



.....

A AVALIAÇÃO DA CULTURA

.....

THE EVALUATION OF CULTURE

Leonardo de Mello Caffaro¹

SUMÁRIO: 1 Introdução; 2 Cultura e valor: um debate na civilização ocidental; 3 A afirmação dos valores a partir do universal e do comunitário; 4 A avaliação da cultura e a dignidade da pessoa humana; 5 Considerações finais; Referências.

¹ Procurador Federal. Instrutor da Escola da AGU. Especialista e Mestre em Direito. Doutorando em Educação pela Universidade Católica de Petrópolis - UCP. E-mail: leonardo.caffaro@agu.gov.br



RESUMO: Busca-se verificar se o Valor da Dignidade da Pessoa Humana se presta como referencial significativo para a Avaliação da Cultura. Para desenvolver este tema, pretende-se fazer um debate entre Cultura e Valor na perspectiva da Civilização Ocidental, partindo-se das vertentes de Liberdade e Fragilidade no Valor da Pessoa Humana como objeto de Dignidade, ou seja, de Respeito. A metodologia adotada é a bibliográfica, com embasamento teórico relevante, baseado em autores de referência na área de filosofia, direito e cultura. Questiona-se a afirmação do Valor a partir dos vieses Universal e Comunitário, para, em seguida, apreciar a possibilidade do Valor da Dignidade da Pessoa Humana servir como elemento da Avaliação da Cultura. São estabelecidas, ao final, considerações críticas sobre toda a abordagem do tema da pesquisa. Chegou-se ao resultado principal de que o princípio da Dignidade da Pessoa Humana se presta como relevante elemento crítico na avaliação da cultura e esse diálogo é possibilitado pelas noções de respeito, liberdade e fragilidade, a partir de uma abordagem universal e comunitária dentro da perspectiva da civilização ocidental, em que se questiona parâmetros de naturalização da organização social.

PALAVRAS-CHAVE: Avaliação; Valor; Cultura; Civilização Ocidental; Dignidade da Pessoa Humana.

ABSTRACT: *The aim is to determine whether the Value of Human Dignity serves as a meaningful reference for Cultural Assessment. To develop this theme, we intend to discuss Culture and Value from the perspective of Western Civilization, starting from the perspectives of Freedom and Fragility in the Value of the Human Person as an object of Dignity, that is, of Respect. The methodology adopted is bibliographical, with relevant theoretical foundations from leading authors in the fields of philosophy, law, and culture. The affirmation of Value is questioned from the Universal and Community perspectives, in order to then assess the possibility of the Value of Human Dignity serving as an element of the Assessment of Culture. Finally, critical considerations are established regarding the entire approach to the research topic. The main result was that the principle of Human Dignity serves as a relevant critical element in the evaluation of culture and that this dialogue is made possible by the notions of respect, freedom and fragility from a universal and community approach within the perspective of Western civilization, which questions parameters of naturalization of social organization.*

KEYWORDS: *Evaluation; Value; Culture; Western Civilization; Dignity of the Human Person.*

1 INTRODUÇÃO

Não tardaria muito que saíssem formados e prontos, um para defender o direito e o torto da gente, outro para ajudá-la a viver e a morrer. Todos os contrastes estão no homem.

Machado de Assis (Esaú e Jacó, cap. XXXV)

O tema deste trabalho é a verificação da Dignidade da Pessoa Humana como referencial significativo da Avaliação da Cultura. O objetivo geral é verificar como a relação entre Cultura e Valor, base da Civilização Ocidental, pode permitir o debate entre Liberdade e Fragilidade, próprio da Dignidade da Pessoa Humana, em termos Universais e Comunitários, como elemento de Avaliação da Cultura. Como objetivos específicos, questionar-se-á, em primeiro lugar, como se dá a relação entre Cultura e Valor na formação da Cultura Ocidental. Em segundo lugar, procurar-se-á investigar como os Valores podem-se afirmar em termos de Universalidade e Comunitarismo e a Dignidade da Pessoa Humana se prestar como elemento de Avaliação da Cultura.

A pesquisa tem base bibliográfica a partir de obras reflexivas sobre as questões levantadas, como Vera Rudge Werneck (2003); Rémi Brague (2020); Miguel Reale (1989, 1996); Jürgen Habermas (2000, 2002); e Paul Ricoeur (1997; 2008a; 2008b; 2008c; 2020).

Pode-se dizer que se parte da abordagem de Vera Werneck e Rémi Brague para se discutir Cultura e Valor como debate na Cultura Ocidental, opondo-se à visão Naturalista e Cósmica da Cultura Oriental, a viabilizar a naturalização das relações hierárquicas de dominação.

Fala-se, na sequência, das relações da afirmação do Valor em termos Universais e Comunitários a partir de Miguel Reale, Jürgen Habermas e Paul Ricoeur.

Em seguida, antes da conclusão, destaca-se a possibilidade de Avaliação da Cultura a partir da Dignidade da Pessoa Humana em Vera Werneck, Miguel Reale, Jürgen Habermas e Paul Ricoeur.

Ao final, são apresentadas as considerações como síntese e reflexão crítica das problemáticas abordadas.

A título de justificativa, pode-se dizer que, no contexto atual, é necessário fazer a crítica da Cultura a partir dos Valores na Cultura Ocidental, atuando a Dignidade da Pessoa Humana na perspectiva de Liberdade e Fragilidade, em seu viés Universal e Comunitário, como elemento de crítica.

Observa-se que esse quadro se agrava a partir de radicalismos, conflitos, guerras e preconceitos que não levam em consideração a dimensão crítica da Dignidade da Pessoa Humana.

A conclusão que se apresenta é no sentido de que a Dignidade da Pessoa Humana pode servir como elemento de crítica e avaliação cultural.



