ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

Desidério Murcho[1]

1 – Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto

Um dos papéis públicos da filosofia é esclarecer confusões comuns. Uma dessas confusões formula-se rapidamente na forma de uma contradição: ao mesmo tempo que é comum considerar-se que "os valores são relativos" (às culturas, por exemplo, ou ao contexto histórico) é também comum defender-se a universalidade dos direitos humanos; mas se os direitos humanos são meramente relativos, não são universais e, se não são universais, qualquer cultura, sociedade, comunidade ou pessoa nada está a fazer de errado se não aceitar os direitos humanos. A limite, isso significaria que os colonizadores que fundaram o Brasil com base na exploração de índios e de negros, nada de errado moralmente teriam feito, pois estariam apenas a obedecer aos seus valores, que contudo não são agora os nossos. Como sair dessa contradição aparente? Serão realmente os valores relativos? Serão os direitos humanos universais? Esse é o tema destas páginas.

É preciso começar por dizer alguma coisa sobre a natureza da filosofia, que muitas vezes não é entendida corretamente. A filosofia dá origem a perplexidades porque nem é literatura, nem é religião, nem é ciência. Não é ciência porque não é constituída por um conjunto enorme de resultados, como acontece com a física ou a biologia ou a matemática ou a lógica. Não é religião porque não se baseia na autoridade, na tradição ou em escritos considerados sagrados. E não é literatura porque não visa efeitos a estéticos nem a construção de ficções. Precisamente porque a filosofia não é qualquer dessas coisas, é por vezes reduzida a qualquer

uma delas. Assim, faz-se, por vezes, da filosofia uma disciplina meramente técnica ou científica, com muita lógica ou muitas questões exegéticas. Outras vezes, faz-se da filosofia uma espécie de discurso religioso que visa dizer-nos coisas reconfortantes e que nos dão esperança. Outras vezes ainda se leem os filósofos como se fossem romancistas, construtores de ficções sem outra pretensão que não a de proporcionar momentos agradáveis de leitura amena.

Não é assim que entendo a filosofia, e penso que ao longo da história da filosofia não foi também assim que a maior parte dos filósofos a entenderam. Entendo que a filosofia se ocupa de problemas de real interesse cognitivo, apesar de não serem problemas que tenham resolução científica. Vejamos alguns desses problemas, em contraste com problemas que não são filosóficos:

• Serão os valores relativos (à história, às sociedades, aos indivíduos)?

• Será toda a realidade uma mera ilusão?

• Sabemos realmente o que pensamos que sabemos?

O primeiro desses problemas será abordado em seguida. Os outros são problemas respectivamente da metafísica e da epistemologia. O que há de comum a todos é que não se consegue ver que tipo de metodologia científica se poderia usar para tentar responder-lhes. Compare-se com três problemas sutilmente diferentes:

• Diferentes pessoas, em diferentes momentos da história e em diferentes sociedades, têm valores diferentes?

• Algum filósofo defende que toda a realidade é uma mera ilusão?

• Como explicar os processos cognitivos que ocorrem no cérebro de uma pessoa quando ela conhece algo?

Nenhum desses problemas é filosófico, uma vez que só empiricamente podem ser adequadamente estudados de maneira adequada. No primeiro caso, trata-se de um pro-

blema sociológico e antropológico, e só pode ser adequadamente estudado fazendo-se investigação empírica, típica em sociologia — inquéritos, estatísticas, etc. No segundo caso, trata-se de algo que só se pode responder recorrendo-se aos métodos empíricos da história da filosofia — leitura e interpretação de textos. E o terceiro problema só pode ser adequadamente estudado recorrendo aos métodos empíricos da psicologia cognitiva.

Os problemas filosóficos têm assim duas características curiosas:

1) Não se consegue ver como poderão ser resolvidos recorrendo-se às metodologias das ciências empíricas, como a sociologia ou a física, nem formais, como a lógica ou a matemática;

2) Apesar disso, os problemas da filosofia não parecem menos reais, nem parecem meras confusões ou ilusões.

A filosofia é, assim, uma disciplina em que nos dedicamos ao estudo de problemas em aberto, que ninguém sabe como se resolvem. A tentação natural e de senso comum é a de se desistir de buscar resolvê-los, por se pensar que só vale a pena enfrentar problemas quando já temos metodologias para os resolver. Deve-se resistir a essa tentação, entre outras razões, porque: 1) saber enfrentar problemas em aberto é crucial para uma democracia saudável e 2) pode-se saber muito sobre um problema e muito ganhar em compreensão, apesar de não sabermos resolvê-lo.

