

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

OS DIREITOS HUMANOS E A ALTERNATIVA DA ÉTICA DAS VIRTUDES

Mário Máximo
UFRRJ

O sistema dos direitos humanos atingiu um grande prestígio nas últimas décadas. Muitas preocupações morais são descritas neste tipo de linguagem para que possam encontrar espaço e legitimidade nos debates internacionais. Essa hegemonia, entretanto, é acompanhada por uma série de problemas, uns de natureza conceitual, devido a dificuldade de definir o que são direitos humanos, e outros de natureza prática, dada a significativa resistência internacional que os direitos humanos enfrentam. Este artigo possui dois objetivos relacionados a essas dificuldades. Em primeiro lugar, sugiro uma definição teórica para os direitos humanos a partir da teoria moral kantiana e, em segundo lugar, critico esta perspectiva por meio da ética da virtude aristotélica. Argumento que as dificuldades dos direitos humanos são inerentes à sua estrutura moral, de tipo deontológica. Por fim, o artigo propõe que a ética da virtude aristotélica pode solucionar muitos dos problemas encontrados no sistema de direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVES: Direitos Humanos, Ética, Aristóteles.

ABSTRACT: The human rights system reached a great level of prestige in the last decades. Many moral concerns are described in human rights language to acquire space and legitimacy on the international debate. However, this hegemony is accompanied by several problems. One group is conceptual, because the difficult to define what human rights is; another group is practical, because the international resistance to the human rights policies. This article has two aims associated with these problems. First, I suggest a definition to human rights concept based on Kantian moral theory. Second, I criticized the human rights perspective through a comparison with Aristotelian virtue ethics. I argue that difficulties in human rights theory derive from its moral structure, a deontological one. In conclusion, the article advances an Aristotelian virtue ethics approach to international affairs, which, I argue, can solve the problems found in the human rights theory.

KEYWORDS: Human Rights, Ethics, Aristotle.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

Introdução

Os debates contemporâneos a respeito da ética internacional são frequentemente dominados por preocupações associadas aos direitos humanos. Neste artigo proponho contrastar essa abordagem para o tema da ética internacional, baseada na noção de direitos e deveres universais, com a teoria moral aristotélica, baseada no conceito de virtude. Nesse empreendimento, utilizo decisivamente os trabalhos seminais de Anscombe (1958) e Foot (1972), assim como o trabalho mais recente de Annas (2013). Estas autoras, entre outros, foram responsáveis pela retomada e pela afirmação de uma abordagem aristotélica para o campo da ética, o que ficou conhecido na literatura de língua inglesa como *virtue ethics*.

O artigo está organizado em três partes. A parte inicial propõe uma definição para a ética internacional e especifica com qual corrente interpretativa dos direitos humanos estamos dialogando – a *jurídica*, a *funcionalista*, ou a *naturalista*. A segunda parte apresenta o que entendo serem os fundamentos morais da abordagem dos direitos humanos e descreve as principais características associadas a esta perspectiva. A terceira e última parte contrasta a ética da virtude com a abordagem dos direitos humanos e oferece argumentos a favor da primeira, propondo uma ética internacional baseada no caráter e na virtude dos agentes.

I. As diversas interpretações para os direitos humanos

É preciso inicialmente definir com maior precisão o termo utilizado e esclarecer ao que estou me referindo com a expressão “ética internacional”. Os Estados precisam se relacionar uns com os outros e frequentemente o fazem por interferência direta ou indireta em assuntos internos à comunidade. Indivíduos e instituições transitam pelos países, encontrando pelo caminho diversas culturas e tradições. Assim, a “ética internacional” pode ser definida como o espaço de avaliação dessas relações empreendidas entre os Estados, as diversas instituições e os indivíduos em nível global. Temas como: a guerra, a migração, o sistema econômico mundial etc. são estimulantes para pensarmos como uma determinada teoria moral se comporta quando confrontada com essa escala internacional. Além disso, o sistema internacional apresenta uma variedade imensa de costumes e práticas, o que desafia os fundamentos de qualquer teoria moral que se pretenda objetiva. O propósito deste artigo é justamente contrastar o mérito de duas teorias morais, a dos direitos humanos e a ética da virtude, quando confrontadas com a escala e os dilemas internacionais.

É importante ressaltar que essas diferenças que pretendo investigar são de natureza

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

moral e não se confundem com a discussão sobre a existência e o funcionamento de um aparato jurídico internacional. A linha de investigação é com relação à realidade moral objetiva que eventualmente justificaria a existência de um aparato jurídico para o sistema internacional. Se a ética internacional for baseada em direitos e obrigações, como afirma a abordagem dos direitos humanos, isto representa a fundamentação teórica para as instituições jurídicas internacionais. Por outro lado, se a ética internacional for distinta daquela descrita pelos direitos humanos, a justificação de um aparato jurídico internacional pode ficar seriamente comprometida. A legitimidade ou não de leis internacionais depende de uma teoria moral que possa justificá-las.

Essa posição, entretanto, focada na teoria moral, não é consensual. Pode-se argumentar que a ética internacional tem base nos tratados e nos consensos estabelecidos entre as nações, em vez de numa realidade moral objetiva. O problema desta interpretação é que, caso esteja baseada no consenso estabelecido, a ética internacional corre o risco de perder a universalidade que a caracteriza. A abordagem dos direitos humanos, por exemplo, não é somente uma descrição dos consensos internacionais, mas sim, um esforço de estabelecer o que vale como regra moral universalmente, inclusive para os países que, por ventura, não concordarem com a regra estabelecida. Em outras palavras, a anarquia do sistema internacional nos força a pensar qual é de fato o fundamento moral existente, em especial, diante de tantas tradições e visões diferentes.

É por isso que, ao tratar da abordagem dos direitos humanos para o campo da ética internacional, estou me referindo ao princípio que sustenta as normas prescritas por essa abordagem. Não é objetivo deste artigo discutir o aparato legal e jurídico internacional envolvido na defesa e na promoção dos direitos humanos. Os juristas podem estar interessados, por exemplo, em como formular instrumentos legais sem que exista um sistema coercitivo internacional¹. O foco pode ser no chamado sistema de “conformidade”, com suas próprias características e funções jurídicas. Há uma longa literatura sobre direito internacional associada à defesa e à promoção dos direitos humanos pelo olhar “jurídico”. O propósito do artigo, entretanto, é investigar a teoria moral que alegadamente fundamenta o sistema ético internacional baseado nos direitos humanos e, em seguida, contrastar com uma interpretação moral distinta. Nosso objeto de estudo é, portanto, a concepção moral e não o debate legal e

¹ Existe um longo debate sobre a capacidade coercitiva das instituições internacionais. De forma geral, concorda-se com a descrição de que o sistema internacional não possui os instrumentos tradicionais de coerção semelhantes àqueles exercidos por Estados-Nação.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

jurídico.

Todavia, alguns autores contemporâneos tentam oferecer uma visão que não seja estritamente vinculada a uma teoria moral. Essa interpretação é caracterizada por uma tentativa de sustentar os direitos humanos como norma internacional a partir de sua *funcionalidade*². Essa posição *funcionalista* a respeito da natureza dos direitos humanos visa se contrapor à posição mais tradicional (denominada como *naturalista* ou *ortodoxa*), que tenta estabelecer um alicerce moral objetivo para os direitos universais. No lugar de buscar uma realidade moral fundamental, a interpretação *funcionalista* procura demonstrar que os direitos humanos formam uma instituição que se justifica pelo seu uso e pela sua aplicação em nível internacional.

Entre os autores que defendem essa visão *funcionalista*, destaca-se o filósofo americano John Rawls (1999). Seu argumento é de que os direitos humanos são definidos pelo papel que exercem no sistema mundial. A ideia é contornar os problemas associados à fundamentação moral estrita e propor que os direitos humanos sejam entendidos a partir dos limites que exercem na convivência internacional. O raciocínio é o seguinte: não é necessário estabelecer teoricamente a fundamentação moral dos direitos humanos para construir instituições que ajam na defesa nacional e internacional destes direitos. Beitz (2003) defende a mesma posição, enfatizando que, diferentemente da “Declaração de Independência dos Estados Unidos”, que sustenta os direitos como algo de que fomos “dotados pelo Criador”, a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (DUDH)³ de 1948 apenas anuncia seus valores, na esperança de encontrar ressonância institucional no sistema internacional.

Essa posição *funcionalista* para a norma internacional tenta sustentar os direitos humanos sem fazer referência à teoria moral ou às discordâncias existentes quanto aos valores, insistindo no seu caráter puramente pragmático. Nesta concepção, os direitos humanos surgem como uma instituição que, ao longo do tempo, agregou uma série de preocupações e anseios das mais diversas culturas e civilizações, sendo o resultado normativo de um processo histórico. “They are standards appropriate to the institutions of modern or modernizing societies coexisting in a global political economy in which human beings face a series of

² Na literatura, essa interpretação é normalmente chamada de concepção “política” para os direitos humanos. Aqui, no entanto, optei por me referir a essa concepção como “funcionalista” em vez de “política”, na intenção de preservar a palavra “política”, porque entendo que esta tem um sentido completamente diverso do proposto na nomenclatura.

³ Todos os documentos e declarações citados neste trabalho podem ser encontrados nos arquivos digitais disponibilizados pelas Nações Unidas.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

predictable threats.” (BEITZ, 2003, p. 44). Segundo a visão *funcionalista*, não se trata necessariamente de um consenso histórico, mas sim, da emergência de direitos e obrigações justamente diante de inúmeras controvérsias morais e políticas. Mais do que um consenso, os direitos humanos são uma *aceitação*, uma *conciliação*, construída institucionalmente e historicamente para lidar com problemas urgentes⁴.