2 CULTURA E VALOR: UM DEBATE NA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Inicialmente, torna-se relevante destacar a relação entre a Cultura e o Valor como apresenta Vera Werneck, em sua obra intitulada *Cultura e Valor* (2003), na qual, no capítulo “A Cultura e o Valor”, a autora apresenta dois grandes blocos de conceituações de Cultura. O primeiro, de caráter relativista, concebe a Cultura como qualquer produção humana, desvinculando-a do Valor e aceitando como suas manifestações o nocivo, o inútil, o erro lógico, o feio e o mal; Cultura seria tudo que resultasse do agir humano, englobando o Valor e o Contravalor, o que levaria a enormes impasses no plano da Educação, da Ética e do Direito, de tal forma que qualquer tipo de produção humana, qualquer modalidade de uso, de costume, seriam considerados como Cultura, mesmo sendo injustos, nocivos e perniciosos para o homem.

Sob este ponto de vista, o objeto da Cultura identifica-se com o da Antropologia, estuda-se apenas o homem em seu modo de ser, de agir e de fazer, de um ângulo científico em que os fatos são arrolados, constatados, compreendidos, mas não julgados.

O segundo bloco leva em conta a produção humana adequada à “realização de seus próprios fins”, sendo Cultura apenas a que correspondesse às suas necessidades enquanto “pessoa” e enquanto “personalidade”, impõe-se assim como fundamental para a compreensão do fenômeno cultural o aprofundamento da noção de Valor, sendo que o mundo da Cultura é apenas constituído pelos objetos enquanto “devem ser”, ou seja, pelos valores instaurados pelo homem de modo a levá-lo a realização dos fins que lhe são próprios. É admitido como Valor aquilo que, de algum modo, vale para o homem, aquilo de que lhe é carente, aquilo que satisfaz a sua necessidade, que preenche a sua falta, questionando-se o que é o homem e quais as suas características fundamentais.

Há duas concepções de Valor: uma subjetivista e outra objetivista. Para alguns pensadores, os Valores são subjetivos, variando no tempo e no espaço e, até mesmo, de pessoa para pessoa, não sendo possível nenhuma avaliação objetiva sobre eles. O Valor é tido como um “arbitrário cultural”; a Cultura constitui-se como expressão de valores subjetivos.

Na visão objetivista, é visível que nem a experiência do valor nem o seu grau de adequação dependem de nenhum modo da experiência dos suportes desse Valor.

No entanto, o Valor pode ser tido como o que contribui para “Felicidade”, o sentimento de realização, de plenitude vivenciado pela apreensão do objeto da carência, ou seja, do Valor, gerando um aprimoramento pessoal, como a agregação de Valor, sendo natural para o homem. A Cultura é apreendida como tudo aquilo que o homem agrega à natureza, a si mesmo e aos outros, não se confundindo Valor com Contravalor. É tarefa da Educação levar o educando a distinguir entre o Valor, o Não-valor e o Contravalor, buscando compreender o que realmente vale, por corresponder a sua necessidade. O Não-valor corresponde ao indiferente, o que nada representa para o homem por não corresponder às suas necessidades. Por Contravalor, tende-se o que se contrapõe ao Valor, o prejudicial, o nocivo, o erro, o feio, o mal, o letal.

O homem pode progredir ou regredir no plano da agregação do valor. Quanto mais o Valor agregado, maior o progresso no sentido humano. Destaca Vera Werneck que, para Miguel Reale, a Teoria da Cultura decorre de princípios assentes na Axiologia (estudo dos valores), ten-

do, pois, como fulcro o problema do Valor. O mundo da Cultura seria, para Reale, constituído pelos objetos enquanto “devem ser”. O mundo da Cultura deve ser o mundo dos valores instaurados pelo homem que o levam a realização dos fins que lhe são próprios.

A pessoa, como expressão da liberdade, é a fonte-valor de todos os valores. Nela, o devir se converte em dever, firmando a eticidade da conduta. Os valores, conhecidos pela sensibilidade, são diferentemente hierarquizados, como concurso da razão, ao formular os “juízos de valor”.

Por meio de juízo de valor, são priorizados determinados valores em detrimento de outros, segundo a exigência das tendências de cada um e de acordo com a decisão racional sobre a importância que têm as necessidades humanas. São, assim, estabelecidas diferentes escalas de valores relacionadas aos diversos referenciais.

Ao longo dos tempos, os pensadores vêm buscando critérios que possam justificar as hierarquias de valores que permitem a compreensão da diversidade cultural. Há diferentes concepções que são de uma antropologia naturalista, que vê o espírito como simples derivação da natureza, até as espiritualistas, que consideram a matéria como Contravalor, o que mais adiante se verá é que sofreu influência na própria civilização ocidental.

Werneck destaca que Marx e Engels afirmam que, tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles, o que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto como o que produzem como o modo como produzem, ou seja, o que os indivíduos produzem, de tal modo, depende das condições materiais de sua produção. A partir do entendimento de Werneck quanto à manifestação da vida e à produção como Cultura, chega-se à conclusão de que, segundo os autores anteriormente citados, ela coincide com o ser dos indivíduos e é dependente das condições materiais de suas existências. É uma hierarquização de valores que prioriza os valores materiais na produção da Cultura.

O sentido da vida é dado, para Werneck, pela hierarquização dos valores de cada Cultura, sendo que a dificuldade maior nessa questão decorre da objetividade ou subjetividade dos valores. Se são objetivos, sua hierarquia advém deles próprios e da sua relação da escala de necessidade do sujeito; caso contrário, ser subjetivos seria diferente e especial para cada um. A hierarquização de valores, resultante de critérios empíricos, só tem validade particular e temporal. Dela decorre a ideia da cultura arbitrária, sem nenhuma necessidade de avaliação, como defendem Bourdieu e Passeron.

Para as doutrinas subjetivistas, a vivência valorativa cria valor, sendo o processo de valorização individual ou particular, variando no tempo e no espaço. Para uns, o valor fundamental é o prazer; para outros, o interesse, o desejo, o poder ou a força. As doutrinas objetivistas entendem o contrário, os valores como independentes dos sujeitos e dos bens. São eles absolutos, imutáveis, independentemente da história humana, dos desejos e preferências. Werneck destaca que Max Scheler, em sua ética, condena toda a doutrina que reduz os valores em sua própria essência aos homens e a sua organização, seja esta psíquica (psicologismo) ou psicofísica (antropologismo), o que diz que se pretende pôr o ser dos valores em relação ao homem e sua organização.