Vejamos o primeiro aspecto. Os problemas sociais, econômicos e políticos que enfrentamos nas nossas sociedades são insuscetíveis de solução científica. Certamente que as ciências — como a medicina ou a economia — muito nos ajudam a resolver alguns dos problemas das nossas sociedades. Mas não nos dão respostas prontas, que possamos aplicar cegamente. Para resolver os problemas das populações precisamos de discernimento; precisamos tomar decisões sem garantias científicas de que estamos a fazer o melhor. Isso significa que precisamos saber deliberar e discernir

quando não há soluções científicas para os nossos problemas. Por exemplo, a engenharia diz-nos exatamente como podemos fazer uma ponte, de modo a suportar o peso que queremos que suporte; mas nenhuma ciência nos diz se é melhor fazer uma ponte ou um hospital ou uma escola; se é melhor tomar esta ou aquela decisão. Precisamos, pois, saber pensar claramente e com discernimento quando as meras receitas científicas e matemáticas não se aplicam. Uma formação adequada em filosofia pode ajudar-nos a fazer isso melhor, precisamente porque em filosofia estudamos problemas que ninguém sabe resolver – e tentamos resolvê-los, apesar disso. Quanto ao segundo aspecto, pode-se saber muito sobre um dado problema, sem saber resolvê-lo, porque na tentativa de o resolver esclarecemos confusões, vemos que vias estão fechadas e que alternativas existem realmente. Muitas ideias que parecem óbvias quando não temos formação filosófica revelam-se confusões insustentáveis ou, pior, preconceitos interesseiros disfarçados de concepções cuidadosamente pensadas. Ao longo da história da humanidade, alguns dos maiores terrores basearam-se precisamente em preconceitos interesseiros em que ninguém poderia genuinamente acreditar se pensasse seriamente no assunto, mas em que era muito vantajoso acreditar. Por exemplo, duvido que os escravagistas europeus do século XV pudessem acreditar, em boa-fé, que os negros ou os índios não tinham alma, ou que os alemães pudessem realmente acreditar que os judeus eram sub-humanos; mas em ambos os casos essas ideias prevaleceram porque era vantajoso acreditar nelas e porque ninguém as analisava cuidadosamente para ver se eram realmente sustentáveis. A filosofia, mesmo não apresentando resultados aplicáveis para a melhoria da sociedade, como acontece com a engenharia ou a medicina, pode mesmo assim ter um papel público fundamental: o de pôr em causa com rigor os preconceitos do nosso tempo, ensinando-nos a pensar cuidadosamente.

Comecei com esses esclarecimentos porque algumas pessoas encaram a filosofia não como uma atividade prima-

riamente cognitiva e crítica, mas como um discurso emocionalmente reconfortante, que serve para dar um ar de fundamentação acadêmica às ideias que já preferimos. O que farei, ao invés, é: 1) mostrar que o relativismo ético, muito comum hoje em dia, é incompatível com a aceitação da universalidade dos direitos humanos, 2) argumentar que a ideia de que os valores são relativos se baseia em maus argumentos e confusões e 3) mostrar como se pode ter uma concepção minimalista da ética, que evite as confusões atrás detectadas.

A ética é uma disciplina filosófica que estuda três famílias de problemas, dividindo-se por isso em três áreas:

1) A metaética estuda problemas relacionados com a natureza da própria ética, como a questão de se saber se os valores éticos são relativos ou não – tema que abordaremos em seguida;

2) A ética normativa estuda o problema de se saber o que é o bem último, isto é, o bem que não é meramente instrumental para outros bens, e o problema de se saber o que faz uma ação ser boa – o deontologismo, o consequencialismo, a ética das virtudes e o contratualismo são as quatro grandes famílias de teorias éticas normativas;

3) Finalmente, a ética aplicada ou prática estuda problemas como a permissibilidade do aborto, a relevância moral dos animais inumanos, a obrigatoriedade de ajudar as populações mais pobres ou a moralidade da guerra.

Alguns autores fazem uma distinção confusa entre ética e moral, que tem raiz em Hegel, mas que nada esclarece e só confunde. Usarei os termos "ética" e "moral" como sinônimos, até porque o segundo tem origem num termo latino que é a tradução do termo grego que é a origem do primeiro. A ética não é um mero conjunto mais ou menos arbitrário de códigos de conduta; entre outras coisas, é o estudo cuidadoso das razões a favor ou contra a nossa conduta. Isso significa que em ética se dá muita importância à argumenta-

ção: queremos saber que razões há para agir ou não agir de determinada maneira, por exemplo.