No entanto, segundo minha perspectiva, essa posição esvazia o conteúdo da ética internacional e acaba por não conseguir justificar seu próprio pragmatismo. Se estamos interessados na ética internacional, estamos interessados justamente naquilo que justifica e legitima as instituições internacionais que dão voz à concepção dos direitos e obrigações morais. Ao questionar essa concepção para a ética internacional, não ajuda recorrer às práticas e instituições existentes, porque o que se quer entender é precisamente o que lhes dá razão. O próprio Beitz (2003) reconhece que sua interpretação *funcionalista* para os direitos humanos não responde às indagações “de fundo” sobre o caráter válido ou inválido deste tipo de abordagem para a ética internacional. O que a posição *funcionalista* faz é insistir em deslocar a discussão para a crescente *aceitação* e *uso* dos direitos humanos, suas manifestações institucionais e sua importante serventia.

Estou, entretanto, preocupado em contrastar duas interpretações distintas para a ética internacional, justamente porque, de minha perspectiva, a abordagem dos direitos humanos apresenta problemas essenciais. É necessário, portanto, investigar a origem e o fundamento desta abordagem, na tentativa de expor suas limitações e no esforço de sugerir uma alternativa. No debate contemporâneo entre a posição *naturalista*, que busca fundamentar os direitos humanos numa concepção moral objetiva, e a posição *funcionalista*, que se concentra no papel exercido pelos direitos humanos no arcabouço institucional internacional, o foco da análise será no primeiro grupo, porque nossa intenção é contrastar essa fundamentação moral que sustenta os direitos humanos com uma fundamentação moral alternativa.

Em síntese, a ética internacional pode ser entendida como a avaliação das relações entre os Estados, instituições e indivíduos em nível global, caracterizada fundamentalmente pela pluralidade de comunidades políticas. A concepção para a ética internacional dos direitos humanos pode ser dividida em: *jurídica*, que visa investigar e promover os aspectos do chamado direito internacional; *funcionalista*, que visa defender os direitos humanos como

⁴ A mesma visão *funcionalista* já havia sido desenvolvida por Rawls de uma forma mais geral em seu importante artigo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), republicado na coletânea de artigos editada por Samuel Freeman (1999).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

algo construído institucionalmente e fruto de uma conciliação histórica; e *naturalista*, que visa oferecer os fundamentos morais dos direitos humanos. As três perspectivas não são necessariamente excludentes, mas enfocam aspectos muito distintos. Meu objetivo é discutir a última interpretação, *naturalista*, e contrastá-la com uma concepção moral aristotélica, a da ética da virtude.

II. O fundamento moral dos direitos humanos

O conjunto de normas internacionais nomeadas como direitos humanos não possui uma fundamentação moral consensual. Féron (2014) relata que o comitê sobre os princípios filosóficos dos direitos humanos, reunido pela UNESCO em 1947, concluiu que não há base teórica consensual para os direitos humanos. Segundo Féron (2014, p. 182), Jacques Maritain, um filósofo francês envolvido no comitê, expressa esse sentimento com as palavras: “Yes, we agree on the rights, but on condition that no one asks us why.”⁵ Entretanto, essa parece ser justamente a primeira pergunta que emerge quando se quer entender a *justificativa* para os direitos humanos. Como apontado por Sen: “(...) the conceptual doubts must also be satisfactorily addressed, if the idea of human rights is to command reasoned loyalty and to establish a secure intellectual standing.” (SEN, 2004, p. 317).

O primeiro ponto, que é evidente, mas que pode não receber a devida atenção, é o fato de que os direitos humanos são *direitos*. Isso significa que representam uma série de *obrigações* e *deveres* para com os sujeitos que possuem essa condição (os detentores dos direitos). Dizer, por exemplo, que os seres humanos possuem direito à vida (como no art. 3 da DUDH), significa o mesmo que afirmar que todos (Estados, indivíduos e instituições em geral) tem o dever e a obrigação de proteger e respeitar a vida humana.

Assim, trataremos o direito como uma condição que implica uma obrigação ou um dever. Isto significa que o fundamento moral dos direitos é algo como uma *ordem* ou um *comando*. Se há um direito, há um comando implícito ou explícito para que se faça algo na direção de preservar, acatar (ou mesmo trazer à tona) aquele direito. Essa característica é similar ao conceito de uma lei, por se tratar de algo que comanda, mas no caso trata-se de uma lei no sentido moral e não uma lei no sentido convencional, jurídico. Essa proximidade conceitual explica porque os direitos humanos são alvo simultaneamente de um debate moral

⁵ O próprio Jacques Maritain parece assumir uma postura *funcionalista* para esse resultado, ressaltando a importância dos compromissos firmados e da institucionalização do processo.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

e de um debate jurídico. A linguagem é muito similar nos dois casos. É por isso que a ética baseada nos direitos humanos é uma espécie de ética “legalista”, por usar categorias como “direito”, “dever” e “lei”. Como vimos, estamos interessados no aspecto moral dessas categorias, e não no seu aspecto legal.

Tendo estabelecido o significado da primeira parte da doutrina, o status e as implicações dos direitos, considera-se agora o segundo termo, aquele que se refere à humanidade. A noção é que esses direitos pertencem a todos os seres humanos em virtude mesmo de serem humanos⁶. Uma pessoa não precisa fazer nada, não precisa pertencer a nenhum grupo especial nem nascer num lugar específico, para possuir esse conjunto de direitos. O fato de ser humano lhe confere esse status moral. Esses direitos são, portanto, atribuídos *universalmente*, porque todos os seres humanos são incluídos, e *generalizadamente*, porque são atribuídos sem distinção. Como se refere a seres humanos, os detentores dos direitos são indivíduos, não classes, grupos ou instituições em geral, e, por isso, os direitos humanos podem ser classificados como *individuais*. É justamente por isso que esses direitos são largamente evocados na defesa e proteção dos indivíduos diante da ação de grupos e instituições, em especial, do Estado, que devido a sua força é visto simultaneamente como aquele com o maior potencial de proteger e ameaçar os direitos humanos.

Estas classificações conectam diretamente os direitos humanos ao que podemos denominar como “postura cosmopolita”. A ideia da comunidade política humana à qual todos pertencem em virtude de serem humanos é essencial nesta visão cosmopolita da mesma forma como está presente na afirmação dos direitos humanos, porque esses direitos são igualmente atribuídos a todos os indivíduos dessa comunidade global. No entanto, os direitos humanos não se limitam apenas a defender uma postura cosmopolita e promulgam a existência de um status moral *inviolável* para os indivíduos. Em outras palavras, estabelecem condições que precisam ser respeitadas independentemente das circunstâncias, consequências ou daqueles que estão envolvidos.

É importante sublinhar que a postura cosmopolita não necessariamente implica a concordância com os direitos humanos. O cosmopolitismo é compatível com diversas teorias éticas e com diversas versões destas teorias. A existência de direitos impede, por exemplo, o

⁶ Na teoria moral moderna é comum distinguir os conceitos de *humano* e de *pessoa*. De forma simples, o conceito de *humano* está relacionado com a noção biológica do gênero *homo*, enquanto o conceito de *pessoa* está relacionado com o exercício da consciência. Para nossos objetivos, entretanto, essa diferença não é necessária e utilizaremos livremente os dois conceitos como sinônimos e como combinação dos dois significados.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

exercício do cálculo utilitarista, porque estabelece elementos que não podem ser violados, mesmo que esta violação resultasse num bem-estar agregado maior ou mesmo que resultasse no bem-comum. Um experimento mental recorrente na literatura é o chamado caso da bomba-relógio (*ticking-time bomb scenario*). Considere que um país está na iminência da explosão de uma bomba com alta capacidade de destruição. A polícia prende um dos homens responsáveis pelo planejamento do ataque, mas ele se recusa a falar no interrogatório. Sabe-se que existe uma boa chance de ele falar se for torturado. Assim, a decisão de torturá-lo pode salvar milhares de vidas. Nenhuma outra fonte de informação está disponível e o tempo até a explosão é curto demais para se tomar qualquer medida alternativa.

O experimento mental pode não ser muito realista, mas as consequências desse tipo de raciocínio são evidentemente importantes. Um dos direitos humanos mais amplamente aceito e defendido é o direito de não ser torturado (art. 5 da DUDH). Por outro lado, o cálculo utilitarista é igualmente claro. A dor e o mal-estar causado ao homem torturado são inferiores aos benefícios gerados pela descoberta e desarme da bomba. Por mais que tanto o *utilitarismo*, aqui tomado em suas diversas versões⁷, quanto a abordagem dos direitos humanos sejam teorias morais compatíveis com a postura cosmopolita, elas se contrapõem frontalmente. Uma das noções centrais dos direitos humanos é justamente impedir que esse tipo de cálculo seja usado para justificar ações que colocam o interesse da sociedade acima daqueles do indivíduo. Em contrapartida, Jeremy Bentham, em sua famosa crítica à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, promulgada pela Revolução Francesa em 1789, dá voz a impugnação utilitarista à noção de direitos humanos: “(...) there is no *right*, which ought not to be maintained so long as it is upon the whole advantageous to the society that it should be maintained, so there is no right which, when the abolition of it is advantageous to society, should not be abolished.” (BENTHAM, *Anarchical Fallacies* art. II. §9, grifos originais).

