma abstração é imoral e politicamente ilegítimo¹⁶⁷.

A questão da violência do movimento revolucionário é outro ponto que Burke repudia. Sob a alegação de que os direitos metafísicos justificaram a violência – orquestrada pelos professores que almejam aplicar seus princípios extremistas – os direitos representariam uma forma qualificada de agir no âmbito civil e legal sem nenhum constrangimento legal, ou seja, estariam fundamentados juridicamente para fazer qualquer ato de violência, e os discursos revolucionários teriam a capacidade de naturalizar massacres, assassinatos em favor da revolução¹⁶⁸.

O ataque de Burke comporta certo grau de ingenuidade, isto é, acreditar que a parte que constitui o *establishment* aceitará a perda de privilégios e a destituição do poder de bom grado em face de um movimento revolucionário ordeiro e homogêneo. O modelo de direito com base na evidência e na ideia de natureza humana não se sustenta. E o componente ético que envolve uma revolução é o consenso, ao menos na dimensão da Revolução Francesa. É uma situação limite – um momento de histeria coletiva – o algo heterogêneo que uma vez deflagrado é muito difícil de ser controlado.

Por fim, o processo inicial de laicização do Estado é outro alvo do autor, para ele, o iluminismo é um tipo de religião e tem como pregadores ateus: Rousseau, Voltaire e Helvetius, além dos legisladores filiados ao movimento¹⁶⁹. A religião, para Burke, constitui-se em parte fundante da natureza humana¹⁷⁰ e forma de controle, ou seja, “a religião e, portanto, como *instrumentum regni* necessário para o governo dos homens. Uma religião – como já mencionado Maquiavel – vale para a política mais pelo temor do que pelo amor de Deus”¹⁷¹. O processo de secularização dos direitos humanos só acontece com a *Declaração Universal dos Direitos*

¹⁶⁷ BURKE, Edmund. **Reflections on the French Revolution**. New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1951, p. 49.

¹⁶⁸ Ibid., p. 52.

¹⁶⁹ Ibid., p. 67.

¹⁷⁰ TOSI, Giuseppe; FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos**. In: PROBLEMATICA REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA. v. 8. n. 1, 2017, p. 128.

¹⁷¹ Ibid., p. 128.

Humanos, em 1948. Chamamos de processo pelo fato de não haver a total excludente dos componentes religiosos. O trato pode ser considerado um elemento cultural e que, observado pelo âmbito antropológico, seria a composição da ideia de alteridade. Esse elemento pode ser o que mais importa na composição de uma construção universal.

3.4 O *consensus omnium gentium* como princípio dos direitos humanos

Com o argumento do consenso, substitui-se pela prova da intersubjetividade a prova da objetividade, considerada impossível ou extremamente incerta. Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado. A Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. Os velhos jusnaturalistas desconfiavam — e não estavam inteiramente errados — do consenso geral como fundamento do direito, já que esse consenso era difícil de comprovar¹⁷².

O *consensus omnium gentium* é o que temos de mais próximo do nosso objeto. Uma prova da afirmação é a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, entendida como um sistema de valores que, pela primeira vez na história, estabelece um consenso formalmente fixado por um determinado grupo¹⁷³, o que atende à definição dos *éndoxa*.

Bobbio adotou a ideia de consensualidade para fundamentar os direitos humanos. Uma postura historicista que afasta a noção de “natural”, que implicaria a imutabilidade dos direitos humanos¹⁷⁴. Esse entendimento contempla a tese de Berti dos direitos humanos como modernos *éndoxa*. Seja no âmbito da fixação pelos grupos, ou mesmo pela aceitação da maioria.

Reconhecer que os direitos humanos têm como base o consenso, demanda um questionamento no que tange à comprovação. Os *éndoxa* aristotélicos são considerados verdadeiras opiniões reputadas, mas o *consensus omnium gentium* pode ser considerado verdadeiro?

Tratamos anteriormente da questão da determinação descritiva de elementos éticos. Contudo direcionamos o olhar para a abordagem que Hans Gadamer deu para questões morais. Para o autor, não há antagonismo entre o saber prático da *phronesis* — que seria algo específico do entendimento moral — outra modalidade de saber¹⁷⁵, ou seja, Gadamer considera que as ciências práticas não são fundadas na ciência, mas na sabedoria prática.

¹⁷² BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 27.

¹⁷³ Ibid., p. 17.

¹⁷⁴ TOSI, Giuseppe. **10 lições sobre Bobbio**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 106.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1141 b 33.

Os *éndoxa* também podem ser considerados, pela sua natureza histórica – como os direitos humanos a partir da ideia de que são conceitos “mais ou menos concluídos” –, sua mutabilidade no tempo e no espaço depende dos grupos que estabelecem o *ethos*. A renovação da percepção está ligada aos valores que mudam; e as novas opiniões reputadas surgem em um constante ciclo de renovação.

A possibilidade de adquirir uma certa visão panorâmica, o caráter relativamente fechado sobre si, de um processo histórico, o seu distanciamento com relação às opiniões objetivas que dominam o presente, tudo isso são, até certo ponto, condições positivas da compreensão histórica. A pressuposição tácita do método histórico é, pois, que o significado objetivo e permanente de algo somente se torna reconhecível quando pertence a um nexos mais ou menos concluído. Noutras palavras: quando está suficientemente morto para que já tenha somente interesse histórico. Somente então parece possível desconectar a participação subjetiva do observador. Na verdade, isto é um paradoxo – é o correlato, na teoria da ciência, do velho problema moral de se saber se alguém pode ser chamado feliz antes de sua morte. Assim como Aristóteles mostrou até que ponto um problema desse tipo consegue aguçar as possibilidades humanas de juízo, a reflexão hermenêutica tem que estabelecer aqui um aguçamento da autoconsciência metódica da ciência. É bem verdade que determinados requisitos hermenêuticos se satisfazem, por si sós, sem dificuldade aí onde um nexos histórico só tem ainda interesse histórico. Pois, em tal caso, há certas fontes de erro que se desconectam por si mesmas. Mas pergunta-se se com isso se esgota realmente o problema hermenêutico. A distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa. Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, pois é um processo infinito¹⁷⁶.

O ponto de partida é a situação concreta – tratamos como caso concreto nosso objeto – afinal, a partir da realidade dada, existem infinitas possibilidades de saber e, desta multiplicidade, haverá a redução para o elemento racional, efetivamente o saber científico. A questão não se funda no ideal, e nem de perto seria a busca do saber em princípios universais do saber concreto. Podemos notar essa relação a partir do entendimento de Bobbio, pois o autor defende os direitos humanos no plano político, mas sua realização dar-se-á no plano jurídico do dever ser.

O comportamento característico dos seres humanos é fixado pelo ser ético, que se afasta da ideia de ser natural. Isso representa um novo entendimento estabelecido pela sociedade ao adotar os direitos humanos como *ethos*. Gadamer afasta a possibilidade de subsumir elementos particulares pelos universais, que ele chama de força de juízo. O que a *phronesis* representa está mais para uma motivação ética, tal como o que pensamento romano – com influências do estoicismo – definiu como *sensus communis*¹⁷⁷.

¹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 446.

¹⁷⁷ Ibid., p. 64.

O ambiente do debate humano é desde os tempos antigos um ambiente mutável, adaptável e adaptado pelos domínios da razão humana. Assim, a ideia de natureza perdeu força para o entendimento dado em última instância pelo homem. O objetivo é a busca pela estabilidade através de um acordo para a coexistência e desenvolvimento das regras sociais¹⁷⁸.

Gadamer, assim como Berti e Bobbio, incorpora elementos históricos e hermenêuticos, trazendo conceitos aristotélicos. O intuito é de aproximar dos novos problemas que surgem. A complexidade da realidade não é reduzida pelos filósofos, mas naturalizada. Os dados que irão compor a ciência ou a sabedoria demandam o exame para confirmação da sua natureza e seu enquadramento como *éndoxa*.

Isso afasta a *doxa*, mas não a repele. Também estabelece critérios para *éndoxa*, a opinião mais exigida. Tudo pela composição do mais perto da verdade. O valor de tal busca não seria pela mera fixação de um conceito, mas pela realização social firmada no ideal de vida boa.

Berti volta-se para os elementos aristotélicos que buscam a evidência – comum a todas as ciências – junto com elementos particulares na busca pelos princípios comuns, algo próximo aos axiomas. A necessidade da evidência na definição dos *éndoxa* parece algo próprio da matemática. Uma busca pela definição da diferença entre os iguais, onde o resultado é igual. Apela-se também para o princípio da não contradição para tratar de elementos contrários¹⁷⁹.

Aristóteles, assim, é, para Berti, a melhor opção para a construção da propositura ética que se manifesta como direitos humanos. Seja pela questão da evidência – que demanda demonstração dentro das ciências teóricas – ou pelas opiniões qualificadas.

Assim, pelas ciências *endoxais* – por meio dos sábios – pode-se chegar ao acordo do que seria *episteme*, ou para nosso objeto. O meio empregado metodologicamente seria o discurso, assim, os limites de cada ciência estariam relacionados com todos os saberes. Esse método *endoxal* é centrado na dialética.

O importante é o uso dialético, isto é, argumentativo que pode ser feito dos direitos humanos para convencer do bem de determinadas soluções. Para este objetivo não é preciso remontar até aos fundamentos, mas pode ser suficiente remontar às premissas compartilhadas, isto é, àquele “máximo comum denominador” que forma a base do *overlapping consensus*, para depois, a partir daí, deduzir, argumentar, confutar, deixando aos filósofos a procura de eventuais fundamentos¹⁸⁰.

¹⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 48.

¹⁷⁹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 7.

¹⁸⁰ Id., **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 149-150.