O relativismo cultural, em ética, distingue-se da mera diversidade cultural. A diversidade cultural é apenas a existência de diversas culturas, eventualmente com diferentes códigos de comportamento. O relativismo cultural é uma tese ética: um tipo particular de relativismo moral. O relativismo moral é qualquer posição que defenda que as ações são corretas ou incorretas, e que os estados de coisas são bons ou maus, relativa e não absolutamente. Relativamente a quê? Depende do tipo de relativismo moral. Quando se defende que são relativos ao tempo histórico, trata-se de relativismo histórico; quando se defende que são relativos a cada pessoa em particular, trata-se de subjetivismo; quando se defende que são relativos a culturas ou mentalidades, trata-se de relativismo cultural. Esses são três tipos de relativismo moral, e podem ser combinados entre si.

Do ponto de vista do relativismo cultural não há diferença entre uma população considerar que um certo comportamento é moral e esse comportamento ser realmente moral. Por exemplo, se numa cultura se considerar que é moral excluir as mulheres ou os negros da vida política, então é realmente moral fazer tal coisa. Dado que no século XIX se considerava isso mesmo na Europa e noutros países, então era realmente moral fazê-lo.

O relativismo cultural opõe-se ao irrelativismo. Não uso a palavra "absolutismo" porque ela dá origem a duas ilusões. A primeira é dar a impressão de que quem se opõe ao relativismo cultural está obrigado a defender que todos os valores são absolutos, o que é falso. Compare-se com alguém que se opõe à ideia de que todos os homens são louros; essa pessoa não está obrigada a defender que nenhum homem é louro, mas apenas que alguns homens não são louros. O mesmo acontece com o relativismo cultural: dado que quem defende essa ideia aceita que todos os valores são relativos à cultura, quem se opõe a essa tese só tem de defender

que alguns valores não são relativos à cultura. Não tem por isso de defender que nenhum valor é relativo à cultura, como a palavra "absolutismo" dá a entender.

A segunda ilusão é confundir o relativismo moral com o contextualismo moral. A negação do relativismo cultural é compatível com a aceitação do contextualismo moral. Compare-se com alguém que se opõe à ideia de que as verdades são relativas; essa pessoa nega que uma mesma verdade, como "Hoje é terça-feira", possa ser falsa só porque uma dada cultura ou um conjunto de pessoas consideram que é falsa. Mas essa rejeição é compatível com a aceitação de que a frase "Hoje é terça-feira", proferida amanhã, é falsa, apesar de ser verdadeira hoje — mas isso não é relativismo, é apenas atenção ao contexto. Em diferentes contextos, a mesma frase exprime diferentes ideias, que poderão ser verdadeiras ou falsas em função do contexto. O que opõe o relativista ao irrelativista quanto à verdade é o primeiro considerar que a verdade é sempre relativa ao que as pessoas consideram, ao passo que o segundo afirma que isso nem sempre acontece. Contudo, aceitar que as frases são relativas aos contextos em que são proferidas não é uma forma de relativismo, mas sim de contextualismo — e é inócuo. Afinal, é evidente que, entre outras razões, é porque a neve é branca que a frase "A neve é branca" é verdadeira. Contextualismo não é relativismo.

O mesmo acontece no caso da ética. Quem se opõe ao relativismo moral opõe-se à ideia de que uma ação seja correta ou incorreta em função do que as pessoas de uma dada cultura ou tempo histórico consideram. Quem se opõe ao relativismo moral considera que as ações nem sempre são corretas ou incorretas em função do que as pessoas consideram, e portanto que a maior parte das pessoas de uma dada cultura pode considerar que, por exemplo, excluir as mulheres e negros seja moralmente correto, apesar de na realidade isso não ser moralmente correto. Essa ideia, contudo, é compatível com o contextualismo moral, que é a ideia banal de que as ações de um certo tipo são corretas em certas circunstân-

cias e incorretas noutras. Por exemplo, numa circunstância em que uma pessoa não vê que está prestes a ser atropelada, pode ser moralmente correto empurrá-la violentamente para lhe salvar a vida; mas, noutra circunstância, pode ser moralmente incorreto empurrá-la violentamente. Outro exemplo: em certas circunstâncias é permissível retirar a liberdade e o direito de voto a uma pessoa, nomeadamente se cometeu um crime de um dado tipo; mas noutras circunstâncias não é permissível fazer isso a essa pessoa.

Assim, o relativismo cultural é a ideia de que todas ações são corretas ou incorretas consoante são consideradas corretas ou incorretas numa dada cultura. A negação disso é a ideia de que nem todas as acções são correctas ou incorrectas em função do que as pessoas pensam. O relativista nunca vê diferença entre considerar-se numa dada cultura que algo é moralmente correto e algo ser moralmente correto, ao passo que o seu opositor defende que pelo menos em alguns casos existe tal diferença.