Para Werneck, quanto mais desenvolvido, mais educado, mais instruído, mais decide o sujeito sobre sua escala de valores e, assim, sobre sua produção cultural.



Nesse ponto, vê-se que toda a análise de Werneck é feita na perspectiva da civilização ocidental, que permite a distinção entre Cultura e Valor, sendo relevante destacar a perspectiva da civilização ocidental em Rémi Braque, em seu livro *Europa, a via romana* (2020), o qual destaca questão da secundariedade cultural da Romanidade que se apropria dos elementos estrangeiros, mas especificamente judaicos (em que economia, religião e política andam juntas) e helênicos (em que conhecimento e política se juntam) para a formação de sua identidade, o que se pensa que rompe com o naturalismo cosmológico da cultura tradicional oriental com sua hierarquização social de dominação naturalizada, antes da influência ocidental.

Braque destaca que o Cristianismo é, na verdade, uma espécie de higiene da identidade europeia e ocidental, pois separa o que é do Estado e o que é da religião, conforme ensinado por Jesus Cristo, diante da ideia de patrimonialidade da cultura romana europeia, encontrando sua oposição na influência árabe, que assimilaria as outras culturas a partir da hierarquização dos próprios valores pela mistura de política e religião, o que faz recair ora no secularismo (absorção da religião pela política), ora no fundamentalismo religioso (absorção da política pela religião), gerando sérios problemas em que vive, ao longo do tempo, a Europa e a civilização ocidental.

Chega-se, assim, a partir das considerações destacadas, ao resultado principal de que o princípio da Dignidade da Pessoa Humana se presta como relevante elemento crítico na avaliação da cultura e que este diálogo é possibilitado pelas noções de respeito, liberdade e fragilidade a partir de uma abordagem universal e comunitária dentro da perspectiva da civilização ocidental, em que se questiona parâmetros de naturalização da organização social.

3 A AFIRMAÇÃO DOS VALORES A PARTIR DO UNIVERSAL E DO COMUNITÁRIO

Miguel Reale (1989), em capítulo denominado “A Cultura e o Valor da Pessoa Humana”, defende a objetividade e a historicidade dos valores, pois elas não teriam uma realidade em si, ontológica, mas sim vinculada a atos e coisas valiosas. Os valores não são uma realidade ideal que o homem contempla como se fosse um modelo definitivo, ou que só possa realizar de maneira indireta, como quem faz uma cópia. Os valores são, ao contrário, algo que o homem realiza em sua própria experiência e vai assumindo expressões diversas e exemplares, projetando-se através do tempo, numa incessante constituição de entes valiosos.

No plano da história, os valores têm objetividade, porque, por mais que o homem atinja resultados e realize obras de ciência ou de arte, de bem e de beleza, jamais tais obras chegariam a esgotar a possibilidade dos valores, que representam sempre uma abertura para novas determinações do gênio inventivo e criador. Trata-se, porém, de uma objetividade relativa, sobre o prisma ontológico, pois os valores não existem em si e *de per se*, mas em relação aos homens, como referência a um sujeito. Não se deve entender, porém, que os valores só valem por se referirem a um dado sujeito empírico, posto como sua medida e razão de ser. Os valores não podem deixar de ser referidos ao homem como sujeito universal de estimativa, mas não se reduzem as vivências preferenciais deste ou daquele indivíduo da espécie, referindo-se ao homem que se realiza na história, ao processo de experiência humana do qual todos participam, consciente ou inconsciente de sua significação universal.

Defende Reale que, por serem referidos, por estarem sempre em relação com o homem, com o sujeito humano em sua universalidade, pode-se dizer que a objetividade dos valores é re-

lativa, que é uma objetividade *in fieri* na tela da história, mas não lhes falta imperatividade ética, desde que se considere a totalidade do processo estimativo que não se confunde com o espírito humano, revelando-se em si mesmo e em suas obras, pois não há valores que possam ser apreciados plenamente sem que se leve em conta todos os demais, a experiência pessoal e a coletiva.

É claro que da compreensão dos elementos axiológicos, em sua compreensão total, passa-se necessariamente para a Metafísica, que, como cosmovisão ou conjectura inevitável sobre o real em sua integralidade, condiciona as experiências valorativas particulares. A axiologia, como tal, não pode ir além dessa referência ao plano metafísico, em que não pode subsistir a distinção ontognoseológica entre ser e dever ser, por se colocar, em toda sua plenitude, o problema do ser enquanto ser. Por outro lado, para Reale, o homem, como único ente, que só pode ser enquanto realiza o seu dever ser, revelando-se, como “pessoa” ou unidade espiritual, sendo a fonte, a base de toda a axiologia, e de todo o processo cultural, pois pessoa não é senão o espírito na autoconsciência de pôr-se constitutivamente como valor.

Os psicólogos e sociólogos mostram bem como surgem os valores, qual a sua gênese e como se traduzem no plano da consciência individual, assim como naquilo que pode-se chamar de consciência social. Importa, porém, saber por qual motivo surge no plano da consciência individual e coletiva e está em condições de entrelaçar o homem, vinculando-o a uma direção ou a um fim como “motivo de conduta”. Somente superando o elemento propriamente empírico é que pode-se ver a razão da obrigatoriedade dos valores, impondo-se como única via a análise da essência do homem.

O homem é o valor fundamental, algo que vale por si mesmo, identificando-se seu ser com a sua valia. De todos os seres, só o homem é capaz de valores, como observa Reale, e só as ciências do homem não são cegas para o mundo das estimativas, de maneira que um cientista, como o químico e o físico, ao realizar uma experiência, não indaga do sentido ou do significado axiológico daquilo que se processa diante de seus olhos, mas procura apenas descrever o fenômeno em suas relações objetivas. Um estudioso do mundo físico-natural não toma posição, positiva ou negativa, perante o fato, porque este se impõe em sua neutralidade objetiva.