Dessa forma, os direitos humanos estariam no âmbito da prática – um mundo *endoxal* que não estaria para a ciência – um acontecimento cultural de esfera ético-política¹⁸¹. Para Berti, o que Gadamer estabelece é a articulação da *phronesis* com a *synesis*, a última conhecida, pelos católicos, a partir da Epístola de Paulo aos Romanos.

Pela ideia cristã, os homens "não julgaram bom ter o conhecimento de Deus, Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar"¹⁸². Essa capacidade seria tomada como consciência, a verdadeira capacidade de discernir. O movimento da *phronesis* teria uma natureza intuitiva o que afastaria elementos argumentativos, assim não demandaria o juízo tomado pela *synesis*.

Tomás de Aquino converte a ideia de Paulo e Aristóteles em *synderesis*, mais conhecida como intuição dos princípios morais. Aquino defende que o termo aristotélico foi corrompido. Originalmente, seria uma analogia da *syn-hairesis* – análoga da *pro-hairesis*¹⁸³ – de natureza intuitiva, como a *phronesis* de Gadamer.

Assim, o que foi sabedoria para os antigos manifesta-se, em Aristóteles, como saber prático – a *phronesis* como caminho para o *ethos* – constituindo as bases da *prudentia* e da *eloquentia*¹⁸⁴. A partir dessa composição, Gadamer propõe a reabilitação da filosofia prática de Aristóteles¹⁸⁵.

Para nosso propósito, confirma-se que a realidade como círculo fechado não atende à necessidade do movimento semântico. A busca pelo fundamento absoluto que Bobbio repudia confirma-se no pensamento de Gadamer – uma vez que compreender e interpretar é possível – como técnica infinita¹⁸⁶.

Berti e Gadamer defendem a universalidade e o desenvolvimento do senso comum. E isso é fundamental para a formação do entendimento das concepções de mundo¹⁸⁷. De um lado, Berti apresenta uma visão de saber científico fundada na universalidade a partir de hipóteses determinadas com o método dialético, afastando de certo modo o saber apodítico¹⁸⁸. Do outro lado, Gadamer incorpora a sabedoria como virtude do pensamento prático¹⁸⁹.

Esses dois autores confirmam o entendimento do capítulo, cuja base é a ideia de Bobbio de afastar um fundamento absoluto para os direitos humanos. A natureza humana e sua

¹⁸¹ FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **Sobre possíveis fundamentos do "fenômeno dos direitos humanos"**. 352f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB/UFPE/UFRN, João Pessoa, 2013, p. 13.

¹⁸² ROMANOS. 1, 28.

¹⁸³ BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 261.

¹⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 62.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 62.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 1999. p. 63.

¹⁸⁸ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 20-21.

¹⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *op. cit.*, p. 129-130.

indefinição representam juntas com a ideia de evidência, são fundamentos inconsistentes no âmbito dos direitos humanos, um debate ético. O consenso – e o trato ético-político – é o ponto de convergência dos três autores tratados aqui.

4 DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS *ÉNDOXA*: ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO

4.1 Uma leitura filosófica dos direitos humanos: os modernos *éndoxa* de Enrico Berti

“*universally accepted premises*” por João Maurício Adeodato [jurista]; “*opinioni comuni*” por Marco Dorati [comunicador social]; “*the beliefs we hold*” por Martha C. Nussbaum [filósofa]; “*opinions that are generally accepted*” por Arthur Wallace Pickard-Cambridge [teatrologista]; “*common conceptions*” por Christine Swanton [filósofo]; “*propositions tirées des idées courantes*” por André Wartelle [teólogo]; “*reputable opinions*” por Jonathan Barnes [filósofo]; Kurt Pritzl [filósofo, teólogo, matemático]; Paul A. Rahe [historiador]; “*noted opinions*” por Robert Bolton [filósofo]; “*reputable views*” por Dan M. Kahan [jurista] e Martha C. Nussbaum [filósofa]; “*reliable beliefs*” por Martha C. Nussbaum [filósofa]; “*opinioni notevoli*” por Marcello Zanatta [filósofo]; Lauretta Seminara [filósofa]; “*elementi fondati sull’opinione*” por Giorgio Colli [filósofo]; “*proposizioni opinabili*” por Giuliano Crifò [jurista]; “*vérités d’opinion*” por Médéric Dufour [filósofo]; “*probabilia*” por Julius Pacius [jurista]; Alessandro Giuliani [jurista]; Eugen Rolfes [filósofo]; André Wartelle [teólogo]; “*plausible propositions [in the sense of discursive plausibility]*” por Luis Vega Renón [filósofo]¹⁹⁰.

A citação que abre este capítulo final apresenta definições dos *éndoxa*. O trato da categoria aristotélica é centrado na filosofia – existem pensadores de outras áreas – mas o olhar é sempre filosófico. Enrico Berti – filósofo italiano – está inserido neste grupo de estudiosos do tema, ele realizou uma leitura dos direitos humanos – a partir do olhar filosófico – como modernos *éndoxa*.

O autor toma como base as declarações da ONU. A tese de Berti não realiza um exame jurídico em sentido estrito – a questão jurídica é tratada *en passant* – sem embargo, possui uma proposta ontológica dos direitos humanos, mas não escapa de problemas axiológicos.

O problema é fixado na questão do trato dos direitos humanos. De um lado, tomados como premissas para a construção de uma ética pública que serviria. Por outro lado, entendidos como grandes declarações com poder vinculante. O caminho trilhado por Berti – difere do que Bobbio realizou – uma leitura jurídica, com olhar filosófico. Os pensamentos dos autores possuem um ponto de aproximação na ideia de senso comum.

Na proposta de Berti, o que prevalece é uso dos direitos humanos no ambiente ético-político em detrimento da atividade jurídica dos direitos humanos. Essa utilização possui uma vocação de esvaziamento das fontes normativas para aplicação desses direitos. Isso ocorre pelo fato da proposta ser de viés universal, o que geralmente exclui direitos sem o devido debate.

¹⁹⁰ AZZONI, Giampaolo. *Éndoxa e fonti del diritto*. In: FERRARI, Gianfranco; MANZIN, Maurizio. (Ed.). *La retorica fra scienza e professione legale: questioni di método*. Milão: Giuffrè, 2004, p. 123.

No debate jurídico, os aplicadores jurídicos realizam verdadeiros malabarismos – isso é parte compositiva do jogo jurídico – para o aceite, incorporação e aplicação dos direitos humanos, quando for o caso. Os direitos humanos como elemento jurídico possui força pela natureza do direito, um dever ser.

Firmar os direitos humanos como modernos *éndoxxa* pode ser um caminho para a universalização. Não implica em defender que são universais, propõem-se. O conceito de Aristóteles serve na constituição e promoção das declarações consideradas, por alguns Estados, meras opiniões. Vide países que não são contemplados e/ou os que não acatam tais declarações. O conflito é consagrado como o problema do relativismo *versus* universalismo dos direitos humanos. O movimento tende para uma espécie de compartilhamento ético por grande parte das pessoas, dos órgãos e dos Estados. Entretanto a obrigatoriedade e a exigibilidade esbarram na questão da soberania. A propensão é pela adesão – fixando um consenso, por vezes, forçado – com isso, os direitos humanos adquirem um *status* universal. Certos consensos – reputados em determinadas épocas, são verdades provisórias, que podem gerar a dominação instrumentalizada dos direitos humanos – que empreendem o afastamento da ideia da alteridade.

Nas grandes Antilhas, conforme relata Lévi- Strauss, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, os indígenas dedicavam-se a afogar brancos prisioneiros, a fim de verificar, por uma observação demorada, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação. Essa passagem ilustra um paradoxo: quem pretende estabelecer uma discriminação cultural acaba por se identificar com aquilo que se pretende negar. O europeu, por exemplo, ao recusar humanidade ao africano, colocou sob suspeita a sua própria humanidade. Contra essa concepção, os grandes sistemas filosóficos e religiosos (cristianismo, islamismo, budismo, estoicismo, kantismo, marxismo), bem como as declarações dos direitos humanos, proclamaram a igualdade natural entre todos os homens e a fraternidade que deve unilos sem distinção de raça ou cultura. Ocorre, porém, que a declaração formal da igualdade natural entre todos os homens esbarra na existência igualmente natural, que é a diversidade de culturas¹⁹¹.

Uma verdadeira essencialidade que articula valores¹⁹², o problema é justamente ao centralizar essa universalidade como algo fundamental – e avançar no entendimento semântico de alguns grupos – essa é natureza dos *éndoxxa*. Contudo Aristóteles não partiu de definições estáticas – ao estabelecer que são verdadeiras e primordiais certas opiniões – ele cuida em determinar um repertório de quem vai determinar os rumos éticos.

¹⁹¹ ASSIS, Olney Queiroz; KÜMPEL, Vitor Frederico. **Manual de Antropologia Jurídica**. São Paulo. Saraiva, 2011, p. 30.

¹⁹² NEVES, Marcelo. **A força simbólica dos direitos humanos**. In: REVISTA ELETRÔNICA DE DIREITOS DO ESTADO. n. 4. Out. / nov. / dez., 2005, p. 2.

A postura aristotélica é pela fixação de uma verdade, não da verdade. Para tanto, aproxima-se da ideia de evidência oriunda do senso comum¹⁹³.

A tese de Berti apresenta uma fragilidade no que concerne a uma leitura anacrônica, mormente, pela omissão dos limites da justificativa aristotélica – entendida como *éndoxa*, em que certas pessoas nascem para governar e outras para serem governadas – para a escravidão natural, abordada no primeiro capítulo. Porém vale a retomada do tema para expor que a fixação de certos valores – estipulados mediante declarações – acarretam um embate cultural.

