

ÉTICA II





UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

ÉTICA II

Darlei Dall'Agnol



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2009.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh Müller
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres Menezes
Pró-reitora de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros Camargo
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Wilson Schmidt

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Roselane Neckel
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha, Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperídia

Coordenação Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Karina Silveira
Ilustrações Bruno Nucci, Natalia Gouvêa
Tratamento de Imagem Gabriel Nietzsche
Revisão gramatical Isabel Maria Barreiros Luciktenberg

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2009 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

D144e Dall'Agnol, Darlei
Ética II / Darlei Dall'Agnol. - Florianópolis : FILOSOFIA/EAD/
UFSC, 2009.
188p.

Inclui bibliografia.
Material do Curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade a
distância oferecido pela Universidade Federal de Santa Catarina.
ISBN 978-85-61484-13-2

1.Ética - Ensino auxiliado por computador. 2. Filosofia – Estudo e
ensino. I. Título

CDU 174

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da BU/UFSC

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
ADVERTÊNCIAS	8
INTRODUÇÃO	9
1. A FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA NO INÍCIO DA MODERNIDADE	19
1.1 Hobbes e as bases éticas do contratualismo	21
1.2 Locke e a ética baseada em direitos naturais (humanos)	31
1.3 Hume e os sentimentos morais	39
LEITURA RECOMENDADA	49
REFLITA SOBRE	49
2. A METAFÍSICA DOS COSTUMES DE KANT E O IDEALISMO ALEMÃO	51
2.1 A fundamentação da moral em Kant	53
2.2 Moralidade e eticidade em Hegel	69
LEITURA RECOMENDADA	74
REFLITA SOBRE	74

3. UTILITARISMO CLÁSSICO.....	75
3.1 O utilitarismo hedonista de Bentham.....	77
3.2 O utilitarismo eudaimonista de Mill.....	81
LEITURA RECOMENDADA	90
REFLITA SOBRE	90
4. MORAL PÓS-MODERNA?.....	93
4.1 Darwin e a ética evolucionista	96
4.2 Nietzsche: transvaloração e perfeccionismo	104
4.3 Marx: a crítica à moral burguesa	111
4.4 Freud: a moral repressora e a ética psicanalítica	118
LEITURA RECOMENDADA	123
REFLITA SOBRE	124
5. TENDÊNCIAS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA	125
5.1 Moore, Wittgenstein e o desenvolvimento atual da metaética.....	127
5.2 Fenomenologia moral e existencialismo	138
5.3 Conseqüencialismos sofisticados.....	145
5.4 Éticas kantianas	150
5.5 Rawls: princípios da justiça como equidade	157
5.6 A ética do cuidado e o feminismo	163
5.7 O nascimento da bioética e de outras éticas práticas.....	168
LEITURA RECOMENDADA	175
REFLITA SOBRE	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS.....	181

APRESENTAÇÃO

A disciplina Ética II tem como objetivo central introduzir o estudo das principais questões da filosofia moral a partir do pensamento filosófico moderno e contemporâneo. Assim como a disciplina Ética I centrou-se em alguns pensadores do período antigo e medieval, sem pretensões de esgotar a história ética desses períodos, a disciplina Ética II complementarará esse estudo ético-histórico com autores como Hobbes, Locke, Hume, Kant, Mill, Nietzsche, Moore, Wittgenstein, Rawls etc. Tal estudo histórico não é, todavia, um fim em si mesmo. A disciplina Ética II tem como propósito básico fazer com que você compreenda os principais elementos das éticas deontológicas e das éticas consequencialistas. No final desta disciplina, haverá uma comparação crítica entre os três principais modelos de reflexão normativa, incluindo, além dos dois há pouco mencionados, uma discussão com a ética de virtude, com a qual você teve contato na disciplina Ética I.

Com as disciplinas Ética I e Ética II, você terá uma visão bastante abrangente da história da Ética, seus principais autores e movimentos de pensamento, e será então capaz de discutir problemas éticos e morais atuais, sob uma perspectiva eminentemente filosófica. A motivação, portanto, para fazer esta disciplina deve ser a de querer participar ativamente na discussão dos grandes problemas morais que enfrentamos hoje, que vão desde os problemas sociais da corrupção e a impunidade generalizada em nossa sociedade, até os problemas vitais relacionados com a bioética e a ética am-

biental, que, como sabemos, colocam em jogo até mesmo nossa sobrevivência.

Espera-se, assim, fornecer por meio da disciplina Ética II um referencial teórico importante para o exercício do magistério da Filosofia no Ensino Fundamental ou Médio, bem como contribuir para a discussão crítica dos problemas morais, fazendo com que cada vez mais tenhamos cidadãos conscientes e que ajam com responsabilidade.

ADVERTÊNCIAS

Dado que a disciplina Ética I foi trabalhada há 2 semestres, é altamente recomendável a releitura do livro-texto dessa disciplina, principalmente da introdução na qual foi apresentada uma visão geral da Ética, suas principais questões e divisões. Além disso, é fundamental reler o Capítulo 5 desse livro-texto, o qual trata do lugar das virtudes na ética atual, para recomeçar os estudos das questões éticas.

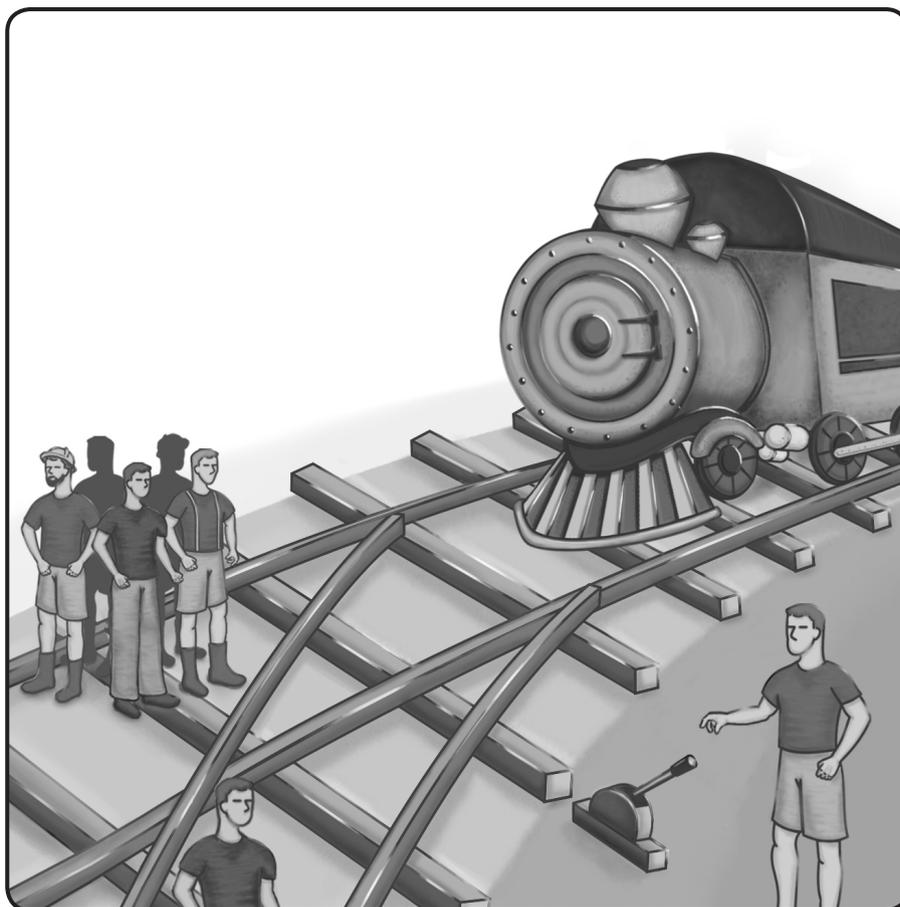
Assim como na disciplina Ética I a leitura obrigatória foi a do livro *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, para entender as principais questões relacionadas com uma ética de virtudes, na disciplina Ética II ela também é obrigatória para entender os principais modelos éticos deontológicos e consequencialistas. É importante também a leitura de pelo menos as duas primeiras seções da Fundamentação da metafísica dos costumes, de Immanuel Kant, e do livro Utilitarismo, de John Stuart Mill (ver Referências). Apesar de serem dois “livrinhos” em termos de volume, são duas das principais obras éticas de toda a história da filosofia moral, por isso a leitura desses textos é fundamental para uma boa compreensão dos principais modelos de reflexão ética.

Se você ler, até o final do curso, a *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, a Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant, e o Utilitarismo, de Mill, você pode se considerar alguém que conhece o “abc” da filosofia moral, ou seja, da Ética.

INTRODUÇÃO

Iniciemos discutindo o(s) critério(s) de distinção entre uma ética antiga e uma ética moderna. Essa discussão será importante para compreender as diferenças entre os diversos modelos éticos, por exemplo, entre uma ética de virtudes baseada numa teleologia metafísica e uma ética de virtudes atual. Um exemplo de uma tal ética você pôde acompanhar na disciplina Ética I, quando lhe foi apresentado o pensamento do filósofo Alasdair MacIntyre. Mais importante: por meio dessa discussão introdutória, você começará a identificar os elementos dos outros modelos, por exemplo, do modelo ético deontológico ou do modelo consequencialista. Caso você não se recorde da definição desses modelos éticos, reviste o glossário presente no fim do livro-texto da disciplina Ética I. Além disso, você deverá ser capaz de identificar os diferentes critérios para fazer a distinção entre ética antiga e ética moderna e refletir criticamente sobre qual deles é o mais adequado para enfrentar os problemas éticos e morais atuais.

Para começar, vamos mencionar um problema muito discutido na ética atual que ilustra algumas diferenças entre uma ética consequencialista e uma ética deontológica. Trata-se do problema do Trolley: imagine um trem descarrilhado vindo em direção a cinco pessoas que não terão tempo para fugir e que certamente serão mortas, mas você está próximo a uma alavanca que pode desviar o trem para outra direção, todavia, matando uma pessoa. O que você faria? Puxaria a alavanca ou permaneceria parado?



O que a pessoa que está ao lado da alavanca que pode alterar a trajetória do trem deve fazer para agir eticamente?

Não pense que esse é um caso incomum, pois na realidade ele acontece quando, por exemplo, um general precisa decidir se abate ou não um avião seqüestrado por terroristas que ameaçam lançá-lo contra um prédio numa cidade como Nova York. Um filósofo moral consequencialista diria que é obrigatório puxar a alavanca, pois desse modo os efeitos de sua ação seriam os melhores possíveis. A justificação oferecida para a correção e a obrigatoriedade da ação é a de que é necessário maximizar o bem. Já um filósofo moral não-consequencialista, seguindo uma orientação deontológica, diria que tal ato pode ser injusto, pois pessoas inocentes não poderiam ser mortas como resultado direto de nossas ações. Seria imoral causar diretamente a morte de alguém, e essa seria a justificação para a omissão, por isso não seria moralmente obrigatório puxar a alavanca. Todavia, várias questões surgem, por exemplo, existe uma diferença moral entre causar diretamente a morte de alguém e não fazer nada para impedir sua morte? Como veremos,

diferentes filósofos possuem respostas divergentes para esses problemas. Antes de começar a leitura dos capítulos, pense sobre o problema Trolley e qual seria sua atitude diante da situação. Nos próximos capítulos, essas diferenças vão se tornar aparentes. Essas questões são fundamentais para uma discussão bioética, por exemplo, sobre a permissibilidade ou não da eutanásia: se um médico não faz a ressuscitação de um paciente, ele está matando ou apenas deixando morrer?

O que distingue a ética moderna da ética antiga? Essa será a principal questão a que procuraremos responder nesta breve introdução.

Na disciplina Ética I, estudamos o pensamento filosófico antigo grego-romano e medieval, principalmente a moral cristã, buscando estabelecer os principais ingredientes de uma ética de virtudes. Podem existir, certamente, embasamentos teleológicos numa ética de virtudes como, por exemplo, da ética de Aristóteles numa “biologia metafísica”, isto é, na função (ergon) específica do ser humano. Foi por isso que Aristóteles postulou uma forma de vida capaz de proporcionar felicidade perfeita, uma vida boa, isto é, um *summum bonum*. Como veremos, na modernidade subsistem éticas teleológicas como, por exemplo, o utilitarismo de Bentham e Mill (que estudaremos no Capítulo 3), embora não sejam mais fundadas metafisicamente. Por essa razão, talvez seja melhor considerar o utilitarismo simplesmente como uma ética consequencialista. Na modernidade também são sistematizadas as éticas deontológicas (e o objetivo da Ética II será apresentar suas principais variações, bem como compreender os principais elementos desses dois modelos, embora, como veremos, eles não sejam exclusivos).

Vamos começar com uma pequena recapitulação da disciplina Ética I. Como já vimos, buscou-se nessa disciplina compreender os principais filósofos morais da Antigüidade e do período medieval, caracterizando uma ética de virtudes. Nesse sentido, é importante lembrar que uma ética de virtudes concentra-se em **modos de ser**, e não simplesmente em atos, e que ela salienta a importância da **pessoa virtuosa como critério do que é bom ou mau, correto ou não**, servindo também como exemplo na educação moral. Desse modo, qualidades de caráter (virtudes) são vistas como intrinsecamente valiosas. Também vimos que uma ética de

virtudes tem alguns pontos negativos, pois possui uma tendência tradicionalista de valorizar o ethos precedente como sendo válido e pode levar ao relativismo ao estabelecer o agente virtuoso como critério do correto ou daquilo que deve ser feito. O termo ‘ethos’ indica, de maneira geral, os traços característicos de um grupo, do ponto de vista social e cultural, aquilo que faz uma sociedade ter uma identidade própria. Além disso, vimos que há vários modelos, isto é, exemplos de pessoas moralmente virtuosas a serem seguidos, e isso mostra que é difícil saber quais são as virtudes a serem cultivadas.

Uma distinção que talvez agora seja o melhor momento para fazer é entre uma ética de virtudes moral e uma ética de virtudes não moral. **Essa é uma forma de diferenciar uma ética antiga de uma ética moderna.** Nesse sentido, Aristóteles poderia ser considerado um autor que defende uma ética de virtudes não moral, pois ele não possui o conceito de **lei moral** fundado na noção da pura **obrigatoriedade** sob a qual todos estariam submetidos igualmente. Note, aqui, que muitos autores da ética de virtudes menosprezam o conceito de moralidade, pois ela estaria baseada na insistência em **obrigações, direitos** etc., e não naquilo que é valioso, na vida boa (cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: CRISP, R.; SLOTE, M., 1997. p. 26.). Além disso, Aristóteles está preocupado com a **vida boa em geral**, o que inclui elementos, como vimos na *Ética I*, tais como ter um bom nascimento, possuir propriedades, possuir certa beleza etc. É também o caso de que nem todas as virtudes aristotélicas são “morais” e, mais do que isso, entre as virtudes intelectuais, de que a sabedoria filosófica é a única capaz de proporcionar felicidade perfeita. Por outro lado, uma ética de virtudes moral pode ser encontrada em alguns autores modernos, tais como Francis Hutcheson e David Hume (a serem estudados no primeiro capítulo), segundo os quais aquilo que é valioso de estima moral está no agente. Em outros termos, o **fenômeno moral seria distinto como estima pela benevolência**, ou seja, como desejo de beneficiar os outros, tornando-os felizes.

Talvez não exista um único critério para estabelecer o que seja uma ética moderna. Vários eticistas sustentam concepções diferentes sobre o início de uma ética moderna. Como vimos no último

capítulo do livro-texto de Ética I (p.108), MacIntyre sustenta que, entre 1630 e 1850, na Europa, a moralidade converteu-se no nome de uma esfera peculiar em que as regras de conduta não eram nem teológicas, nem legais, nem artísticas. Nesse período, procurou-se uma justificação independente para essas regras, e, como sabemos, MacIntyre sustenta que o projeto iluminista fracassou em apresentar uma fundamentação sólida para a moralidade. Uma ética moderna, então, estaria centrada na noção de regras, e não em virtudes.

Já no livro *História da filosofia moral*, John Rawls, um dos mais importantes filósofos contemporâneos, sustenta que a filosofia moral moderna compreende o período que vai de 1600 a 1800. Rawls concentra-se nesse período e, então, não escreve uma história completa da filosofia moral. Ele apóia-se num dos critérios apontados por Sidgwick para estabelecer aquilo que é específico de uma ética moderna. Segundo Sidgwick,

as principais características das controvérsias éticas antigas, que as distinguem das modernas, podem ser verificadas no emprego de uma noção genérica [de bem] em lugar de uma noção específica [como a de retidão] na expressão dos juízos morais comuns das ações (SIDGWICK, 1981, p.105).

Em outros termos, os antigos guiavam-se prioritariamente pela noção de bem, enquanto os modernos estariam primeiramente preocupados com o que torna uma ação correta, por exemplo, uma ação pode ser justa sem ser necessariamente **boa, isto é, prazerosa**. Assim, mais do que localizar historicamente o período da ética moderna, Rawls procura distingui-la da ética antiga em termos conceituais:

os antigos se perguntavam acerca do caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou para o sumo bem, e inquirem sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter – as virtudes da coragem e temperança, sabedoria e justiça, que são elas mesmas boas – relacionam-se com o sumo bem, quer como meios, quer como componentes, ou ambos. Ao passo que os modernos se perguntavam primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais estas prescrições davam origem. Só depois voltavam sua atenção aos bens que estas prescrições nos permitiam buscar e apreciar (RAWLS, 2005, p. 4).

Para Rawls, então, a ética antiga guia-se pelo que é considerado **bom**, pelas virtudes e pela felicidade, e a ética moderna norteia-se pelas noções de direitos, obrigações, enfim, por aquilo que é **correto**.

Esse critério de distinção parece ser aceito por outros eticistas. No texto “Ética antiga e ética moderna”, escrito em homenagem a Gadamer, Ernst Tugendhat estabelece um critério para identificar em Aristóteles e em Kant as principais figuras representativas desses dois tipos de ética, embora conceda que na modernidade a principal corrente independente da kantiana (que será aqui estudada no segundo capítulo) seja o utilitarismo (abordado no Capítulo 3). A diferença é estabelecida nesses termos:

Enquanto na ‘ética legal’ de Kant parece deduzir-se o correto em cada atuação a partir do princípio moral geral, Aristóteles tem um conceito de saber moral a partir do qual o que é correto em cada caso deve ser conhecido de modo imediato a partir daquilo que se encontra na concepção adequada, isto é, inspirada no princípio (TUGENDHAT, 1988, p. 46).