Quando, porém, o homem, perante os fatos, toma uma posição, estima o mesmo fato e o situa em uma totalidade de significados, diz-se que surge propriamente o fenômeno da compreensão. Não se trata de explicar o fenômeno em seus nexos causais, mas de compreendê-lo naquilo que esse fato, esse fenômeno “significa” para a existência do homem. Quando um homem toma uma atitude perante um fato e o insere no processo de sua existência, surge o problema do valor, como critério de compreensão. Para Reale, renova-se, a esta altura, a distinção entre explicar e compreender, entre a explicação daquilo que já é dado e que apenas se procura captar e descrever tal como é, e a compreensão de algo na medida em que se integra na totalidade dos significados, tal como deve ser.

O problema dos valores, portanto, é problema de compreensão e não de explicação. Só o homem tem essa possibilidade de integrar as coisas e os fenômenos no significado de sua própria existência, dando-lhes assim uma dimensão ou qualidade que em si mesmos não possuem, senão de maneira virtual. O homem pode realizar duas pesquisas distintas, uma cega para o mundo dos valores, e outra, que envolve uma atitude estimativa. Daí, para Reale, as ciências que se pode chamar, genericamente, físico-matemáticas e as que se pode chamar, também genericamente, de culturais.



Em contraponto a essa perspectiva de Reale, pode-se citar Jürgen Habermas (2000, p. 452-453), para quem, como recurso com o qual os participantes, na interação, alimentam suas manifestações suscetíveis de consenso, o mundo da vida constitui-se um equivalente do que a filosofia do sujeito atribui a consciência em geral como operações de sínteses. No entanto, as operações de produção não se referem aqui à forma, mas ao conteúdo do entendimento possível. Nessa medida, as formas concretas de vida surgem no lugar da consciência transcendental fundadora de unidades.

Por meio de evidências culturalmente adquiridas, das solidariedades intuitivamente presentes e das competências dos indivíduos socializados, consideradas como *know-how*, a razão que se manifesta na ação comunicativa mediatiza-se com as tradições, com as práticas sociais e os complexos de experiências ligadas ao corpo, que sempre se fundem em uma totalidade particular. Para Habermas, por certo, as formas de vida particulares que somente se apresentam no plural não estão apenas unidas entre si pelo tecido das semelhanças de família; exibem também as estruturas comuns dos mundos de vida em geral. No entanto, essas estruturas universais só se exprimem nas formas de vidas particulares mediante o *medium* da ação orientada ao entendimento, por meio do qual elas devem se reproduzir. Isso explica o porquê do peso dessas estruturas universais poderem se identificar no decorrer de processos históricos de diferenciação. Essa é também a chave para a racionalização do mundo da vida e para a liberação sucessiva do potencial da razão, assentado na ação comunicativa. Essa tendência histórica poderia explicar o conteúdo normativo de uma modernidade ameaçada, ao mesmo tempo de autodestruição, sem recorrer às construções auxiliares da filosofia da história.

Paul Ricoeur (2008a, p.106), por sua vez, defende que o saber está sempre em vias de se arrebatado à ideologia, mas a ideologia sempre seria aquilo que permanece a grelha, o código de interpretação, mediante o qual nós não somos intelectuais sem amarras e sem pontos de apoio, mas continuamos sendo transportados por aquilo que Hegel chamava de a “substância ética” (*Sittlichkeit*). Ricoeur chama de deontológica sua última proposição, porque nada nos seria necessário, em nossos dias, que a renúncia à arrogância da crítica, para empreender-se, com paciência, o trabalho incessantemente retomado do distanciamento e do assumir de nossa condição histórica.

Ricoeur, em seu livro intitulado *A crítica e a convicção* (1997), observa que os danos engendrados pela *political correctness* tornam-se patentes quando se começa a proibir determinados tipos de discurso. É então a liberdade de expressão, condição forma da livre discussão, que se encontraria ameaçada, e a *political correctness* tenderia para uma espécie de *macartismo* invertido. Um estranho paradoxo estaria, assim, prestes a ganhar corpo sob os nossos olhos, a saber, o regresso dos ideais libertários dos radicais dos anos setenta em pulsões repressivas.

Ricoeur gosta, todavia, de reter essa grave querela, por um lado, que a filosofia clássica dos direitos individuais está cada vez menos adaptada a reivindicações que tem por suporte comunidades inteiras, que professam uma identidade coletiva indivisível; por outro, a ideologia da diferença, levada ao extremo, esquece-se demasiado facilmente do ideal de universalidade que, com o sem razão esteve classicamente ligado ao individualismo jurídico. A ideia de direitos individuais e a de universalidade estão prestes a seguir caminhos diferentes. Seria por isso que Ricoeur se interessa mais pelo debate entre universalismo e comunitarismo, que deixa antever arbitragens mais frutuosas.

Ricouer (2008c, p.279-280) propõe, em conclusão, em capítulo denominado o universal e o histórico, três considerações.

O universalismo pode ser considerado uma ideia reguladora que possibilita reconhecer como pertencente ao campo da moralidade atitudes heterogêneas passíveis de serem reconhecidas como cofundadoras do espaço comum manifestado pela vontade de viver junto.

Nenhuma convicção moral tem força caso não eleve uma pretensão à universalidade. Mas deve-se limitar a dar o sentido de universal presumido àquilo que se apresenta inicialmente como universal pretendido; entende-se por universal presumido a pretensão à universalidade oferecida à discussão pública à espera do reconhecimento por todos. Nesse intercâmbio, cada protagonista proporia um universal pretendido ou incoativo em busca de reconhecimento; a própria história desse reconhecimento é movida pela ideia de reconhecimento com valor de universal concreto; o mesmo estatuto de ideia reguladora invocada na conclusão precedente possibilita conciliar em dois níveis diferentes – o da moral abstrata e o da sabedoria prática – a exigência de universalidade e a condição histórica de contextualização.