O conflito entre visões de mundo é um tema da ética e da política – o Direito apropria-se – a partir da ideia de esfera pública. Com o estabelecimento do problema da Modernidade – questões intersubjetivas ganharam forma – “noção de *público*, com generosa raiz em *populus*, pode inclinar-se sobre a acepção lateral de 'coletivo', oposto ao privado, e conduzir à precariedade da própria dimensão individual do viver, inclusive, das liberdades individuais”¹⁹⁴.

A esfera privada entra em conflito com a esfera pública na medida do estabelecimento das garantias individuais, a partir do Direito moderno. O estabelecimento formal dos direitos e os mecanismos processuais podem ser definidos com um adágio: “toda solução gera novos problemas”. Isso deve-se à crença que, com a fixação solene – mediante ato emanado pelo Estado – haveria a realização dos direitos.

O Direito é uma tecnologia – com diversas técnicas para a realização de direitos – que, instrumentalizada, garante sua própria existência por meio da autorreferência. Com isso, a esfera jurídica coloca-se como promotora, garantidora e mantenedora dos direitos, ou melhor, todo e qualquer direito. Assim, os indivíduos que até há pouco tempo não tinham voz – a partir do judiciário, ganham voz – gerando, com isso, o fortalecimento da esfera jurídica.

É assim que se desenvolve o processo de idealização do direito, como instrumento de realização dos direitos humanos. Uma vez proclamados – certos direitos não se concretizam –, o senso comum assevera a necessidade de realização, um dos mitos jurídicos.

Uma vez instaurada a crença – que o Direito é a maior instância resolutiva – que demandas sociais são realizadas primordialmente através da tecnologia jurídica, surgem instâncias de controle. É quando a “astúcia da razão dogmática põe-se, assim, a serviço do enfraquecimento das tensões sociais, na medida em que neutraliza a pressão exercida pelos problemas de distribuição de poder, de recursos e de benefícios escassos”¹⁹⁵.

¹⁹³ ARISTÓTELES. **Tópicos**, 100 b.

¹⁹⁴ SALDANHA, Nelson. **O jardim e a praça**: o provado e o público na vida social e história. São Paulo: Edusp, 1993, p. 67.

¹⁹⁵ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011, p. 284.

Afasta-se a natureza coletiva e fortalece a soma das individualidades em detrimento do geral. Com a ideia de direitos humanos, a questão toma outra dimensão – sobretudo, em um mundo que se propõe universal, em alguns casos, apenas plural – com a incorporação de uma racionalidade pautada nos direitos humanos.

Em minha opinião, é ainda possível identificar uma ética verdadeiramente universalista, isto é, não ligada a uma comunidade ou a uma tradição particular, mas compartilhável por todos e, ao mesmo tempo, não formalista, isto é, capaz de propor valores determinados. Esta ética está implícita nos assim chamados “direitos humanos”, os quais pressupõem claramente uma determinada concepção de homem segundo a qual cada indivíduo humano possui determinados direitos, ou seja, determinadas capacidades, cuja possibilidade de realização deve ser reconhecida e garantida¹⁹⁶.

Berti propõe o estabelecimento de uma “ética verdadeiramente universalista” desenvolvida a partir de dois conceitos: natureza humana e bem comum. O problema surge com a ideia de “propor valores determinados”. A proposta depende da construção do entendimento dos conceitos. O filósofo parece comprometer-se com estabelecer uma ponte entre o ambiente ontológico e o axiológico.

O equívoco das diferentes teorias universalistas parece centrar-se na hipótese de que seria possível encontrar fundamentos absolutos e inafastáveis a partir dos quais os direitos humanos seriam deduzidos quase que geometricamente e que, assim, teriam força coerciva suficiente para justificar uma eventual intervenção militar, se preciso for, para frear desrespeitos massivos a esses direitos. O problema é a inevitável contingência e não-universalidade das condições de universalidade. Em outras palavras, sempre se teoriza de um lugar específico, comprometendo os resultados das reflexões com os contextos culturais de origem¹⁹⁷.

A interdependência econômica – política global que causa um fluxo cada vez maior de migrações forçadas – manifesta-se, em certos Estados, com direcionamentos políticos que tratam as diferenças como problemas dentro de suas fronteiras. Essa antiga novidade tem gerado conflitos que outrora eram apenas percebidos em períodos de guerra declarada.

Uma das questões mais problemáticas é o caso da religião¹⁹⁸, podemos ver isso no fluxo de muçumanos nos países de economia centralizada na Europa. E de forma mais evidente a questão estadunidense que decreta como inimigo potencial os muçumanos, o Islã. Generalizam o trato, salvo raras exceções midiáticas.

¹⁹⁶ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 143.

¹⁹⁷ MARSILLAC, Narbal de. **Multiculturalismo e a construção (axiológica) dos direitos humanos**. In: VERBA JURIS. Ano 6. n. 6. Jan. / dez., 2007, p. 50.

¹⁹⁸ BERTI, Enrico. op. cit., p. 135.

Os imigrantes de países de prevalência mulçumana – sobretudo os africanos – possuem valores que contrastam do senso comum de um país como a França. Em boa parte dos países – centrais europeus –, o estrangeiro depara-se com o avanço de políticas de fechamento de suas fronteiras, o argumento vai da “guerra contra o terror” até capacidade econômica de aceite. Este é o argumento para o potencial inimigo – no caso, o estrangeiro – um extremista, ou um custo excedente.

O tratamento com o imigrante dentro das democracias centrais – defensoras dos direitos humanos – remete ao fechamento da *polis*. No período em que apenas o cidadão com certas capacidades seria pleno, digno de chegar à mais nobre *arete*. O não cidadão da *polis* estaria tal qual – ou pior – que estrangeiros contemporâneos. Mesmo na *polis* o entendimento evoluiu – afinal, Aristóteles não era ateniense – apesar de preencher o critério mais elevado para tornar-se um cidadão, o econômico.

O tratamento do outro é um *habitus* – permeado pelos valores domésticos – que se apresenta a partir dos elementos de dominação e subordinação econômica e política. Isso é um papel desempenhado pela ideologia – cuja função prática da política é tornar universal o particular – para legitimar o arbítrio. Isso demanda a construção gnosiológica do inimigo fundado na ideia de grupo ou classe¹⁹⁹.

A proposta de Berti – como outras – quanto aos direitos humanos, para além do campo filosófico, esbarra no campo jurídico. E isso implica duas considerações. No caso do discurso político – a exigibilidade é no plano da ação política – o ambiente é democrático, mas a democracia é fixada pelo Direito. Como dever ser – a realização demanda atos impositivos – o isso afasta elementos democráticos, porém a determinação do é direito tem início com a fixação do direito. A definição de qualquer um dos desdobramentos será o estabelecimento de um direito, realizável ou não. Os direitos humanos seriam apenas direitos? Não.

Na proposta dos direitos humanos que Berti realiza –apresenta-se uma leitura simbólica²⁰⁰ – típica das sociedades contemporâneas. Os componentes ético-políticos são direcionados filosoficamente para visão holística, ou seja, uma ideia que não exclua, mas integre o ser humano dentro de uma totalidade ética. Esse entendimento aproxima o autor dos *éndoxxa*. A proposta de estabelecimento de uma ética pública e genuinamente universal perpassa pela necessidade de não estar vinculada a uma determinada comunidade, ou mesmo tradição específica. Essa ideia almeja o compartilhamento realizado por todos, sem formalismos e que

¹⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 46.

²⁰⁰ NEVES, Marcelo. **A força simbólica dos direitos humanos**. In: REVISTA ELETRÔNICA DE DIREITOS DO ESTADO. n. 4. Out. / nov. / dez., 2005, p. 1.

sua propositura deve coadunar com certos valores voltados para o bem comum. Todos esses requisitos materializam-se nos direitos humanos²⁰¹.

Berti defende que o racionalismo do iluminismo foi independente da ética cristã. Isso que concederia o *status* de última grande tentativa puramente racional de uma ética universal e compartilhada, o pressuposto seria a natureza humana. O grande representante desta tentativa foi Kant com a ideia de universalidade da norma a partir do seu valor – ao defender essa ideia, há aproximação com a ideia de Bobbio – o problema parte da questão do individualismo que é imanente à propositura²⁰². A conversão dessa racionalidade proposta – não estrutura o debate político, é imposta a aglutinação desse debate político – como parte do poder econômico e que desempenha um papel de controle social.

O que podemos inferir – a partir do que chamamos de direito humanos – é que valores universais possuem a mesma natureza ética dos direitos humanos. O que está em jogo é a determinação da humanidade. Todos os seres humanos possuem direitos a partir da sua própria humanidade. Isso constitui uma possibilidade de sua realização no âmbito social.

4.2 Uma (re)leitura dos direitos humanos: o diamante ético de Herrera Flores

Joaquín Herrera Flores desenvolveu sua obra com base na teoria crítica dos direitos humanos. O jurista espanhol entendia os direitos humanos como produtos culturais ocidentais – que desempenham um caráter ambivalente – de um lado, realizam a função de justificação ideológica da expansão colonialista; por outro lado, funcionam como discurso de enfrentamento da globalização – e das mais variadas manifestações de injustiças e opressões. Com isso, temos a proposta de Herrera Flores para uma reinvenção dos direitos humanos²⁰³.

O posicionamento de Berti difere do entendimento de Herrera Flores em face da aceitação dos direitos humanos. O primeiro realiza uma leitura filosófica e propõe o entendimento ético com base nas declarações universais, o aceite do que é firmado como direitos humanos parte do reconhecimento de uma autoridade que materializa o consenso. O último apropria-se dos direitos humanos e subverte a relação do consenso a partir de uma prática revolucionária.

²⁰¹ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 143.

²⁰² Ibid., p. 137.