O relativista moral tem de defender que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pelas Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948, não exprime princípios éticos universais em qualquer sentido robusto do termo. Apesar de essa declaração ter sido aprovada por unanimidade nas Nações Unidas (com a abstenção de alguns países, como a União Soviética, a Polônia e a África do Sul), o relativista cultural terá de defender que a violação de qualquer dos direitos nela consagrados é eticamente permissível, desde que seja permissível numa dada cultura. Assim, se numa dada cultura se considera que é correto discriminar as pessoas com base na origem étnica ou no sexo, violando o art. 2º da Declaração, o relativista tem de aceitar que nessa cultura é correto fazer tal coisa e que a Declaração se limita a exprimir uma convicção diferente.

Muitas pessoas que aceitam o relativismo cultural rejeitam a ideia de que é eticamente permissível violar qualquer um dos direitos humanos consagrados na De-

claração. Mas essas duas ideias são incompatíveis. O relativismo cultural é incompatível com a ideia de direitos humanos universais.

Que razões haverá para aceitar o relativismo cultural? Uma primeira razão é pura confusão. Consiste em confundir o relativismo cultural com o respeito pela diversidade cultural. Muitas pessoas defendem que devemos respeitar as culturas alheias, e consideram que no passado os europeus e outros povos cometeram o erro moral de não respeitar as culturas alheias, impondo à força os seus padrões e classificando as culturas alheias como selvagens ou primitivas ou incivilizadas. E essas pessoas pensam que para defender esse respeito pelas culturas alheias temos de defender o relativismo cultural — mas isso é uma confusão.

Em primeiro lugar, a ideia é incoerente, porque defende um valor ético universal (o respeito pelas culturas alheias) com base na premissa de que todos os valores éticos são relativos à cultura. Contudo, se todos os valores éticos fossem relativos à cultura, o valor do respeito pelas culturas alheias só poderia ser um valor relativo a certas culturas, mas não a outras. Nomeadamente, não era um valor na cultura europeia do século XVI, e portanto os europeus nada fizeram de moralmente errado ao não respeitar as culturas alheias.

Em segundo lugar, é simplista: não distingue o que deve ser cuidadosamente distinguido. Há uma grande diferença entre respeitar costumes que não têm relevância ética — como as cerimônias de casamento, a nudez ou os comportamentos sexuais — e respeitar costumes que têm relevância ética — como a escravatura, a discriminação das mulheres ou a violação de crianças. O respeito pelas culturas alheias tem o mesmo gênero de limite que tem o respeito pelos comportamentos alheios: é defensável respeitar todos os comportamentos e estilos de vida alheios desde que não prejudiquem injustamente outras pessoas.

Em terceiro lugar, defender a tolerância de culturas alheias com base no relativismo cultural denuncia uma enor-

me incompreensão do conceito de tolerância. Uma pessoa não pode exercer qualquer tolerância quanto a um estilo de vida alheio se não puder condenar esse estilo de vida. Se não podemos condenar um dado estilo de vida, não podemos tolerá-lo — aceitamo-lo como bom ou indiferente. A tolerância consiste em defender que um dado estilo de vida é condenável, por ser tolo ou por outra razão qualquer, mas que as pessoas têm o direito a viver desse modo desde que não prejudiquem ninguém. Assim, a tolerância cultural consiste em considerar que o hábito europeu de só as mulheres usarem saias é uma tolice, ao mesmo tempo que se tolera esse hábito. Se começarmos por considerar que esse hábito não é condenável, nada teremos para tolerar.

Assim, uma das motivações do relativismo cultural é pura confusão. Essa motivação é a tolerância cultural. Mas não só a tolerância cultural não resulta do relativismo cultural, como é na verdade incompatível com ele.

Vejamos agora uma segunda razão para aceitar o relativismo cultural. Nesse caso, o argumento de algum modo aludido intuitivamente é o seguinte:

O que numa comunidade se considera moralmente correto, noutra é visto como moralmente incorreto.

Logo, não há padrões universais do correto e do incorreto, e a ética é relativa à cultura.