Se é verdade que a humanidade só existe em culturas múltiplas, tais como as línguas – o que consiste fundamental à tese das contradições comunitaristas de Rawls e Habermas –, as entidades culturais presumidas por esses autores só seriam protegidas contra o retorno da intolerância e do fanatismo por um trabalho de compreensão mútua para o qual a tradução de uma língua para a outra constitui notável modelo.

Para Ricouer, é possível reunir essas três conclusões na seguinte declaração: o universalismo e o contextualismo não se oporiam no mesmo plano, mas pertencem a dois níveis diferentes da moralidade, o da obrigação presumidamente universal e o da sabedoria prática, que assumiria a diversidade das heranças culturais. Não é inexato dizer que a transição no plano universal da obrigação para o plano histórico da aplicação equivale recorrer aos recursos da ética do bem viver para, senão resolver, pelo menos, mitigar as aporias provocadas pelas exigências desmedidas de uma teoria da justiça ou de uma teoria da discussão que contasse apenas com o formalismo dos princípios e com o rigor do procedimento.

Vê-se, assim, a problemática do valor relacionar o nível do universal e do comunitário, abrindo margem para reflexão da dignidade da pessoa humana ser considerada como respeito à liberdade e à fragilidade, como um valor ou princípio autolimitador, pois, se pesa-se na liberdade, vulnerabiliza-se a fragilidade e, se pesa-se na fragilidade, vulnerabiliza-se a liberdade.

4 A AVALIAÇÃO DA CULTURA E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Vera Werneck (2003) apresenta, em capítulo denominado “A Avaliação da Cultura”, que – a partir da análise do próprio homem, que não se esgota, na sua materialidade e na sua individualidade – inúmeras concepções de antropologia filosófica o consideram como pessoa, norteadas toda a hierarquização dos valores por esse princípio. A exigência da hierarquização dos valores leva à busca de um referencial que pudesse fundamentá-la de maneira justificável, tendo a autora apresentado como referenciais para estabelecimento de escalas de valor, as noções de “pessoa” e de “personalidade”.



Todo homem é, ao mesmo tempo, uma “pessoa” e uma “personalidade”. Enquanto “pessoa”, é um animal, portanto, um ser vivo dotado de racionalidade, de liberdade psicológica e de sensibilidade/afetividade, de maneira que, assim sendo, só se realiza pelo respeito e pelo desenvolvimento dessas características. O homem, no seu “dever”, tem o dever de buscar a plenificação de sua vida biológica, da sua capacidade cognitiva, do seu livre arbítrio e de sua afetividade. Não há escolha quanto a isso. A pessoa assim entendida é o “valor-fonte” e o “valor-meta” de todo o homem, porque o sujeito, por natureza, é pessoa que deve buscar ser pessoa plenamente, conquistar a dignidade de pessoa humana e viver de acordo com ela.

Vera Werneck, então, destaca que, na história, essa dignidade nem sempre foi reconhecida e respeitada, partindo a autora para considerações históricas e internacionalizantes em busca de parâmetros para a afirmação da dignidade da pessoa humana, concluindo que neste contexto mostra-se claramente a cultura como “o patrimônio dos valores e conhecimentos teóricos e práticos”, não deixando espaço para o Não-valor e para o Contravalor.

Para a autora, é sabido que o sentido de cultural seria dado pela interpretação social da realidade. A cultura como rede de valores instaurados no concreto apresentaria uma denotação e uma conotação. Essa constatação dificulta mais a questão, exigindo uma avaliação não só da sua denotação, mas também de sua conotação, que é o espaço em que passam a visão de mundo e as interpretações ideológicas. Propõe Werneck, assim, como critério para avaliação das culturas, o modo pela qual nelas são atendidas as exigências do homem e da sociedade como “pessoa” e como “personalidade”.

Miguel Reale (1989) também defende a pessoa como valor-fonte. Para ele, por conseguinte, quando se estuda o problema do valor, deve-se partir daquilo que significa o próprio homem. O homem é o único ser capaz de valores, podendo se dizer também que o ser do homem é o seu dever ser. O homem não é simples entidade psicofísica ou biológica, redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela Psicologia, pela Física, pela Anatomia, pela Biologia. No homem existe algo que representa a possibilidade de inovação e de superação. A natureza sempre se repete, de acordo com a fórmula de todos conhecida, segundo a qual tudo se transforma e nada se criaria. Mas o homem representa algo que é um acréscimo à natureza, à sua capacidade de síntese, tanto no ato instaurador de novos objetos do conhecimento como no ato constitutivo de novas formas de vida.

O homem cujo ser é o seu dever-ser constitui o mundo da cultura à sua imagem e semelhança, razão pela qual todo bem cultural só é enquanto deve ser, e a “intencionalidade da consciência” projeta-se e releva-se como intencionalidade transcendental na história das civilizações.

Reale observa que, contra a tese de que a pessoa é o valor fonte de todos os valores, tem sido objetado que a pessoa é uma categoria histórica, ou seja, uma conquista da obra civilizadora da espécie humana, e a auréola de santidade da qual está investida a pessoa humana seria de origem social, devendo-se à evolução histórica a consciência social do valor da personalidade.

O referido autor não contesta esse dado histórico, mas não parece lícito confundir o aspecto genético com o aspecto lógico da questão. A ideia de sociedade, longe de constituir um valor originário e supremo, acha-se condicionada à sociabilidade do homem, isto é, por algo que é inerente a todo ser humano “que é condição de possibilidade” da vida em relação. O fato de o

homem só adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da vida social não elide a verdade de que o “social” já está originariamente no mesmo ser do homem, no caráter bilateral de toda atividade espiritual: a tomada de consciência do valor da personalidade é uma expressão histórica de atualização do ser do homem como ser social, uma projeção temporal, em suma, algo que não teria se convertido em experiência social se não fosse intrínseco ao homem a “condição transcendental de ser pessoa”.