Compreende-se, assim, segundo Tugendhat, a valorização em Aristóteles e no neo-aristotelismo gadameriano, inspirador da reabilitação da filosofia prática na Alemanha por Riedel e outros, das virtudes em geral e da virtude da prudência em particular.

No livro *História da filosofia moral*, Rawls, todavia, está também preocupado em explicitar o pano de fundo histórico da filosofia moral moderna. Ele cita três grandes desenvolvimentos que fizeram emergir a ética moderna:

1. a Reforma no século XVI de Lutero e Calvino minando a unidade religiosa da Idade Média, que conduziu primeiro ao pluralismo religioso e depois a outros tipos de pluralismo;
2. o aparecimento do estado moderno com sua administração central; e
3. o surgimento da ciência experimental no século XVII, a revolução copernicana, a física de Galileu e Newton etc. (RAWLS, 2005, p. 8).

Poderíamos acrescentar, aqui, em termos econômicos e políticos, o fim do feudalismo e a Revolução Industrial, o surgimento do capitalismo e as “descobertas” da América, da Oceania etc. como sendo também decisivos para o abandono das visões de mundo antigas.

O individualismo, base de muitos sistemas morais e políticos modernos, encontra suas raízes exatamente nesse contexto histórico. Como diria MacIntyre, esse “novo valor”, **o individualismo, é uma marca da modernidade** (MACINTYRE, 1967, p. 146s).

Rawls apresenta, então, o seguinte quadro das principais escolas da filosofia moderna, com seus respectivos representantes (2005, p. 13):

<p>A Escola do Direito Natural</p> <p>Francisco Suarez: 1548-1617 <i>Da lei e de Deus legislador: 1612</i></p> <p>Hugo Grócio: 1583-1645 <i>Sobre a lei da guerra e paz: 1625</i></p> <p>Samuel Pufendorf: 1623-1688 <i>Sobre a lei da natureza e das nações: 1672</i></p> <p>John Locke: 1632-1704 <i>Ensaio sobre o entendimento 1690</i> <i>A razoabilidade do cristianismo: 1695</i></p>	<p>A Linha Alemã</p> <p>Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716 <i>Discurso: 1686</i> <i>Teodicéia: 1710</i></p> <p>Christian Wolff: 1679-1754 <i>Vernünfftige Gedanken von Menschen Tun und Lassen: 1720</i></p> <p>Christian August Crusius: 1715-1775 <i>Anweisung vernünftig zu Leben: 1774</i></p> <p>Immanuel Kant: 1724-1804 <i>Grundlegung: 1785</i> <i>Crítica da razão prática: 1788</i></p> <p>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831 <i>Filosofia do Direito: 1821</i></p>
<p>A Escola do Senso Moral</p> <p>Terceiro Conde de Shaftesbury: 1671-1713 <i>Investigação sobre a virtude ou o mérito: 1711</i></p> <p>Francis Hutcheson: 1694-1746 <i>Investigação da origem de nossas idéias de beleza e virtude: 1725</i></p> <p>Joseph Butler: 1692-1752 <i>Quinze sermões: 1726</i></p> <p>David Hume: 1711-1776 <i>Tratado da natureza humana: 1739-1740</i> <i>Investigação sobre os princípios da moral: 1751</i></p>	<p>Os Intuicionistas Racionais</p> <p>Samuel Clarke: 1675-1729 <i>Discurso sobre as obrigações inalteráveis da religião natural: 1705</i></p> <p>Richard Price: 1723-1791 <i>Um exame das principais questões da moral: 1758</i></p> <p>Thomas Reid: 1710-1796 <i>Ensaio sobre a faculdade ativa do espírito humano: 1788</i></p>

Embora possamos discordar da tentativa de Rawls de precisar historicamente a ética moderna entre 1600 e 1800, temos aqui um bom quadro dos principais autores e obras publicadas nesse período.

Se entendermos, por conseguinte, por “ética moderna” uma ética que tenta fundar as regras morais independentemente de virtudes, então merece destaque a obra de Grócio, citada por Rawls, e, posteriormente, a insistência de Kant, na *Crítica da razão prática*, da prioridade do correto sobre o bom e a primazia da razão prática pura. Nesse sentido, poderíamos então concluir que, como disse Sidgwick, a ética moderna está marcada por noções “quase-jurídicas” (*jural*), tais como obrigações, direitos etc. E, como Anscombe qualificará posteriormente, trata-se de uma ética legalista (ANSCOMBE, 1997, p. 26).

Porém, o próprio Sidgwick, um dos maiores historiadores da ética de todos os tempos, possui outro critério para diferenciar a ética antiga de uma ética moderna. No livro *Outlines of the History of Ethics*, ele escreve:

no platonismo e no estoicismo, na filosofia moral grega de um modo geral, apenas uma faculdade regulativa e governante é reconhecida sob o nome de razão – seja lá como entendermos a regulação da razão; do ponto de vista da ética moderna, quando ele se tornou claro, pode-se encontrar duas: a razão universal e a razão egoísta, ou a consciência e o amor-próprio (SIDGWICK, 1892, p. 198).

Trata-se, então, de **um dualismo entre razões para agir**: algumas fundadas no interesse próprio e outras, no interesse comum. A questão central que surge, então, é como equacionar casos de conflito?

Agora, se adotarmos esse critério, então outras considerações precisam ser feitas, por exemplo, apesar de Hobbes não aparecer no quadro das principais teorias éticas de Rawls e talvez dele não se ter de fato uma teoria ética completa e independente, Hobbes certamente pode ser mencionado como um dos principais modernos a tentar equacionar as exigências de uma razão individual auto-interessada e as demandas do estado representando o interesse comum. Hobbes seria, segundo esse critério, um dos primeiros eticistas modernos, por isso começaremos o primeiro capítulo estudando Hobbes e as bases éticas do contratualismo.

Além disso, se pensarmos que essa dicotomia pode levar a uma **separação da ética e da política**, então temos que nos lembrar de filósofos como Maquiavel em que essa clivagem está presente: o poder político pode ser justificado e exercido independentemente

de considerações morais. Retome o livro-texto da disciplina Filosofia Política II e releia o capítulo sobre Maquiavel para aprofundar esse tema. Para os filósofos clássicos gregos Platão e Aristóteles, assim como para os medievais Tomás de Aquino e outros, a ética e a política, como vimos na disciplina Ética I, eram indissociáveis. Certamente, alguns poderiam sustentar que é uma marca da modernidade a dissociação entre ética e política e o crescente individualismo que isso pode acarretar. Mesmo Descartes, considerado o pai da filosofia moderna em geral, poderia com seu cogito ser incluído naquilo que é uma ética moderna segundo esse critério, embora, paradoxalmente, tenha elaborado apenas uma moral provisória, basicamente, de aceitação dos costumes vigentes.

Um dos conceitos éticos modernos mais importantes, senão o central, é certamente o de **autonomia individual, de autogoverno**. Nesse sentido, Schneewind reconstituiu magistralmente, em seu livro *A invenção da autonomia – uma história da filosofia moral moderna*, a ascensão e a queda da lei natural moderna, o perfeccionismo e a tentativa de recuperação da virtude, até a criação do conceito de autonomia, que, sob a influência das considerações de Rousseau sobre liberdade e autogoverno, culmina em Kant como auto-imposição de leis morais. A idéia central, então, é a de que a moralidade é constituída por leis que os seres humanos impõem a si próprios, proporcionando, assim, um motivo para obedecê-las. Os agentes morais são, como veremos em Kant no Capítulo 3, essencialmente autônomos.

Se as dificuldades para demarcar uma ética moderna são grandes, então o problema persiste na tentativa de caracterizar o pós-moderno e aquilo que constitui uma ética contemporânea. É um elemento comum, entretanto, a vários pensadores do século XIX uma crítica radical à moralidade em geral, incluindo a moral moderna. Por exemplo, Nietzsche, Marx e Freud procuram, cada um a seu modo, criticar a moral moderna e, de alguma forma, ultrapassá-la. Estaríamos, então, diante de uma moral pós-moderna? Esse será o tema do Capítulo 4.

Já a ética contemporânea iniciou dando um peso especial às investigações metaéticas com o *Principia Ethica*, de Moore, e terminou o século XX vendo uma verdadeira explosão de escritos sobre

ética aplicada, por exemplo, de bioética. De algum modo, procuraremos reconstruir esses movimentos éticos no último capítulo de nosso livro-texto. Para rever a definição de metaética, consulte o glossário presente no final do livro-texto de Ética I.

Para finalizar essa introdução, sem de fato ter apresentado uma resposta clara, ou melhor, única à questão formulada no início, é necessário ressaltar que **talvez não exista um critério exclusivo para estabelecer o que é a ética moderna**, pois, além de ser problemático, ele poderia nos levar a fazer recortes históricos arbitrários, por isso trabalharemos nesta disciplina com vários critérios: o surgimento do individualismo, a centralidade da noção de direitos e deveres e a prioridade da noção de correto sobre o bom, a independência de regras das virtudes, a invenção da autonomia etc. A intenção central, no entanto, é apresentar os principais elementos dos modelos éticos deontológicos e dos consequencialistas. Na conclusão, discutiremos se é possível buscar uma síntese entre as éticas de virtude, as deontológicas e as consequencialistas.

■ CAPÍTULO 1 ■

A FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA NO INÍCIO DA MODERNIDADE

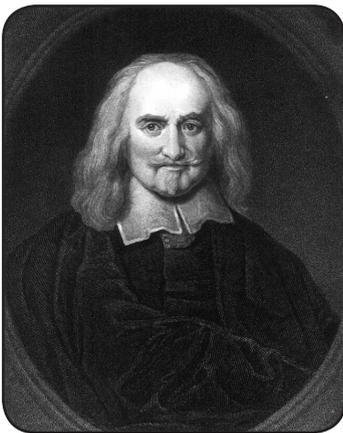
O objetivo deste capítulo é identificar as principais contribuições da filosofia moral britânica para a ética moderna. Lembre-se das dificuldades apontadas na introdução deste livro-texto sobre o(s) critério(s) para identificar o surgimento da ética moderna e considere atentamente os autores estudados neste capítulo procurando aquele(s) que, na sua opinião, rompe(m) com o predomínio do pensamento medieval.



1.1 HOBBS E AS BASES ÉTICAS DO CONTRATUALISMO

Para muitos eticistas, Thomas Hobbes (1588-1679) é o primeiro grande filósofo moral do início da modernidade. Alguns consideram, talvez com algum exagero, que a teoria ética moderna “começa” com Thomas Hobbes. *Apesar de não ter escrito uma obra propriamente ética*, mas ter legado importantes tratados de filosofia política, como o *Leviatã* e o *De Cive*, encontramos em Hobbes muitos elementos éticos que o distinguem dos filósofos morais da Antigüidade grego-romana e do período do predomínio da teologia cristã na história da filosofia medieval. Nesta seção, vamos estudar esses elementos procurando identificar os possíveis pontos de apoio da base ética de sua teoria contratualista na filosofia política.

Releia a parte do livro de *Filosofia Política II* destinada a Hobbes. Isso vai lhe auxiliar na compreensão dos elementos éticos existentes na teoria desse autor.



Thomas Hobbes.

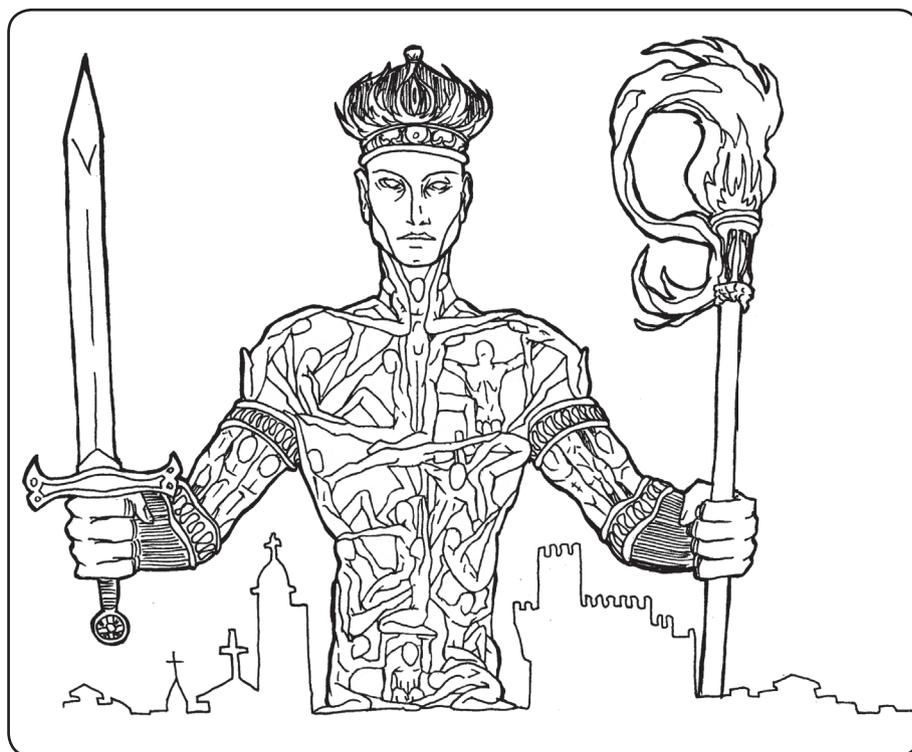
Os filósofos da moral que consideram Hobbes um dos primeiros eticistas do início da modernidade atribuem a percepção da necessidade de novos padrões de julgamento ético ao advento da física mecânica galileana e ao respectivo questionamento de algumas noções tradicionais, tais como

- a autoridade dos filósofos clássicos e da Igreja;
- o suposto propósito ou plano da natureza considerada uma pressuposição teleológica da física aristotélica fundada na noção de causas finais; e
- o apelo à lei natural na moral e na política etc.

Esses padrões não poderiam mais ser encontrados num plano cósmico da natureza ou nas revelações de uma vontade divina, tal como foram nas sagradas escrituras, mas teriam que ser determinados a partir do próprio homem. Surgem assim as primeiras teorias éticas subjetivistas e naturalistas.

A influência da física galileana faz-se sentir na definição mesma que Hobbes apresenta da filosofia moral: **“a filosofia moral não é nada senão a ciência do que é bom e mau na conservação da sociedade da humanidade”**. Hobbes enumerará várias leis da natureza, na verdade mais de uma dezena, consideradas eternas e imutáveis, que são o objeto dessa ciência que usa o método experimental e que é supostamente a própria filosofia moral. Caberia à filosofia moral descobri-las, tarefa essa de que o próprio Hobbes ocupou-se no *Leviatã*.

HOBBS, T. *Leviathan*.
Cambridge: Cambridge
University Press, 1992.
Tradução: São Paulo: Abril
Cultural, 1980. p. 110. (Os
Pensadores)



Hobbes considera que os indivíduos de uma sociedade devem formar um único corpo, conforme expresso na capa do livro de Filosofia II. As leis que possibilitam a existência desse corpo passam pela teoria ética desse autor e, conforme você acompanhará a seguir, buscam ser compatíveis com as leis da ciência moderna.

Para compreender melhor os pressupostos éticos da filosofia política hobbesiana, é necessário dizer algo a mais sobre seu contexto histórico. Sob o ponto de vista do desenvolvimento da ciência

moderna, de fato, o fascínio de Hobbes pela física galileana e pela geometria euclidiana está muito bem documentado pelos historiadores da ética (cf. MACINTYRE, 1995, p. 132), o que levou o futuro autor do livro *Leviatã*, um clássico da filosofia política moderna, a procurar as leis subjacentes às instituições políticas humanas, principalmente, do estado. A ética de Hobbes é bastante influenciada pela incipiente ciência moderna, e, já em seu tempo, a física era o modelo de ciência, não uma ciência entre outras. Desse modo, **sua ética foi marcada pelo mecanicismo**. A aplicação do método científico feita por Bacon, Galileu e Descartes não apenas para descrever o mundo físico, mas também o mundo humano, social e individualmente, levou a considerar o homem um artefato produzido naturalmente. Em outros termos, o ser humano era considerado uma máquina e, para Hobbes, uma mecânica de paixões. Assim, muitos consideram que seu princípio biológico de autoconservação, o único fim aceitável das ações humanas, equivale à lei da inércia na física galileana.

Há vários pressupostos éticos presentes no contratualismo político hobbesiano que precisam ser claramente formulados. Talvez o primeiro e mais importante, dado que ele mostra o rompimento com a tradição filosófico-moral, diz respeito à negação da existência de um bem supremo.

Nos termos de Hobbes, “Não há tal coisa como *Finis ultimus* nem *Summum Bonum* (bem maior) tal como ele é tratado nos livros dos antigos filósofos morais” (HOBBS, 1992, p. 70). **Essa é uma grande diferença entre Hobbes e os antigos**. Certamente, Hobbes pode ter em mente aqui a concepção aristotélica de *eudaimonía*. O bem maior, para Aristóteles, consistia na realização de atividades de acordo com a mais alta virtude, a vida teórica, a vida dedicada à sabedoria filosófica. De fato, a defesa feita por Aristóteles dessa forma de vida como sendo superior às demais, como vimos na *Ética I*, depende da aceitação de um pressuposto metafísico questionável, de uma função específica do homem. Todavia, mesmo que não exista para Hobbes nenhum *summum bonum* por natureza, a morte é, como veremos a seguir, por natureza, o *summum malum*.

Para Hobbes, a felicidade é simplesmente a realização dos desejos, de um objeto a outro. Assim, ele define “bom” simplesmente como um objeto de qualquer um dos apetites e desejos humanos (*whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire*) (HOBBS, 1992, p. 39), e, contrariamente, um objeto de aversão ou ódio é mau. Claramente, essa definição de “bom” poderia levar ao relativismo, ao subjetivismo.