Esse argumento ganhou força na Europa quando as pessoas se viram confrontadas com códigos de comportamento muito diferentes dos seus. A nudez e certos comportamentos sexuais, por exemplo, eram vistos como inaceitáveis pelos europeus, profundamente influenciados pelos códigos de conduta do cristianismo. Eis que se descobre que partes substanciais da população humana nunca tinham ouvido falar do deus cristão e não tinham o mesmo gênero de atitude relativamente à nudez nem ao comportamento sexual. A primeira reação dos europeus foi condenar o modo de vida considerado imoral e selvagem; mas mesmo naquela altura muitos críticos europeus perguntavam: “Se tais sociedades

consideradas primitivas precisam ser civilizadas pelos europeus, quem irá civilizar a civilização europeia, na qual há tantas iniquidades?" Assim, a primeira reação de rejeição dos costumes alheios foi dando lugar a uma reação diferente: diferentes povos têm diferentes códigos de comportamento, e só um certo tipo de ignorância ou soberba poderá fazer alguém pensar que o código de comportamento da sua sociedade ou comunidade é correto, todos os outros incorretos. Essa posição é então confundida com a tese relativista, a ponto de parecer que quem hoje rejeita o relativismo é por ignorância ou soberba. Compare-se, contudo, as duas teses:

a) Tese da diversidade cultural: diferentes culturas têm diferentes códigos de comportamento.

b) Tese relativista: não há padrões universais do correto e do incorreto, e a ética é relativa à cultura.

As duas ideias são muito diferentes. A primeira diz-nos algo que podemos verificar empiricamente, algo que pode ser estudado por disciplinas como a história, a antropologia ou a sociologia. A tese da diversidade cultural é empírica; diz respeito ao que as pessoas fazem ou pensam em diferentes culturas.

A segunda ideia é muito diferente. Não nos diz apenas que diferentes pessoas em diferentes culturas consideram que diferentes comportamentos são corretos ou incorretos. Diz-nos que não há padrões universais do correto e do incorreto. Essa afirmação pode parecer mais ou menos igual à primeira porque pode ser entendida apenas empiricamente, da seguinte maneira: se fizermos uma lista de todos os padrões de comportamento das diferentes sociedades humanas, não encontraremos um denominador comum, não encontraremos padrões iguais em todas as sociedades humanas. Mas se essa ideia for entendida dessa maneira, é simplesmente falsa. Em nenhuma sociedade humana é moralmente permissível torturar crianças por prazer. Em quase todas as sociedades humanas já se torturaram crianças por prazer, mas não como norma de comportamento, comumente aceita, e sim como um desvio comportamental fortemente condenado.

De modo que, se entendermos empiricamente a ideia de que não há padrões universais de comportamento, essa ideia é falsa. Alguns comportamentos são condenados numa sociedade e não o são noutra, mas isso não acontece com *todos* os comportamentos. Essa ideia, contudo, pode ser entendida não como uma tese empírica mas antes como uma tese filosófica sobre a impossibilidade de se *justificarem* padrões universais de comportamento, ainda que vários comportamentos sejam por acaso condenados em todas as sociedades. Essa ideia é muito mais forte e é isso que constitui o relativismo cultural em ética. A ideia é a seguinte: mesmo que alguns comportamentos sejam condenados em todas as sociedades, isso é irrelevante; o que é relevante é que muitos comportamentos condenados numa sociedade não o são noutra. E isso é relevante porque mostra que não pode haver justificação para se condenar ou não um dado comportamento; os comportamentos são condenados ou não por motivos históricos, culturais, eventualmente até práticos, mas não têm realmente justificação, em qualquer acepção robusta do termo.

Chegamos assim ao que torna a tese do relativismo cultural tão atraente. O que a torna atraente é a perplexidade perante o que poderia justificar as nossas escolhas éticas; perante essa perplexidade, declara-se então que as escolhas éticas resultam do contexto cultural, ou de outro, não podendo resultar de qualquer tipo de deliberação cuidadosa.

Se essa for a motivação fundamental do relativismo cultural, é irrelevante demonstrar-se cabalmente a invalidade do argumento acima apresentado a favor dessa tese. O argumento, recorde-se, parte da ideia de que diferentes comunidades ou culturas consideram corretos diferentes comportamentos, e conclui que não há padrões universais do correto e do incorreto. Refletindo um pouco, é óbvio que o argumento é inválido. Afinal, do fato de várias comunidades ou culturas ao longo da história considerarem corretas diferentes afirmações sobre a Terra não se pode concluir que não há afirmações universalmente verdadeiras ou falsas sobre a Terra. A mera discordância e diversidade de opiniões

quanto a um assunto não permite concluir que todas as opiniões sobre esse assunto são "igualmente verdadeiras". Apesar de ser verdade que muitas pessoas em muitas culturas pensaram que a Terra estava imóvel no centro do universo, ao passo que outras pessoas noutras culturas pensam que a Terra não está imóvel no centro do universo, dessa discordância de opiniões não se segue que a posição e movimento da Terra é relativa às culturas — ou seja, não se segue que a Terra ora se move ora não se move consoante as pessoas acreditam ou não nisso. Ou seja, da discordância e diversidade de opiniões sobre o movimento da Terra não se segue o relativismo sobre o seu movimento. Assim, da discordância e diversidade de opiniões éticas entre culturas não se segue também o relativismo cultural.