Entre a pessoa e a sociedade haveria, pois, uma correlação primordial, um vínculo de implicação e polaridade de tal sorte que o homem vale como homem na sociedade, ainda que só milênios após ter atingido a consciência de sua individualidade ética e de sua coparticipação a uma “comunidade de pessoas”. A sociedade é essencial à emergência de valores, mas esta emergência é condicionada pelo valor transcendental e intrínseco do homem como tal. Por outro lado, a pessoa, como autoconsciência espiritual, seria o valor que dá sentido a todo envolver histórico, ou seja, o valor a cuja atualização tendem os renovados esforços do homem em sua faina civilizadora.

Ocorre que determinados valores, uma vez elevados à consciência coletiva, tornam-se como entidades ontológicas, adquirindo caráter permanente e definitivo. São o que Reale denomina de invariantes axiológicas ou constantes axiológicas, como os valores da pessoa humana, o direito à vida, a intangibilidade da subjetividade, a igualdade perante a lei (isonomia), a liberdade individual etc. que constitui o fundamento da vida ética. A eles correspondem os chamados direitos fundamentais do homem.

Neste ponto, este pesquisador se aproxima de Reale do que seria a essencialidade ética do Direito como Experiência (Historicidade da Positivação) e Legítimas Expectativas de Normatividade (Comunicação Normativa) (Caffaro, 2017) e da perspectiva dos Direitos Humanos Fundamentais (Caffaro, 2009), em que se vislumbra uma afirmação histórica dos Direitos Humanos Fundamentais de caráter individual e político, econômico-social e cultural, e transindividual em sua concretização histórica.

A respeito das invariantes axiológicas, Reale observa no livro *Paradigmas da Cultura Contemporânea* (1996) que é o tema mais fascinante a existência de valores fundamentais e fundantes que guiam os homens, ou lhe serve de referência, em sua faina cotidiana. O referido autor destaca que, meditando sobre a natureza do homem, cuja problemática veio aos poucos dando colorido antropológico à Filosofia da contemporaneidade, teria chegado a algumas conclusões que se correlacionam no âmbito de seus enunciados, a partir da consideração do homem mesmo como “valor-fonte” de todos os valores. Nessa linha de pensamento, que se abebe nas mais puras fontes da tradição cristã, acredita Reale que o ser do homem seria o seu dever-ser e, por isso, seria da essência do valor a sua realizabilidade, de maneira que, se assim fosse, cumpriria também reconhecer o campo da realização de valores – os quais seriam simples quimeras se jamais se pudessem converter em momentos da experiência humana – é representado pela história. Se o ser do homem é o seu dever-ser, o ser do homem é essencialmente histórico.

Pondera Reale que essa revelação ocorreu ao longo dos séculos ou dos milênios, em múltiplas perspectivas, pois cada época histórica ou civilização tem sua própria constelação cultural valorativa. Desse modo, a diversidade de valores hierarquicamente distribuídos, assume configurações conjunturais distintas, devendo se falar em diferentes tipos de invariantes demarcadoras dos horizontes espirituais correspondentes ao espírito epocal, que, na Antiguidade Clássica, tem



sido predominantemente ontológico; na Idade Média, tem sido fundamentalmente teológico; na Época Moderna, decididamente gnosiológico, assim como na Era Contemporânea e de crescente sentido axiológico, o que se compreenderia à luz da condição do homem em nossa era, cada vez mais disperso na sociedade de massa; cada vez mais impotente no círculo da absorvente comunicação cibernética; cada vez mais temeroso no meio de revolucionárias conquistas científicas e técnicas, sentindo os riscos de se perder o valor supremo do seu ser pessoal no mundo.

Para Paul Ricouer (2020, p.145), uma das alternativas que tem sido buscada para contrabalancear o avanço tecnológico seria o ponto de vista da Ecologia sobre todas as questões políticas, mas nem todas as questões seriam ecológicas na sua problemática fundamental. A questão política central é a de distribuição do poder pelo maior número de indivíduos possível. Apesar de tudo, a democracia é isto: como chegar à equação entre o poder, que é sempre o poder de alguns, o que Jean-Jacques Rousseau chamaria a Vontade Geral. Para Ricouer, isso não seria um problema ecológico. A Ecologia torna-se um partido quando ela integra sua problemática no problema propriamente político da distribuição de poder. Porém, está-se, talvez, na infância do problema, indo procedendo por tentativas e erros. Para os ecologistas, entre a dissolução e o sectarismo seria preciso encontrar o tom certo.

Jürgen Habermas (2002, p.134) destaca que, na perspectiva de um observador sociológico, existiria uma linha de continuidade entre situações de poder exercidas faticamente e situações de poder transformadas em autoridade normativa. Ao passo que, na perspectiva dos participantes da comunicação, durante o tempo em que seus mundos da vida estiverem suficientemente entrelaçados, todos os imperativos podem ser colocados perante esse pano de fundo, intersubjetivamente compartilhado, e compreendidos conforme o modelo das exortações normativamente autorizadas.

Também desconhecidos, que se encontram em países estrangeiros, esperam ajuda uns dos outros em situações de necessidade. Por mais fracos que sejam os contextos normativos, eles são suficientes para autorizar um falante a ter uma expectativa de comportamento, a qual pode ser eventualmente criticada pelo ouvinte. Somente no caso-limite de agir manifestamente estratégico, a pretensão de validade normativa encolhe-se, transformando-se numa crua pretensão de poder, apoiada num potencial contingente de sanção, mas não mais regulado convencionalmente e não mais dedutível gramaticalmente.

Habermas dá o seguinte exemplo: a expressão “mãos ao alto!”, proferida pelo assaltante de banco, que aponta o revólver para o caixa, exigindo a entrega do dinheiro, mostra, de modo dramático, que as tradições de validade normativa têm sido substituídas por condições de sanção.