É importante observar, todavia, que essa definição de “bom” parece valer apenas para o estado de natureza. No final do *Leviatã* (1992, p. 469), Hobbes critica a definição de Aristóteles de “bom” e “mau” em termos de apetite dizendo que isso é parcialmente verdadeiro quando não há estado civil, quando então é o desejo do homem privado que é a medida do bom. Porém, no estado civil, a lei, que é uma expressão da vontade do estado, é a medida do bom e do correto.

Note-se, então, que o ser humano é determinado a agir a partir de suas paixões. E, por exemplo, no estado de natureza, que será abordado a seguir, o medo é uma das paixões mais fortes, fundamentalmente, medo da morte, da morte violenta.

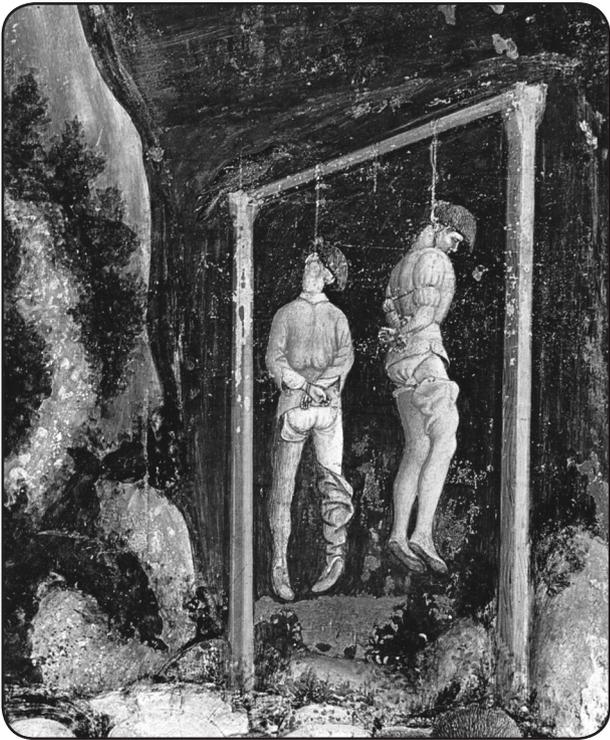
Um pressuposto importante aqui é que o homem é concebido materialisticamente como um complexo sistema de partículas em movimento buscando naturalmente sua autopreservação. Nesses termos, ações egoístas e auto-interessadas são executadas buscando a preservação da vida. Todavia, para além desse estado natural, há o estado civil com suas próprias necessidades e racionalidade.

É necessário, então, esclarecer melhor os três momentos do contratualismo hobbesiano e suas pressuposições éticas:

1. a descrição do estado de natureza;
2. o pacto ou acordo (*covenant*); e
3. o estado civil, o soberano.

O estado de natureza não é, em Hobbes, **como também não é em outros contratualistas clássicos**, tais como Locke, Rousseau e Kant, um estado primitivo da humanidade que ocorreu há milhares de anos, antes da sociedade civil ou do estado civil. Tampouco é o

• Note-se, todavia, as
• diferenças entre os próprios
• contratualistas na descrição
• desse estado de natureza. Por
• exemplo, o filósofo Jean-
• Jacques Rousseau (1712-
• 1778) tinha uma visão mais
• otimista da natureza humana
• e, conseqüentemente, do
• como seria a sociedade sem
• o estado: o ser humano, para
• ele, é bom por natureza.



O medo da morte é um elemento fundamental no modelo ético proposto por Hobbes. Segundo ele, a possibilidade de cada um num grupo social poder tirar a vida de outro desse grupo permite que esses criem um contrato para organizar suas vidas e assegurá-las.

Hobbes subscreve o egoísmo psicológico baseado na hipótese natural de que é uma questão meramente fatural que a maioria das pessoas busca realizar seus próprios desejos, interesses etc. Por outro lado, o egoísmo ético sustenta que o agente deve maximizar, por exemplo, seu bem-estar ou sua felicidade. O egoísmo ético é um modelo teleológico ou consequencialista. Uma defesa moderna do egoísmo psicológico foi feita por Bernard Mandeville (1670-1733) em A fábula das abelhas. Uma defesa atual do egoísmo é feita por Ayn Rand em A virtude do egoísmo (cf. Referências).

estado em que viviam os “selvagens da América” na época de Hobbes. Na verdade, o estado de natureza é um *experimento de pensamento*, uma hipótese sobre como seria a sociedade sem o estado. **O estado de natureza é amoral ou pré-moral.** Assim, Hobbes descreve, no Capítulo XIII do *Leviatã*, a condição natural da humanidade como sendo basicamente de igualdade. Segundo Hobbes, a natureza fez os homens iguais, nas faculdades mentais e nas qualidades corporais. As pequenas diferenças de força física ou de inteligência não são consideráveis o suficiente para dizer que há uma substancial diferença entre os seres humanos. Na verdade, como Hobbes escreve no *Leviatã* (1992, p. 87) e mesmo no *De Cive*, todos somos iguais porque podemos tirar a vida uns dos outros. Eis como Hobbes prova a igualdade dos homens, sem apelar para a crença cristã, fundamental na teologia medieval, de que todos somos filhos de Deus:

A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança. Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria) e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil (HOBBS, 2002, p. 29).

Assim, no estado de natureza reina o medo da morte violenta. Se dois indivíduos desejam a mesma coisa e não podem obtê-la cada um para si, **tornam-se inimigos**. O homem é, para outro homem, como diria Plutarco, um lobo (*homo homini lupus*), tese po-

pularizada por Hobbes. Assim, a competição pode levar à guerra, eventualmente à guerra de todos contra todos.

Num tal estado, “nada pode ser injusto” (HOBBS, 1992, p. 90), pois onde não existe um poder comum, não existem leis e, se não existem leis, não existe certo ou errado, justo ou injusto.

Todavia, nesse estado de natureza existe um “direito natural” que é a liberdade de cada pessoa usar o próprio poder para a preservação de sua própria natureza, isto é, de sua própria vida. O *egoísmo psicológico* impera no estado de natureza.

No estado de natureza, cada indivíduo é seu próprio senhor, tem direito a tudo, tem liberdade (ausência de impedimentos) ilimitada, mas lhe **falta segurança**. Por conseguinte, são as próprias paixões, principalmente, o medo da morte violenta, que inclinam o ser humano a buscar a paz por meio de um pacto para constituir um poder comum, o soberano. Assim, Hobbes enuncia **uma primeira lei fundamental da natureza**, da razão: “procurar paz e mantê-la” (1992, p. 92). Dessa primeira lei natural deriva-se uma segunda: que um homem querendo a paz, quando os outros também querem, abra mão do direito a todas as coisas e tenha a liberdade apenas na medida em que ele está disposto a permitir que os outros a tenham. Trata-se da chamada *Regra de Ouro: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, encontrada, por exemplo, nos evangelhos. Formulada positivamente significa “O que queres que os outros vos façam, fazei primeiro a eles”; e negativamente “Não faça aos outros o que não queres que te façam”. Para muitos eticistas, esse princípio é suficiente para fundamentar a moralidade. No cristianismo, podemos dizer que a Regra de Ouro ordena que não devemos agir com violência se não queremos que os outros ajam dessa maneira conosco. A Regra de Ouro aparece também nas éticas orientais, por exemplo, foi formulada no confucionismo. **Para Hobbes, essa lei leva ao Contrato, base do estado.**

“Contrato”, escreve Hobbes no Capítulo XIV do *Leviatã*, é a transferência mútua de direitos (HOBBS, 1992, p. 94). Há basicamente dois tipos de contratos: os contratos, no sentido estrito, com transferência instantânea e simultânea dos direitos, como, por exemplo, na compra e na venda de um produto com a imediata

Trata-se de uma concepção diferente de “lei natural” daquela encontrável na ética medieval (ver Aquino no livro-texto de Ética I), pois, para Hobbes, não há moralidade inerente ao cosmos. As regras morais são preceitos descobertos pela razão que proibem o homem de fazer aquilo que é destrutivo de sua vida, contrário à sua autopreservação. Todavia, Hobbes também parece conceber a filosofia moral, como veremos, como uma ciência que descreve e não prescreve regras.

entrega de ambos, do dinheiro e do bem comprado; e os chamados “pactos” (*covenant*), que são contratos com promessa de entrega futura. Esses últimos são baseados na confiança recíproca.

Assim como estado de natureza não é necessariamente um estado historicamente real, o pacto fundador do estado não é pensado como algo que efetivamente ocorreu, quer dizer, Hobbes não está defendendo que num passado longínquo houve necessariamente um acordo de constituição de um soberano que hoje governa. Trata-se, novamente, de um expediente de pensamento para justificar a existência do estado: **a coexistência pacífica é melhor que a guerra de todos contra todos**. Em outros termos, é um expediente filosófico, não algo real.

O Contrato que funda o estado seria feito nesses termos: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim próprio a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (HOBBS, 1992, p. 120).

A referência a “este homem” nessa formulação diz respeito ao próprio estado, o *Leviatã*, esse homem, ou melhor, monstro artificial.

Deriva-se, então, uma terceira lei da natureza, a saber, que os homens que fizeram um pacto sigam-no, ou seja, que mantenham as promessas. **Essa é a origem da noção de justiça**: justo é manter os pactos feitos; injusto, descumpri-los. Cabe ao estado, então, garantir a observância dos outros contratos, portanto, de administrar a justiça.

Ao estado civil, uma vez constituído pelo Contrato, cabe também garantir as outras leis naturais, ou seja, restringir as tendências humanas à inveja, agressão, desconfiança etc., tanto quanto reforçar as virtudes de gratidão, clemência, obediência à autoridade, respeito pelos iguais direitos dos outros etc. como meios adequados de garantir a paz ou a harmonia social. Se pensarmos a ética hobbesiana a partir dessas leis naturais, então temos uma concepção deontológica de moralidade, isto é, como sendo **constituída de um conjunto de regras**. Tais regras seriam uma expressão da razão, concebida por Hobbes de forma instrumental, isto é, como cálculo efetivo dos meios para atingir fins, como veremos a seguir.

A concepção de moral como um conjunto de regras remonta a Grotius, pensador que influenciou Hobbes. Aliás, o contratualismo poderia ser considerado um modelo ético deontológico porque se deve cumprir os acordos (*pacta sunt servanda*) não em função de fins, mas por serem atos de promessa feitos. De um modo geral, o contratualismo parte da idéia de que a noção de moralidade está implicada no acordo e, desse modo, uma ação é correta ou não dependendo se viola ou não os princípios que são objeto de um pacto entre iguais.

É uma questão aberta saber se, uma vez constituído o soberano, **a partir de um contrato de transferência de direitos**, há ainda um direito de resistência caso o soberano venha a ameaçar a vida de um cidadão. Como essa é uma questão de filosofia política, ela não será aqui discutida detalhadamente. Todavia, cabe apontar que Hobbes discute várias condições para que um contrato tenha validade e também seja nulo. Assim, a transferência de direitos pode não ser absoluta e cada indivíduo reteria o direito de buscar os meios de autopreservação se sua vida fosse ameaçada.

Outro ponto importante da ética hobbesiana é compreender sua resposta ao idiota (*fool*), que nega que exista algo como justiça, obrigatoriedade de manter contratos etc. O idiota diz em seu coração “não há algo como justiça” (HOBBS, 1992, p. 101). Assim, ele ora mantém as promessas, ora as quebra, conforme a conveniência ou vantagem, pensando que não é contra sua razão agir assim.

Compreender por que Hobbes considera falso esse modo de pensar é importante para ver exatamente qual sua concepção de moralidade como expressão de certa racionalidade.

No estado de natureza, dado que todos são iguais, ninguém pode estar seguro de que não será destruído por outro, sem a ajuda de seus concidadãos (HOBBS, 1992, p. 102). Desse modo, é contra a razão não buscar a autopreservação pelo melhor meio possível, isto é, por meio do pacto de transferência mútua de direitos em troca da segurança da vida, da paz etc. A busca solitária da sobrevivência não é o melhor meio para esse fim.

Hobbes talvez tenha sido o primeiro eticista a ver e considerar seriamente o que hoje chamamos de **problema da ação coletiva**, ou seja, se todos fazemos o que é bom para cada um de nós individualmente, o resultado aparentemente será o pior para todos em termos coletivos. Esse problema, discutido a partir da *teoria dos jogos* e da *teoria da decisão*, pode ser ilustrado pelo chamado “dilema do prisioneiro”. Para entender esse problema, imagine o seguinte cenário: dois indivíduos, Pedro e Paulo, são presos acusados de roubo de relógios *Rolex* de uma relojoaria da cidade onde moram. Não há evidências suficientes, pois não foram filmados, não estão



Cela de um presídio.

com os relógios etc., mas uma cliente os viu fazendo gestos suspeitos e saíram apressadamente da relojoaria. Posteriormente, notou-se a falta dos relógios. Agora, presos na delegacia da cidade em celas separadas a partir desse testemunho, um oficial de plantão aproxima-se e faz a seguinte proposta para Pedro: “não tenho evidências suficientes, mas posso acusá-los de roubo e, se forem condenados, vocês ficarão

muito tempo na cadeia (digamos, uns três anos). Agora, se você confessar e apresentar testemunho contra seu parceiro, você ficará preso apenas um ano e ele ficará 10. Mas, se seu parceiro confessar e você não, então ele ficará preso um ano e você ficará 10”. Pedro não sabe, mas essa proposta será feita a Paulo também, e, se ambos confessarem, ficarão cinco anos presos. Imagine também que não há comunicação entre os presos e que eles não podem se falar. O que cada um deveria fazer?

Ou melhor, o que você faria?

Antes de continuar a ler, reflita sobre esse dilema moral.

Para tentar auxiliar nessa decisão difícil, observe a tabela a seguir. A matriz pode ser apresentada elencando as diferentes possibilidades:

		Paulo	
		Confessa	Não confessa
Pedro	Confessa	(5, 5)	(1, 10)
	Não confessa	(10, 1)	(3, 3)

Seja lá qual for sua decisão, observe que a melhor solução ao dilema não é o que seria melhor para um indivíduo que agisse sem considerar o resultado coletivo. Claramente, seria ótimo para Pedro confessar se Paulo não confessasse, isto é, o resultado (1, 10), para que ele ficasse preso apenas 1 ano e seu parceiro 10 (canto direito superior da tabela), enquanto essa seria claramente a pior alternativa para Paulo. Por outro lado, para Paulo, a melhor alternativa seria (10, 1) (no canto inferior esquerdo da tabela), sendo também a pior alternativa possível para Pedro. Um resultado muito bom para os dois seria não confessarem, pois isso provavelmente levaria a uma condenação de três anos para cada um. E, finalmen-

te, uma alternativa ruim seria que ambos confessassem, pois isso levaria a uma condenação de cinco anos para cada.

Antes de passarmos ao próximo filósofo moral moderno, convém ressaltar que o contratualismo ético é uma teoria muito defendida na contemporaneidade, principalmente, depois da reabilitação feita por John Rawls em *Uma teoria da justiça* (publicada em 1971), que estudaremos com mais detalhes no último capítulo. Claro, além de Hobbes, também Locke, Rousseau e Kant são contratualistas clássicos, e, hoje, muitos defendem tipos diferentes de contratualismo. Os filósofos clássicos utilizavam a metáfora do Contrato com fins políticos, isto é, para justificar a existência do estado. Os filósofos contratualistas atuais utilizam essa metáfora com fins éticos, isto é, para justificar a adoção, por exemplo, de princípios de justiça. Assim, David Gauthier, em *Morals by Agreement*, defende um tipo de contratualismo hobbesiano baseado na **cooperação entre agentes auto-interessados**, enquanto Scanlon, em *What is owe to each other*, defende um contratualismo kantiano baseado na **idéia de que há princípios morais aos quais nenhum ser razoável recusaria dar seu assentimento**. Tugendhat também defendeu inicialmente uma teoria moral contratualista (cf. *Problemas de la ética*, 1988), depois mudou de posição sustentando um tipo de ética kantiana (ver *Lições de Ética*, 1994) e, recentemente, voltou a defender um tipo de **contratualismo simétrico**, cuja idéia central é de que na situação de pacto todos devem estar em condições iguais e, principalmente, tratem-se de forma igualitária. Estudaremos as idéias de Tugendhat com mais detalhes no Capítulo 5.

Pode-se diferenciar também, talvez com alguma dose de anglicismo, entre *contratarianismo* e *contratualismo*. Segundo Darwall (2003, p. 1), no primeiro, a igualdade entre as partes é uma igualdade de fato e suas escolhas são auto-interessadas, enquanto que, no segundo modelo, parte-se de uma reciprocidade razoável entre partes moralmente iguais. Para Darwall, enquanto Hobbes é a referência clássica do contratarianismo e David Gauthier sua expressão atual, Kant é o contratualista clássico (embora só na política, e não na moral) e Rawls e Scanlon são suas versões hodiernas. A diferença também pode ser colocada em termos do caráter hipotético do pacto, ou seja, no contratualismo, todo acordo é simplesmente

• Leia a entrevista com
• Tugendhat sobre o
• contratualismo simétrico
• em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@et51int.pdf>

pressuposto. Voltaremos a esse ponto no último capítulo, quando trataremos da reabilitação do Contrato feita por Rawls. Como podemos perceber, então, o contratualismo (e/ou o contratuarianismo) é um modelo ético-político muito discutido ainda hoje.

1.2 LOCKE E A ÉTICA BASEADA EM DIREITOS NATURAIS (HUMANOS)

John Locke (1632-1707), além de ser um dos principais fundadores do empirismo inglês e autor de importantes tratados de filosofia política, geralmente é considerado um dos primeiros filósofos utilitaristas, embora, como diria Sidgwick (1892, p. 178), seu utilitarismo permanecesse “latente e inconsciente”. Para o autor de *Outlines of the History of Ethics*, isso significa que Locke não justifica sempre as regras morais por sua tendência geral de produzir a felicidade, mas também sustenta que são “intuições” no sentido de serem proposições que qualquer ser racional verá que são auto-evidentes ao contemplá-las. Nesse sentido, Locke seria também um antecessor do intuicionismo, que mais tarde será desenvolvido principalmente por Samuel Clarke (1675-1729) e Richard Price (1723-1791).