A contraposição com o utilitarismo ajuda a revelar uma característica essencial dos direitos humanos, que é a sua *inegociabilidade*. É central para esta perspectiva que os direitos não estejam sujeitos a cálculos de bem-estar ou considerações político-econômicas. A “Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Punições Cruéis, Inumanas ou

⁷Há algumas versões do utilitarismo que aceitam a elaboração de regras como um mecanismo de facilitação do cálculo de utilidades. A ideia é que o cálculo utilitarista pode ser muito exaustivo, ainda mais se tiver que ser aplicado em todos os casos particulares, portanto, elaboram-se regras gerais que garantem no longo prazo um agregado de utilidade maior, mesmo que a aplicação da regra gere uma utilidade menor para um caso particular. Mas mesmo nesse *utilitarismo de regras*, as normas são instrumentos para alcançar uma consequência, um raciocínio completamente diferente da abordagem de direitos, porque nesta as obrigações e os deveres não existem para atingir nenhum “fim”.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

Degradantes” declara expressamente essa *inegociabilidade*: “No exceptional circumstances whatsoever, whether a state of war or a threat of war, internal political instability or any other public emergency, may be invoked as a justification of torture.” (UN, 1984, art. 2). Da mesma forma, estes direitos não podem ser alienados. Um indivíduo não pode abrir mão deles em nome de algo que acredita ou simplesmente porque decidiu fazê-lo. Como os direitos estão vinculados à condição de ser humano, aliená-los seria como transferir sua própria humanidade, perder seu status de pessoa, deixar de ser o que é. Assim, é possível também descrever os direitos humanos como *inalienáveis*.

Entretanto, essa *inegociabilidade* e essa *inalienabilidade* não podem ser assumidas de forma absoluta, porque se o fossem, nenhum tipo de restrição a esses direitos seria permitida. Se essas características vigorarem de modo absoluto, até mesmo a prisão de um criminoso no cumprimento das leis de um Estado estaria violando a lei moral representada pelos direitos humanos (o direito à liberdade, no caso). Por esta razão, a *inegociabilidade* e a *inalienabilidade* são entendidas como características de alta prioridade, mas não necessariamente absolutas. Esse é um ponto sensível para a concepção dos direitos humanos, inclusive porque se todos os direitos forem inegociáveis e inalienáveis e houver direitos que conflitam uns com os outros, a sua justificação teórica fica ameaçada. As teorias de direitos humanos discutem amplamente esta questão, mas consideram, de forma geral, que os direitos humanos são inegociáveis e inalienáveis, a despeito das dificuldades que possam surgir dessas características.

Feita a análise do significado dos dois conceitos que compõe a perspectiva, o de direitos e o de humanidade, resta-nos investigar o princípio moral que justifica sua existência. Em outras palavras, nos concentremos agora na pergunta: O que fundamenta os direitos humanos? Dado que eles não são autoevidentes e que sua existência jurídica e institucional não se auto-justifica, em que bases morais independentes os direitos humanos podem ser edificados? As obrigações e os deveres impostos pela doutrina precisam ser estabelecidos firmemente numa visão moral inteligível.

De minha perspectiva, a teoria dos direitos humanos para a ética internacional, encontra em Kant sua melhor fundamentação⁸. Trata-se, portanto, de entendê-la como uma teoria *kantiana* dos direitos humanos. Não é meu objetivo fazer uma exposição detalhada ou

⁸ “The notion of human rights that emerged by end of the Enlightenment – what can reasonably be called the Enlightenment notion – is the notion we have today. There has been no theoretical development of the idea itself since then.” (GRIFFIN, 2008, p. 13).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

abrangente da teoria moral kantiana, o que evidentemente está para além do escopo deste artigo. Meu propósito é apresentar as bases morais dos direitos humanos que podemos encontrar no sistema filosófico kantiano.

A característica essencial neste sistema, que parece explicar os direitos inerentes à própria condição humana, é a nossa *autonomia*. Segundo a teoria moral kantiana, os seres humanos são dotados da capacidade de agir “por cima” de suas inclinações e desejos de forma plenamente livre e autônoma. Essa liberdade humana completamente voluntária nos diferencia do restante do reino animal, porque somos os únicos seres capazes de agir sem obediência aos nossos impulsos. Nossas inclinações e desejos podem nos motivar, mas a decisão final de agir numa direção ou na outra é sempre do livre arbítrio do indivíduo. Assim, os indivíduos são livres para agir de acordo com os objetivos e as finalidades que estabeleceram para si mesmos e, conseqüentemente, avaliam racionalmente suas ações particulares a partir dessas metas. “Kant at times express this crucial point with reference to the notion of *arbitrium liberum*, distinguished from the *arbitrium brutum* typical of animals.” (CARANTI, 2012, p. 37, grifos originais).

Segundo Caranti (2012), essa capacidade de deliberar livremente pode ser descrita por meio de duas características essenciais: (a) independência de qualquer tipo de necessidade. Não há inclinação, desejo, tendência, natureza ou situação que determine integralmente a ação (com exceção de movimentos involuntários causados por estímulos, como os chamados arcos reflexos, quando, por exemplo, se retira rapidamente a mão de uma panela muito quente). Isto significa dizer, na linguagem kantiana, que nós somos *transcendentalmente livres*. (b) agimos conforme imperativos (regras de ação) na busca dos objetivos que criamos para nós mesmos. Isto significa que, ao se estabelecer determinada meta, os seres humanos criam regras de ação que orientam o alcance daquela meta, porque suas ações são racionais e não simplesmente randômicas.

Por exemplo, imagine que um indivíduo estabelece o objetivo de ser aprovado num determinado exame e cria a regra de ação “estudar” para guiar sua prática na direção de atingir a meta estabelecida. Quando este indivíduo estiver diante de uma situação em que deva tomar uma decisão relevante para alcançar a meta, por exemplo, “sair” ou “não sair”, escolherá a segunda opção, em respeito à regra que ele mesmo criou, sob risco de cair em contradição se não o fizer. Apesar de seguir uma regra, o indivíduo é *transcendentalmente livre*, porque ele age conforme uma regra que ele mesmo criou.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

Ainda assim, esta capacidade de deliberar livremente ainda não é equivalente à autonomia. Kant nos diz que somos completamente autônomos *apenas* quando agimos de acordo com a “lei moral”. Neste caso, não agimos com vistas a um objetivo subjetivamente estabelecido, mas sim, com o olhar no interesse de todos os seres humanos. Somos dotados da capacidade de agir conforme a elaboração universal de uma determinada prática, sem considerar nossas metas e objetivos particulares, e é somente quando agimos desta forma, de acordo com a “lei moral”, que somos simultaneamente autônomos e agentes morais. É justamente essa capacidade que confere aos homens sua dignidade intrínseca, porque ela é valiosa em si mesma. Os seres humanos são os únicos que conseguem agir de forma *desinteressada*, visando *apenas* aquilo que é “certo”, aquilo que é seu “dever” fazer. Essa capacidade é intrinsecamente valiosa porque ela torna os seres humanos membros do “reino moral”. Como detentores dessa autonomia e como agentes morais, os seres humanos são inerentemente valiosos, o que lhes confere o direito de serem preservados, respeitados e protegidos. “we all are at least capable of something extraordinary: truly moral behavior. This and only this raises us above the natural world and makes us invaluable and inviolable. It is this view of humans as points of inalienable worth that Kant proposes for his foundation of human rights.” (CARANTI, 2012, p. 41).

Assim, a autonomia entendida no sentido kantiano – nossa plena liberdade, nossa racionalidade e nossa capacidade de agir conforme a “lei moral” – é aquilo que confere a fundamentação teórica para os direitos humanos. É importante não confundir os *deveres* e *obrigações* descritos pela doutrina dos direitos humanos com a própria “lei moral”. Esta é o imperativo categórico descrito anteriormente, isto é, o comando que dita que as ações devem estar em conformidade com uma prática que possa se tornar uma lei universal. Esta “lei moral” diz respeito à ação autônoma dos indivíduos, os sujeitos únicos e legítimos da moralidade. Os direitos humanos, por outro lado, dizem respeito à forma como os indivíduos são tratados por outros indivíduos, mas especialmente por grupos, instituições e Estados. Assim, os direitos humanos refletem o valor inerente de nossa condição humana fundamentada em nossa capacidade de tomar decisões genuinamente morais.

É possível, entretanto, traçar um importante paralelo entre a “lei moral” kantiana e os direitos humanos. As duas são teorias normativas *deontológicas*, no sentido que estabelecem regras a serem seguidas independentemente do resultado, da circunstância, da temporalidade ou de quem está envolvido. A primeira, a “lei moral”, comanda o dever na ação dos

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

indivíduos, e a segunda, os direitos humanos, comanda o respeito à dignidade dos indivíduos (entendida justamente como a nossa capacidade de seguir a “lei moral”). A primeira é a própria lei que governa a moralidade, e a segunda é o dever que todos têm de respeitar os seres que são capazes de segui-la. As duas, portanto, são *comandos*, que implicam *deveres* e *obrigações*.