A dissolução do fundo normativo mostra-se sintomaticamente na estrutura-ser-então da ameaça, que o agir estratégico assume no lugar da seriedade e da sinceridade do falante, pressupostas no agir comunicativo. Imperativos ou ameaças impostas de modo puramente estratégico, destituídos de sua pretensão de validade normativa, não constituem atos ilocucionários, voltados ao entendimento. Eles são parasitários, na medida em que sua compreensibilidade precisa ser tomada de empréstimo às condições de uso que tornam possíveis atos ilocucionários.

Conclui Habermas que, no agir latentemente estratégico, os efeitos perlocucionários dependem de consequências ilocucionárias de um uso da linguagem voltado ao entendimento, mesmo que simulado unilateralmente. No agir manifestamente estratégico, os atos de fala des-

tituídos de sua força ilocucionária, não são compreensíveis se não continuassem referidos ao significado que lhe é conferido preliminarmente pelo uso originário da linguagem, orientada para o entendimento.

Paul Ricouer (2008b, p.31), discorrendo sobre quem é o sujeito de Direito, conclui que se percebe a importância da distinção entre capacidade e realização. Ela determina a distinção entre duas versões do liberalismo. Segundo uma, cuja expressão mais notável encontra-se na tradição do *Contrato* social, o indivíduo já é um sujeito de Direito completo antes de entrar na relação contratual; ele cede direitos reais, que então se chamam naturais, em troca de segurança como em Hobbes, ou da civilidade ou da cidadania, como em Rousseau e Kant. Por isso mesmo, sua associação com outros indivíduos num corpo político é aleatória e revogável.

Observa Ricouer que não é o que ocorre com outra versão do liberalismo político que tem a preferência do referido autor. Sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem; para a sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político; nesse sentido, esta pertença não seria passível de revogação. Ao contrário. O cidadão oriundo dessa mediação institucional só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que, somando-se às condições necessárias pertinentes a uma antropologia filosófica, torna-se uma condição suficiente da transição do homem capaz ao cidadão real.

Aqui, este pesquisador encontra-se com Ricouer na abordagem que fez em seu livro *Os Direitos Humanos Fundamentais e a Cidadania* (2009), permitindo uma relação entre as perspectivas de Liberdade e Fragilidade inerente à condição de dignidade, de respeito à pessoa humana na mediação entre Educação e Ética e Direito e Cidadania.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, pode-se destacar que as noções de Cultura e Valor são inerentes à perspectiva de uma antropologia filosófica que veja o homem como pessoa humana em seus referenciais de liberdade e fragilidade a serem respeitados para a consideração de sua dignidade. Como se viu, a noção de Cultura e Valor pode variar e, a rigor, é permitida por uma reflexão dentro da civilização ocidental, de maneira que não se veja a pessoa humana apenas como uma parte da natureza cósmica, a partir de uma ordem supostamente natural preestabelecida geradora de rígidas hierarquias sociais de dominação, o que é fruto do processo de desenvolvimento histórico da própria conscientização do homem de si mesmo.

A Cultura é tida como tudo aquilo que a pessoa humana agrega na natureza, a si mesmo e aos outros, e o Valor, como sendo algo que acrescenta às suas necessidades, opondo-se ao Não-valor e ao Contravalor, que nada acrescentam de relevante para a pessoa humana ou poderiam atuar contra sua dignidade. Então, o que se pode extrair deste estudo para se firmar a conclusão de que a dignidade da pessoa humana é um referencial significativo para avaliar a(s) Cultura(s)?

Como se observou, a distinção entre Cultura e Valor em Vera Werneck só é possível dentro da Cultura Ocidental que foi objeto de consideração das reflexões extraídas a partir de Rémi Brague. Para Vera Werneck, a avaliação da Cultura só é possível a partir da noção de “pessoa” e “personalidade”, o que é a fonte-valor de todos os valores, de maneira que nela o dever se converteria em devir, firmando a eticidade da conduta. Como foi observado, somente no processo histó-



rico é que se possibilitou o desenvolvimento da noção de “pessoa”, o que leva a referida autora a discutir com Rémi Brague a respeito da formação da Cultura Ocidental, com a secundariedade da civilização romana a partir dos valores gregos (conhecimento e política) e judaicos (economia e religião) e da influência cristã (separação do Estado da religião) com o contraste de assimilação e resistência do mundo árabe, desencadeadora tanto do secularismo (absorção da religião pela política) e do fundamentalismo religioso (absorção da política pela religião).

Miguel Reale, por sua vez, defende a objetividade e a historicidade dos valores, pois eles não têm uma realidade em si, ontológica, mas sim vinculados a atos e coisas valiosas. Essa visão histórico-objetiva de Reale se contrapõe à visão objetiva de Valor apresentada por Vera Werneck, para quem, na visão objetivista, seria visível que nem a experiência do valor nem o seu grau de adequação dependeria de nenhum modo da experiência dos suportes desse Valor.

Para Werneck, o sentido de cultural é dado pela interpretação social da realidade. A cultura como rede de valores instaurados no concreto apresenta uma denotação e uma conotação. Essa constatação dificulta mais a questão, exigindo uma avaliação não só da sua denotação, mas também de sua conotação, que é o espaço no qual passam a visão de mundo e as interpretações ideológicas. Propõe Werneck, assim, como critério para avaliação das culturas, o modo pela qual nelas são atendidas as exigências do homem e da sociedade como “pessoa” e como “personalidade”, não se limitando a pessoa à sua perspectiva materialista e individualista.

Para Reale, o homem como único ente que só pode ser enquanto realiza o seu “dever-ser”, revelando-se como pessoa ou unidade espiritual, fonte-base de toda axiologia (estudo de valores), e de todo processo cultural, pois a “pessoa” não é senão o espírito na autoconsciência de pôr-se constitutivamente como Valor. Reale destaca que, somente superando o elemento propriamente empírico, é que se pode ver a razão da obrigatoriedade dos valores, impondo-se uma única via a análise e essência do homem, já que psicólogos e sociólogos mostram bem como surgem os valores, qual a sua gênese e como se traduzem no plano da consciência individual assim como no plano da consciência social, mas se direcionam a um fim como o motivo da conduta, sendo o Valor um motivo de compreensão e não de explicação, pois, para Reale, há uma diferença entre as ciências que podem se chamar genericamente de físico-matemáticas e também genericamente culturais, sendo apenas essas últimas não cegas aos valores.