Esta refutação é sólida. O argumento original a favor do relativismo cultural está claramente errado. Mas, se nos limitarmos a refutar o argumento desse modo, não estaremos a responder à sua motivação, que é presumivelmente o factualismo (que por sua vez é uma versão de cientismo). Perante a refutação apresentada, a resposta previsível de quem defende o relativismo cultural é que os valores éticos são coisas muito diferentes dos fatos sobre o movimento e a posição do planeta Terra; esses fatos são o que são, independentemente do que as pessoas pensam acerca deles; mas os valores são muito diferentes dos fatos e não podem ser estabelecidos objetivamente ou cientificamente; por isso, são meras expressões das culturas, da história, etc.

Essa é que me parece a razão central a favor do relativismo cultural. As diferenças culturais não desempenham o papel de *premissa* de um argumento obviamente errado, mas apenas de *confirmação* do que é tomado como uma evidência. E o que parece evidente é que os valores não são fatos e só os fatos podem ser objetivamente estabelecidos. Mas o que quer isso dizer?

A ideia fundamental é uma certa concepção de justificação. A justificação é vista de um modo algo mecânico:

é uma questão de se espelharem fatos. Se não há fatos que possam ser espelhados, nenhuma justificação adequada pode existir — e ficamos entregues à mera perspectiva, relativa às arbitrariedades históricas, culturais e até psicológicas. O problema é que essa concepção de justificação é incoerente, porque se baseia numa ideia que, segundo os seus próprios padrões, não é justificável.

A ideia é que só uma ideia empiricamente verificável – pela observação ou experimentação científica – pode ser adequadamente justificável. Mas o que justificará essa mesma ideia? É por isso que essa ideia é incoerente; segundo os seus próprios critérios, essa ideia só seria justificável se houvesse maneira de a verificar pela observação ou pela experimentação científica. Mas não há qualquer maneira de verificar-la pela observação ou pela experimentação científica – trata-se de uma ideia tipicamente filosófica; não se vê como poderíamos verificá-la empiricamente. Logo, a ideia é incoerente, porque, se for realmente verdadeira, não temos qualquer justificação para pensar que é verdadeira; só poderíamos ter justificação para pensar que é verdadeira se fosse falsa, isto é, se nem toda a justificação for de caráter empírico e verificacionista.

O que acontece no caso do relativismo cultural é muito comum: defende-se uma ideia com base num princípio filosófico que parece óbvio mas que na realidade é incoerente.

O factualismo e o verificacionismo exercem uma forte atração; parecem critérios últimos de justificação, e levam-nos a pensar que onde não há fatos nem verificação possível de fatos, não pode haver justificação. Mas essa ideia só parece plausível à primeira vista. Mal a vemos com algum cuidado, desfaz-se em fumo. Isso não é dizer que os fatos e a verificação deles não desempenham um papel importante na justificação; sem dúvida que sim. Se eu disser que há cisnes pretos na Austrália e outra pessoa insistir que não, o melhor a fazer é mesmo ir lá ver se há ou não. Em casos como esses, a verificação de fatos aproxima-se da justificação última. Na

verdade, a verificação de fatos *nunca* é a justificação última, pois precisamos aceitar muitas outras ideias e princípios para que possamos interpretar as nossas observações de um certo modo em vez de outro. Mas mesmo assim é verdade que a verificação de fatos, num certo contexto de justificação, é muitas vezes o tira-teimas crucial. Daí ser natural pensar-se que a verificação de fatos é o tira-teimas crucial em todos os contextos.

Mas pensar isso é incoerente – pelas razões que vimos, e também porque em matemática ou lógica a verificação de fatos não desempenha qualquer papel justificativo, ou pelo menos não desempenha um papel justificativo primário. Os lógicos e matemáticos não andam de microscópios ou telescópios em punho verificando fatos. Nem os filósofos, a propósito.

O que torna o relativismo cultural tão atraente é precisamente a ausência de fatos éticos que possamos verificar. Não é possível verificar empiricamente se torturar crianças por prazer é impermissível. Portanto, se toda a justificação for empírica e factual, não há justificação para a nossa ideia de que torturar crianças por prazer é impermissível. Por mais que observemos crianças a serem torturadas, nunca conseguiremos observar o fato de isso ser impermissível. Apenas observamos as crianças a sofrer, nada mais.