Outro ponto essencial é que a autonomia, que garante a dignidade inerente da condição humana e fundamenta os direitos humanos, não deve ser confundida com a deliberação. Ser autônomo, para Kant, não é escolher livremente entre x e y, e sim, legislar para si mesmo a ação em conformidade com a “lei moral”. A autonomia também não é seguir cegamente a “lei moral”, como se fosse algo externo ao sujeito. É o próprio indivíduo que legisla a si mesmo a “lei moral”. Reath (2013) sugere que entendamos o conceito de autonomia em Kant por uma via negativa e outra positiva. Negativamente, significa que o arbítrio do indivíduo não está condicionado por nenhum fator externo. Positivamente, significa legislar para si mesmo de tal forma que a natureza racional (entendida por Kant como universal) seja a fonte única da norma. Em outras palavras, é legislar para si mesmo o *imperativo categórico*. É justamente quando o indivíduo segue a necessidade imposta por sua própria razão que ele é verdadeiramente livre (autônomo). Numa passagem citada por Reath, Kant escreve:

Hence the will is not merely subject to the law but subject to it in such way that it must be viewed also *as giving the law to itself* and just because of this as first subject to the law (of which it can regard itself as the author. (...)) That the human being (...) is the subject only to *his own* but still *universal* lawgiving and that he is bound to act only in conformity with his own will, which, however, in accordance with nature's end, is a will giving universal law. (KANT *apud* REATH, 2013, p. 34, grifos originais)

Assim, esta autonomia é a base para a dignidade inerente do ser humano: “As autonomous beings, humans elevate themselves above any price, become ends in themselves, and legitimately demand respect from similar creatures.” (CARANTI, 2012, p. 40). Entretanto, esse fundamento moral para os direitos humanos parece indicar a existência de um único direito: a proteção desta capacidade humana de agir conforme a “lei moral”, o respeito desta autonomia individual. É possível que essa proteção e esse respeito sejam entendidos de forma ampla e incluam a igualdade formal de todos os indivíduos (afinal, todos são iguais quanto à autonomia) e a proibição de qualquer tipo de coação ou censura (porque impediriam o exercício da autonomia). Este grupo compõe os chamados *direitos políticos*, ou direitos da

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

primeira geração, do sistema de direitos humanos.

No entanto, a fundamentação moral kantiana que apresentamos não indica que os seres humanos tenham direitos inerentes a “bens externos”, como estabelecido, por exemplo, no art. 25 da DUDH: “Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services (...)”. Esses direitos *econômicos e sociais*, conhecidos como direitos de segunda geração, não parecem se relacionar com o sentido de autonomia descrito por Kant. Esta autonomia, em princípio, não depende das condições econômicas e sociais, e por mais que seja desejável ter essas condições garantidas, não se trata de um direito inerente. Segundo esta interpretação, o ato de colocar outros direitos, que não os fundamentais, na lista de direitos humanos constitui um desejo de torná-los mais respeitáveis, mas pode acabar por reduzir a importância da lista como um todo. Se tomarmos, como proposto, a fundamentação kantiana – o entendimento da dignidade humana a partir da autonomia individual – os direitos humanos essenciais são os que dizem respeito às chamadas liberdades políticas e civis.

Para concluir esta seção, ofereço uma síntese da teoria dos direitos humanos de fundamentação kantiana.

Os direitos humanos:

(i) são baseados na *autonomia* (no sentido atribuído por Kant). Isto significa que os seres humanos são agentes com a capacidade de agir de forma genuinamente moral, o que impõe uma “obrigação” de respeitá-los.

(ii) são *deontológicos e seculares*. Por mais que sejam uma teoria deontológica, porque impõem obrigações e deveres, os direitos humanos não estão baseados numa teoria de comando divino.

(iii) são *gerais e universais*. Como todos os seres humanos são dotados igualmente de autonomia, todos possuem o mesmo conjunto de direitos.

(iv) são *individuais*. Os indivíduos possuem esses direitos, não grupos, instituições ou Estados. Os direitos existem, em larga medida, para proteger a autonomia do indivíduo perante grupos e instituições e, em especial, o Estado.

(v) são *inalienáveis*. Como estão vinculados à própria condição humana, esses direitos não podem ser transferidos ou cedidos.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

(v) são *inegociáveis*. No sentido de que não há nenhum cálculo utilitarista ou consideração político-econômica que possa ultrapassá-los.

(vi) são *inerentes*. Eles não dependem da existência de um aparato jurídico nem de consensos internacionais. São próprios da natureza humana.

(vii) são *bens internos*. No sentido de que são aqueles que dizem respeito às liberdades políticas e civis, que protegem o fundamento do sistema, a autonomia.

Na próxima seção, utilizo esta descrição da teoria dos direitos humanos para contrastá-la com uma ética internacional baseada na teoria moral aristotélica.

III. A alternativa da ética da virtude

Antes de apresentar o contraste entre versões diferentes para a ética internacional, vale ressaltar que essa exposição não visa diminuir a importância dos resultados alcançados em nome dos direitos humanos. Projetos socioeconômicos extraordinários já foram (e continuam sendo) realizados em torno da concepção dos direitos humanos e não é nosso objetivo criticá-los. O que faremos nesta seção é uma oposição conceitual, que tem por objetivo contribuir para a construção de uma teoria moral mais apropriada para a área da ética internacional. Segundo nossa perspectiva, uma abordagem ética focada no conceito de virtude é mais apropriada para o cenário internacional do que uma com as características que enumeramos anteriormente.

Apresento o argumento em duas etapas. Na primeira, oponho de forma geral uma ética de tipo deontológica (que impõe *obrigações e deveres*), como é o caso dos direitos humanos, a uma ética baseada em virtudes. Na segunda, investigo as diversas implicações dessa oposição para pontos específicos da ética internacional, na esperança de oferecer soluções, baseadas na ética da virtude, para problemas encontrados na abordagem dos direitos humanos.

III.1 Contraste geral entre a ética deontológica e a ética da virtude

Anscombe (1958) expressa o profundo contraste entre a ética aristotélica e a forma moderna de se discutir moral logo na passagem inicial de seu importante artigo⁹: “Anyone

⁹*Modern Moral Philosophy* é amplamente considerado o artigo fundante do movimento anglófono da ética da virtude.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

who has read Aristotle's *Ethics* and has also read modern moral philosophy must have been struck by the great contrasts between them. The concepts which are prominent among the moderns seem to be lacking, or at any rate buried or far in the background, in Aristotle.” (ANSCOMBE, 1958, p. 1, grifos originais). Este contraste pode ser entendido na oposição entre uma ética centrada na ação (*act-focused*) e uma ética baseada na virtude do agente (*agent-focused*). A primeira se concentra na ação *correta*, aquilo que estamos moralmente *obrigados* a fazer, aquilo que é nosso *dever*. A segunda está preocupada com o *caráter* de quem age, sua *disposição* e *deliberação* moral. No primeiro grupo se enquadram as teorias morais distintamente modernas¹⁰; no segundo, as tradições da ética da virtude, em especial na sua versão aristotélica¹¹.

A abordagem dos direitos humanos e a teoria moral kantiana na qual está baseada são, como vimos, deontológicas e, portanto, focadas na imposição de *obrigações* e *deveres*. Nesse sentido, são focadas na ação do agente, porque são teorias que avaliam se uma determinada ação é correta ou não. Suas proposições são para responder o que um agente deve fazer numa determinada situação. Se considerarmos o direito à isonomia, por exemplo, os Estados devem tratar igualmente seus cidadãos, sem diferenciação de nenhum tipo (art. 2 da DUDH). Essa é sua *obrigação* e seu *dever*. Esse é o *certo* a se fazer. No plano dos indivíduos, similarmente, a teoria moral kantiana oferece uma resposta para a pergunta: O que devo fazer? Qual é a ação certa a tomar nessa circunstância?

O problema é que esse tipo de abordagem funciona como uma espécie de algoritmo. Annas (2013) a compara com um manual de regras de conduta. Se tenho dúvidas de qual é a ação correta, eu busco o manual (a teoria moral correspondente) e ele me informa o que fazer. Não sou de fato *eu* que estou decidindo, e sim, o algoritmo que escolhi. Eu posso aplicar o algoritmo de forma equivocada ou o próprio algoritmo pode estar errado, mas em nenhum dos dois casos, o erro foi genuinamente meu. A teoria moral funciona como uma autoridade que impõe a ação correta a ser realizada. A única função dos agentes é obedecer a essa autoridade. No caso internacional, a doutrina dos direitos humanos exerce o papel autoritário; no caso

¹⁰Comumente consideram-se duas principais vertentes morais modernas: o consequencialismo, no qual o utilitarismo é a principal corrente, e a deontologia, que é o nosso foco principal, por ser a classificação que adotamos para o sistema dos direitos humanos e a teoria moral kantiana que o sustenta. As duas correntes entretanto podem ser classificadas dentro do grupo *act-focused*.

¹¹A teoria moral aristotélica não é a única que se enquadra na denominação da “ética da virtude”. Diversos outros filósofos, notadamente Platão e os estoicos, desenvolveram sistemas éticos que hoje são classificados como versões da ética da virtude. Nosso foco, contudo, é na teoria moral aristotélica e na versão da ética da virtude que tem em Aristóteles sua fundamentação.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

individual, é a “lei moral”. Annas oferece uma analogia simples, mas que revela esse ponto fundamental:

This point can be put vividly. Suppose (unrealistically!) someone always does what his mother tells him to do. He always follows her orders; if he fails to do so he feels guilt, regret and so on. We take this to be immature, a case of arrested development; at his age, we say, he should be making his own decisions. Now, why should this picture become all right when we replace Mom by a decision procedure? (ANNAS, 2013, p. 679)

Esse tipo de teoria moral (*act-focused*) funciona como uma *norma* e é por isso que as teorias éticas modernas costumam ser chamadas de teorias *normativas*. Não por acaso, a linguagem jurídica nesse tipo de aparato é muito apropriada. As ações são ditas “certas” e “erradas”, a moral é expressa como uma “lei” e a razão é o “legislador”¹². Nesse sentido, não faz diferença se o sujeito está recebendo uma norma a cumprir ou impondo a ele mesmo a “lei moral”, como no caso da teoria moral kantiana. Sendo o “legislador” interno ou externo, continua havendo um processo de “legislação”, determinando qual é a *obrigação* e o *dever*. Em contrapartida, numa teoria moral baseada na virtude (*agent-focused*), a linguagem é outra: substituímos o vocabulário legalista por um que esteja preocupado com o caráter dos envolvidos. O agente é ou não “justo”, “corajoso”, “generoso”, etc. As virtudes não derivam da obediência a regras ou normas. Elas são parte de um caráter bem formado. Nessa abordagem, regras e normas podem no máximo ajudá-lo a se desenvolver moralmente, como a mãe que ordena o filho no exemplo supracitado, mas não representam a virtude. Esta é algo próprio de um caráter maduro, que se manifesta na inclinação, no desejo e na ação particular, e não na sujeição a uma regra geral.