Símbolos de algumas religiões. Locke, usando a noção de direitos naturais dos quais sua teoria parte, assegura a todo indivíduo a liberdade de religião. Atente para quais são esses direitos e a justificação que esse autor dá para uma teoria política e ética partir deles, assim você encontrará os argumentos filosóficos desse autor para as coisas que ele defende como eticamente corretas, por exemplo, a liberdade de religião.

O *intuicionismo* sustenta que, por analogia com a ciência que funda suas verdades na observação de fatos, na ética temos que postular a existência de uma faculdade moral, conhecida como intuição, que apreende as verdades morais que não podem ser empiricamente verificadas.

Tal movimento metaético será retomado na filosofia contemporânea, como veremos no último capítulo, por autores como David Ross e geralmente leva a uma ética normativa deontológica.

Assim como Hobbes, Locke não escreveu obras de caráter eminentemente ético, mas seus trabalhos sobre o governo e suas discussões políticas sobre o problema da tolerância entre sistemas de crenças divergentes etc. possuem muitos pressupostos morais que contribuíram para a formação de uma ética moderna. A principal contribuição de Locke nesse domínio, como veremos, são seus estudos sobre *direitos naturais*. Por conseguinte, enquanto Hobbes

fundava eticamente seu contratualismo em leis naturais, Locke fundamenta o contratualismo político nos direitos naturais. Não trataremos aqui, todavia, das *idéias políticas de Locke*. **Os direitos naturais são o padrão de correção das regras.** Em outros termos, podemos julgar se uma lei de um determinado país é justa (ou não) referindo-a aos direitos naturais. Direitos naturais são, enfim, direitos *morais*, e não direitos legais.

Para começar, é importante salientar que, para Locke, há três tipos principais de ciência:

1. aquelas que tratam da natureza das coisas como são em si mesmas, suas relações e suas maneiras de operação;
2. aquelas que tratam do que o próprio homem deve fazer, como agente racional e voluntário, para a obtenção de algum objetivo, principalmente a felicidade; e
3. aquelas que tratam dos meios pelos quais o conhecimento das duas primeiras pode ser apreendido e comunicado.

Entre as do segundo grupo, segundo Locke, **está a ética**, que “consiste na procura de regras e medidas das ações humanas que levam à felicidade e os meios para praticá-las. O fim disso não é simples especulação e conhecimento da verdade, mas o correto e a conduta que lhe é adequada” (LOCKE, 1980, p. 343).

Desse modo, a ética poderia derivar regras de conduta a partir de proposições auto-evidentes por suas conseqüências necessárias, “tanto incontestáveis quanto aquelas da matemática”. Geralmente, os intuicionistas consideram as verdades éticas, tais como “não torture uma pessoa inocente desnecessariamente”, como verdades tão exatas quanto as da aritmética.

Locke critica, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, a doutrina das idéias inatas de Descartes e defende que todo conhecimento está fundado na experiência, por isso, também não há poder inato e de origem divina, como mostra no *Primeiro tratado*, o que conduz a uma posição política diferente do absolutismo hobbesiano. Todavia, a ética, tal como foi definida acima, é uma *ciência dedutiva* sobre regras de conduta. Como isso pode ser o caso? Não há contradição aqui, pois o fim de todas as ações, o prazer ou a

É necessário mencionar, contudo, que Locke esteve diretamente envolvido em vários acontecimentos políticos da Inglaterra, tendo inclusive que se refugiar na Holanda. Somente voltou à Inglaterra em 1649, após a Revolução Gloriosa que marcou o início do domínio burguês no país. Lembremos, também, que, em 1649, o Rei Carlos I fora condenado pelo Parlamento e executado.

felicidade, é descrito por conceitos que são derivados da experiência, mas cujas relações lógicas são encontradas por análise reflexiva. Desse modo, não existem princípios práticos inatos (LOCKE, 1980, p. 148). Locke sustenta, então, que a virtude moral é uma conformidade aos costumes e à lei e que esses podem ser valorados por padrões mais fundamentais, principalmente por sua utilidade (ou não) e a partir dos direitos naturais. Vamos aprofundar aqui, então, sua concepção de direitos naturais.

Como foi dito anteriormente, é na teoria contratualista de sua filosofia política que encontramos muitos pressupostos éticos importantes da filosofia moral de Locke. Assim, no *Second Treatise of Government* (publicado originalmente em 1690), particularmente na descrição que Locke faz do estado de natureza, **podemos encontrar uma noção substantiva de direitos naturais**. Tal estado de natureza, assim como em Hobbes, não é primordialmente um estágio primitivo do desenvolvimento humano, mas antes um expediente filosófico que pergunta como seria a sociedade sem um poder central, sem um governo. Todavia, diferentemente de Hobbes, o estado de natureza em Locke não é, para usar as palavras de MacIntyre (1995, p. 157), “nem presocial nem premoral”, pois os homens já vivem em famílias, em certos ordenamentos sociais, mas sem, contudo, um poder central ou uma sociedade civil, um governo. Locke sustenta que um tal estado de natureza seria de **perfeita liberdade e igualdade** caracterizáveis desse modo:

estado de perfeita liberdade para ordenar as ações e regular as posses e as pessoas conforme os homens acharem apropriado (*fit*), dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 1994, p. 269).

estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição (LOCKE, 1980, p. 269).

Vamos, então, tentar esclarecer quais são especificamente os direitos naturais que vigem nesse estado de natureza. Antes disso, é necessário alertar que, embora exista liberdade no estado de natureza, isso

não significa, para Locke, um estado de licença. Em outros termos, embora o homem no estado de natureza tenha liberdade incontrollável de dispor de sua própria pessoa e de suas posses, **não tem a liberdade de se destruir ou destruir qualquer criatura que esteja em sua posse**. Portanto, liberdade não significa licenciosidade.

Feito esse alerta, podemos então citar o próprio Locke em sua enumeração dos direitos naturais básicos a partir de um princípio natural:

O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão somente a consultarem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve causar dano a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses (LOCKE, 1994, p. 271).

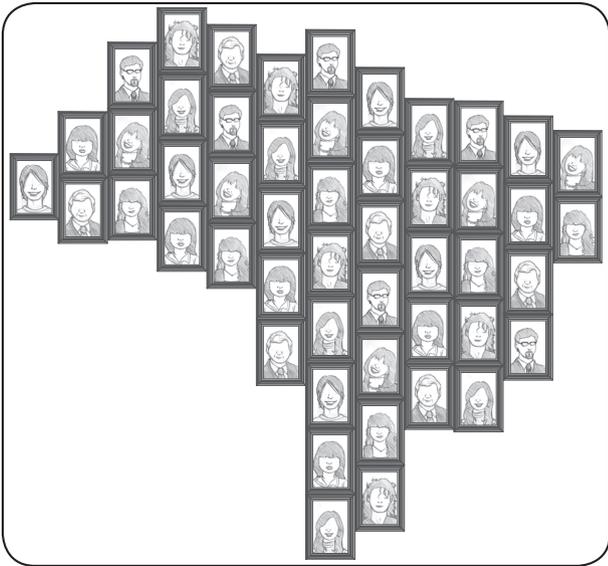
Esses, então, são os direitos naturais fundamentais: **a vida, a liberdade e a propriedade**.

O estado de natureza pareceria perfeito, então, **por que “sair” dele?** Acontece que há várias inconveniências, por exemplo, um indivíduo tende a se beneficiar e beneficiar seus amigos em prejuízo de outros. Assim, um estado de guerra pode surgir quando há violação dos direitos acima mencionados. Nesse caso, aquele que viola esses direitos merece ser punido e até mesmo morto. Esses também são direitos naturais para Locke: cada ser humano tem um direito de punir um ofensor e ser um executor do direito da natureza. Todo ser humano, como ser humano e não como membro de uma sociedade, possui também esses dois direitos, a saber, um de castigar um crime contra os direitos básicos restringindo e prevenindo tal ofensa e outro de **reivindicar a reparação**. Por conseguinte, os conflitos que surgem no estado de natureza, por exemplo, do direito de posse sobre esse bem particular, por exemplo, dessa maçã que acabo de colher, pode ser remediado pela instituição, **por Contrato**, de uma instância especial de julgamento, do poder judiciário do governo.

Diferentemente de Hobbes, ao passar do estado de natureza para o estado civil, o indivíduo não abdica de seus direitos, mas, antes, mantém-os para simplesmente legitimá-los por Contrato (*compact*) perante os outros e o governo.

É importante lembrar, nesse contexto, da Magna Carta, documento que, já em 1215, tinha limitado o poder do monarca na Inglaterra. Assinado pelo Rei João, o documento limitava o poder absoluto do monarca, que deveria reconhecer certos direitos dos nobres a terem suas propriedades respeitadas e também os procedimentos legais de julgamento, enfim, que o rei não estava acima da lei.

Se o estado de natureza para Locke é perfeito, por que há necessidade de sair dele? Por que há necessidade de se ter um soberano, como, por exemplo, um governo? Por que, então, Locke se ocupou de escrever uma teoria de como o governo deve ser e não a de como se instituir um Estado?



Cada ser humano cria um espaço em torno de si, enquanto indivíduo, que não pode ser violado por outro indivíduo. Cada um deve respeitar os limites traçados em torno de si pelos direitos dos outros, segundo o que Locke compreende por direitos negativos. Esses são os direitos essenciais no sistema filosófico desse autor.

Para Locke, o Contrato também não cria direitos novos. Tal instância governamental deve simplesmente poder julgar se essa maçã é minha ou sua. Assim, entrar na sociedade civil significa ter um governante que protege esses direitos naturais, pune quem os viola etc. Tem-se, então, a divisão dos poderes independentes em legislativo, executivo e judiciário, tese presente em Locke que influenciará os iluministas franceses, principalmente, Montesquieu. Esses governantes **podem ser depostos caso violem** as leis que protegem a vida, a liberdade e a propriedade individual.

Algumas conclusões podem ser tiradas desse modo de Locke de apresentar os direitos naturais. Primeira, a igualdade de que ele fala não é, como em Hobbes, uma igualdade física ou mental, mas uma igualdade de direito, ou seja, uma igualdade de direitos e obrigações. Segunda, cada pessoa possui uma inviolabilidade por natureza do próprio corpo e mente e isso deve ser reconhecido por todos. Tem-se aqui a origem principalmente dos direitos negativos, ou seja, dos direitos de não-interferência. Esse espaço de não-interferência poderia ser representado pela figura ao lado, sua conhecida de outras disciplinas deste curso.

Antes de continuarmos com a discussão de Locke sobre os direitos naturais, convém apresentar o seguinte quadro dos direitos para compreender a distinção entre direitos positivos e negativos:

Direitos positivos (ações benevolentes)	Direitos negativos (não-interferência)
Direito à alimentação, ao vestuário, à moradia etc.; direito de uma vítima de acidente de ser ajudada, e assim por diante.	<i>Direitos ativos:</i> direito de fazer aquilo que se escolhe; direito de ir e vir; direito a não ser preso etc. <i>Direitos passivos:</i> direito a ser deixado em paz; não ser injuriado etc.

Dentre todos os direitos básicos elencados por Locke, o mais discutido e problemático é, certamente, **o direito à propriedade**.

e à bebida e a tudo o quanto a natureza nos deu para a subsistência (LOCKE, 1994, p. 285). Portanto, Locke não considera roubo retirar para si, pelo trabalho, o que pertencia inicialmente a todos em comum. Além disso, para Locke, não é necessário o consentimento expresso de outra pessoa para que alguém retire do comum, pelo trabalho, um determinado bem e possa então reivindicar direito privado sobre ele. Como ele justifica isso? Afirmando simplesmente que, se fosse necessário o consentimento expresso, então “o homem morreria de fome” (Ibid, p. 288). Não poderemos entrar nos detalhes desse argumento, mas Locke parece sustentar que há razões de **eficiência econômica** para a instituição da propriedade privada.

Locke também mantém que a propriedade tem limites **e que o excedente “pertence aos outros”** (1994, p. 290). Em outros termos, a razão nos mostra que cada um pode se apropriar o suficiente para aquilo que é necessário para a preservação de sua vida, sem consentimento expresso dos outros, e isso não causa dano se for apenas o necessário e se bens suficientes permanecerem em comum. Nisso se enquadram quaisquer tipos de bens, sejam maçãs silvestres, sejam pedaços de terra para as quais não há outro direito à propriedade a não ser o já descrito. Temos, portanto, uma justificação ética da propriedade privada.

A visão de Locke sobre os direitos naturais inspirou muitas reformas e até mesmo revoluções no século XVIII, por exemplo, na *Declaração da Independência* das 13 colônias, que mais tarde formarão os Estados Unidos, pode-se detectar claramente a influência de Locke: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que **entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade**”.

A partir desses valores, alguns eticistas falam de uma ética americana, a qual certamente seria muito influenciada por Locke. Ela pode ser definida nos seguintes termos:

Por uma ética americana, eu entendo os princípios de comportamento obrigatório derivados de uma análise dos valores fundamentais da vida americana: liberdade, igualdade, direitos inalienáveis, justiça para todos, governo para assegurar aqueles direitos (justiça) e governo a partir do consentimento dos governados (GERKE, 1994, p. 1).

Sob o ponto de vista político, geralmente Locke é mencionado como um dos principais filósofos liberais, defensores da propriedade privada e do capitalismo, mas aqui percebemos uma interessante vinculação sua com ideais “socialistas”. Por isso, há de se concordar com Peter Laslett (apud LOCKE, 1994, p. 106), a saber, que Locke não é nem “capitalista” e nem “socialista”, e que podemos encontrar elementos de ambos em seu pensamento.

[www.ushistory.org/
Declaration/document/
index.htm](http://www.ushistory.org/Declaration/document/index.htm)

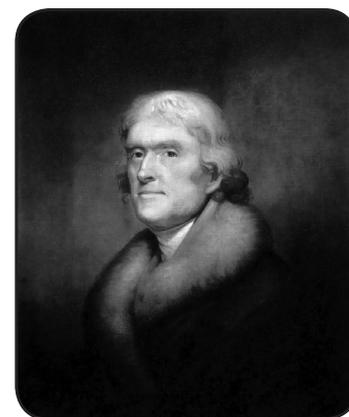
Salienta-se que Thomas Jefferson, numa primeira versão da declaração, seguiu mais de perto a lista dos direitos naturais do próprio Locke, citando o direito à vida, à liberdade e à propriedade como sendo fundamentais. Todavia, num segundo momento, considerou a propriedade apenas um meio para a felicidade, e assim temos a declaração nos termos citados anteriormente. **Para Jefferson, o objetivo do governo é proteger os direitos naturais e promover a felicidade do povo** (JEFFERSON, 1980, p. 3).

Na *Declaração dos direitos do homem*, adotada pela assembléia francesa em 1789, lê-se:

Os homens nasceram e permanecem livres e iguais em direitos [...] e o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e inalienáveis do homem [...] a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

É interessante observar que Thomas Jefferson, então embaixador norte-americano em Paris, encontrou-se, momentos antes da redação da declaração francesa, com o marquês de Lafayette, um nobre que fora ajudar na libertação das 13 colônias inglesas da América do Norte. Isso mostra a enorme influência de Locke nas duas grandes revoluções liberais democráticas do século XVIII: a Americana de 1776 e a Francesa de 1789. Essas revoluções influenciaram, e ainda influenciam, movimentos libertários na América Central e do Sul, seja por meio de Simon Bolívar (1783-1830), seja por meio de Tiradentes (1746-1792). Recentemente, o filósofo argentino Enrique Dussel (1934-...), a partir da *teologia da libertação* e da *filosofia da libertação*, defendeu uma ética da libertação latino-americana.

A linguagem dos direitos naturais ou humanos é, hoje, especialmente depois de 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, **parte do vocabulário moral básico das pessoas**. A partir de sua declaração em 1948 pela ONU, passou-se a usar rotineiramente em vez de “direitos naturais” a expressão “direitos humanos”. É mérito de Locke ter tentado articular e deduzir a partir de alguns poucos princípios do direito natural um conjunto de direitos fundamentais, tais como a vida, a liberdade e a felicidade a partir dos quais outros direitos podem ser deduzidos.



Thomas Jefferson. Nasceu em Shadwell, estado da Virgínia nos Estados Unidos da América, em 13 de abril de 1743 e faleceu em 4 de julho de 1826. Foi Presidente de seu país de 4 de março de 1801 até 4 de março de 1809.

Procure na rede mundial de computadores, na internet, por exemplo, em <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/index.html>, a lista dos direitos humanos, leia e pense a respeito de seus fundamentos e implicações.

Muitas questões filosóficas surgem a partir de uma ética baseada em direitos naturais/humanos. A principal delas é: o que significa “ter um direito”? Seriam eles “propriedades” (*entitlements*) da pessoa qua pessoa ou “reivindicações” (*claims*) que podemos fazer uns contra os outros?

Nesse sentido, direitos seriam relacionais: dizer de alguém, A, que ele tem um direito d_1 de algum tipo implica que outra pessoa, B, tem uma obrigação de algum tipo de fazer ou abster-se de fazer algo relativamente a A. Uma ética baseada em direitos aparentemente é uma ética deontológica: se uma pessoa tem um direito, então ele deve ser respeitado (independentemente das conseqüências).

Outra questão importante é esta: **quais são os direitos?** Aqui, os filósofos morais e políticos dividem-se entre aqueles que, por exemplo, defendem apenas os direitos de não-interferência e aqueles que defendem direitos sociais. Há também diferentes gerações de direitos. Como veremos no último capítulo, quando estudarmos a ética do respeito universal de Tugendhat, primeiramente insistiu-se mais nos direitos das liberdades básicas, mas hoje é comum se falar de direitos econômicos e sociais, direitos ambientais, direitos dos animais não-humanos etc. Enfim, há várias questões relacionadas com os direitos que serão abordadas nos próximos capítulos.

1.3 HUME E OS SENTIMENTOS MORAIS



David Hume (1711-1776) foi tanto um crítico da idéia de um contrato como base da ética e da filosofia política, presente na filosofia hobbesiana, quanto ignorou ou deu pouca atenção aos supostos direitos naturais, pedra fundamental da filosofia moral lockeana. Em vez disso, Hume associa-se à tradição escocesa, iniciada por Hutcheson, que valoriza mais os **sentimentos morais**, as emoções, as paixões e o lugar que elas ocupam na vida moral. Ele pode ser considerado também, como veremos, um eticista de virtudes, contrariamente aos outros filósofos morais modernos, que procuraram fundar a moral em normas.