Uma vez que é incoerente pensar que toda a justificação é empírica e factual, que outros tipos de justificação teremos de admitir como razoáveis? A resposta é: a argumentação. E na argumentação não há garantias: um argumento pode parecer bom apesar de ser mau; pode parecer válido apesar de ser inválido; pode parecer que parte de bases sólidas apesar de partir de falsidades. O que isso significa, na verdade, é que não há justificação última; há apenas processos de justificação continuamente abertos à refutação, à objeção, ao contra-argumento. Aplicando isto à ética, o crucial não é procurar fatos éticos e, na sua ausência, concluir que a ética é relativa à cultura. O

crucial é procurar justificações, que nesse caso não poderão ser factuais – ainda que dependam crucialmente de fatos, como veremos.

E o que são justificações? Não são meros motivos, nem meras motivações interesseiras. Uma justificação é um argumento ou plêiade de argumentos, e para que esses argumentos sejam bons têm de ser cuidadosamente pensados e têm de estar continuamente abertos à discussão livre — porque nos enganamos muitas vezes e tomamos como bom um argumento que afinal é mau. Justificar ideias exige probidade intelectual e a aceitação de que as nossas ideias mais queridas e confortáveis possam estar erradas. Na verdade, a justificação livre e pública de ideias é um dos fundamentos da democracia e é uma pena que o factualismo faça as pessoas pensar que a discussão pública é apenas um jogo de interesses e uma farsa intelectual. Claro que a discussão pública pode ser mal conduzida e é muitas vezes mal conduzida. Mas dadas as nossas limitações cognitivas — dado o fato óbvio de não sermos oniscientes – a única coisa razoável a se fazer é discutir todas as nossas ideias, aberta e livremente, para descobrimos quais delas são mais plausíveis. E isso tanto se aplica à ética quanto à matemática ou à física. Em nenhum desses casos são os fatos que dão objetividade aos nossos juízos. A objetividade dos nossos juízos resulta da discussão aberta e livre de acordo com preceitos de probidade intelectual.

Assim, a procura de justificações em ética não é a procura de fatos que justifiquem automaticamente os nossos juízos éticos. A justificação é muito mais complexa do que isso. No entanto, isso não significa que a justificação em ética deva desprezar os fatos. Por exemplo, um fato crucial quando se tortura crianças é que as crianças sofrem e querem escapar desse sofrimento. Esse fato é crucial porque exige uma justificação para não atender ao seu sofrimento nem à sua preferência. Se alguém tortura uma criança por prazer, deve presumir que há algo que torna as preferências da criança menos importantes do que as suas preferências.

Assim, é algo irônico que o factualismo moral procure fatos morais, ao mesmo tempo que ignora fatos cruciais para os nossos juízos morais. O fato de as crianças terem preferências exige-nos uma justificação para não atender a tais preferências, porque passamos a vida a atender às nossas próprias preferências. A menos que haja um qualquer argumento que mostre que as minhas preferências são sempre mais importantes do que as de qualquer outra pessoa, a minha desconsideração pelas preferências dos outros não tem qualquer justificação. E, claro, não há qualquer bom argumento que mostre que as minhas preferências são sempre mais importantes do que as das outras pessoas.

Há maneiras de se continuar a defender o egoísmo contra esse esboço de argumento. Eu poderia dizer que as minhas preferências só são mais importantes *para mim*, ao mesmo tempo que reconheço que as preferências dos outros são mais importantes *para eles*. E poderia acrescentar que cada qual deve agir de acordo com as suas preferências e não de acordo com as preferências dos outros. Esse tipo de argumento parece padecer de uma confusão crucial, contudo. O que está em causa é saber se as únicas preferências a que devo atender são as minhas preferências, dado eu reconhecer que os outros também têm preferências. Responder que devo atender apenas às minhas preferências porque são as mais importantes *para mim,* não é ainda responder coisa alguma, pois o que queremos saber não é se as minhas preferências são as mais importantes *para mim* mas se devo atender apenas às preferências que são mais importantes para mim. Responder que só tenho razões para agir quando tenho motivações internas para agir é confundir o que quero fazer com o que devo fazer. Claro que o que quero fazer é o que tenho motivação interna para fazer. Mas perguntar o que devo fazer é fazer outro tipo de pergunta. É perguntar o que tenho justificação para fazer. Ora, se não tenho justificação para agir segundo as preferências dos outros, por não serem as minhas preferências, também não tenho justificação para agir segundo as minhas preferências, só por serem minhas.