A própria ideia de uma regra geral (uma máxima universalizável, nos termos kantianos) é inapropriada, segundo essa abordagem. Isto porque a moral é como uma habilidade prática, e não um conjunto de regras computáveis. O estabelecimento de uma regra geral é incompatível com a infinidade de situações práticas nas quais os indivíduos podem se

¹²Anscombe (1958) afirma que há um problema ainda mais profundo nesta “ética legalista”. A autora não acredita ser possível que a razão legisle para si mesma e, portanto, não seria inteligível ter uma “ética legalista” secular, porque este tipo de ética exigiria um legislador divino (a autora chega a considerar a ideia do universo como um todo ocupar o lugar do legislador, mas a descarta por sua incompatibilidade com a concepção moderna de universo). É preciso sublinhar que, de meu ponto de vista, a ideia da razão como um legislador não é incoerente, como a autora parece afirmar. Todavia, minha crítica não vai nesta direção. Independentemente de a razão humana ser coerentemente capaz de exercer o papel de legislador ou não, minha crítica é com relação ao próprio processo de legislação. Esse caminho também é apresentado por Anscombe (1958), que afirma não ser necessário um legislador para a teoria moral, que esta pode ser perfeitamente construída em outras bases.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

encontrar. A procura por uma norma universal, que se aplique do ponto de vista da eternidade, é inadequada para a prática humana, que ocorre em situações específicas e determinadas. “This is because actions are to do with particulars, and what we say should accord with particulars.” (*EN. II. 7 .1107a30-31*).

Além disso, o imperativo categórico kantiano elimina, de uma certa maneira, o próprio indivíduo. O sujeito se submete à lei moral apenas pela necessidade e pela força da própria lei, não há nada de *seu* no processo que não seja sua capacidade altamente abstrata e geral de universalizar a ação. Por outro lado, a ética da virtude é construída em cima do caráter do indivíduo, seus interesses e suas aspirações. Enquanto para Kant a única dimensão ética que importa é o respeito à “lei moral”, independentemente de como o indivíduo se sinta diante disso e de quais sejam suas finalidades, a ética da virtude começa justamente com a noção de que o indivíduo deseja ter uma boa vida (*eudaimonia*). É por isso que a ética da virtude também é chamada de *eudaimônica*, porque é central em sua concepção a percepção de que os indivíduos possuem uma vida para viver, de que se interessam por suas vidas, de que desejam vivê-las bem. Aristóteles põe o ponto de forma clara: “The branch of philosophy we are dealing with at present is not purely theoretical like others, because it is not in order to acquire knowledge that we are considering what virtue is, but to become good people – otherwise there would be no point in it.” (*EN. II. 2 .1103b27-29*).

Como diz Foot (1972), é um pensamento “obscuro” supor que a moral se realiza por meio da necessidade, compulsão e da impessoalidade, como seriam os campos puramente teóricos. A moral é algo que diz respeito a presença, a envolvimento e a prática. Enquanto a analogia da teoria moral deontológica, seja o imperativo categórico kantiano seja a doutrina dos direitos humanos, é com um sistema de regras a serem seguidas, independentemente de quem esteja seguindo, a analogia da ética da virtude é com uma habilidade prática. Ser virtuoso é o mesmo, por exemplo, que tocar bem um instrumento. É o músico presente naquele instante que está tocando o instrumento e não a partitura. A partitura serve no máximo para orientá-lo, mas quem toca é ele. Tocar música não é apenas ler a partitura, é estar no momento, ter o ritmo e a inclinação. O bom músico é inclusive aquele que não se limita a repetir as notas, mas *as interpreta*. Nesse sentido, não há nada de impessoal no processo, muito pelo contrário, é completamente pessoal, porque é *o* indivíduo na *sua* performance, com *sua* habilidade.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

A analogia também é útil para revelar algo de fundamental no conceito de virtude: sua aquisição ocorre por meio da prática. Enquanto na teoria deontológica o sistema de regras já está pronto e a única dimensão existente é fazer “certo” ou “errado”, na ética da virtude a concepção do caráter ressalta o conceito de formação moral. Os agentes desenvolvem suas virtudes, exercitam-nas e acumulam experiências, da mesma forma que o músico, para se tornar um bom músico, precisa treinar, ensaiar, se apresentar, e assim por diante. É algo que ocorre ao longo do tempo, que tem imbuída a noção de aprendizado e maturidade. O próprio Aristóteles dá voz à analogia numa famosa passagem:

Virtues, however, we acquire by first exercising them. The same is true with skills, since what we need to learn before doing, we learn by doing; for example, we become builders by building, and lyre-players by playing the lyre. So too we become just by doing just actions, temperate by temperate actions, and courageous by courageous actions. (*EN. II. 2 .1103a31-1103b2*).

Nesse aspecto, todos os fatores que contribuem para a formação dos indivíduos são fundamentais: as condições materiais nas quais crescem e se desenvolvem, a educação que recebem, as oportunidades que possuem de exercer as virtudes, e assim por diante. Todos esses fatores são essenciais quando se trata de ética (e a sua contraparte política). Enquanto na teoria deontológica os indivíduos são tomados como “prontos” para fazer a ação correta, afinal todos são dotados de razão e a razão é quem legisla, na concepção da virtude, a posição contrária é defendida. Os indivíduos precisam ser nutridos. O caráter deles precisa ser desenvolvido. É necessário educá-los. É imprescindível que pratiquem as virtudes e se aperfeiçoem.

Annas (2013) oferece um contraste que expõe com clareza essa diferença. A autora pede para imaginarmos um adolescente com um raciocínio ímpar. Segundo a teoria deontológica, esse menino é capaz de computar as ações morais corretas (seguindo, por exemplo, o imperativo categórico kantiano) e isso significa que nós poderíamos recorrer a ele para conselhos e orientações. Para ser mais preciso, de acordo com a teoria deontológica, sendo o menino suficientemente dotado, não apenas ouviríamos suas orientações, mas ele *nos diria o que fazer*. O adolescente nos imporia *obrigações e deveres*. A autora constrói o cenário para expor o contrassenso resultante da teoria deontológica. Igualmente nós poderíamos pensar que o menino, em posse da “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, pode impor *obrigações e deveres* a quem quer que seja – instituições, Estados e civilizações

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

inteiras.

A ética da virtude desconstrói esse problema, retirando a linguagem das *obrigações* e dos *deveres* e colocando no lugar a do caráter. Um menino é jovem demais, não possui experiência de vida para ser justo ou corajoso. Seu caráter ainda está em formação. Ele ainda não teve tempo de praticar as virtudes. “We do not go to clever teenagers for advice on what to do or how to live, because we realize that the technical cleverness they often do have may, because of their naivete and credulity, rendering their advice shaky at best.” (ANNAS, 2013, p. 678). No mesmo texto, a autora se refere à teoria deontológica como *estática*, enquanto a ética da virtude teria a vantagem de ser *dinâmica*. Enquanto a primeira se preocupa apenas com a avaliação moral da ação – “certa” ou “errada” – a segunda se preocupa com o “estado” de quem fez, com a maturidade do envolvido, com a medida e a proporção em que foi feita a ação.

Este contraste também se reflete na categoria *autonomia*. Segundo a leitura kantiana que fizemos, a autonomia dos indivíduos é o que fundamenta a existência moral dos direitos humanos. Nessa interpretação, a autonomia é universal e geral, está presente em todos os seres humanos. Isto quer dizer que, deixados desimpedidos, os indivíduos já são autônomos, porque a autonomia lhes é inerente. Em contraposição, na ética da virtude, os indivíduos precisam de certas condições para desenvolver sua autonomia. É preciso cultivar primeiro a formação de um caráter. Um indivíduo com profunda privação de “bens externos”, por exemplo, não pode desenvolver suas virtudes, porque não pode praticá-las. É como pedir para que alguém seja músico sem ter acesso a um instrumento¹³.

Esta é uma tensão, como vimos, entre a primeira geração dos direitos humanos (os chamados direitos políticos) e a segunda geração (os chamados direitos socioeconômicos). Segundo nossa perspectiva, a fundamentação moral kantiana, por ser focada na ação, só pode oferecer uma justificativa para o primeiro tipo. São os chamados direitos políticos que tratam da liberdade das pessoas de agirem. No entanto, a importância dos “bens externos” tem se tornado cada vez mais reconhecida pelos organismos internacionais e os direitos associados a

¹³Por essa característica, a teoria aristotélica é acusada de cair no problema conhecido como sorte moral (*moral luck*). Isto porque não dependeria dos indivíduos serem agentes morais competentes ou não, dado que seu caráter depende das condições nas quais nasceram e foram criados. De meu ponto de vista, entretanto, esse problema não é sequer um problema. É justamente disto que se trata. O ambiente em que os indivíduos são formados importa. É preciso, entretanto, evitar a tendência de, a partir desta característica, concluir que não há apreço ou desprezo pelas ações e pelos sujeitos que as praticam, resultado que não é necessário.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

eles tem sido acrescentados em uma série de documentos e decisões¹⁴, mesmo que não haja consenso sobre qual seria a sua justificativa teórica. A concepção da ética da virtude tem a vantagem de expor a importância dos “bens externos”, precisamente por se focar na formação e no desenvolvimento dos indivíduos. Esta é uma consequência importantíssima que será explorada no próximo item.