²⁰³ <http://joaquinherreraflores.org>

Os direitos humanos dependem da luta – além do controle, pela forma jurídica – para sua concretização. Trata-se de um campo necessariamente do conteúdo – os direitos humanos são uma questão de conteúdo – não da forma. O não reconhecimento de tal ponto gera a naturalização da opressão das relações sociais.

Essa manifestação pode ser notada no surgimento dos direitos humanos – modelo egoístico da ideologia liberal, tratado no segundo capítulo – em que os elementos da dominação manifestam-se no conteúdo jurídico por meio das estratégias e das relações de poder. O controle do conteúdo é limitado pelas “táticas utilizadas por aqueles que ignoram e ocultam as causas reais das desigualdades e os núcleos de resistência que intensifiquem as lutas que se desenvolvem em torno do poder”²⁰⁴.

Como se vê, para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos não é o direito a ter direitos (círculo fechado que não cumpriu com seus objetivos desde que se "declarou" há quase seis décadas). Para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos será o conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados, se é que temos o poder necessário para isso, deverão ser garantidos por normas jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade²⁰⁵.

O trato dos direitos humanos é estabelecido – pelos direitos materiais e imateriais – como vida digna. A manifestação mais pura é contemplada como produto de lutas – mesmo sem a realização – em todos os campos da realidade social²⁰⁶.

Essa nova proposta dos direitos humanos demanda algumas posturas teóricas em face da realidade contemporânea. A primeira – é uma atitude integradora – exige uma postura de não incorporar as limitações das categorias dos direitos humanos, tais como individuais, sociais, econômicos e culturais. A proposta tem como premissa a unificação das categorias e – uma vez integralizadas – firma-se apenas uma categoria²⁰⁷. O objetivo é entender os direitos humanos dentro da totalidade – afastando uma universalidade abstrata – tornando o objeto parte da consciência efetiva que constitui o mundo²⁰⁸.

A segunda – atitude é crítica – em que os paradoxos dos direitos humanos são analisados com base na crescente produção de elementos cognitivos. Elementos elaborados para contraposição da crescente desigualdade e violação dos direitos humanos. Como se manifestam os direitos humanos em locais empobrecidos e extorquidos por dívidas dos

²⁰⁴ HERRERA FLORES, Joaquín. **Los derechos humanos como productos culturales**: crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005, p. 41.

²⁰⁵ Id. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 39.

²⁰⁶ Ibid., 34.

²⁰⁷ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 74.

²⁰⁸ TRÂN, Duc Thao. **Fenomenologia y materialismo dialéctico**. Buenos Aires: Luatato, 1959, p. 94.

organismos vinculados ONU? A proposta parte do respeito aos direitos humanos concretos – que possibilitem práticas sociais, educativas e de caráter mobilizatório – de cunho crítico para expor esses paradoxos²⁰⁹.

A terceira – atitude é de contextualização das práticas sociais emancipadoras – constitui parte da prática revolucionária. Os grupos que militam para o desenvolvimento e promoção da emancipação humana contam com práticas sociais dentro do movimento de luta que pretende transformar e revelar circunstâncias da realidade objetiva, ou seja, “contextualizar os direitos como práticas sociais concretas nos permite ir contra a homogeneização, a invisibilização, a centralização e a hierarquização das práticas institucionais tradicionais”²¹⁰.

Herrera Flores propõe uma visão íntegra de ser humano que se afasta do que foi estabelecido – anteriormente pelo colonialismo e imperialismo – com pretensão universalista. A busca seria pela riqueza humana – categoria apresentada pelo autor para um novo modelo de entendimento do ser humano – que deve seguir alguns critérios para sua determinação, são eles: “a) o desenvolvimento das capacidades, e b) a construção de condições que permitam a real apropriação e desdobramento de tais capacidades por parte de indivíduos, grupos, culturas e qualquer forma de vida que conviva em nosso mundo”²¹¹.

Essas diretrizes promovem a reinvenção dos direitos humanos, porém é necessário processos institucionais e sociais que propiciem meios para concretização – porque espaços de luta devem comportar demandas que tomam como princípio a dignidade humana. Não se trata apenas de declaração – conforme já demonstramos – trata-se de sua materialização.

O ser humano dentro da sua complexidade torna-se esvaziado pela determinação abstrata dos direitos humanos. A dogmática jurídica necessita de um entendimento do homem e da dignidade humana – pelo âmbito do materialismo-histórico-dialético, Herrera Flores parte da complexidade social dada – determinada por questões que não podem ser apartadas da ciência jurídica, sob o olhar da *praxis*, a análise é realizada pela manifestação das lutas. Essa vinculação aos elementos constitutivos da sociedade – tais como fatores econômicos, políticos, culturais e históricos – que são abarcados pela totalidade. O ponto de partida é entender que os direitos humanos são produtos da convenção cultural e servem de ferramenta para criar tensões – tanto no Direito quanto a partir das práticas sociais que atuam na busca de mais direitos positivados como alternativa do reconhecimento das demandas²¹².

²⁰⁹ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 76.

²¹⁰ Ibid., p. 77.

²¹¹ Ibid., p. 192.

²¹² Ibid., p. 34.

Berti, ao tratar do fenômeno dos direitos humanos, preocupa-se em apontar as contradições – nos quesitos da diversidade religiosa, cultural e dos violadores dos direitos humanos – mormente quando os criadores descumprem esses tipos de direitos. Contudo Berti não aborda o desrespeito apresentado pelas políticas de desenvolvimento neoliberais – vinculadas aos organismos internacionais –; Herrera Flores é quem aborda esses *éndoxa*.

Os países em condição de empobrecimento são classificados por agências de risco – empresas privadas que medem o potencial econômico de cada região e sua adequação à necessidade de lucratividade de seus acionistas – a equação é perversa. Conta com o notório fracasso das políticas de desenvolvimento, cuja regra parte da assistência em face de adequações ao modelo econômico. O que fica claro é que não existem direitos humanos sem desenvolvimento²¹³. O desenvolvimento está para além de meras proclamações esvaziadas de sentido – ou pior, exigências inalcançáveis pela parte dos grupos reputados – os violadores devem servir de exemplo, ou seja, os direitos humanos detêm um potencial, que demanda aplicação. Caso não exista efetivação, resta apenas “o direito a ter direitos”²¹⁴.

Outra aproximação dos autores é pela ideia de natureza humana de Berti e riqueza humana de Herrera Flores. Ambos tratam a questão do fundamento, igualdade e liberdade. Aqui temos uma maior aproximação da perspectiva de Aristóteles por parte de Herrera Flores, que trata de forma dialética, ou seja, igualdade e liberdade são faces de uma mesma moeda²¹⁵.

Ele se apropria da noção hegemônica e subverte – Berti apenas acata – para a efetivação dentro da realidade social. Berti trabalha o conceito de igualdade a partir de todas as declarações – da francesa até a universal – e defende que há implicitamente algo comum a todos, a natureza humana. A única crítica que o Berti realiza acerca da natureza humana – é que independe de cor, credo, sexo, religião – e quaisquer diferenças nunca foram mencionadas pela filosofia moderna²¹⁶.

Já a riqueza humana permite estabelecer um diálogo entre as mais diferentes culturas – afasta-se qualquer tendência de relativismo radical – cada elemento cultural é igualmente válido e não há possibilidade de valorar elementos culturais em uma dimensão global. Não são considerados os verdadeiros valores firmados pela ideologia burguesa – o critério de Herrera

²¹³ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 76.

²¹⁴ LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 58.

²¹⁵ HERRERA FLORES, Joaquín. op. cit., p. 74.

²¹⁶ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 150.

Flores analisa o conflito cultural – mas não impõe uma “verdadeira” cultura. Essa é uma base para discussões e diálogos entre culturas em aparente conflito²¹⁷.

A natureza humana firma-se como ética pública – partindo das premissas firmadas pelos direitos humanos – notadamente, as declarações tomadas como normas fundamentais. Uma exigência seria pelas avaliações das contradições internas – derivadas de ideologias e culturas – o problema é que a análise visa à compatibilização junto aos direitos humanos²¹⁸.

O problema no “relativismo contido” de Herrera Flores é a questão dos elementos derivados da pluralidade que também são relativos. O ponto forte é o próprio paradoxo da relativização dos direitos humanos²¹⁹ – uma crítica que se aproxima dessa percepção é a de Costa Douzinas, tratada no próximo capítulo – em certa medida é justamente a ampliação do horizonte interpretativo. Uma exigência do entendimento é a atitude de não hierarquizar e respeitar a diversidade como prioridade – no âmbito das políticas sociais, econômicas e quaisquer outras – dos direitos humanos.

Herrera Flores não propõe universalizar seu método – o da riqueza humana – muito menos incorporar direitos ordenados de forma universal. Ao aceitar uma variedade de visões e práticas como válidas – a pretensão é estabelecer um elemento dialético – assim como os *éndoxxa* que as opiniões são válidas a partir de critérios. Os *éndoxxa* diferem-se pelo fato de exigirem opiniões reputadas, dotadas de valor prévio. A riqueza humana tem como base o oposto, aceita todas as opiniões e submete-as aos critérios de verificação.

A prática social engloba os indivíduos e os grupos em constante luta para a fragmentação da coletividade. O objetivo é afastar-se de abordagem simplista que envolve os direitos humanos em círculo vicioso da teoria tradicional – que, ao tratar qualquer questão dos direitos humanos, conduz quase que imediatamente para o Direito – a abordagem é feita como se um fosse subproduto do outro²²⁰.

Os organismos internacionais são uma realidade e constroem elementos da realidade que formam e conformam a vida de todos no planeta. A apropriação da realidade realizada pelos direitos humanos é marcada pelos debates típicos da diversidade. Contudo – por vezes – não contemplam a totalidade, uma pequena parte dos bestializados e marginalizados²²¹. Esse recorte

²¹⁷ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 192-193.