Para começar, é necessário, então, dizer algo sobre esse enfoque geralmente conhecido como “sentimentalismo moral”, que, apesar do sentido pejorativo de “sentimentalismo”, evidencia, acima de tudo, a importância dos sentimentos nas ações e nas práticas humanas. Francis Hutcheson (1694-1746) definiu, em *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*, as categorias morais básicas nesses termos:

“A palavra ‘bondade moral’, nesse tratado, denota a nossa idéia de alguma qualidade apreendida nas ações, a qual obtém aprovação, acompanhada do desejo de felicidade do agente” (apud RAPHAEEL, 1991, p. 261). Aquilo que leva à desaprovação é o contrário, o mal moral.

Aprovação e desaprovação são idéias simples que não podem ser explicadas posteriormente. A aprovação ou desaprovação brota da concordância ou não com os interesses, as vantagens, a felicidade etc. do agente. **E, para Hutcheson, a sensação de prazer é a fundação para todos eles** (Ibid, p. 262). Além disso, todos aprovamos, como um bem natural, a benevolência. Assim, a benevolência universal, querer o bem dos outros, pode ser objeto de aprovação por todos. Hutcheson é quem enuncia, então, a **fórmula básica do utilitarismo** a partir da beneficência segundo a qual “aquela ação que produz a maior felicidade para o maior número é a melhor; e a pior, aquela que, da mesma maneira, ocasiona miséria” (Ibid, p. 284). Analisaremos o utilitarismo no Capítulo 3.

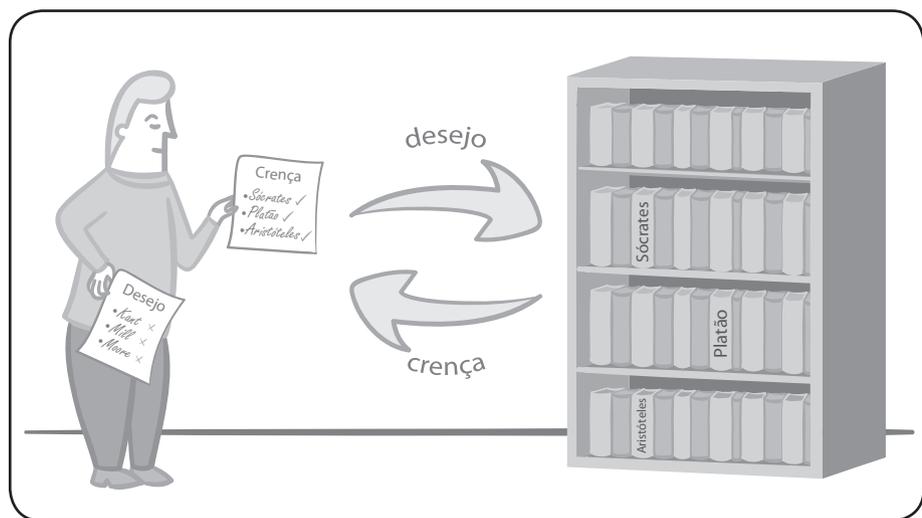
Um primeiro ponto importante, então, para compreender o pensamento ético de Hume é reconstruir seu principal argumento para mostrar que as distinções morais, da virtude e do vício, do louvar ou da censura moral, da aprovação ou da desaprovação da conduta moral etc., não estão fundadas na razão e, nesse sentido, ele continua a linha de pensamento de Hutcheson. Mais do que isso, para Hume, a razão é completamente impotente, incapaz de influenciar as paixões. **Em outros termos, a razão é inativa.** Hume recusa, então, qualquer fundamentação da moral na razão, qualquer racionalismo moral.

Hume apresenta um de seus argumentos para demonstrar que a razão não influencia a vontade no início do Livro III, parte III, seção I, de seu *A Treatise of Humane Nature*. Em suas próprias palavras:

A razão é a descoberta da verdade ou falsidade. A verdade ou falsidade consiste no acordo ou desacordo ou com relações *reais* das idéias ou com a existência *real* e questões de fato. O que não for, portanto, suscetível desse acordo ou desacordo é incapaz de ser verdadeiro ou falso e nunca pode ser um objeto da nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações, não são suscetíveis de tal acordo ou desacordo, sendo fatos originais e realidades completas em si mesmas e não implicando referências as outras paixões, volições e ações. Portanto, é impossível que elas possam ser ditas verdadeiras ou falsas e ser contrárias ou conformes à razão (HUME, 1978, p. 458).

Para entender bem esse argumento e suas principais implicações éticas, algumas explicações são necessárias. Primeiro, é importante dizer que Hume segue a tradição epistemológica empirista, iniciada e sistematizada por Locke, sendo inclusive um de seus principais expoentes (*empirismo que acordou Kant do sono dogmático*), e, desse modo, para ele, todo conhecimento começa com a experiência, sendo constituído de percepções, sejam elas impressões ou idéias (relações entre impressões). Segundo, **a psicologia humeana funda-se no par desejo/crença**, cada um possuindo uma direção de adequação diferente em relação ao mundo. Desse modo, enquanto nossas crenças são verdadeiras ou falsas se são adequadas ao mundo, nós adequamos o mundo aos nossos desejos.

Esse despertar você teve oportunidade de já trabalhar neste curso em alguns momentos. Dentre esses, em História da Filosofia III, quando tal disciplina tratou da questão do que pode ser conhecido para Kant.



Assim, no exemplo da figura acima, a crença, a qual pertence ao sujeito, relaciona-se com o mundo, no caso do exemplo, ao inventário dos livros que tenho. Essa crença, para ser verdadeira, tem que concordar com o que há nas minhas estantes de livros. Já o de-

sejo do sujeito também se relaciona com o mundo, no caso, a lista de livros novos que quero comprar. As crenças almejam a verdade; os desejos, sua realização. Minhas crenças precisam se adequar ao mundo; já o mundo precisa se adequar aos meus desejos.

Terceiro, **não é o caso que Hume não reserve papel nenhum para a razão no domínio prático**. Na verdade, ele tem uma concepção instrumental de racionalidade segundo a qual a razão pode calcular os meios adequados para atingir aquilo que é dado pelos desejos, pelos interesses, do agente. Feitos esses esclarecimentos, o argumento de Hume, conhecido como “argumento da praticidade”, poderia ser sintetizado assim:

- P1: a moral tem uma influência sobre a ação;
- P2: a razão não pode ter nenhuma influência sobre a ação (é inativa); e, portanto,
- C: as regras da moralidade não são conclusões de nossa razão.

Em outros termos, sendo a moralidade algo prático, que influencia a ação, e sendo a razão inativa, segue-se que a moralidade não é produto da razão.

O argumento mostra que as ações não são derivadas da razão, mas não que elas sejam contrárias a ela. Assim, o mérito ou o demérito de um ato não pode ser caracterizado em termos racionais. O que se prova, supostamente, é que a razão não exerce um controle sobre nossas paixões, não estabelece aquilo que é moralmente relevante. Pode-se então dizer, como de fato o faz Hume, que a razão é subserviente às paixões: “A razão é e somente pode ser escrava das paixões e não pode pretender nunca outra coisa senão servi-las e obedecê-las” (HUME, op. cit., p. 415). Eis, então, a concepção instrumental da racionalidade formulada em termos dramáticos. Hume chega ao ponto de dizer que eu posso perfeitamente querer a destruição do mundo a um simples arranhão em meu dedo. Segue-se, portanto, para Hume, que agir imoralmente não é agir irracionalmente, um ponto que muitos neo-humeanos **gostam de frisar contra a ética kantiana**.

• A ética kantiana, como veremos a seguir, retira todas as normas éticas e justificação para elas do fato de o ser humano ser alguém racional. Isso é tão determinante na ética desse autor que alguns de seus comentadores chegam a afirmar que tal ética seria possível até numa república de demônios, desde que esses fossem seres racionais.

A palavra *sympathy* é de difícil tradução porque pode também ser entendida como empatia. No caso de Hume, manteremos a tradução por *simpatia*, dada sua explicação desse fenômeno, mas, no caso de Smith, a melhor tradução é por empatia. Hume define *sympathy* desse modo: “receber por comunicação as inclinações e sentimentos dos outros” (1978, p. 326). (cf. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: University Press, 1996, p. 178)

Essa posição de Hume tem sido muito discutida pelos filósofos. Criticam-se, principalmente, a base psicológica em termos de crença/desejo e a estreita definição de razão como descoberta da verdade e falsidade. Não vamos entrar no mérito desse argumento da praticabilidade aqui. Vamos assumi-lo como válido, para fins de argumentação, e perguntar então o seguinte: **se as distinções morais não são derivadas da razão, de onde elas o são?** A resposta de Hume é clara: do senso moral. Desse modo, precisamos esclarecer melhor por que Hume é considerado, juntamente com Hutcheson e Adam Smith, entre outros, um filósofo que considera os sentimentos um elemento da vida moral mais importante que a razão. Em outros termos, a moralidade é algo sentido, e não racionalmente julgado. Enfim, uma ação virtuosa suscita em nós o **sentimento de aprovação**. Voltaremos a esse ponto a seguir.

Se a razão é inativa, se as distinções morais não derivam dela, então qual é a origem da moralidade? A resposta de Hume é a *sympathy*, e sua explicação desse sentimento é feita nesses termos:

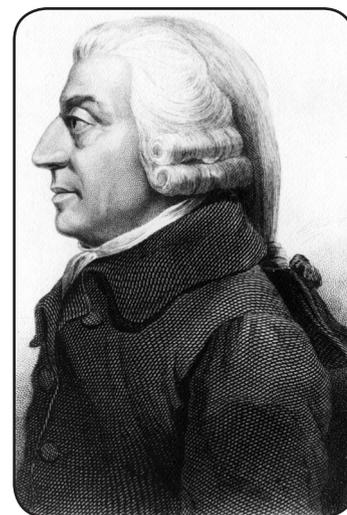
As mentes de todos os homens são similares nos seus sentimentos e operações e não pode alguém ser atingido por alguma afeição que todos os outros não podem, em algum grau, também estarem suscetíveis. Assim como cordas enroladas, o movimento de uma carrega o resto e então todas as afeições rapidamente de uma pessoa para outra e geram movimentos correspondentes em cada criatura humana. Quando eu vejo os efeitos de uma paixão na voz e gestos de qualquer pessoa, minha mente imediatamente passa dos efeitos às suas causas forma uma tal idéia vívida da paixão que ela se converte na própria paixão. Da mesma maneira, quando eu percebo as causas de algumas emoções, minha mente é conduzida aos seus efeitos e é afetada com tal emoção. Quando eu estou presente em alguma das operações cirúrgicas mais terríveis, é certo, mesmo antes que ela comece, a preparação dos instrumentos, o colocar dos panos em ordem, o esquentar dos ferros, com todos os sinais de ansiedade e preocupação no paciente e nos assistentes, vão ter um grande efeito sobre a minha mente e excitar os mais fortes sentimentos de piedade e terror. Nenhuma paixão se apresenta imediatamente na mente. Nós somos somente sensíveis as suas causas e efeitos. A partir delas inferimos a paixão: e conseqüentemente elas dão origem à simpatia (*sympathy*).

Em Hume, portanto, a simpatia é uma espécie de “contágio” natural entre paixões dos seres humanos, por exemplo, eu vejo sua

expressão de tristeza pela morte de seu pai estampada em seu rosto, ela me contagia e imediatamente eu sinto tristeza também.

Outro grande filósofo da moral que via nos sentimentos a origem da moralidade, a saber, Adam Smith (1723-1790), tinha uma explicação um pouco diferente do fenômeno da *sympathy*. Mais conhecido por seu livro *A riqueza das nações* e por seus estudos na economia, na realidade o primeiro livro de Smith é *The Theory of Moral Sentiments*, publicado em 1759, cujo primeiro capítulo é exatamente dedicado à *sympathy*. A explicação desse sentimento não é a de um contágio natural das paixões, como em Hume, mas pressupõe antes aquilo que, na *psicologia experimental* e na *filosofia da mente* de hoje, chama-se “simulação”. De fato, as observações de Smith sobre esse fenômeno são profundas e de grande interesse atual. Assim, a *sympathy*, aqui traduzida por empatia, por exemplo, a compaixão que sentimos pela miséria dos outros, está presente em todos os seres humanos e **é por meio da imaginação** que nós podemos simular o que alguém sente. A compaixão também é para outros grandes eticistas, por exemplo, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, um sentimento importante, pois “viver é sofrer” e nos compadecemos imediatamente pelo sofrimento alheio. Voltaremos a essa idéia mais adiante. Lembrando do exemplo mencionado anteriormente, o da morte de seu pai, Smith diria: é pela imaginação que nós nos colocamos no lugar de alguém que perdeu o pai, então nos concebemos como sentindo os mesmos tormentos, as mesmas agonias etc., e, enfim, formamos a mesma idéia de suas sensações e sentimos algo que, embora fraco no início, **pode nos afetar, levando-nos ao que ele sente, sofrendo com ele** (SMITH, 1976, p. 9). Trata-se, claramente, do fenômeno da empatia, e não da simples simpatia humeana.

Tendo compreendido a base do agir moral e voltando, então, a Hume e sem querer, por ora, apresentar um quadro completo das paixões e das virtudes que ele endorsa, basta dizer que, consistente com seu empirismo, **Hume afirma que temos que descobrir quais são as percepções, as impressões ou as idéias que acompanham a moralidade**. Como pode ser percebido, Hume também aplicou o método experimental para compreender a moralidade. Ele quis ser o “Newton da ética”. Assim, ele sustenta que a impres-



Smith também é, na metaética, conhecido por ter antecipado a teoria do observador ideal. A teoria do observador ideal diz que “x é bom” significa “um observador imparcial aprovaria x”. Um observador imparcial seria alguém completamente informado, alguém com imaginação, imparcial, calmo etc., por exemplo, um juiz perfeito.

Darwin, como veremos no cap. 4, fez estudos interessantíssimos sobre as expressões de emoções nos homens e nos animais, discutindo inclusive se a *sympathy* existe nos animais não-humanos e constatando que esse é o caso em algumas espécies como gatos, cachorros e até mesmo em aves (DARWIN, 2006, p. 821).

são derivada da virtude é algo agradável e a impressão procedente do vício e algo desagradável (1978, p. 470). E dentre todas as impressões que acompanham aquilo que é considerado bom ou mau, no sentido moral, estão os prazeres e as dores (1978, p. 471). E aqui temos uma pressuposição fortemente utilitarista de Hume, por exemplo, nada é mais belo e nobre, nada é mais prazeroso, que uma ação benevolente, digamos, a do bom samaritano. Ela suscita em nós sentimentos, como também diria Hutcheson, de aprovação. Assim, conclui Hume:

Ter um senso de virtude não é nada senão sentir uma satisfação de um tipo particular na contemplação de um caráter. O sentimento mesmo constitui nosso louvor e admiração. Nós não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Nós não inferimos que um caráter é virtuoso, porque ele agrada, mas ao senti-lo agradando de um modo particular, nós com efeito o sentimos como virtuoso. O caso é o mesmo que nos nossos julgamentos a respeito de todos os tipos de beleza, de gostos e sensações. Nossa aprovação está implicada no prazer imediato que eles nos proporcionam (1978, p. 471).

Em outros termos, *o senso moral é o próprio sentimento de aprovação do caráter virtuoso: não há nada aquém ou além disso.*

Lembrete: a toda frase num texto de Filosofia que possui esse caráter de relevância, acima expresso por “não há nada aquém ou além disso”, e que envolva um tema geral da Filosofia, no caso acima, a moralidade, você deve buscar no texto em que ela aparece os argumentos que a justificam.

Os argumentos que dizem o porquê de ocorrer a idéia expressa em tal frase, e não o contrário.

Nesse ponto, convém frisar que Hume “repudiou” seu tratado da juventude (*Treatise*) e que suas idéias principais foram melhoradas e sistematizadas nas *Enquires* (sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral). Assim, cabe ressaltar, a partir dessa obra, que as virtudes da benevolência e justiça são os principais objetos de aprovação social. **Portanto, são virtudes sociais.** A benevolência é, para Hume, a tendência de promover os interesses de nossa espécie e a felicidade da sociedade humana. A harmonia das famílias, a ordem na sociedade, o suporte mútuo entre os amigos etc., são todos embasados na virtude da benevolência (1996, p. 181), por isso ela é útil. Já a virtude artificial (esclareceremos o que isso significa a seguir) da justiça é benéfica (útil) em outro sentido. Ela depende de algumas circunstâncias externas, a saber, que não vivemos em estado de abundância natural (*Ibid*, p. 183) e, assim, seu benefício público é basicamente garantir a segurança das pessoas (p. 196) e a propriedade (p. 192). Cabe ressaltar, todavia, que,

em circunstâncias de extrema falta, de carestia, também as leis da justiça são suspensas e cada um é guiado pela necessidade e cuida de sua autopreservação. Nesse estado, não existe injustiça.

A qualificação de Hume da justiça como virtude artificial merece uma pequena reflexão. Na realidade, é difícil reconstituir com clareza o que Hume disse a esse respeito. Para isso, podemos usar a síntese de Mackie da estrutura argumentativa humeana:

1. qualquer ação que é virtuosa é assim tornada por ter um motivo virtuoso;
2. haveria uma circularidade viciosa se o motivo que constitui a virtude fosse “relacionado com a virtude da ação”, isto é, um senso do dever;
3. assim, deve existir um motivo independente para qualquer tipo de ação virtuosa. Qual pode ser esse motivo no caso da honestidade?;
4. o motivo para ações honestas não pode ser o amor próprio;
5. o motivo para ações honestas não pode ser o interesse público, a benevolência universal;
6. o motivo para ações honestas não pode ser a benevolência privada ou a boa vontade em relação a pessoa cujos direitos de propriedade alguém está respeitando;
7. assim, não pode haver motivo para as ações honestas, exceto a própria honestidade; e
8. a menos que a “natureza tenha estabelecido um sofisma”, a solução para esse paradoxo deve ser que “o senso de justiça e injustiça não é derivado da natureza, mas surge artificialmente, embora necessariamente, através da educação e das convenções humanas” (MACKIE, 1980, p. 77).