É necessário reconhecer, entretanto, que essa interpretação moral que estamos oferecendo (a ética da virtude) depende fortemente da noção de que os seres humanos exercem melhor ou pior a sua função “humana”¹⁵, da mesma forma que um músico pode ser mais ou menos hábil ao tocar seu instrumento. Qual é a função humana e quais são as virtudes associadas a ela dependem de uma teoria psicológica mais ampla, que seja capaz de explicar qual é a vida humana que se classifica como a “boa vida”. Anscombe defende a tese de que até termos uma teoria robusta para a psicologia, não é possível de fato completar o quadro da ética da virtude: “(...) it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of human 'flourishing'.” (ANSCOMBE, 1958, p. 15).

As possíveis soluções para esse desafio se encontram para além do escopo desse artigo. Mas o movimento da ética da virtude (*virtue ethics*) pode ser entendido justamente como um esforço de reconstrução da ética aristotélica, em bases que respondam aos desafios impostos pela modernidade¹⁶. Por mais que esse esforço ainda não tenha conseguido preencher a lacuna apontada por Anscombe (1958), muitos avanços já foram realizados nesta direção. Desse modo, a perspectiva da ética da virtude se apresenta, no meu entender, como extremamente promissora, em especial na área da ética internacional, que trabalha na ausência de um sistema jurídico tradicional e, portanto, ajuda a eliminar da teoria moral a linguagem “legalista”. Nosso argumento é que a ética da virtude, a despeito de suas possíveis limitações, é mais apropriada para lidar com os problemas da ética internacional do que aquela baseada

¹⁴Ver, por exemplo, *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* (1966).

¹⁵Conhecido como o argumento do *ergon* (função). Como colocado por um comentador: “Aristóteles, de qualquer forma, é de nos fornecer as bases – se não os 'fundamentos' – de uma ética universal, independente de uma cultura ou de uma época; em particular, seu sexto capítulo (1907b22-1098a20) chega à definição de felicidade por meio da caracterização de uma 'tarefa' ou de uma 'função' própria ao homem, e não é por acaso que todos os comentadores gregos, de Aspásio a Hediodoro, insistiram massivamente sobre a ideia que se tratava de uma caracterização do homem 'enquanto homem' ou do homem 'de acordo com o que o homem é.’” (DESTRÉE, 2010, p. 380-381).

¹⁶Aqui estamos nos referindo especificamente ao movimento intelectual conhecido como *neo-Aristotelian naturalism*. Ver, por exemplo, Foot (2001).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

numa teoria moral deontológica, como é o caso dos direitos humanos.

A ética da virtude abre mão de um vocabulário “legalista”, tipicamente inapropriado para o cenário internacional. Além disso, foca-se no caráter do agente, explicitando a importância do seu desenvolvimento e florescimento, enquanto a ética deontológica foca na avaliação da ação, sendo, portanto, unidimensional e estática. A ética da virtude alerta contra os perigos da generalização exagerada, no campo moral-político, enquanto a deontologia não apenas trabalha no grau mais elevado de generalidade, como também acaba por eliminar o próprio sujeito da ação. Nesse sentido, para a teoria deontológica não importa quem pratica a ação, apenas se ela é correta ou não. Por isso, o conceito de autonomia aparece como um *a priori* na interpretação deontológica, enquanto para a ética da virtude os indivíduos precisam se desenvolver e florescer primeiro, antes de ter qualquer característica próxima de uma autonomia. No próximo item vamos explorar esse contraste no contexto mais específico dos direitos humanos.

III.2 Contrastes específicos para os problemas éticos internacionais

Apresento quatro argumentos do por que a área da ética internacional se beneficia da abordagem da ética da virtude no lugar de uma perspectiva baseada na noção de direitos e deveres, como é o caso da doutrina dos direitos humanos: *a)* A construção de um arcabouço teórico que valoriza os chamados “bens externos”; *b)* Uma maior flexibilidade para a diplomacia e para a relação entre os agentes internacionais; *c)* Uma melhor conciliação com as demandas de grupos específicos; *d)* Uma maior comunicabilidade com as diversas culturas e civilizações.

a) Bens Externos. Alguns teóricos dos direitos humanos se esforçam para definir o conceito de “direitos humanos” de tal forma a incluir o acesso a bens materiais básicos, como alimentação, moradia e cuidados de saúde. No entanto, como vimos, a fundamentação moral desta afirmação (de que os direitos socioeconômicos são de fato direitos humanos) não é robusta e/ou clara. Segundo a exposição prévia, há dois problemas nos direitos socioeconômicos: i) eles não ameaçam a autonomia do indivíduo (no sentido kantiano de ser capaz de legislar para si mesmo a lei moral) e, portanto, sua justificativa não pode estar na proteção da dignidade inerente da condição humana; ii) como direitos implicam obrigações e deveres, não é claro a quem recairia a obrigação e o dever de garantir o acesso aos bens materiais básicos – o Estado? Instituições internacionais? O conjunto dos países como um

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

todo?

As obras de Martha Nussbaum e Armatya Sen, influenciadas pela teoria política-moral aristotélica, desenvolvem uma abordagem alternativa denominada *capabilities approach*. “Thus, one might conclude that the language of rights is not especially informative, despite its uplifting character (...) a different language has begun to take hold in talk about people's basic entitlements. This is the language of capabilities and human functioning.” (NUSSBAUM, 1997, p. 275). Esse *capabilities approach* enfoca justamente o tipo de vida que as pessoas estão vivendo, o que elas estão conseguindo desenvolver e alcançar e a felicidade resultante desse florescimento. Evitam-se os problemas associados com as noções de obrigação e dever em favor de uma perspectiva que está preocupada com a forma como as pessoas vivem. Como coloca Nussbaum (1997, p. 295), as perguntas fundamentais são: “What are people actually able to do and to be?”. Exatamente o ponto de partida de uma ética da virtude (eudaimônica). Nesse contexto, o provimento das condições materiais é importantíssimo, porque sem uma estrutura na qual os indivíduos possam florescer, eles permanecem “debilitados” e “atrofiados”.

Assim, o *capabilities approach* é um exemplo de como a ética eudaimônica pode contribuir para o debate internacional, em especial com relação ao atendimento dos “bens externos”. Entretanto, é preciso sublinhar que tanto Nussbaum (1997) quanto Sen (2004) resistem em abandonar por completo a linguagem dos direitos humanos, preferindo o caminho teórico de tentar redefini-los pelos conceitos de demandas e objetivos. Dessa forma, os direitos humanos não seriam propriamente direitos (que implicam obrigações e deveres), e sim, metas desejáveis. Isso torna mais fácil a inclusão dos “bens externos” na lista dos direitos humanos, mas ao mesmo tempo, acredito que esvazia o sentido autêntico de direitos. Os dois autores reconhecem essa dificuldade e tentam compatibilizar o sentido original de direitos com este mais maleável, que significaria apenas a existência de metas desejáveis.

Esse projeto de Nussbaum e Sen parece resultar da filiação que os autores declaradamente possuem à tradição liberal¹⁷, o que torna difícil o abandono integral dos direitos humanos, por estes estarem associados a características caras ao liberalismo, como igualdade, universalidade e generalidade. O uso das categorias aristotélicas do *capabilities*

¹⁷“I have increasingly used the language of rights, or related language of liberty and freedom, in fleshing out the account of the basic capabilities. (...) in part it also reflects a theoretical decision to emphasize the affiliations of the approach with liberal rights-based theories, in an era of widespread reaction against the Enlightenment and its heritage.” (NUSSBAUM, 1997, p. 277-278).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

approach, por mais que bem-vindo, acaba por ficar parcialmente distorcido pela insistência dos autores em manter o discurso dos direitos humanos. O *capabilities approach* pode avançar significativamente ao abandonar essa associação com os direitos humanos e abraçar inteiramente a ética da virtude¹⁸.

O *capabilities approach* é, entretanto, apenas um caminho teórico de como a ética da virtude pode contribuir para o debate internacional. De uma forma mais geral, contudo, como o próprio exemplo do *capabilities approach* sugere, é possível apontar que a ética internacional se beneficiaria de uma teoria moral focada no agente (no lugar da ação). Essa abordagem tem a vantagem de ressaltar os conceitos de uma vida plena e feliz, especialmente na atribuição de valor aos bens externos. Portanto, seja através de um aprofundamento da ética da virtude dentro do *capabilities approach*, seja na construção de um outro arcabouço inteiramente distinto, o acesso e o consumo dos bens externos é melhor entendido como parte essencial do desenvolvimento do caráter dos indivíduos, no lugar de serem compreendidos como direitos humanos (inerentes, inalienáveis, universais e todas as outras características que esse conceito implica).

b) *Flexibilidade*. O uso do sistema de direitos humanos tem um efeito importante no cenário internacional, que pode ser descrito da seguinte forma: como direitos implicam obrigações e deveres e como a teoria moral que os sustenta é análoga à linguagem jurídica, aos direitos humanos vinculou-se um aparato de coerção e punição. Estados, organizações e indivíduos sofrem sanções na medida em que infringem os direitos humanos, em alguns casos são formalmente punidos:

The evidence from this data¹⁹ indicates that there has been a marked increase in punitive interventions, particularly in interventions intended to capture and try individuals for prosecution for violating human rights norms or interventions designed to create institutions for punishing those who commit violations of international norms. In other words, there appears to be a trend towards using military force to enforce norms of human rights, particularly

¹⁸Essa possibilidade é reconhecida pela própria Nussbaum: “A capabilities theorist might construct a view that departed from our view (...) it might not give the same importance to the traditional liberal freedoms. Second, government might be given much more latitude to shoot directly for functioning as a goal (...) Finally, one might think of the account of human functioning as a comprehensive conception of human flourishing for both public and private purposes, rather than as the object of a specifically political consensus.” (NUSSBAUM, 1997, p. 297).