²¹⁸ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 150.

²¹⁹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 19.

²²⁰ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 21-23.

²²¹ Ibid., p. 20-21.

e debate são importantes e contemplam uma parcela – mas deve ser entendido como forma de manifestação pontual – quando o foco é a totalidade.

Os direitos se apresentam como um fato que já existe, dado de uma vez por todas. Ademais, é algo que temos todos e todas sem tomar em consideração nossas circunstâncias; particulares. Isso pôde ser visto como algo positivo, pois "parece" generalizar o que se afirma na Declaração "Universal". É como se nos dissessem que todos têm os instrumentos e meios para construir seu palácio de cristal. Duas perguntas surgem imediatamente quando partimos da complexidade do conceito: por que então, nem todos podemos construí-lo²²²?

Herrera Flores, também, apresenta um método chamado de “diamante ético” para chegar à prática os direitos humanos de forma complexa, contemplando a totalidade. O autor apropriou-se da criação – originalmente formulada como “diamante cultural” – de Wendy Grisword. Na teoria, a autora apresenta a figura do diamante como metáfora para um entendimento universal e inter-relacional da cultura. Para os direitos humanos, a metáfora demonstra a interdependência de todos os elementos que os definem²²³.

O diamante ético representa um posicionamento com base no relativismo das relações. Sua função incorpora a interpretação e explicação da mudança dos elementos das manifestações culturais. Esse modelo não nega os projetos ocidentais, apropria-se e subverte-os. O objetivo é orientar – os marginalizados, bestializados e todos que sofrem historicamente com a inferiorização – a estabelecer um processo de empoderamento, com isso a igualdade abstrata dos direitos humanos tornar-se-á concreta²²⁴.

A positivação de promessas pode garantir certo empoderamento pelos direitos humanos. Porém a complexidade deve ser contemplada. Orientar-se pelo conceito simplificado conduz para a crença nas abstrações e reprodução das ilusões referenciais do “mundo jurídico”, que não são suficientes para a emancipação.

A epistemologia do Direito não passa de uma “doxa” politicamente privilegiada. Dito de outra forma, detrás das regras do método, dos instrumentos lógicos, existe uma mentalidade difusa (onde se mesclam representações ideológicas, sociais e funcionais) que constitui a vigilância epistemológica pela Servidão do Estado. A ordem epistemológica de razões é substituída por uma ordem ideológica de crenças que preservam a imagem política do Direito e do Estado. O senso comum teórico dos juristas seria, conforme esta definição mais específica, o conjunto de opiniões comuns dos juristas manifestados como ilusão epistêmica²²⁵.

²²² HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 43.

²²³ Ibid., p. 118.

²²⁴ Ibid., p. 58.

²²⁵ WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito I**. Interpretação da lei. Temas para uma reformulação. Porto Alegre. SAFE, 1994, p. 16.

O único meio para efetivação de direitos humanos é uma vida em direitos humanos, apenas, contemplada pela participação política – com atuações para fixação dos *doxa* politicamente privilegiadas de Luis Alberto Warat – visando à radical transformação da sociedade, sem sujeitos atomizados e alienados. A partir da promoção concreta – o diamante ético atua como meio para entender a virtualidade das propostas²²⁶ – assimila-se que elas são frutos da síntese de múltiplas determinações que devem ser emancipatórias. A percepção de Warat também se aproxima dos *éndoxxa* – fortalecendo a tese dos direitos humanos como modernos *éndoxxa* – mesmo com o trado do autor direcionado para o Direito.

Assim, os direitos humanos devem deixar de serem vistos desde uma perspectiva exclusivamente normativista. Uma representação da problemática carregada de lugares comuns da própria concepção dos Direitos do homem, somados aos provenientes do próprio subparadigma jurídico da modernidade. Uma representação da questão muito mais preocupada em convencer que em apresentar. Os subparadigmas modernos estiveram sempre mais preocupados por representar soluções sem gretas que mostrar os abismos de uma razão que ignorou sempre suas próprias incompletudes, insuficiências e desrazões²²⁷.

Os direitos humanos foram estabelecidos no ambiente liberal – como proposta que garante o ideal de vida boa – e, com a instrumentalização jurídico-política, constituíram-se como ilusões referenciais jurídicas. Portanto, é possível asseverar que os direitos humanos representam um metadireito que parte da idealização do próprio Direito, também, este idealizado.

E ainda que parcialmente o direito faça isso - justifique o já determinado (o que não constitui exatamente uma visão otimista do direito, ao menos para os que nele têm crenças em demasia) - é preciso que se diga que ele justifica o poder, que assim se torna legítimo e, portanto, justifica a dominação, algo que em sede de conclusão da presente exposição, a ideologia jurídica não admite, disfarçando o direito sob ideais vagos e genéricos como justiça, bem comum e paz social, valores a-históricos e cujo papel é apenas de justificação política-ideológica da forma jurídica. A luta pelos direitos humanos é a luta por sua concretização, é a luta para garantir os instrumentos de promoção da sociabilidade e não do isolamento e do egoísmo. Ser livre é ser plenamente senhor de si e isso só é possível em sociedade que promova a vida em plenitude. A liberdade é uma palavra muito nobre para, em seu nome, se sancionar o egoísmo²²⁸.

²²⁶ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 113.

²²⁷ WARAT, Luis Alberto. *A rua grita Dionísio! Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia*. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2010, p. 112-113.

²²⁸ SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação. 231f. Tese (Doutorado em Direito) Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito UFPE, Recife, 2008, p. 47.

O diamante ético possui ainda três dimensões da "joia" – é um sistema integrado – composto a partir: da ideia, do posicionamento e do espaço. Nesses três âmbitos, as interconexões revelam elementos conceituais que estariam no eixo vertical, são eles: teorias, posição, espaços, valores, narrativas e instituições; no eixo horizontal, estariam os elementos materiais: forças produtivas, disposição, desenvolvimento, práticas sociais, historicidade e relações sociais. Com isso, o diamante ético seria a dignidade humana²²⁹. Elemento fundamental para o desenvolvimento dos direitos humanos – a incorporação de elementos burgueses, para Herrera Flores, é parte da sua teoria – em que se apropria de categorias construídas e aproveita como elemento para a luta e a emancipação humana.

Essa construção metodológica apresenta uma análise complexa dos direitos humanos, diferente da incorporação dos *éndoxa* realizada por Berti. Apenas aceitar o convencionalizado pelas autoridades representa a incorporação do direito do cativo. A reinvenção dos direitos humanos é a promoção da compreensão dos elementos sociais que compõem o jogo democrático – com seu caráter dialético – com uma análise materialista e inter-relacional dos direitos humanos²³⁰.

4.3 O fim dos direitos humanos: Costas Douzinas e a crítica marxiana

Uma das críticas que os direitos humanos receberam partiu de Costas Douzinas: “os direitos humanos têm apenas paradoxos a oferecer”²³¹. A natureza aporética dos direitos humanos – enfrentada como um problema – representa uma possibilidade do diálogo e da luta pela reestruturação do tema. Não se trata de extinguir – mas promover uma revolução no pensamento, este é o papel da crítica – independente da matriz teórica.

Ao defender que os direitos humanos partem de paradoxos – Douzinas demonstra certo entendimento da dinâmica da realidade social, “o paradoxo é o princípio organizador dos direitos humanos”²³²– significa que eles estão inseridos de onde são extraídos.

Os direitos humanos são direitos. Com isso, diversas críticas direcionadas ao Direito estariam habilitadas para serem utilizadas na análise dos problemas dos direitos humanos. Todavia existem exigências de pureza no trato dos objetos da análise – sob pena de não perceber três questões para entender os melindres dos direitos humanos – são elas: tempo, pluralidade e ação²³³.

²²⁹ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009, p. 115-116.

²³⁰ Ibid., p. 117.

²³¹ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 14.

²³² Ibid., p. 14.

²³³ HERRERA FLORES, Joaquín. op. cit., p. 87.

O direito e sua composição autorreferente configuram um instrumento para a justificação do poder. O elemento da dominação pode ser apresentado como o controle dos grupos que determinam o que e como determinam. Nossos *éndoxxa* mais uma vez – e o duplo grau de conforto para os detentores do poder –, de um lado, o direito mantém seu *status* de ciência, com suas certezas conduzidas pelas vontades comuns; do outro, os direitos humanos como eterno debate, uma luta.

Isso enfraquece os direitos humanos? Não, firma-se o discurso racional como norteador de uma ética para e pelos direitos humanos. E há o estabelecimento de um componente ético desses direitos ainda hoje? Podemos dizer que a pretensão de realização universal é uma possibilidade de concretização do um projeto dos direitos humanos, cada vez mais no campo ético-político. O que se pretende não é a defesa dos direitos humanos como um dogma – ou um mero repertório taxativo, muito menos exemplificativo – mas no campo da divergência conforme os preceitos democráticos.

Alguns precedentes históricos são apresentados como elementos para fortalecimento dos direitos humanos – eles retomam épocas em que a complexidade social e política não firmava a ideia atual de universalidade – mas representava ecos para os dias atuais²³⁴.

Esse seria mais um paradoxo dos direitos humanos, sua origem. Comparato defende a existência de direitos humanos desde Hamurabi²³⁵. Contudo há um grande debate em torno da composição dos direitos humanos e o seu surgimento – ao menos uma confusão entre entendimentos – não aprofundaremos esse aspecto pelo fato de eleger como ponto de partida a concepção que os direitos humanos são produtos da modernidade e originalmente ocidentais, “nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir do século XVI/XVII”²³⁶.