Reale observa que, contra esta tese, de que a pessoa humana seria o valor-fonte de todos os valores, teria sido objetada que a pessoa seria uma categoria histórica, ou seja, uma conquista da obra civilizadora da espécie humana, e a auréola de santidade da qual está investida a pessoa humana é de origem social, devendo a evolução histórica à consciência do valor da personalidade, porém ele observa que a ideia de sociedade, longe de constituir um valor originário supremo, acha-se condicionada à sociabilidade do homem, isto é, por algo que é inerente a todo ser humano “que são condição de possibilidade da vida” em relação.

Para Reale, os valores, uma vez elevados à consciência coletiva, tornam-se como entidades ontológicas, adquirindo caráter permanente, definitivo, o que se denominam invariantes axiológicas ou constantes axiológicas, sendo o ser do homem o seu “dever ser”, o ser do homem é essencialmente histórico.

É interessante observar a crítica que Habermas faz à visão de pensadores como Reale, uma vez que o recurso com o qual os participantes, na interação, alimentam suas manifestações suscetíveis de consenso, o mundo da vida constitui-se como o equivalente do que a filosofia do sujeito atribui à consciência geral como operações de sínteses, surgindo as formas concretas de vida no lugar da consciência transcendental fundadora de unidade, sendo que as formas de vida particulares somente se apresentam no plural, não estão em si apenas unidas entre si pelo tecido de semelhança de famílias, exibindo também as estruturas comuns do mundo de vida em geral. Explica-se o porquê do peso das estruturas universais que se podem identificar no poder dos processos históricos de diferenciação, sendo a razão alicerçada na ação comunicativa e essa tendência histórica pode explicar o conteúdo normativo de uma modernidade ameaçada, ao mesmo tempo de autodestruição sem recorrer às construções auxiliares da filosofia histórica.

Habermas, como destacado, parte da diferenciação da perspectiva de um observador sociológico, em que existe uma linha de continuidade em situações de poder exercidas faticamente e situações de poder transformadas em autoridades normativas. O pano de fundo, porém, está intersubjetivamente compartilhado e compreendido conforme modelo de exortações normativamente autorizados, não se podendo considerar ético o agir meramente estratégico, na medida em que, para serem compreendidas, deve-se levar em conta o contexto de comunicação em que a linguagem é orientada para o entendimento.

Ricouer, por sua vez, defende que todo saber está sempre em vias de se arrebatrar à ideologia, mas esta é o código de interpretação, mediante o qual não somos intelectuais sem amarras e sem ponto de apoio, sendo transportados para o que seria uma substância ética, chamando Ricoeur à sua visão de deontológica, pois, em nossos dias, é necessário se renunciar à arrogância da crítica para voltar ao trabalho incessantemente retomado do distanciamento e do assumir de nossa condição histórica.

Ricouer critica a visão do que é considerado como politicamente correto em fase do cerceamento da liberdade de expressão com pulsões repressivas, de maneira que a filosofia clássica dos direitos individuais está cada vez menos adequada à reivindicações cujo suporte são comunidades inteiras que professam uma identidade coletiva indivisível; e, por outro lado, a ideologia da diferença, levada ao extremo, esquece-se demasiadamente fácil do ideal de universalidade que, com ou sem razão, esteve classicamente ligado ao individualismo jurídico. A ideia de direitos individuais e de universalidade está prestes a seguir caminhos diferentes, preferindo Ricoeur, o debate entre universalismo e comunitarismo que deixam antever arbitragens mais frutuosas, tendo-se apresentado as considerações de Ricoeur sobre o Universal e o Comunitário, a Ética e a Política.

Chegou-se, assim, a partir das considerações já destacadas, ao resultado principal de que o princípio da Dignidade da Pessoa Humana se presta como relevante elemento crítico na avaliação da cultura e esse diálogo é possibilitado pelas noções de respeito, liberdade e fragilidade a partir de uma abordagem universal e comunitária dentro da perspectiva da civilização ocidental, em que se questionam parâmetros de naturalização da organização social.

Tais abordagens convergem para outros estudos, cabendo mais uma vez destacar, por fim, uma relação entre as perspectivas de Liberdade e Fragilidade inerente à condição de dignidade, de respeito à pessoa humana na mediação entre Educação e Ética e Direito e Cidadania. Assim, finaliza-se com a conclusão de que a Dignidade da Pessoa Humana pode servir como elemento de crítica e avaliação cultural, em termos universais e comunitários.



REFERÊNCIAS

BRAGUE, Rémi. **Europa, a via romana**; traduzido por Jair Santos. Araçoiaba da Serra, SP: Mne-ma, 2020.

CAFFARO, Leonardo de Mello. **O pós-positivismo como expressão do direito ético**: o direito como experiência (historicidade da positivação) e legítimas expectativas de normatividade (comu-nicação normativa). São Paulo: All Print Editora, 2017.

CAFFARO, Leonardo de Mello. **Os direitos humanos fundamentais e a cidadania**: o juiz cida-dão e o cidadão como juiz: considerações sobre o disposto nos §§ 1º, 2º, 3º do art. 5º da CRFB/88. 1ª ed. Rio de Janeiro: L. de Mello Caffaro, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições** / Jürgen Habermas; tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REALE, Miguel. **Paradigmas da cultura contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 1996.

REALE, Miguel. **Introdução à filosofia**. 2ª ed., atual. São Paulo: Saraiva, 1989.

RICOUER, Paul. **Filosofia, ética e política: entrevistas e diálogos**. Lisboa: Edições 70, 2020.

RICOUER, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

RICOUER, Paul. **O justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição; tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

RICOUER, Paul. **O justo 2**: justiça e verdade e outros estudos; tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008c.

RICOUER, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1997.

WERNECK, Vera Rudge. **Cultura e Valor**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License