¹⁹Lang (2008) fundamenta essas afirmações a partir de uma base de dados construída com informações sobre intervenções humanitárias nos últimos 60 anos: “Through the construction of a database of interventions undertaken over the last 60 years, I demonstrate that there has been a rise in this form of military intervention.” (LANG, 2008, p. 7).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

through punitive means. (LANG, 2008, p. 67)

Essas intervenções em defesa dos direitos humanos são resultado da concepção moral que representam. Afinal, sendo uma teoria de tipo deontológica, os direitos humanos exprimem comandos, que caso não sejam obedecidos, precisam ser forçados. Os agentes que os descumprem precisam ser punidos. A ética internacional torna-se, portanto, uma ética violenta, rígida e repressiva. O problema essencial associado a esse modelo é que no lugar de a ética internacional promover a justiça e a paz, como seria desejado, ela acaba por promover o aumento da agressão. Como argumenta Lang: “Intended to enforce rules designed to create more justice and peace in the system these punitive practices, in fact, appear to be making the international system more violent and unjust.” (LANG, 2008, p. 1).

O problema se agrava ainda mais quando se considera o fato de que o sistema internacional não possui uma autoridade formal acima dos Estados-nacionais. Isto faz com que as práticas punitivas associadas aos direitos humanos sejam justificadas, em última instância, pela concepção moral que representam, mas se houver dúvida e discordância quanto a esse fundamento moral (como argumento haver), a aplicação das obrigações e dos deveres associados aos direitos humanos podem ser vistos como mero exercício de força. Isto aumenta o seu potencial de gerar ainda mais violência, porque aqueles que são punidos não reconhecem a punição como justa e podem resistir ou mesmo recorrer a meios agressivos para retribuir o tratamento que lhes foi oferecido.

A ética da virtude tem a vantagem de ser mais flexível e menos autoritária no tratamento internacional. Como não trabalha com obrigações e deveres e não pretende comandar a ação de ninguém, o problema descrito anteriormente não se aplica. Em vez de tentar defender algum direito considerado absoluto e inegociável, a ética da virtude estimula o diálogo entre os agentes, porque parte do princípio moral de que estão todos buscando uma vida virtuosa e feliz (eudaimônica). Trata-se de uma abordagem ética muito apropriada para o cenário internacional, justamente porque não faz uso de termos legalistas, como “violação de direitos” ou “petição civil”, que representam por si só uma tensão no cenário internacional, por este não possuir um aparato jurídico tradicional. Por outro lado, a ética da virtude substitui essa linguagem problemática por uma que fala sobre caráter, vida e virtude. Esses termos não dependem de um aparato jurídico e são muitíssimo mais flexíveis na adequação às inúmeras situações presentes no cenário global, sem se tornar relativista no processo, porque seus conceitos centrais (como virtude e *eudaimonia*) mantêm-se objetivos.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

Há um crescente interesse na categoria da *phrónesis* (sabedoria prática) na diplomacia e nas relações internacionais (BROWN, 2012). Esse movimento às vezes aparece com o nome de *practice turn* na teoria política internacional, acompanhando o chamado *aretaic turn* em filosofia moral, que trouxe a abordagem da ética da virtude para o centro das discussões éticas, pelo menos no que tange à literatura anglófona. Os benefícios de teorizar as relações entre os agentes internacionais a partir da sabedoria prática são expressos na importância que se confere à experiência, à capacidade de ponderar adequadamente em situações-limite e ao reconhecimento de que a solução prática para um determinado problema específico não necessariamente se reproduz em outras circunstâncias. Nenhuma destas características aparece proeminentemente na abordagem dos direitos humanos, que se limita a impor obrigações e exercer alguma espécie de punição quando essas obrigações não são cumpridas.

c) *Grupos Específicos*. Na história da institucionalização dos direitos humanos, vários direitos associados a grupos específicos passaram a ser incluídos no conjunto de direitos fundamentais: *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (UN, 1965); *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (UN, 1979); *Convention on the Rights of the Child* (UN, 1989); *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (UN, 2007). Esses documentos possuem o objetivo de reconhecer e promover os direitos desses grupos particulares, o que significa comandar obrigações e deveres dos agentes (especialmente dos Estados-nacionais) com relação à condição própria de cada grupo.

No que se refere ao reconhecimento e à ênfase de que esses grupos vulneráveis possuem os mesmos direitos de todos os outros seres humanos, sem discriminação ou diferenciação, esses documentos estão de total acordo com o fundamento moral para os direitos humanos que discutimos. Afinal, as características básicas associadas à dignidade humana são justamente sua *universalidade* e *generalidade*. Reforçar que, por exemplo, as mulheres possuem direitos humanos exatamente como os homens é perfeitamente inteligível. Essa ênfase seria resultado da crítica de que os direitos humanos foram originalmente pensados por juristas homens e carregariam um viés correspondente a seu gênero.

O problema teórico ocorre quando esses grupos específicos não são vistos apenas como detentores de direitos humanos como qualquer outro indivíduo, mas como possuindo direitos específicos à sua condição. A dificuldade está no fato de que a *universalidade* e a *generalidade* são características essenciais dos direitos humanos, mas ao se reconhecer e

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

promover direitos específicos, rompe-se justamente com esses atributos fundamentais. É importante sublinhar que isso não significa que grupos específicos não tenham demandas especiais, muito pelo contrário, meu argumento se baseia precisamente na constatação de que essas demandas especiais existem. O problema está na tentativa de traduzir essas demandas em direitos humanos, com todas as características que esse sistema implica.

A questão é que os direitos humanos aspiram a um alto grau de *generalidade*. A ideia fundamental é que as pessoas sejam tratadas indiscriminadamente, em virtude apenas da dignidade que possuem por pertencerem à espécie humana. Ao tratarmos de demandas específicas que grupos sociais detêm, elas derivam justamente da condição particular dos indivíduos que pertencem àquele grupo, e não da dignidade humana em geral a qual todos compartilham. Bunch (2004) afirma, por exemplo, que um terço das meninas no mundo têm sua primeira relação sexual como resultado de coação e violência²⁰. Assim, se considerarmos, por exemplo, a violência contra as mulheres, temos um problema específico que precisa ser tratado com medidas específicas.

É claro que esse problema pode ser generalizado e escrito em termos de direitos humanos, ao se dizer que todas as pessoas possuem direitos de não serem coagidas e violentadas, mas ao se formular a questão desta forma (*geral e universal*), perde-se justamente o que havia de importante na especificação da condição feminina – de que as mulheres sofrem mais abusos sexuais do que os homens. Como colocado por Bunch: “(...) if we do not pay specific attention to women as a subject or constituency, issues that predominately affect women often remain invisible or get sidelined as only aspects of other issues.” (BUNCH, 2004, p. 32).

As demandas sociais de grupos específicos são melhor tratadas pela abordagem da ética da virtude do que pelo sistema de direitos humanos, justamente porque a ética da virtude expressa a importância do particular e não visa atingir um grau de generalidade que acabaria por eliminar essas demandas específicas. Para a ética da virtude, essas demandas sociais são diretamente importantes porque representam condições que os indivíduos, com suas especificidades, precisam possuir para se desenvolver e florescer (de forma similar às demandas socioeconômicas que discutimos anteriormente). Assim, se um grupo específico x

²⁰“A recent World Health Organization report on violence, for example, notes that several national studies have found that approximately one-third of girls experience their first sexual encounter in a forced or coercive fashion. Just think about the socialization that happens when one-third of the female population first experiences sex as domination.” (BUNCH, 2004, p. 32).

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

precisa de algo y para se desenvolver, e o objetivo moral e político é fazer com que as pessoas floresçam, existe uma demanda legítima deste grupo a ser atendida. O argumento é que esta demanda é melhor pensada desta forma e não como um direito humano, porque assim se evita a tendência generalizante que é incompatível com qualquer demanda específica.

As necessidades específicas assumem uma força muito maior numa abordagem moral que pergunta diretamente qual é a boa vida e quais são os fatores que precisam ocorrer para que essa boa vida se realize, em vez de uma abordagem que se preocupa apenas em preservar direitos. Enquanto a ética da virtude é *ativa* (porque foca no florescimento dos indivíduos) e respeita *particularidades* (porque entende que cada indivíduo pode ter especificações diferentes para seu desenvolvimento) a abordagem dos direitos humanos é *passiva* (porque visa apenas proteger e preservar) e *geral* (porque foca na dignidade do ser humano enquanto ser humano).

d) Multiculturalismo. Uma crítica recorrente aos direitos humanos é a feita pelos relativistas morais, levando-se em conta a diversidade cultural marcante do ambiente internacional. A crítica acusa os direitos humanos de serem etnocêntricos, arrogantes e/ou arma de um imperialismo cultural. Nesta interpretação, não se reconhece a validade moral universal dos direitos humanos e estes são acusados de tentar forçar obrigações e deveres que não são admitidos por muitas civilizações. Sen (1997, p. 9) relata, por exemplo, que o ministro das Relações Exteriores de Singapura advertiu da seguinte forma a Conferência de Direitos Humanos de 1993, em Viena: “universal recognition of the ideal of human rights can be harmful if universalist is used to deny or mask the reality of diversity.” Segundo Sen (1997), diversas outras delegações asiáticas enfatizaram a mesma reclamação, em especial a chinesa, que chegou a declarar a importância de se reconhecer direitos do Estado e não apenas direitos humanos.