Na gênese dos direitos humanos estão os direitos do homem, uma determinação muito vaga para definir o “que são esses “tais de direitos humanos”?”²³⁷ Essa busca por uma possível definição em boa medida dos casos incide em tautologias. A tentativa é realçar a questão do homem e da inerência dos direitos em face da sua condição humana, ou seja, um direito do homem para o homem que tem direito.

²³⁴ TOSI, Giuseppe. **Direitos humanos: reflexões iniciais**. In: Id. (Org.) Direitos humanos: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005, p. 99; COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 12-17; p. 36-37.

²³⁵ COMPARATO, Fábio. op. cit., p. 6-16.

²³⁶ TOSI, Giuseppe. **História conceitual dos direitos humanos: reflexões iniciais**. In: Id. (Org.) Direitos humanos: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005, p. 106.

²³⁷ Id. **O que são esses “tais de direitos humanos”?** In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra (Org.). Direitos humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010, p. 55.

Ocorre um pensamento cíclico com poucas variações. No momento que essas definições tendem a sofisticar – apresenta-se alguma referência de conteúdo –, é certo que surgem mais dificuldades para avaliar o objeto. E isso deve-se ao intérprete tomado por determinada ideologia²³⁸.

Os direitos humanos tornam-se mais complexos quando o epicentro do debate tange às suas contradições – uma vez que eles se sagram como condições de realização de valores últimos – com isso não demandam justificação. Essa é a defesa de Bobbio – o autor firma o entendimento que os direitos humanos constituem um *ethos* do dever ser – que impõe a defesa dos direitos humanos a partir do consenso e reconhece a natureza divergente. Uma pequena aproximação a Douzinas e do seu paradoxo oferecido. Apesar disso, afasta-se rapidamente ao entender que não podem ser realizados de forma global e muito menos simultaneamente²³⁹. Mesmo diante dessa perspectiva, os direitos humanos constituem os valores mais importantes da atualidade no planeta e ainda representam uma grande forma de agregação social²⁴⁰.

O problema parte dos mecanismos internacionais de consagração dos direitos humanos e suas exigências para o reconhecimento interno em vários países – que devem mitigar sua soberania ao incorporar em sua legislação interna as diretrizes fixadas pela ONU – pois, para tornar-se membro do organismo, o país deverá aceitar os compromissos da Carta das Nações Unidas de 1945 e apresentar certas condições para o ingresso.

A ONU reconhece 193 membros como a totalidade de países no mundo, apenas seus membros²⁴¹ são países reconhecidos. No entanto existem outros que ficam à margem desse reconhecimento, os não membros estão na categoria de não país, salvo dois reconhecimentos que são atípicos, o Vaticano e a Palestina, ambos são Estados observadores. No tocante aos reconhecimentos aceitos, um dado causa perplexidade, a *Fédération Internationale de Football Association* (FIFA) reconhece mais países que a ONU. A organização não governamental possui 211²⁴² países associados, enquanto a instituição intergovernamental fica nos 193 com mais 2 observadores.

A metodologia do organismo é questionável e apresenta contradições, mas não comprometem a importância e alcance da ONU. Alguns países que historicamente não se alinhavam com a ideologia propagada pela instituição, por reserva religiosa ou mesmo cultural,

²³⁸ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 17.

²³⁹ Ibid., p. 17.

²⁴⁰ COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 26.

²⁴¹ Cf. <http://www.un.org>.

²⁴² Cf. <http://www.fifa.com>.

têm-se aproximado a partir de compromissos de escala local, declarações específicas que garantem a liberdade religiosa e o seu entendimento de mundo.

Declaração Universal dos Direitos do Homem no Islã, aprovada em 1981 pelo Conselho Islâmico para a Europa e a *Declaração dos Direitos do Homem* no Islã, aprovada pela Conferência Islâmica em 1990; como também a *Carta Africana dos Direitos do Homem*, aprovada pela Organização da Unidade Africana em 1981 em Nairóbi. As declarações islâmicas, embora fundem os direitos humanos sobre a lei divina (*shari'a*), retomam os direitos fundamentais da Declaração da ONU, isto é, o direito à incolumidade pessoal, à liberdade e a uma vida digna, enquanto a Declaração africana acrescenta aos direitos do indivíduo o direito dos povos, que são perfeitamente compatíveis com aqueles contidos na Declaração Universal da ONU²⁴³.

Essa abrangência dos direitos humanos é o que conduz Berti para a conclusão de que os posicionamentos e as declarações são compartilhadas por todos, ou ao menos pela maioria²⁴⁴. Mesmo que não exista filiação ao organismo, mas temos a baixíssima possibilidade que alguma nação ou país desconheça a ONU e suas diretrizes. O estabelecimento de qualquer comunidade perante o contexto de mundo globalizado demanda o conhecimento de quem impõe as regras do jogo. Além dos participantes que podem e geralmente cometem violações das diretrizes firmadas sob pena de serem sancionados pelos países membros.

O argumento de que mesmo a ONU viola suas diretivas não se sustenta, uma vez que o número de participantes, comunidade e culturas se encontram certas discrepâncias provavelmente virão à tona. Seria muita credulidade defender o caráter imaculado dos decretos dos organismos internacionais e ainda acreditar que seus membros seriam dotados de magnanimidade em proporções celestiais.

Entre os Estados que compõem a ONU, existem violadores dos direitos humanos, estes membros não são excluídos, pelo contrário, são os mais expostos. Dossiês são comuns e sua apresentação é de caráter público, visto que diversos organismos humanitários fiscalizam, constituem provas, elaboram pareceres e publicam a respeito desses fatos; entre os órgãos que realizam essas funções o mais notório é a *Anistia Internacional*²⁴⁵.

Não se pode colocar que os direitos humanos são desconhecidos. O prestígio é reconhecido, inclusive, pelos violadores, e isso gera uma força que outras instâncias que vão de encontro ao projeto não possuem, por esses motivos, pode-se afirmar que os direitos humanos, embora mais na teoria que na prática, mais na oficialidade que na vida cotidiana, são

²⁴³ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 146.

²⁴⁴ Ibid., p. 146.

²⁴⁵ Ibid., p. 147.

amplamente compartilhados. A exposição dos violadores dos direitos humanos, mesmo quando criadores, fortalece o caráter de racionalidade discursiva. É quando a criatura se torna maior que o criador. Uma proposta racional que goza de ampla adesão independe do proponente. O discurso é tão aderente que não importa quem o proferiu, mesmo que esse sujeito seja um violador²⁴⁶.

A crítica marxista aos direitos humanos – com bases na teoria e na intervenção política revolucionária – afasta o ideal reformista de transição controlada, caracterizada pela captura dos ideais revolucionários controlados pelas instituições jurídico-políticas burguesas; e possui, em Herrera Flores, uma variação que aceita a captura, mas subverte e apropria-se. Douzinas é quem não aceita, sua teoria é um ataque à base burguesa dos direitos humanos.

Ao considerar que “os direitos humanos são parasitas no corpo dos direitos, que julgam a seu hospedeiro²⁴⁷”, temos os direitos humanos enquanto manifestação do direito positivo, entendidos como direitos fundamentais. O Direito moderno é a base da organização social caracterizada pelo monopólio de produção de normas jurídicas pelo Estado e na coerência sistemática do ordenamento jurídico que funda o que pode ser identificado como um “direito dogmaticamente organizado”²⁴⁸.

Os direitos humanos não podem ser analisados apartadamente da análise dos elementos da economia política, sem afastar os elementos filosóficos, ou seja, pelo materialismo centrado na história e nos elementos das relações sociais.

Quando os apologistas do pragmatismo decretam o fim da ideologia, da história ou da utopia, eles não assinalam o triunfo dos direitos humanos; ao contrário, eles colocam um fim nos direitos humanos. O fim dos direitos chega quando eles perdem o seu fim utópico”. Estas foram as últimas palavras esparsas de O fim dos direitos humanos. Os direitos humanos perdem seu fim, argumentava-se, quando deixam de ser o discurso e a prática da resistência contra a dominação e a opressão públicas e privadas para se transformar em instrumentos de política externa das grandes potências do momento, a “ética” de uma missão “civilizatória” contemporânea que espalha o capitalismo e a democracia nos rincões mais escuros do planeta²⁴⁹.

A análise de Douzinas parte da crítica marxiana aos direitos humanos. Marx não se deteve muito ao estudo do Direito – pelo condicionamento da existência do Direito burguês até

²⁴⁶ BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006, p. 147.

²⁴⁷ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 233.

²⁴⁸ ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 181.

²⁴⁹ DOUZINAS, Costas. op. cit., p. 13.

a extinção da forma de valor, ou seja, até a fase de transição para o comunismo –, pois, uma vez estabelecido o comunismo, não restaria motivo de haver o Direito.

Uma exceção seria a obra *Sobre a questão judaica* – escrito entre agosto e dezembro de 1843 e publicado na única edição dos Anais Franco-Alemães, em 1844 – o artigo marca uma crítica aos direitos humanos. Marx problematiza a questão da emancipação humana e política ao denunciar a natureza limitada dos direitos humanos de origem burguesa, esses direitos representam a maior contradição fixada pelo capitalismo²⁵⁰.

Na *Déclaration des droits del’homme et du citoyen*, a diferenciação entre homem e cidadão é em favor do membro da sociedade burguesa. O conflito possui como partes o Estado político e a sociedade burguesa²⁵¹ – não se trata de uma manifestação da natureza humana inerente ao homem, mas a garantia de privilégios de uma classe através do Estado – os direitos humanos são um tipo de ideologia, sua origem remonta a certo contexto histórico, em que uma determinada classe impõe sua visão do mundo²⁵².