Por conseguinte, dizer que a justiça é artificial significa dizer que ela não é natural e surge por meio da educação e socialização.

Hume é, certamente, um filósofo que defende uma ética de virtudes. As qualidades que ele recomenda não são apenas a benevolência e a virtude. Ele também cita a caridade, a generosidade, a clemência, a moderação, a equidade, a indústria, a perseverança, a

paciência, a vigilância, a constância, a amizade, a economia, a resolução etc. (1996, p. 204). Enfim, todas aquelas que forem úteis.

Tendo apresentado os principais pontos da filosofia moral humeana, podemos agora introduzir um problema importantíssimo da ética moderna e contemporânea cujo lócus clássico encontra-se no já mencionado Livro III do *Treatise*. Trata-se do problema da relação entre ser/dever-ser (*is-ought question*) e suas implicações para o debate metaético entre naturalistas e não-naturalistas que será analisado no último capítulo. Hume o formula nesses termos:

Em cada sistema de moralidade que tenho encontrado até aqui, tenho observado que o autor procede por algum tempo no modo ordinário de raciocinar e estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre os afazeres humanos; depois, eu subitamente fico surpreso ao encontrar, ao invés das proposições com as cúpulas usuais *é* e *não é*, proposições que estão conectadas com *dever* ou *não dever*. Essa mudança é imperceptível, mas é, todavia, plena de conseqüências. Pois, como este *dever* ou *não dever* expressa uma nova relação ou afirmação é necessário que ele seja observado e explicado. Ao mesmo tempo, uma razão deve ser dada, pois que parece totalmente inconcebível, de como esta nova relação pode ser deduzida das outras que é inteiramente diferente dela (HUME, 1978, p. 469).

Duas leituras diferentes podem ser feitas dessa famosa passagem: uma que sustenta que não é possível inferir um dever-ser daquilo que é o caso; e outra que é possível, basta explicar como. A questão pode ser colocada a partir de um exemplo: suponha que as pessoas geralmente ajam motivadas pelo desejo de realização dos interesses próprios e, então, pergunte: as pessoas devem agir sempre a partir desse motivo ou, ao contrário, deveriam agir em benefício de outros também?

A primeira leitura sustenta que Hume está expondo **um abismo lógico entre ser e dever-ser** e tem encontrado muitos defensores. Trata-se da “Navalha de Hume”. Essa interpretação salienta o fato de que uma dedução no sentido estrito não pode ser feita e de que, dada a bem conhecida ironia presente nos escritos de Hume, é melhor dizer que uma dedução de um dever-ser a partir do que é o caso não apenas parece, mas é totalmente inconcebível. Essa impossibilidade levou importantes eticistas contemporâneos, tais

como Moore, Hare etc, a criticar as teorias éticas naturalistas ou descritivistas que procuram fazer tal dedução.

A outra leitura da referida passagem de Hume sustenta que, na verdade, não existe necessidade alguma de inferir um dever a partir daquilo que é, pois aquilo que os juízos que expressam deveres significam pode ser adequadamente analisado em termos de proposições que expressam o que é o caso. Essa leitura tem vários defensores, por exemplo, MacIntyre (1969, p. 35-50). Existe uma versão dessa segunda interpretação que sustenta que juízos morais expressam certas emoções subjetivas, por exemplo, quando alguém diz “Lula é um bom Presidente”, ele poderia estar significando apenas que tem um sentimento de aprovação pelo que Lula fez pela diminuição da desigualdade social em nosso país. **Juízos morais, portanto, não expressam nada que não possa ser reduzido a termos de proposições descritivas.** Uma variante dessa segunda interpretação sustenta que a moralidade está fundada em um **consenso de interesses**, ou seja, possui uma base empírica nas necessidades, nos interesses, nas vontades etc., ou seja, na natureza humana e pode ser expressa em termos descritivos. Hume seria, segundo essa interpretação, ele próprio um naturalista.

Além desse problema do ser/dever-ser, Hume é hoje uma fonte importante das questões de motivação moral e dos sentimentos, por exemplo, no célebre ensaio *On Freedom and resentment*, Peter Strawson argumenta que há sentimentos morais negativos que ocupam um lugar importante na vida moral das pessoas.

Não é possível aqui fazer um estudo aprofundado de todos os sentimentos morais. Todavia, apresentaremos o seguinte quadro para ilustrar a diferença entre sentimentos morais negativos e positivos:

Sentimentos morais negativos	Sentimentos morais positivos
a vergonha, a culpa, o remorso, a indignação, o ressentimento etc.	a simpatia, a empatia, a compaixão, o amor etc.

Estudamos aqui os sentimentos morais positivos da simpatia e da empatia a partir de Hume e de Smith. E, no Capítulo 4, trataremos do ressentimento a partir de Nietzsche.

Acesse e leia o texto de Strawson em: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwstrawson1.htm>

LEITURA RECOMENDADA

Você encontra na coleção *Os Pensadores* os autores tratados neste capítulo. Procure complementar seus estudos lendo *A vida e a obra* dos filósofos estudados neste capítulo que estão nessa série.

Procure, também, bibliografia sobre esses filósofos escrita por comentadores. Por exemplo, há uma entrada para Hobbes, outra para Locke e outra para Hume em:

CANTO-SPERBER, M. (Org). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

Sempre é bom ler as obras dos próprios autores e, se você não conseguir ler todos os livros, eis algumas partes essenciais recomendadas: *Leviatã* de Hobbes, procure ler, ao menos, a primeira parte do livro sobre o homem; *Segundo tratado sobre o Governo* de Locke, leia especialmente os Capítulos 1 a 5; e, se possível, leia todo o *Ensaio sobre os princípios da moral* de Hume.

REFLITA SOBRE

- Uma possível aplicação do contratualismo na ética é tratar a relação entre um profissional da saúde e um paciente em termos de um “acordo” para a prestação de serviços. Reflita sobre se é necessário obter o “Termo de consentimento livre e esclarecido” antes de um profissional fazer um procedimento, por exemplo, cirúrgico ou se essa relação pode basear-se num sentimento moral comum, por exemplo, de confiança mútua.
- Uma ética baseada em direitos pode ter alguns problemas, por exemplo, quando eles conflitam. Reflita sobre as seguintes questões: fetos têm direitos? Quais? Entre eles está o direito natural à vida? Uma gestante tem direitos? Quais? Entre eles está o direito natural de escolher? Todas essas questões precisam ser respondidas se as questões bioéticas forem tratadas a partir de uma ética de direitos. Pense sobre isso.
- Imagine uma pessoa extremamente doente, por exemplo, em coma profundo. Reflita sobre que sentimentos morais são importantes nessa situação: simpatia, empatia, compaixão.

Um profissional da saúde pode sentir compaixão ou não pelo doente e assim ter atitudes diferentes? Pense, por exemplo, sobre o fato de sentir compaixão por alguma pessoa que sente dor. Isso não implicaria em aumentar a quantidade de dor no mundo?

■ CAPÍTULO 2 ■

A METAFÍSICA DOS COSTUMES DE KANT E O IDEALISMO ALEMÃO

O objetivo deste capítulo é identificar e compreender os principais elementos da ética de Kant. Você deverá ser capaz de, por exemplo, citar alguma formulação do Imperativo Categórico e testar, a partir dele, uma máxima de ação que você adota na vida. Deverá também compreender algumas das críticas que, entre outros, Hegel fez a Kant.





Para uma discussão de vários aspectos da filosofia kantiana, ver: BORGES, M. L.; HECK, J. **Kant**: natureza e liberdade. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica). O livro discute temas centrais da Filosofia, sob a ótica de Kant: filosofia moral, estética, política e da natureza.

2.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT

O filósofo alemão **Immanuel Kant** (1724-1804) formulou uma das teorias morais mais influentes da história da ética moderna, com muitos desdobramentos na ética contemporânea, como veremos nos próximos capítulos. Seu livro *Fundamentação da metafísica dos costumes* (daqui para frente é tratado como *GMS*), cujo objetivo central é encontrar e estabelecer **o princípio supremo da moralidade**, chamado *Imperativo Categórico*, é, certamente, um dos textos clássicos no estudo dos temas éticos. Antes de fazermos uma reconstrução de como Kant analisa a moralidade e estabelece seu princípio supremo, convém apresentar alguns traços gerais do projeto de Kant para **construir uma “metafísica dos costumes”**.

O projeto de uma “metafísica dos costumes” pretende apresentar os princípios *a priori* do direito e da ética, entendida esta última como uma *doutrina das virtudes*.

Para entender os princípios *a priori* do direito e da ética defendidos por Kant, **é necessário esclarecer primeiro o que significa “metafísica” aqui**. Kant usa esse termo em dois sentidos distintos: no sentido de se referenciar à metafísica dogmática e no sentido de *a priori*. Primeiro, pensa a *metafísica dogmática* como disciplina que procura provar teoreticamente a existência de Deus, a imortalidade da alma, a efetividade da liberdade etc. Nesse sentido, sua

primeira grande obra, *Crítica da razão pura* (KrV), mostra que a tentativa de conhecer tais objetos metafísicos ultrapassa os limites do saber humano. Quanto ao uso da palavra “metafísica”, Kant a usa também como sinônimo de *a priori*, por exemplo, quando escreve sobre a *dedução metafísica* (por exemplo, do conceito de tempo), ele quer dizer simplesmente uma “exposição *a priori*” de um conceito ou princípio, por isso é importante compreender o que exatamente quer dizer que princípios sejam considerados *a priori*.

Aceitando a idéia empirista de que não existe conhecimento antes (**no sentido temporal**) da experiência, como vimos no capítulo anterior, sustentada por Locke e Hume, mas que todo saber começa com ela, quer dizer, com a observação dos objetos, Kant sustenta que disso não se segue que todo conhecimento derive (**no sentido lógico**) da experiência. Desse modo, se é bem verdade que, para começarmos a ter conhecimento, precisamos ter intuições, isto é, representações singulares de objetos externos à nossa mente (sejam intuições empíricas como a imagem que tenho dessa caneta diante de mim agora, sejam intuições puras como as do espaço e do tempo), que, são combinadas e subsumidas às *categorias*, ou seja, às representações por características comuns desses objetos, como formas puras do entendimento (causalidade, totalidade etc.), também é verdade que o conhecimento humano consegue progredir independentemente da experiência. Foi previsto, por exemplo, por puros cálculos matemáticos um determinado planeta nunca antes observado que estava interferindo na órbita de Urano, tal como ela era descrita pela física newtoniana. Logo a seguir, os astrônomos dirigiram o telescópio para aquele lugar e lá estava o objeto previsto: era a descoberta de um novo planeta, Netuno. Foi um grande acontecimento na história da ciência. Já os objetos da metafísica dogmática não são passíveis nem de intuições sensíveis e nem de determinações a partir de conceitos do entendimento. São apenas idéias puras da razão, isto é, são destituídos de conteúdo cognitivo. Desse modo, ***a priori* significa independente logicamente da experiência e não antes, no sentido temporal, dela.** Além disso, tal conhecimento é também necessário, ou seja, não expressa algo que possa ser diferente e é universal, isto é, aplica-se a todos os objetos de uma determinada espécie. Resumindo: algo é *a priori* se

for independente da experiência, necessário e universal. A seguir veremos uma explicação do tipo de juízos que são os principais portadores desse tipo de conhecimento, a saber, os juízos sintéticos *a priori*, bem como alguns exemplos.

O ponto aqui é que a mesma observação aplica-se à moralidade. Dizer que um princípio moral vale *a priori* não implica dizer que ele vem antes da experiência moral, mas que pode ter uma origem independente dela e, mais importante ainda, receber uma justificação sem um recurso à experiência.

Outra observação importante para entender o projeto de Kant de uma “metafísica dos costumes” é de ordem *metodológica*. Segundo o próprio prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant adota nessa obra tanto o *método analítico* quanto o *método sintético*. O método analítico consiste aqui em proceder regressivamente do conhecimento moral comum até a determinação do princípio desse saber. Já o método sintético percorre o caminho inverso: a partir do saber filosófico aplica-se o princípio a casos particulares. Por conseguinte, Kant procurará estabelecer o princípio supremo da moral, como ele próprio escreve, “pela simples análise dos conceitos da moralidade” (*GMS*, p. 4). Em outros termos, Kant é um filósofo analítico, embora não reduza a investigação filosófica a esse procedimento metodológico. Uma vez encontrado tal princípio, pode-se discutir quais leis jurídicas, quais virtudes etc., seguem-se dele.

Tugendhat explica assim o método analítico: “Na 1ª seção da *Fundamentação* o método é para ser analítico no sentido de que a consciência moral comum constitui o dado a partir do qual Kant, como fez no fim da 1ª seção, quer chegar por análise ‘até seu princípio’” (1994, p. 102).

Não se pode confundir o procedimento metodológico de Kant com a natureza do princípio da moralidade. Mesmo usando apenas a análise dos conceitos da moral comum, disso resultará um princípio que será considerado *sintético a priori*. Vamos esclarecer melhor esse ponto. Kant diferencia tipos de juízos por sua forma lógica ou por seu modo de prova. Diferentemente de um juízo meramente analítico (cujo predicado (P) já está contido no sujeito (S) ou cuja prova pode ser dada pela simples regra da não-contradição, por exemplo, “solteiros são pessoas não casadas”), um juízo é sintético, isto é, seu predicado (P) não está contido no sujeito (S) se ele é informativo, se ele aumenta nosso conhecimento. Isso pode ser feito de dois modos: ou por uma observação do mundo,

nesse caso, o juízo é *a posteriori* (está chovendo nesse momento no Centro de Florianópolis); ou a partir da *forma* de nossa sensibilidade e entendimento, nesse caso, o juízo é *a priori* (por exemplo, $7+5=12$). **Como veremos, o princípio supremo da moralidade é, segundo Kant, um juízo sintético *a priori*.**

Uma última observação que é necessário fazer antes de reconstruirmos como Kant estabelece o princípio supremo da moralidade diz respeito a uma seqüência, tanto cronológica quanto argumentativa, das principais obras de conteúdo moral de Kant. Assim, na *Crítica da razão pura* (primeiramente publicada em 1781), Kant procura salvaguardar a possibilidade da liberdade distinguindo entre fenômeno e *noumeno*: o fenômeno é o modo como o objeto nos aparece (na sensibilidade e no entendimento); e o *noumeno* é a coisa-em-si (pensada pela razão), independente de nós. Como fenômenos, todos os objetos estão determinados por relações de causa e efeito, e, nesse sentido, o mundo natural é completamente determinado causalmente. Essa é a tese do determinismo natural, que, aparentemente, leva à negação da liberdade, e, por conseguinte, a moralidade seria uma mera ilusão ou ficção. Todavia, não é contraditório atribuir a liberdade à coisa-em-si, e, de fato, isso é até mesmo necessário para evitar o determinismo natural. Assim, a liberdade é a *ratio essendi*, é uma condição de ser da moralidade. Porém, nessa obra não se prova que existam coisas-em-si. Por isso, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), obra que precede tanto a *Crítica da razão prática* (doravante, KpV, publicada em 1788) quanto a própria *Metafísica dos costumes* (doravante, MS, publicada em 1797), Kant não afirma que exista moralidade ou que o Imperativo Categórico é algo real. Simplesmente supõe que, se ele existir, ele terá tal e tal forma. Será exatamente **a tarefa da *Crítica da razão prática*: provar que a liberdade é real** e que, por conseguinte, a moralidade também não é mera ficção. É bom salientar, todavia, que em Kant há apenas uma razão pura, com dois usos: o teórico e o prático. A diferença fundamental é entre o domínio das leis naturais, descritivas, e o domínio das leis morais, imperativas ou prescritivas. Kant, na segunda *Crítica*, prova a efetividade da liberdade por meio do *Faktum* da razão, isto é, a consciência da moralidade, sendo efetiva, é a *ratio cognoscendi* da

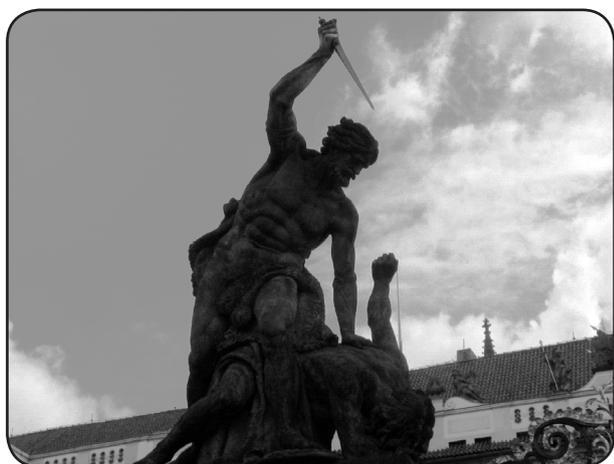
liberdade. Em outros termos, temos consciência da moralidade e assim somos obrigados a nos determinar a agir a partir dela. Tal *Faktum* da razão é suficiente, segundo Kant, para garantir a realidade e a efetividade da lei moral. Finalmente, a obra *Metafísica dos costumes* aplica o princípio supremo da moralidade ao âmbito do direito (por exemplo, garantindo a propriedade) e ao âmbito da ética, ou seja, explicitando quais são os deveres de virtude que efetivamente temos em relação aos outros e também em relação a nós mesmos. Mais adiante, examinaremos mais detalhadamente esses princípios do direito e da ética.

Por “vontade boa”, Kant entende o cumprimento das exigências do dever moral por uma pessoa motivada única e exclusivamente pelo próprio dever, e não uma vontade que é benevolente ou generosa.

Kant começa a *Fundamentação da metafísica dos costumes* sustentando que “Nada neste mundo – e mesmo nada além dele – pode ser concebido que possa ser chamado bom sem qualificação exceto **uma vontade boa**”. Deixando de lado por ora uma certa inversão entre *ordem de apresentação* e *ordem de argumentação* dessa pequena obra, é necessário ressaltar que, com essa idéia, Kant consegue magistralmente criticar tanto a ética antiga baseada nas virtudes quanto o incipiente utilitarismo de seu tempo. Vamos analisar cada uma dessas possíveis críticas.