Esse problema ficou conhecido na literatura como “valores asiáticos”, e seu enfoque é na rejeição, por parte de alguns atores internacionais, da característica *individualista* associada aos direitos humanos. O problema se manifesta porque algumas culturas não reconhecem a autonomia do indivíduo como algo fundamental, como está expresso na doutrina dos direitos humanos. Sen (1997) menciona, como exemplo de defesa do autoritarismo e da supressão da autonomia do indivíduo, aquilo que ele chama de “hipótese de Lee”: segundo um dos mais importantes políticos da história recente de Singapura, Lee Kuan Yew, Primeiro Ministro por mais de três décadas (1959-1990), regimes autoritários são efetivos na promoção do

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

crescimento e do desenvolvimento econômico. Assim, de acordo com Lee, o autoritarismo é um valor importante (por aquilo que consegue alcançar), e não deve ser simplesmente rejeitado pelo discurso dos direitos humanos. O que Lee faz aqui é não reconhecer a *inviolabilidade* do indivíduo e considerar que há razões (no caso, o crescimento econômico) que justificam a supressão desta autonomia individual.²¹

Outra característica comumente rejeitada nos direitos humanos é o seu *secularismo*. Elvey (2012), por exemplo, sublinha a importância que a religião possui na cultura africana e, conseqüentemente, a dificuldade de transpor conceitos seculares associados aos direitos humanos. A autora enfatiza a importância que a cultura africana atribui ao conceito do “mal” e como indivíduos vistos como portadores do “mal” são sumariamente eliminados, sem julgamento prévio ou punição alternativa. “Because the conceptions and fear of evil are so pervasive in African culture and Christianity, they believe that those who use witchcraft must be dealt with, even if it requires doing so outside of the law.” (ELVEY, 2012, p. 921).

No Islã, dificuldades semelhantes estão presentes. Direitos são vistos como garantidos por Deus e parte de uma teoria moral do comando divino. A interpretação islâmica para os direitos humanos consagrada na “Declaração do Cairo” de 1990 é enfática neste ponto. Nas primeiras linhas da declaração, lê-se: “Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which God made the best nation that has given mankind a universal and well-balanced civilization in which harmony is established between this life and the hereafter and knowledge is combined with faith (...)” (OIC, 1990). Essa nota de abertura é muito distinta se comparada com a declaração original dos direitos humanos, que não menciona o comando divino e estabelece que: “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.” (UN, 1948).

Outras possíveis incompatibilidades podem ser encontradas entre os direitos humanos e a diversidade cultural marcante do mundo. Diante desse desafio, muitos teóricos dos direitos humanos tentam demonstrar que a doutrina consegue superar essas aparentes incompatibilidades e tornar-se efetivamente aceita (em seu aspecto moral) internacionalmente. De nosso ponto de vista, entretanto, essas dificuldades de compatibilização apontam para sérios problemas nas relações em nível global.

²¹A obra sobre desenvolvimento de Amartya Sen é, em larga medida, uma resposta à “hipótese de Lee”. Sen (1997) tenta demonstrar que a liberdade individual não é apenas um direito, como também é fundamental para o desenvolvimento.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

Sem princípios morais reconhecidos e promovidos internacionalmente, a tendência é que as relações entre os Estados se antagonizem. Os direitos humanos enfrentam, como visto, muitas dificuldades para exercer esse papel de linguagem moral internacional, e a ausência de um vocabulário ético comum pode comprometer seriamente as relações entre os Estados. Nesse sentido, a ética da virtude é uma alternativa importante e viável para ocupar esse lugar, porque sua fundamentação é compartilhada por diversas civilizações. A ética da virtude é muito mais compatível com o multiculturalismo do que a doutrina dos direitos humanos, porque as preocupações e os conceitos que são centrais na abordagem eudaimônica, como a preocupação com a boa vida e o conceito de virtude, verificam-se como fundamentais em diversas matrizes culturais.

Seligman *et al.* (2005) realizaram um trabalho de revisão e categorização das virtudes que são identificadas e valorizadas em algumas das principais civilizações do mundo. Os autores selecionaram: o confucionismo e o taoísmo na China; o budismo e o hinduísmo no sul da Ásia; a filosofia ateniense clássica, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo no Ocidente. A investigação destas tradições os levou a concluir que todas elas teorizam e defendem um conjunto de virtudes consideradas essenciais para o florescimento humano: “Our literature review revealed a surprising amount of similarity across cultures and strongly indicates a historical and cross-cultural convergence of six core virtues: courage, justice, humanity, temperance, wisdom, and transcendence.” (SELIGMAN *et al.*, 2005, p. 204-205).

Este resultado indica que a abordagem da ética da virtude, que exalta justamente a importância do caráter e organiza o debate moral-político em torno dele, tem o potencial de ser utilizada internacionalmente, na relação entre Estados e culturas. Evita-se, assim, um suposto conflito entre valores ocidentais e valores asiáticos. Isso se revela, por exemplo, quando observamos o confucionismo, que apresenta similaridades notáveis com o aristotelismo. Em seus *Analectos*, Confúcio recomenda, por exemplo, a virtude do autocontrole e uma vida sem extravagâncias (SELIGMAN *et al.*, 2005). Da mesma forma, a proximidade entre as religiões monoteístas e o tema da virtude promoveram longos comentários à filosofia aristotélica, com elaborações de sínteses e eventuais interpenetrações.

Além da linguagem comum das virtudes, essa proposta para a ética internacional tem a vantagem de destacar aquilo que é central para as comunidades morais e políticas, a tentativa de promover o desenvolvimento e a boa vida para seus membros. No artigo, Seligman *et al.* (2005) argumenta que essa busca pelo desenvolvimento das virtudes está fundamentada numa

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

psicologia humana universal, que teria evoluído para nos tornar animais morais. O endossamento e os detalhes dessas afirmações estão para além do escopo desse trabalho. No entanto, é possível extrair dois resultados do fato de diversas civilizações compartilharem o mesmo conjunto de seis virtudes básicas. Em primeiro lugar, o multiculturalismo está respeitado, pois as virtudes foram pensadas e desenvolvidas pelas próprias civilizações, e não impostas externamente, como os direitos humanos são comumente acusados de fazer. Em segundo lugar, mantém-se uma ética internacional objetiva, porque as virtudes são as mesmas para as diversas culturas, não sendo o resultado idiossincrático de cada comunidade.

Conclusão

Esses argumentos não são definitivos ou exaustivos, mas sugerem que a ética internacional pode ser teorizada de uma forma alternativa. Frequentemente, a literatura sobre direitos humanos afirma que esta abordagem é a única possível e que nossas demandas e dúvidas precisam ser necessariamente acomodadas dentro deste sistema. Sugiro que, ao contrário, há uma alternativa teórica mais adequada aos problemas internacionais. Minha convicção é de que não se trata somente de uma disputa de linguagem, mas de um debate com importantes implicações práticas para a forma como o sistema internacional e suas instituições se organizam e agem. Espero que a exposição dessa perspectiva moral possa contribuir para o debate político internacional. As relações no âmbito global são marcadamente difíceis e a investigação teórica pode orientar e esclarecer alguns obstáculos.

Referências Bibliográficas

- ANNAS, J. Being virtuous and doing the right thing. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.) *Ethical theory: an anthology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- ANSCOMBE, G. Modern moral philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, pp. 1-19, 1958.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2014 (2000).
- BEITZ, C. What human rights mean. *Daedalus*, v. 132, n. 1, pp. 36-46, 2003.
- BENTHAM, J. Anarchical fallacies. In: WALDRON, J. (ed.) *'Nonsense upon stilts': Bentham, Burke, and Marx on the rights of man*. London: Methuen, 1987. pp. 46-49.
- BROWN, C. The 'practice turn', phronesis and classical realism: towards a phronetic international political theory?. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 40, n. 3, pp. 439-456, 2012.

Máximo, Mário

Os direitos humanos e a alternativa da Ética das Virtudes

- BUNCH, C. A feminist human rights lens. *Peace Review*, v. 16, n. 1, pp. 29-34, 2004.
- CARANTI, L. Kant's theory of human rights. In: CUSHMAN, T. (ed.) *Handbook of humanrights*. London and New York: Routledge, 2012. pp. 35-44.
- DESTREÉ, P. Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura 'dialética' de EN, I,6. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. pp. 379-404.
- ELVEY, K. Developing a compromise: the case for universal human rights from a cultural perspective. *Human Rights Quarterly*, v. 34, n. 3, pp. 919-921, 2012.
- FÉRON, H. Human rights and faith: a 'world-wide secular religion'? *Ethics & Global Politics*, v. 7, n. 4, pp. 181-200, 2014.
- FOOT, P. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*, v. 81, n. 3, pp. 305-316, 1972.
- _____. *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- GRIFFIN, J. *On human rights*. New York: Oxford University Press, 2008.
- LANG, A. *Punishment, justice and international relations: ethics and order after the cold war*. London and New York: Routledge, 2008.
- NUSSBAUM, M. Capabilities and human rights. *Fordham Law Review*, v. 66, n. 2, pp. 273-300, 1997.
- RAWLS, J. *Collected papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- REATH, A. Kant's conception of autonomy of the will. In: SENSEN, O. (ed.) *Kant on moral autonomy*. New York: Cambridge University Press, 2013. pp. 32-52.
- SELIGMAN, M. et al. Shared virtue: the convergence of valued human strengths across culture and history. *Review of General Psychology*, v. 9, n. 3, pp. 203-213, 2005.
- SEN, A. *Human rights and Asian values*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997.
- _____. Elements of a theory of human rights. *Philosophy & Public Affairs*, v. 32, n. 4, pp. 315-356, 2004.

[Recebido em agosto de 2015; aceito em setembro de 2015.]