É necessária consciência da limitação do alcance dos direitos humanos – eles constituem-se em um elemento utópico, Douzinas segue o entendimento de Marx – que são uma reificação dos direitos da ideologia liberal. O direito positivo de origem burguesa seria o clamor pela legalidade – um elemento de exigência imediata – enquanto os direitos humanos caminham com a ideia de justiça, no viés mediato e mais perto do impossível²⁵³. O Estado é direcionado aos interesses de grupos – que detém o poderio econômico e gera reflexos – apresentados e sentidos na produção social da construção da realidade. Os direitos humanos seriam produtos – regulados e estabelecidos pela ordem jurídico-política dominante – da ideologia liberal.

Os direitos humanos não podem ser encarados apenas como uma realização jurídica – o que representa o encurtamento do horizonte ético-político – afastando o componente histórico. Os direitos jurídicos firmados por um Estado tomam uma complexidade própria – assumem o conjunto das culturas, modos e costumes – determinada pela região geográfica e pelo tempo histórico.

A efetividade dos direitos humanos é uma promessa – não concretizada no mundo real – “garante liberdade de opinião, direito de ir e vir, direito de propriedade e tanto mais, aos que

²⁵⁰ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**. Lima: Palestra Editores, 2008, p. 275.

²⁵¹ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 48.

²⁵² TOSI, Giuseppe. Direitos humanos: reflexões iniciais. In: Id. (Org.) **Direitos humanos**: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005, p. 35.

²⁵³ DOUZINAS, Costas. op. cit., p. 233.

não tem espaços midiáticos para opinar, não tem como sobreviver, quanto mais ir e vir e não devem aspirar outro tipo de propriedade senão a de sete palmos de chão"²⁵⁴.

Os direitos consagrados na declaração do homem e do cidadão ao invés de libertar aprisionam. Assim como a liberdade que consiste em não agredir outro homem – essa liberdade funda-se na separação dos homens – limitados pela sua particularidade, em outros termos, a materialização jurídica desse direito é proporcional à propriedade privada²⁵⁵.

As ilusões jurídicas representam prisões para os direitos humanos e possuem, nas declarações formais, algo que significa pensar os direitos humanos apenas no âmbito do direito, uma captura – elementos que materializam o senso comum qualificado. A sociedade é a detentora do poder político para ocupar-se da produção de algo novo para fixar no seu lugar²⁵⁶. Por isso, a análise crítica do Direito deve partir da “produção social da sua existência, [onde] os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais”²⁵⁷.

Essa captura do Direito burguês firma a necessidade de nunca exaurir as definições dos direitos humanos – os paradoxos de Douzinas – a necessidade social demanda a constante renovação destes direitos²⁵⁸. Os direitos humanos possuem uma potência, uma capacidade de constituir direitos convencionais que ficaram na promessa. Isso marca o fluxo histórico e do desenvolvimento da sociedade.

A ordem jurídica em sua função superestrutural e simultaneamente infraestrutural busca a legitimação da dominação – o dentro das manifestações da produção da vida material isso limita o desenvolvimento dos seres humanos nos mais variados aspectos, logo dos direitos humanos – impossibilitando a plena consciência dos seres humanos nos planos social, político e intelectual. Esse processo determina a consciência dos seres humanos na sociedade²⁵⁹. Com isso, os direitos humanos – produtos da consciência histórica de certos grupos – são caracterizados pela humanidade, localidade e temporariedade tal como os *édoxa*.

²⁵⁴ SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa. **O marxismo e o problema da escolha moral**. 225f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, Recife, 2010, p. 173.

²⁵⁵ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49.

²⁵⁶ WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!** Direitos Humanos da alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 117.

²⁵⁷ MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 5.

²⁵⁸ LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Fabris, 1983, p. 72.

²⁵⁹ MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 5.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que foi percebido no decurso da pesquisa parte da questão da fixação dos direitos humanos – o que são direitos humanos – um problema de ordem ontológica, mas que se apresenta como um problema epistemológico. E o que justifica os direitos humanos – por sua vez, conduz para um raciocínio axiológico – contudo também apresenta questões epistemológicas.

O que deve direcionar qualquer estudo sobre a temática é entender que não é um conceito estático, mas construído mediante o movimento político, por isso os *éndoxa* aristotélicos são compatíveis com uma definição de direitos humanos – determinada por Bobbio, os direitos humanos como *consensus omnium gentium* – ambas categorias pressupõem o reconhecimento e aceite por certa maioria. A categoria de Aristóteles determina os rumos da sociedade pela convecionalização, mas pode reconvencionalizar tal como os direitos humanos.

Os *éndoxa* são produtos do animal político – caracterizados pelos grupos que elaboram as diretrizes políticas da *polis* – que determinam o *ethos* grego. Não são verdades apodíticas – das ciências teóricas – mas elementos das ciências práticas, como ética, política e retórica. Aristóteles não se deteve muito com os *éndoxa* – o que não afasta a importância – que são mencionados na *Retórica* e caracterizados em *Tópicos*. Na antiguidade grega, a categoria inseria-se na compreensão da fonte de conhecimento a partir de crenças críveis, trata-se do fenômeno que possibilita a criação de argumentos válidos a partir de opiniões bem-conceituadas pela maioria, um grupo, ou sábios.

Apresentamos a composição do *ethos* na formação da convicção social grega. O papel e a incorporação dos discursos dialéticos – e a mudança de verosímil para uma verdade – sobretudo, nos campos da ética e da política²⁶⁰; os *éndoxa* como elemento mais próximo da verdade científica. Contudo não podemos tomar os *éndoxa* nem método dialético e muito menos Aristóteles como filósofo que incorpora o senso comum, apesar de fazer uso. Berti apropria-se dos *éndoxa* e toma o conceito como premissas²⁶¹ – sua validade e propositura assim como os direitos humanos não são absolutos – apenas reputados e tomados como verdadeiros.

As dificuldades que se apresentam ao empreender uma análise acerca dos direitos humanos são inerentes à sua complexidade dentro da sociedade, os direitos humanos possuem uma natureza viva que demanda constante atualização. Na busca ontoepistêmica por um

²⁶⁰ AZZONI, Giampaolo. *Éndoxa e fonti del diritto*. In: FERRARI, Gianfranco; MANZIN, Maurizio. (Ed.). *La retorica fra scienza e professione legale: questioni di método*. Milão: Giuffrè, 2004, p. 126.

²⁶¹ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 135.

conteúdo estático, esbarra-se em uma categoria que historicamente não está suficientemente morta, ou seja, não é apenas o interesse histórico que marca a definição, mas o estabelecimento político-jurídico do conteúdo e sua provisoriedade que aguardará novo estabelecimento e assim sucessivamente.

Aristóteles chega à ideia de animal político como produtor e detentor do *logos* que deve ser direcionado para o fim da *polis*, o bem comum. O problema, ao analisarmos em paralelo com a finalidade do Estado moderno, mormente na atualidade, é o que pela ciência arquitetônica aristotélica se firmou como determinismo social, os *éndoxa* que justificam a teoria da escravidão natural. Nesse ponto, os cínicos apresentam uma melhor teoria para o convívio social, o cosmopolitismo.

Os *éndoxa* de Aristóteles promovem a fixação do *ethos* pelo animal político, o que marca nesse estabelecimento é a determinação do que é verdade pela prevalência dos grupos dominantes, a categoria aristotélica é marcada pela exclusividade, por conseguinte, excluem-se os sujeitos periféricos. O processo de realização das demandas políticas de certos grupos, notadamente os sofistas e os cínicos, não foi atendido em sua totalidade, apesar de alguns êxitos com o domínio da arte da persuasão, esses grupos foram marcados, histórica, filosófica e politicamente como sujeitos de moral duvidosa.

Os métodos para delinear o conhecimento são uma construção aristotélica, o processo de sistematização é muito eficiente, o controle do *ethos* e a manifestação da retórica como arte representam a incorporação dos *éndoxa* como arte própria com a dialética. Isso confirma o valor epistemológico dos *éndoxa*, seu estabelecimento é a partir *ethos* e direcionada pelo *logos*. A divisão do conhecimento e o estabelecimento da virtude como justiça representam a importância da *phronesis*. Os intermundos da retórica são a face da pluralidade e da força da linguagem na composição do mundo.

Os direitos humanos são um produto da modernidade e surgiram como construção política de um grupo, suas propostas sofrem mudanças até hoje. A proposta cosmopolita é uma resposta ao modelo comunitário, de origem liberal. A proposta de universalidade dos direitos humanos aproxima-se da *phronesis*; o problema hermenêutico afunila-se ao confrontar a ideia de ciência de Berti com a sabedoria de Gadamer, autor que propôs a reabilitação da filosofia prática aristotélica.

O reconhecimento da universalidade dos direitos humanos, tal como defende Berti, é uma boa opção, e isso manifesta certo grau de pluralidade de pensamentos e possibilidades de incorporação de diálogos para além das propostas locais, dos grupos dominantes, conflitos certamente se apresentarão. O que defendemos é a compatibilidade de uma defesa universal e

o reconhecimento de uma constante renovação dos direitos humanos, uma universalização do diálogo intercultural das origens históricas e das realidades.

Os direitos humanos no âmbito atual podem ser caracterizados como modernos *éndoxxa* – a partir da constituição e promoção das declarações e pelo compartilhamento por grande parte das pessoas e dos Estados. Os componentes que constituem a tese partem, fundamentalmente, dos organismos internacionais que gozam de grande prestígio – a emissão de documentos, ou mesmo posicionamentos políticos que conduzem a pauta global dos direitos humanos – majoritariamente, a Organização das Nações Unidas (ONU).

A ONU impõe produção legislativa – na forma global, estaria como o dever ser exigido por Bobbio – monopolizada por certos grupos. Firma-se a necessidade de uma base comum de valores – compartilhada e ampliada pelo maior número de participantes da sociedade política – essa urgência apresenta-se pela pluralidade de grupos e ideologias que hoje concorrem para impor sua visão de mundo. Essa pluralidade pode aproximar-se da individualidade e não contempla a totalidade. Berti propõe – a partir de Aristóteles – uma base comum de valores para essa totalidade em prol do bem comum²⁶².