Kant argumenta, na primeira seção da *Fundamentação*, contra uma ética baseada exclusivamente nas virtudes, que muitas dessas qualidades podem ser positivamente más. Assim, o discernimento, a argúcia do espírito, a capacidade de julgar, a coragem, a constância no propósito, podem ser más se não existir uma vontade boa

para guiá-las. Do mesmo modo, poder, riqueza, honra, saúde e todos os ingredientes do bem-estar que podem ser mencionados sob o nome de “felicidade” podem ser prejudiciais sem uma vontade boa, por exemplo, a coragem de um assassino torna-o ainda mais abominável. Por conseguinte, Kant não louva incondicionalmente as virtudes e também não admite que a felicidade possa ser o fim último que justifica as ações morais. A felicidade é, segundo Kant, um conceito natural e empírico, e isso pode ser constatado pela pluralidade de concepções que existem a respeito dela.



As virtudes quando mal empregadas não resultam em atos morais, por exemplo, um assassino pode ter a virtude da coragem, mas isso só torna piores seus atos.

Kant também argumenta contra o utilitarismo de Hutcheson e Hume: que uma ação não pode ser absolutamente considerada boa a partir de seus resultados, por exemplo, por trazer o maior prazer ao maior número de pessoas. Ao contrário, muitas ações imorais podem ter esse caráter, por exemplo, a exploração sexual infantil até pode trazer prazer para um grande número de turistas estrangeiros, mas ela é imoral, má em si mesma. A vontade boa é boa pelo próprio querer, e “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (GMS, p. 3). O anticonseqüencialismo de Kant expressa-se claramente nesses termos: **o que é essencialmente bom na ação reside na atitude, seja lá qual for o resultado** (Ibid, p. 43). Kant concorda, então, com os intuitionistas que existem regras morais que devemos cumprir, sejam lá quais forem os resultados, *sejam lá quais forem as conseqüências*. Kant seria, então, um anticonseqüencialista. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

*Sigo, aqui, a tradução de Guido de Almeida do termo alemão *Gesinnung* por atitude, a quem agradeço a sugestão feita pessoalmente.*

Feita a observação sobre a vontade boa e criticados os sistemas éticos precedentes, Kant inicia sua tentativa de apresentar o princípio supremo da moralidade a partir de uma análise da moralidade comum, estabelecendo, na primeira seção da *Fundamentação*, três proposições fundamentais (digamos que essa seja a ordem de apresentação):

- 1ª proposição: o valor moral da ação está em seu cumprimento por dever (e não meramente em conformidade com o dever);
- 2ª proposição: uma ação desempenhada por dever não tem seu valor no propósito a ser atingido, mas na máxima que a determina; e
- 3ª proposição: dever é a necessidade de uma ação executada **por respeito à lei**.

Têm-se, aqui, os principais elementos para compreender por que a ética de Kant é considerada deontológica. Mais do que uma ética deontológica entre outras, a ética de Kant é o modelo deontológico por excelência.

A explicitação dessas proposições deveria mostrar como Kant procede de forma puramente analítica, isto é, parte da concepção comum de moralidade e, por meio de desdobramentos conceituais chega, ao imperativo moral. É claro que aqui se poderia questionar qual moralidade comum Kant tem em mente. Muitas objeções à ética de Kant dizem que se trata de uma ética de cunho religioso,

particularmente influenciada pelo pietismo, religião na qual Kant tinha sido educado, e isso explicaria o aparente rigorismo de sua moral. Desse modo, sua ética não seria completamente *a priori*, isto é, independente de quaisquer circunstâncias culturais e históricas.

Grosso modo, se há duas formas de cumprir o dever, visto que somente a que contempla o respeito pela lei tem valor moral e se toda lei é universal, então a formulação do Imperativo Categórico não pode ser outra senão esta: **“devo sempre proceder de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”** (GMS, p. 17).

De fato, essa é a formulação provisória a que Kant chega no final da primeira seção da *Fundamentação*. Esse seria o princípio supremo da moralidade sob a forma de um juízo sintético *a priori*. Que ele seja considerado um juízo sintético *a priori* é algo problemático, pois se trata de uma **regra**, e não de um juízo teórico. Na realidade, a existência ou não de juízos sintéticos *a priori* é muito discutível, e não entraremos nessa polêmica aqui.

Apesar de a obra de Kant apresentar uma série de dificuldades de interpretação, podemos dizer que o valor moral de uma ação, de uma prática, de uma virtude, entre outras, comporta três momentos decisivos (*na ordem das razões*):

1. o estabelecimento de **máximas**, ou seja, de regras subjetivas do agir;
2. um “teste” dessas normas pelo *Imperativo Categórico* (ou sua “dedução” a partir dele), que é considerado o **princípio fundamental** de sua ética; e
3. um modo específico de cumprir as regras que passaram pelo teste do Imperativo Categórico e que, desse modo, adquirem o caráter de leis práticas, a saber, o agir por puro **respeito pelo dever**.

Vamos, a seguir, examinar cada um desses elementos da ética de Kant.

Todo comportamento moral é, para Kant, comportamento regado. Isso quer dizer que o agir moralmente consiste em seguir uma lei moral de uma certa forma, por isso, é fundamental compreendermos,

em primeiro lugar, o que é uma máxima e como e sob que condições ela pode ser considerada uma lei moral. Kant define uma máxima como “um princípio subjetivo do querer” (GMS, p. 15). Talvez possamos esclarecer o que Kant quer dizer com uma máxima lembrando alguns exemplos de regras subjetivas de agir que ele próprio considerava. Na *Fundamentação*, Kant discute quatro exemplos de máximas a título de ilustração (o quadro completo de deveres ele apresenta na *Metafísica dos costumes*), os quais são descritos na seqüência.

	Deveres para consigo	Deveres para com os outros
Deveres perfeitos	Não cometer suicídio	Manter as promessas
Deveres imperfeitos	Desenvolver os talentos	Ajudar as pessoas que necessitam

Iremos discutir as distinções entre deveres perfeitos e imperfeitos e deveres para consigo e para com os outros na seqüência.

Vamos, agora, discutir de forma mais aprofundada apenas um caso. Kant apresenta um exemplo de máxima extremamente importante para discutirmos questões de bioética: uma pessoa que, por uma série de desgraças que lhe aconteceram na vida, assume como norma que deve por amor-próprio encurtá-la, quer dizer, cometer suicídio, pois terá mais dores e sofrimentos do que prazeres e alegrias (cf. GMS, p. 53-54). Desse modo, uma máxima de ação é uma regra de agir que tem validade apenas para um indivíduo. É importante ressaltar que uma ação praticada por dever tem seu valor não no propósito que com ela se pretende atingir, mas exatamente na máxima que a determina. Portanto, uma máxima de ação é uma regra subjetiva do agir, a possível portadora do dever moral.

Já sabemos que o comportamento moral é um comportamento regrado, mas o que é necessário agora estabelecer é sob que condições uma máxima, isto é, uma regra subjetiva de agir pode ser considerada uma lei moral. Para fazer isso, Kant testa as máximas a partir daquilo que ele considera o princípio supremo da moralidade, a saber, o Imperativo Categórico, fórmula já encontrada anteriormente. É necessário esclarecer que um imperativo é um mandamento da razão, uma prescrição racional, e que todos os

imperativos exprimem-se pelo verbo *dever*. Dito de outro modo, um imperativo é a expressão *racional* de uma obrigação. Kant considera que há duas subclasses básicas de imperativos:

1. hipotéticos; ou
2. categóricos.

Um imperativo hipotético apresenta uma ação como necessária para atingir um determinado fim. Um exemplo desse tipo de imperativo é este: *se* você quiser levar uma vida com qualidade, *então* pratique exercícios físicos, alimente-se de forma saudável etc. Já um imperativo categórico ordena uma ação como sendo válida em si mesma, por exemplo, a lei moral “Não deves cometer suicídio” parte do pressuposto de que tirar a própria vida é intrinsecamente mau.

Agora, para evitar mal-entendidos, é importante salientar a diferença entre um imperativo categórico (*escrito com letra minúscula*), que é sinônimo de qualquer lei moral, e o Imperativo Categórico (*escrito com letra maiúscula*) como princípio supremo da moral. O Imperativo Categórico é exatamente o princípio que estabelece se as máximas de ação, que são regras subjetivas do agir, podem ser consideradas leis práticas, isto é, leis morais no sentido de um imperativo categórico que ordena uma ação como válida em si mesma. O Imperativo Categórico é uma metarregra, isto é, uma regra das regras. Como veremos a seguir, o Imperativo Categórico é um metaprincípio que justifica outros princípios, por exemplo, o princípio do direito, da virtude etc.

Kant apresentou uma formulação geral do Imperativo Categórico na *Fundamentação* e uma série de elaborações secundárias que procuravam torná-lo intuível, isto é, compreensível em seus pressupostos básicos. Seguiremos, aqui, grosso modo, a classificação proposta por Paton (PATON, 1967, p. 129):

A fórmula geral do Imperativo Categórico, tal como exposta na *Fundamentação*, por conseguinte o *princípio moral supremo* da moral de Kant, é esta (chamemos essa fórmula de IC₀): “**Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.**” (GMS, p. 51).

Esse é, segundo Kant, o critério pelo qual devemos testar nossas regras subjetivas do agir: a possibilidade de universalizá-las, isto é, que possam valer como leis para todos os seres racionais. Levando em consideração o método axiomático da matemática, poderíamos dizer que essa formulação geral do Imperativo Categórico pode ser considerada um axioma e outras formulações, que veremos a seguir, teoremas. Assim, para compreender as implicações dessa fórmula, vamos enunciar outras formulações do Imperativo Categórico e esclarecer suas possíveis aplicações por meio de exemplos.

Visto que a universalidade da lei que governa a produção de eventos no mundo é o que, em seu aspecto formal, é chamado de natureza, a *Primeira fórmula* do Imperativo Categórico seria esta (chamemos essa fórmula de IC₁): “**Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza**” (GMS, p. 52).

Paton (Ibid, p. 146) considerou essa formulação um desdobramento (Ia) da fórmula da lei universal (IC₀), enunciada anteriormente. Porém, Kant parece pensar diferentemente quando diz que há uma fórmula geral do Imperativo Categórico com diferentes formulações (BA, p. 52 e p. 82). Seja como for, se a interpretação aqui apresentada for correta, então a universalidade de uma máxima é o princípio supremo da moral de Kant.

A elaboração do Imperativo Categórico há pouco enunciada pode ser também chamada de “fórmula da natureza”. O pressuposto dessa fórmula é de que somente as máximas que podem ser universalizadas e que podem valer como leis da natureza podem ser consideradas válidas moralmente. Antes de apresentar alguns exemplos de como esse princípio funciona na prática, é bom lembrar que o que ele está testando é uma **regra de ação**. Assim, considere a máxima citada. Segundo Kant, se alguém está em extrema dificuldade na vida, sente que essa lhe traz mais sofrimento do que alegrias e considera a possibilidade de suicidar-se, logo perceberá que **essa regra não poderá tornar-se uma lei universal da natureza**. Isso quer dizer que a própria natureza e suas múltiplas formas de vida não existiriam se não houvesse luta diante das dificuldades. Cometer suicídio vai contra o sentimento geral de autopreservação da vida. **Portanto, para Kant,**

Trata-se, aqui, apenas de um exemplo de aplicação do Imperativo Categórico. É somente na *Metafísica dos costumes* que Kant apresenta um quadro completo, como veremos a seguir, tanto dos deveres perfeitos quanto dos imperfeitos. Deveres perfeitos são obrigações em virtude das quais temos de desempenhar ações específicas sem escolha, por exemplo, não mentir. Deveres imperfeitos são obrigações que podem ser cumpridas de diferentes maneiras, por exemplo, atos de beneficência podem ser feitos seja em relação a crianças abandonadas, seja para idosos em casas de assistência, seja para outras instituições beneficentes.

o suicídio, seja assistido ou não, é moralmente proibido. O mesmo raciocínio vale para qualquer tipo de eutanásia. Percebemos, assim, que o Imperativo Categórico pode ser interpretado como um procedimento de teste, um princípio que fundamenta nossas regras de ação. Somente depois de julgarmos se nossa máxima pode ou não ser uma lei da natureza é que temos condições de formular uma lei moral. Essa lei moral, para manter o mesmo exemplo, teria a forma “Não deves cometer suicídio”.

Há outras formulações do Imperativo Categórico que ajudam a entender sua fórmula geral e que permitem vislumbrar melhor as possíveis leis práticas.

Kant enuncia a *Segunda fórmula* da seguinte maneira (chame-mos de IC_2): **“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”** (GMS, p. 66-67).

Essa elaboração do Imperativo Categórico pode ser chamada de “Fórmula da humanidade” ou, segundo Paton (Ibid, p. 165) e outros comentadores talvez com maior precisão, do “Fim em si”. O pressuposto fundamental dessa formulação é que um ser racional, quer dizer, um ser que é capaz de agir a partir de representações e que, portanto, tem uma vontade (por exemplo, um ser humano) é um fim em si mesmo. Uma pessoa não pode ser considerada um mero objeto de satisfação de nossos interesses, desejos etc. Em outros termos, ela não pode ser manipulada a nosso bel-prazer.

Da mesma maneira que testamos uma máxima usando a primeira formulação do Imperativo Categórico, podemos agora esclarecer como essa nova formulação funciona com o mesmo exemplo. É claro que todas as máximas possíveis devem ser testadas pelas diferentes formulações do Imperativo Categórico, mas estamos aqui usando apenas uma como exemplificação de uma questão relevante na bioética. Para Kant, quem comete suicídio trata a si mesmo como um mero objeto, como um meio para aliviar seu sofrimento (GMS, p. 67). Se agora testarmos essa regra de ação usando a Segunda fórmula do Imperativo Categórico, logo perceberemos que a máxima

não contempla o respeito das pessoas como fins em si mesmas, **quer dizer, alguém que usa a si mesmo simplesmente como meio para satisfazer seus desejos, interesses, age imoralmente.** Tratar-se como mero objeto é algo que o princípio fundamental da ética de Kant proíbe. Temos, assim, novamente a lei moral “Não deves cometer suicídio”, legitimada pela nova formulação do Imperativo Categórico. É claro que a terminologia de Kant é um pouco obscura e não é muito evidente o que significa tratar alguém como meio ou como fim em si. Certamente, escravizar uma pessoa, manipulá-la, é tratá-la como mero meio. Todavia, há casos em que a situação é mais complexa e a linha demarcatória entre tratar como meio ou como *mero* meio não é muito clara.

Esse problema pode, eventualmente, ser superado por outras formulações do Imperativo Categórico.

Para Kant, a Terceira fórmula seria esta (IC₃): **“Age de tal maneira que a tua vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo legisladora universal”** (GMS, p. 76).

Essa formulação do Imperativo Categórico pode ser chamada de “Fórmula da autonomia”, que, segundo Paton (Ibid, p. 185), pode ser desmembrada na Fórmula do reino dos fins. A idéia fundamental, aqui, é a de que uma vontade racional é autônoma, isto é, que ela é livre para seguir suas próprias leis e que tal autonomia deve ser contemplada numa legislação moral. **Em outros termos, uma vontade racional é autolegisladora.** Essa nova formulação do Imperativo Categórico também pode ser usada para testar máximas de ação como a mencionada anteriormente. Um indivíduo que quer cometer suicídio estaria eventualmente abdicando de sua capacidade de legislar. Nesse sentido, ele estaria negando sua própria autonomia, sua própria capacidade de ser um legislador universal. Por mais esse motivo, a lei moral é “Não deves cometer suicídio”.

Como dissemos acima, cada máxima pode ser testada pelas diferentes formulações do Imperativo Categórico. Assim, vamos retomar nosso exemplo e considerar mais uma vez a máxima do suicídio e ver como se comporta diante das diferentes formulações tomadas conjuntamente agora. Imagine uma pessoa que viva com intensa e permanente dor e que considera a possibilidade de ali-



Atente para como as formulações do Imperativo Categórico consideram o suicídio uma ação moralmente reprovável. Verifique se há diferença de substância entre elas.

viar seu sofrimento encurtando a vida.

Segundo Kant, não é possível querer que essa máxima valha como lei universal da natureza. Além disso, essa máxima não está de acordo com a exigência positiva da humanidade como fim em si mesma. Finalmente, tal máxima não poderia fazer parte de uma legislação universal.

Antes de continuar a leitura desse texto, releia a segunda seção da Fundamentação e repense a relação entre a fórmula IC_0 e as outras formulações IC_1, IC_2, IC_3 feitas por Kant do princípio supremo da moralidade. Seriam elas expressões de uma mesma regra? Seriam algumas meramente formais (por exemplo, a IC_1), enquanto outras teriam conteúdo moral (por exemplo, a IC_2)?

É desse modo que Kant pensa ter mostrado que uma máxima pode ser testada pelo Imperativo Categórico para decidir se ela é uma lei moral ou não.

Estamos, agora, em condições de recolocar a questão sobre a relação entre a fórmula geral do Imperativo Categórico e as outras formulações. Como dissemos anteriormente, ela poderia ser considerada um axioma e as fórmulas da humanidade, da autonomia, **teoremas práticos**. Se isso é verdade, então a fórmula geral do Imperativo Categórico poderia funcionar como uma espécie de metaprincípio que estabelece um critério para a aplicação das normas básicas. **A conclusão é que a autonomia**, isto é, a auto-imposição daquelas regras de conduta que podem ser universalizadas é o princípio supremo da moralidade. A noção de autonomia conteria todas as pressuposições anteriores do Imperativo Categórico. Ela é o princípio supremo da moralidade.

Seguir uma lei moral, todavia, é apenas uma condição necessária do agir moralmente, mas não é suficiente. Vamos introduzir, finalmente, o terceiro elemento central da ética de Kant: a idéia de agir por puro respeito ao dever moral, quer dizer, Kant considera fundamental não somente que sigamos as leis morais, mas que façamos isso de uma determinada maneira, isto é, não apenas em conformidade com o dever. Desse modo, a distinção entre *agir por dever* e *agir em conformidade* com o dever é fundamental para entendermos quando uma ação tem valor moral ou não (cf. GMS, p. 26-27). Para clarificar essa diferença, vamos voltar ao nosso exemplo. Imagine que você veja uma pessoa cometendo suicídio. Suponha, também, que você reconheça como uma lei moral que devemos tentar salvá-la. Existem, então, para Kant, duas maneiras de cumprir esse dever.