Não vou continuar esse debate filosófico, que apresentei aqui só a título exemplificativo: rapidamente se vê que, devidamente compreendido, o debate ético não é factual, nem diz respeito à verificação de fatos. Diz respeito, antes, à argumentação, à apresentação de razões, cuidadosamente pensadas e pesadas. Por isso é largamente irrelevante que existam desacordos morais entre culturas – porque as pessoas enganam-se ao raciocinar. Pior: muitos desses enganos são mal-intencionados, pois são interesseiros. Como comecei por dizer, não acredito que algum alemão pudesse honestamente pensar que os judeus eram sub-humanos – mas era proveitoso pensar tal coisa e por isso tudo o que parecesse justificar tal ideia era aceito sem mais discussão.

Assim, perante a diversidade de comportamentos tidos como morais em diferentes sociedades, é necessário perguntar se razões há a favor ou contra tais comportamentos. E a procura dessas razões não pode ser meramente a reafirmação dos preconceitos culturais da nossa própria cultura. É preciso procurar essas razões com probidade epistêmica, procurando genuinamente saber que razões há para aceitar ou rejeitar que um dado comportamento é imoral. A cada passo temos de ver se não estamos a fazer confusões ou apenas a defender o que nos interessa, por qualquer motivo injustificável abertamente. E temos de fazer distinções concetuais cuidadosas, como as seguintes:

1. Os comportamentos não se dividem todos entre moralmente obrigatórios e moralmente impermissíveis; também há atos permissíveis mas que não são obrigatórios. Por exemplo, é moralmente permissível comer maçãs com a mão esquerda, mas não é obrigatório fazer tal coisa. Quando não se tem formação filosófica há tendência para confundir essas categorias e condenar como moralmente impermissíveis comportamentos diferentes dos nossos, só por serem diferentes. Os comportamentos sexuais dos nativos brasileiros, ou a sua nudez, eram muito diferentes dos comportamentos europeus, e isso levou os europeus a condenar moralmente tais comportamentos; mas seria preciso mos-

trar primeiro que tais comportamentos têm alguma coisa a ver com a moralidade e não apenas com costumes moralmente neutros. Com certeza que andar nu e andar a matar pessoas na rua são coisas muito diferentes. A primeira pode ser culturalmente chocante, mas daí não se segue que seja imoral. A reflexão filosófica cuidadosa é um bom antídoto para o preconceito provinciano.

2. Os comportamentos prescritos ou condenados por uma dada religião não são sempre moralmente obrigatórios ou impermissíveis. Quando se justifica um dado comportamento ou proibição apelando a um dado texto sagrado, estamos já a excluir todas as pessoas que não pertencem a essa religião nem a consideram uma religião verdadeira. Se quisermos viver moralmente com pessoas que não partilham a nossa religião temos de encontrar uma base comum de entendimento moral, e essa base comum não pode obviamente ser a religião, porque pessoas diferentes professam religiões diferentes e algumas nenhuma. Tem de ser o simples facto de sermos agentes morais a fornecer uma base comum de entendimento moral.

3. A natureza raramente é um bom guia moral. Isso significa que o fato de um dado comportamento ser mais ou menos natural é geralmente irrelevante moralmente. Condenar moralmente comportamentos por não serem naturais é geralmente falacioso, além de ocultar geralmente uma mentira. Vejamos dois exemplos. A homossexualidade é um comportamento comum entre muitos animais; quem condena a homossexualidade por não ser natural ou mente ou é ignorante. Matar os filhos dos outros é um comportamento comum entre leões; mas dificilmente alguém quereria defender a moralidade de tal prática aplicada a nós com base na sua naturalidade. O objeto da moral não é o que é ou deixa de ser natural, mas o que é ou não justificável – e como os leões e outros animais inumanos são incapazes de justificação, não são os melhores guias morais.

Nesta comunicação procurei mostrar três ideias centrais. Primeiro, que o relativismo cultural é incompatível

com a universalidade dos direitos humanos. Segundo, que os argumentos a favor do relativismo cultural não são bons. E terceiro, que podemos ter uma concepção mais plausível da justificação ética, concepção que não seja factualista. Mas ao mesmo tempo usei essas ideias e argumentos como ilustração da importância pública da filosofia. Corretamente ensinada e cultivada, a filosofia torna-nos cidadãos e políticos melhores, porque nos ensina a tomar decisões e a discutir ideias quando as decisões não são fáceis e os problemas não são suscetíveis de solução científica.