Elevar os direitos humanos até um *status* universal apresenta questões de ordens técnica e política e demanda que o conceito adotado parta do cosmopolitismo. Ou seja, identifica-se como um fenômeno universal. Promovemos um afastamento da ideia mundialização dos direitos humanos na qual a neutralidade é o princípio; além da visão de globalização que possui características fundadas na economia, uma visão com base comunitarista com origem no liberalismo tratado anteriormente²⁶³.

A incorporação da tese de Berti perpassa pela compatibilização da mesma sob a incorporação política de um discurso limitado pela ordem jurídica. A tolerância e o entendimento da visão holística dos direitos humanos caminham com a filosofia a fim de entender a manifestação dos direitos humanos como produtos culturais, sua origem histórica e a realidade de onde são firmados. O processo que representam dentro da interação humana e suas dimensões de alcance político. No tocante às limitações, estas são próprias da limitação humana e da complexidade que envolve o tema.

Esse é um paradoxo da contemporaneidade, uma possível origem deste problema parte da noção de uma composição social “obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo

²⁶³ DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios para um direito mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003, p. 8.

abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais”²⁶⁴.

A abstração constante entre universalidade do direito e das liberdades individuais origina elementos de violência real que acentuam o afastamento da ética com o direito nos dias atuais²⁶⁵, com origem na razão teórica e sua carência conceitual de estabelecer a relação entre direito e ética, sobretudo, no campo prático. Os problemas revelam-se em face da hipotética universalidade oriunda do modelo de sociedade na qual as relações pessoais são reduzidas e apartadas do todo social, assim, firmam-se elementos puramente analíticos para análise de toda a complexidade, ou seja, o reducionismo da totalidade proporciona os paradoxos dos direitos humanos²⁶⁶.

A determinação de universalidade imposta pelos moldes da visão ocidental de direitos humanos é questionável. A imposição do tema turva a realidade social e não contribui para a (re)construção da realidade social, que, no âmbito civilizacional, propunha-se a garantir que toda a humanidade teria o direito de obter uma vida mais feliz, e esta ideologia corrobora a cisão da sociedade²⁶⁷.

Em razão de os direitos humanos serem universalmente aceitos, em especial, a sistemática de proteção dos direitos humanos através de declarações universais, infere-se que direitos humanos são tomados como modernos *éndoxxa*. A universalidade dos direitos humanos pode ser firmada – pelo fortalecimento dos indivíduos, grupos e organizações que promovam – por ações voltadas para a coletividade com meios para atingir à igualdade material e imaterial. Esse objetivo visa permitir que a vida digna seja vivenciada, e não apenas teorizada²⁶⁸. Assim, independentemente da tese – seja pela natureza humana, riqueza humana ou apenas como paradoxos – o que resta é o entendimento dos direitos humanos como processo, primordialmente, dentro da composição do *ethos*. Os direitos humanos já estão no imaginário de todos – ou de boa parte – sejam qualificados ou não.

²⁶⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia**. v. 2. Ética e cultura. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 174.

²⁶⁵ Ibid., p. 174.

²⁶⁶ Ibid., p. 174.

²⁶⁷ COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 540.

²⁶⁸ HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009. p. 25.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. v. 1. 2. ed. Porto: Editorial Presença, 1964.
- ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.
- ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Introdução**. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Casa da Moeda, 2005
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001. p. 18.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. **História dos animais**. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- _____. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.
- _____. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- _____. *Órganon*: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, **Tópicos**, Refutações sofísticas. Trad. Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2005.
- ASSIS, Olney Queiroz; KÜMPEL, Vitor Frederico. **Manual de Antropologia Jurídica**. São Paulo. Saraiva, 2011.
- ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**. Lima: Palestra Editores, 2008.
- AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**, 44. ed. São Paulo. Globo, 2005.
- AZZONI, Giampaolo. **Éndoxa e fonti del diritto**. In: FERRARI, Gianfranco; MANZIN, Maurizio. (Ed.). *La retorica fra scienza e professione legale: questioni di método*. Milão: Giuffré, 2004.
- BERTI, Enrico. **A atualidade dos direitos humanos**. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. v. 1. n. 25. Jan. / jun., 2006.
- _____. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BILLIER, Jean-Cassien. **História da filosofia do direito**. Barueri, SP: Manole, 2005.
- BLOOM, Harold. **Hamlet**: poema ilimitado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. **A teoria das formas de governo**. Brasília: UNB, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRANCOURT, Jean-Pierre; BRANCOURT, Isabelle. **O 14 de julho de 1789: espontaneidade com premeditação**. In: ESCANDE, Renaud. (dir.). O livro negro da Revolução Francesa. Lisboa: Alétheia, 2010.
- BUCKLEY, Terry. **Aspects of greek history 750- 323 BC: A source-based approach**. New York: Routledge, 2010.
- BURKE, Edmund. **Reflections on the French Revolution**. New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1951.
- CASTRO JR., Torquato. **Aristóteles e a retórica do saber jurídico**. São Paulo: Noeses, 2011.
- COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.
- DELACROIX, Eugène. (1830). **La Liberté guidant le peuple**. [óleo sobre tela 260x325 cm]. Paris: Musée du Louvre.
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond (orgs.) **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métier**, (1751-1780), vol. 5. Paris: 1755.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, propriedade privada e do Estado**, 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **Sobre possíveis fundamentos do "fenômeno dos direitos humanos"**. 352f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB/UFPE/UFRN, João Pessoa, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- _____. **Verdade e método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- HANSEN, Carol Era. **Uma história da teoria dos direitos humanos**. In: POOLE, Hilary. (Org.). Direitos Humanos: referências essenciais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- HARTMANN, Nicolai. **Ética**. Madrid: Encuentro, 2011.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009.

_____. **Los derechos humanos como productos culturales**: crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

HOBBSBAWM, Eric. **The Age of Revolution 1789-1848**. New York: Vintage, 1996.

_____. **Ecoss da Marselha**: dois séculos revêem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

JAEGGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KASPER, Walter. **Le fondement théologique des droits de l'homme**. In: LES DROITS DE L'HOMME ET L'EGLISE. Cidade do Vaticano: Conseil Pontifical "Justice et Paix", 1990.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

LUHMANN, Niklas. **O paradoxo dos direitos humanos e três formas de seu desdobramento**. In: THEMIS, Fortaleza, v 3, n. 1, 2000.

LYNN HUNT, Lynn. **O romance e as origens dos direitos humanos**: interseções entre História, Psicologia e Literatura. In: VARIA HISTORIA, v. 21. n. 34. Jul., 2005.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Fabris, 1983.

MARSILLAC, Narbal de. **Multiculturalismo e a construção (axiológica) dos direitos humanos**. In: VERBA JURIS. Ano 6. n. 6. Jan. / dez., 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária Chain Feres. **Ethos e amizade**: a morada do homem. In: IDE PSICANÁLISE E CULTURA, São Paulo, 2008.

MOLES, John. **Cosmopolitismo cínico**. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht. (Org.). Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Loyola, 2007.

NEVES, Marcelo. **A força simbólica dos direitos humanos**. In: REVISTA ELETRÔNICA DE DIREITOS DO ESTADO. n. 4. Out. / nov. / dez., 2005.

- OLIVEIRA, Mariane Farias de. **A noção de Endoxa no método da Ethica Eudemia de Aristóteles**. Porto Alegre, RS: Fi, 2015.
- PARINI, Pedro. **Retórica como método no direito: o entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica**. João Pessoa: EDUFPB, 2015.
- PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PLATÃO. **A república**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. Diálogos. v. 1, 2. **Apologia de Sócrates**, Critão, **Menão**, Hípias Maior e outros. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- _____. Diálogos. v. 9. **Teeteto**, Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia**. v. 1. Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.
- REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo Martins Fontes, 2004.
- RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo. Loyola, 2000.
- RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**. v. 1. Brasília: UNB, 2004.
- SALDANHA, Nelson. **O jardim e a praça: o provado e o público na vida social e história**. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. **O que é Poder Legislativo**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 37.
- SÉVILLIA, Jean. **Festejar-se-á o tricentenário da Revolução?** In: ESCANDE, Renaud. (dir.). O livro negro da Revolução Francesa. Lisboa: Alétheia, 2010.
- SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa. **O discurso jurídico como justificação: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação**. 231f. Tese (Doutorado em Direito) Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito UFPE, Recife, 2008.
- _____. **O marxismo e o problema da escolha moral**. 225f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, Recife, 2010.
- STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- TOSI, Giuseppe. **10 lições sobre Bobbio**. Petropolis, RJ: Vozes, 2016. p. 105.
- _____. **Direitos humanos: reflexões iniciais**. In: TOSI, Giuseppe. (Org.) Direitos humanos: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005.
- _____. **História conceitual dos direitos humanos**. In: TOSI, Giuseppe. (Org.) Direitos humanos: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2005.

_____. **O que são esses “tais de direitos humanos”?** In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra (Org.). *Direitos humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010. p. 55.

_____.; FRAGOSO, Williard Scorpion Pessoa. **As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos**. In: PROBLEMATA REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA. v. 8. n. 1, 2017.

TRÂN, Duc Thao. **Fenomenologia y materialismo dialéctico**. Buenos Aires: Luataro, 1959.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia**. v. 4. Introdução à Ética filosófica 2. São Paulo. Loyola, 2000.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1998.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**: O mundo da Pólis. v. 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!** Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito I**. Interpretação da lei. Temas para uma reformulação. Porto Alegre. SAFE, 1994.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2010.