Essas três últimas frases desse parágrafo resumem a teoria kantiana sobre a moralidade. Atente, portanto, para suas justificações filosóficas para as quais esse tópico deste capítulo buscou dar uma interpretação.

Você poderia cumprir essa lei, quer dizer, efetivamente tentar salvar alguém porque você espera que a pessoa mais tarde lhe agradeça e lhe pague por ter ajudado, ou porque uma equipe de televisão está passando por perto e vai registrar seu ato heróico e transformá-lo numa celebridade, ou por outro motivo qualquer baseado numa finalidade ou numa conseqüência de seus atos. Você estaria agindo, nesse caso, apenas em conformidade com o dever. **Para Kant, essa ação não possui valor moral.** Para que sua ação de salvar uma pessoa que esteja cometendo suicídio tenha valor moral, você deve agir pura e simplesmente impulsionado pela idéia de que isso é um dever seu, quer dizer, você deve agir por respeito à lei moral, **pelo puro senso da obrigatoriedade**. Somente assim sua vontade será moralmente boa e sua ação possuirá valor moral. **Ter uma vontade boa é exatamente cumprir o dever pelo dever**, pelo puro senso de obrigação, e é exatamente isso que confere valor moral a nossas ações, práticas, modos de ser etc.

Metaeticamente falando, Kant é claramente, sob o ponto de vista da psicologia moral, um internalista, isto é, considera que a moralidade é inerentemente motivadora.

Temos, enfim, os três elementos centrais da ética de Kant: as *máximas de ação*, o modo de testá-las usando o *Imperativo Categórico* e a maneira de seguir as regras que passarem no teste e forem consideradas leis morais, a saber, por puro *respeito ao dever*. Essa última característica torna a ética de Kant não apenas um modelo deontológico entre outros, mas, poderíamos dizer, torna-a única: um modelo *deontológico* em algum sentido até mesmo *ortodoxo*.

É importante, agora, diferenciar os princípios *éticos* de Kant dos princípios *jurídicos* ou *políticos*, por isso vamos apresentar brevemente algumas idéias da própria *Metafísica dos costumes*, a obra em que Kant tenta apresentar sistematicamente os deveres éticos como deveres de virtude e sua concepção acerca do princípio do direito. É exatamente o *princípio universal do direito* que sustenta que **“uma ação qualquer é correta se ela pode co-existir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal ou se sob sua máxima a liberdade de escolha pode co-existir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”** (MS, p. 396). Isso quer dizer, sob o ponto de vista *legal*, que um ato pode ser praticado levando em consideração apenas se não infringe a liberdade alheia, mas sob o ponto de vista moral isso é insuficiente, por exemplo, Kant procura validar *a priori* o direito à propriedade como decor-

rente da liberdade. A liberdade seria o único direito inato, um direito natural que temos em virtude de nossa própria humanidade, e, a partir dele, Kant justifica o direito à propriedade.

Na segunda parte da *Metafísica dos costumes*, a saber, na “Doutrina da virtude”, Kant estabelece o princípio supremo da ética nesses termos: **age de acordo com uma máxima de fins que possa ser uma lei universal para todos terem** (MS, p. 395). Enquanto o princípio do direito é, segundo Kant, analítico, esse princípio é sintético.

A partir desse princípio, Kant sustenta que há fins que são ao mesmo tempo deveres e divide-os em duas grandes classes:

1. deveres de buscar a própria perfeição; e
2. deveres de fomentar a felicidade dos outros.

Os primeiros deveres dizem respeito ao cultivo das próprias faculdades ou predisposições naturais, e a mais alta é o entendimento, mas também o cultivo da própria vontade para realizar aquilo que é exigido pelo dever, por exemplo, um ser humano tem o dever de cultivar sua natureza e superar sua animalidade em direção à humanidade. Ele tem o dever de instruir-se; de corrigir seus erros; de manter a própria vida; de não mentir, de ser sincero; de não ser avarento etc. Enfim, tem um dever de virtude. **A virtude é, para Kant, a força (*fortitudo*) no cumprimento do dever, desse modo, só há, no fundo, uma única virtude.**

Quanto ao dever de buscar a felicidade dos outros (e a felicidade própria, embora não como fundamento da moralidade, mas como fim natural), Kant sustenta que a busca da felicidade é algo natural e que a adversidade e a dor (entre outras) são grandes impedimentos na realização da moralidade. Desse modo, cada um deve buscar aquilo que é condição da moral e assim fomentar os fins de outras pessoas, a sua prosperidade, a saúde, o bem-estar etc. Nesse sentido, o amor, o respeito, a benevolência, a gratidão, a simpatia, a amizade, são deveres que temos para fomentar a felicidade dos outros.

Para Kant, **virtude + felicidade = bem supremo.**

O bem supremo, todavia, somente é alcançável sob a necessária postulação da imortalidade da alma, condição essa para o aperfei-

çoamento contínuo na virtude (KpV, p. 220-225). Os epicuristas estavam errados ao identificar a felicidade com o bem supremo; os estóicos estavam parcialmente certos ao ver na virtude tal princípio, mas “somente a doutrina do cristianismo, mesmo que não seja ainda considerada como doutrina religiosa, fornece a este respeito um conceito de soberano bem (do Reino de Deus) que é o único a satisfazer a mais rigorosa exigência da razão prática” (Ibid, p. 230).

Agora, os princípios do estado de direito, a saber, a liberdade, a igualdade e a auto-suficiência estabelecem condições para cada cidadão ser membro de um estado político, mas não esgotam a vida moral. Eles devem apenas possuir legitimidade, por isso Kant formula o princípio de que **“todas as máximas que requerem publicidade [...] concordam tanto com a política quanto com a moralidade”** (*A paz perpétua*, p. 73). Para Kant, a publicidade é condição *sine qua non* da compatibilização dos fins da política com os da moralidade. Ele pretende, assim, superar o maquiavelismo predominante na política.

Por uma série de razões, a ética de Kant foi duramente criticada. Há realmente alguns elementos que são problemáticos: o extremo rigorismo (a idéia de que somente têm valor moral aquelas ações que são cumpridas pelo estrito senso do dever, independentemente das conseqüências das ações); as bases metafísicas de sua ética (a liberdade como propriedade das coisas-em-si e a revalidação moral dos dogmas da metafísica clássica, como, por exemplo, a postulação da imortalidade da alma como condição de aperfeiçoamento moral contínuo); o caráter a-histórico e descontextualizado do Imperativo Categórico (ele valeria *a priori*, isto é, independentemente de qualquer experiência moral e de forma necessária e universal); o absolutismo moral proveniente de uma ética extremamente anti-conseqüencialista etc. A ética de Kant precisa ser reformulada para evitar essas dificuldades. Como veremos no último capítulo, importantes eticistas atuais, tais como Rawls, Habermas e Tugendhat, partem de Kant para construir suas próprias teorias morais.

Antes de apresentarmos essas reformulações, convém discutir brevemente a ética em Hegel e algumas das críticas que ele fez à ética kantiana.

2.2 MORALIDADE E ETICIDADE EM HEGEL



Uma exposição completa e detalhada da ética em Hegel é o livro de Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), um dos melhores trabalhos sobre a filosofia prática hegeliana.

O pensamento de Kant influenciou bastante o pensamento dos filósofos alemães Fichte, Schelling e Hegel, que juntos formam o que se conhece na história da filosofia como “idealismo alemão”. Não é possível aqui apresentar todos esses filósofos e suas teorias éticas, por isso nos concentraremos em Hegel. Ele fornecerá também uma estrutura conceitual importante para entendermos o pensamento de Marx e alguns aspectos da ética contemporânea.

Embora seja discutível se **Georg Friedrich Hegel** (1770-1831) possui uma ética, pois muitas vezes se sustenta que a filosofia moral é por ele dissolvida na sociologia ou absorvida pela filosofia política, procuraremos, nesta breve seção, reconstruir alguns de seus pensamentos expressos em *Filosofia do Direito* (publicado em 1821), que **tem muitas pressuposições e implicações éticas**. É claro que isso poderia ser feito levando em consideração também a *Fenomenologia do espírito*, mas essa obra levantaria muitos problemas exegéticos, pois ela muitas vezes não é considerada parte do sistema hegeliano. Hegel, de algum modo, seguiu a filosofia iniciada por Kant, mas, juntamente com Fichte e Schelling, elaborou um sistema de pensamento próprio, geralmente visto como o ápice do idealismo alemão.

Sem entrarmos numa exposição detalhada da filosofia hegeliana (uma apresentação de seu sistema foge completamente aos limites deste trabalho), é necessário, todavia, apontar alguns traços de seu método *dialético*. A dialética hegeliana geralmente é descrita como uma “lógica do movimento”, com momentos de afirmação, negação e negação da negação, levando nesse jogo de forças a uma superação. Desse modo, ela estaria em oposição à lógica formal, que se baseia, por exemplo, no princípio da identidade ($x = x$), sendo antes uma lógica do *dever*, tudo estando em permanente **movimento heraclítico** de transformação.

A luta pelo reconhecimento entre o senhor e o servo, tal como é apresentada na *Fenomenologia do espírito*, talvez seja a forma mais simples de ilustrar esse ponto. Hegel refere-se (cf. HEGEL, 1985, p. 117s.) a dois homens que lutam entre si e um deles é vencedor,

Referente ao sistema filosófico de Heráclito, filósofo grego antigo que você já estudou neste curso.

podendo, por conseguinte, matar o vencido, mas antes poupa sua vida e, para ser reconhecido, conserva o outro como servo. Digamos que esse seja o momento da afirmação. Assim, o servo passa a fazer tudo para o senhor: trabalha para lhe dar comida, roupa, proteção etc. Todavia, depois de algum tempo, o senhor descobre que não sabe fazer nada mais, pois entre ele e o mundo há o servo à procura de novo reconhecimento. Esse seria o momento da negação. O senhor torna-se, assim, dependente do servo, que, tendo aprendido a vencer a natureza pelo trabalho, nega sua dependência ao senhor e, assim, vence-o e recupera sua liberdade. Temos, desse modo, a negação da negação e uma superação, originando uma nova relação. E assim ao infinito. Geralmente, essa “estória” é usada para tentar compreender as relações dialéticas entre patrões e empregados, homens e mulheres, professores e alunos etc. Como veremos a seguir, Hegel utiliza o método dialético para compreender alguns conceitos éticos, como, por exemplo, para explicar as relações entre família, sociedade civil e estado. Esse método será também, como veremos no Capítulo 4, utilizado por Marx para explicar a luta entre as classes, com várias implicações éticas.

Três conceitos precisam ser explicitados para compreender o pensamento ético de Hegel, tal como ele aparece na *Filosofia do Direito*: o direito abstrato, a moralidade (*Moralität*) e a vida ética (*Sittlichkeit*). Tais conceitos entrelaçam-se formando a base da filosofia prática hegeliana.

O *direito abstrato* funda-se, de acordo com Hegel, no conceito de *pessoa* como um ser capaz de escolha livre e como sendo alguém que pode exigir respeito por essa capacidade (*Princípios da Filosofia do Direito*, §35). Isso torna a pessoa um detentor de propriedade, alguém que domina parte do mundo externo, mas também alguém que domina seu próprio corpo e vida. Uma pessoa, como Locke tinha antecipado, possui uma propriedade em si. Uma pessoa, sendo uma portadora de direitos, possui direito à vida e à liberdade. Assim, o imperativo do direito é: **sê uma pessoa**



Atente para como a relação dialética entre afirmação, negação e negação da negação ocorre em Hegel. Atente para como o movimento entre essas relações ocorre através da metáfora hegeliana do senhor e do escravo.

e respeita os outros como pessoas (Ibid, §36). Hegel sustenta que os gregos não possuíam essa concepção de pessoa e que é somente a partir do Império Romano e, posteriormente, com o advento do cristianismo que surge a noção de *sujeito moral*, de *indivíduo*. Essa é a auto-imagem da modernidade, e com ela surge a moralidade.

A *moralidade* (*Moralität*), para Hegel, é a reflexão da vontade livre consigo mesma e com suas ações externas. A moralidade está, por conseguinte, ocupada com a “liberdade subjetiva”, com aquelas intenções e ações que os agentes aprovam a partir de sua própria consciência e seu pensamento individual (§ 132-133). **A moralidade trata do bem-estar individual, da felicidade pessoal.** Hegel, no entanto, é um crítico dessa visão da moralidade, tal como foi enfatizada por Kant e Fichte. Ele sustenta que a dissolução da vida ética grega levou à alienação do indivíduo da vida social comum. Essa concepção de subjetividade seria um dos traços mais característicos da modernidade. Hegel a critica, pois ela ultimamente leva ao esquecimento das raízes e dos laços sociais do indivíduo e, portanto, à alienação. Muitas críticas ao liberalismo moderno encontram em Hegel uma fonte de inspiração a partir dessa idéia. Sua superação leva a uma melhor compreensão da vida ética.

A vida ética ou eticidade (*Sittlichkeit*) é, para Hegel, a ordem ética objetiva ou a “substância ética” (§144-145). Ela tem primazia, como ordem social, sobre o individual, pois a moralidade depende de uma abstração, do sujeito (e o direito, da pessoa), e essas são imagens parciais do ser humano. **A vida ética é mais concreta, pois se enraíza na família, na sociedade civil e no estado.** A família satisfaz a necessidade humana fundamental do indivíduo por amor. As famílias interagem economicamente nisso que ele considera uma instituição moderna: a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*). A vida ética depende das relações econômicas, do sistema de mercado e de suas leis, e está baseada na auto-imagem dos indivíduos, de suas propriedades e do sistema da justiça legal. Se a pessoa era o objeto do direito e o sujeito, da moralidade, o *bourgeois* é da sociedade civil. Todavia, será somente no estado que ele ganhará reconhecimento próprio e dos outros. Somente assim, o burguês ganha status de cidadão, com dignidade e senso de valor próprio. O estado é, portanto, a realização mais elevada da liberdade individual.

Entre a família, a sociedade civil e o estado, elementos centrais da vida ética, há uma relação dialética. Nas palavras do próprio Hegel:

- a) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Essa substancialidade desvanece-se na perda de sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo, tornando-se então:
- b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Esse estado exterior converge e reúne-se na:
- c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada (PD, §157).

É claro que, para compreendermos de forma detalhada todos os elementos desses momentos da vida ética, precisaríamos, por exemplo, explicitar melhor as funções atribuídas por Hegel ao estado. Isso, todavia, desviar-nos-ia demasiadamente para assuntos de filosofia política.

Um ponto que nos interessa aqui são as críticas à moralidade feitas por Hegel, tal como seria personificada por Kant. Para Hegel, a ética do “dever pelo dever” é puramente formal, pois por meio dela não seria possível chegar a nenhuma doutrina imanente do dever.

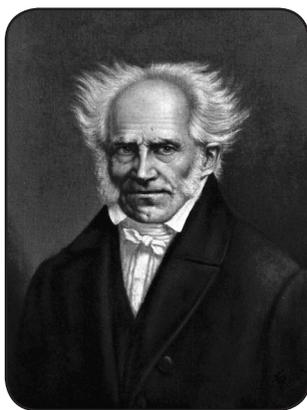
A exigência da ausência de contradição ou como acordo formal consigo é uma indeterminação abstrata que permite, inclusive, “justificar todo o comportamento injusto ou imoral” (FD, §135). Como veremos no próximo capítulo, essa crítica será feita também por Mill e é ainda aceita por eticistas contemporâneos, tais como MacIntyre.

As **outras principais críticas**, além do formalismo, são a de universalismo abstrato, de impotência do simples dever e do terrorismo da pura intenção. O universalismo abstrato tornaria a moralidade kantiana insensível aos casos particulares, às peculiaridades de cada indivíduo. A impotência do dever diz respeito à separação rigorosa entre ser e dever/ser que torna difícil ver como pôr em prática as idéias morais. A objeção de terrorismo da pura inten-

Para uma discussão mais aprofundada dessas críticas de Hegel à ética de Kant, ver: HABERMAS, J. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Paidós, 1991. p. 97-99.

ção advém da forma extremamente anticonsequencialista da ética kantiana, que não permite mentir nem para salvar a vida de um amigo que está sendo perseguido por um assassino, caso esse nos pergunte se a vítima encontra-se em nossa casa.

Ao colocar a centralidade da vida ética no estado, Hegel tem sido acusado de tentar defender o *status quo* dos estados efetivamente existentes com seus costumes e tradições. Particularmente, ele foi acusado de defender o estado prussiano, passando inclusive a ser conhecido entre seus críticos como “o filósofo do Estado prussiano”. De fato, a existência de certos costumes não é garantia suficiente que eles estejam justificados. Nesse sentido, a crítica de Hegel contra “o dever”, contra os ideais morais e contra aqueles que querem “ensinar o mundo como ele deve ser” (prefácio do PR) parece sem fundamento, pois os costumes e o estado podem ser reformados a partir da moralidade.

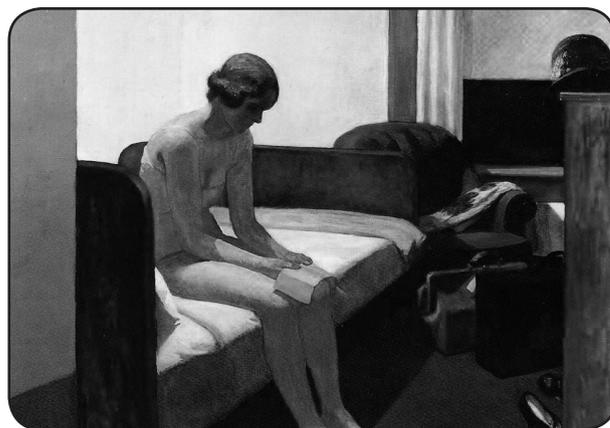


Um filósofo importante de lembrar aqui e que foi crítico de Hegel é **Arthur Schopenhauer** (1788-1860). Ele merece mais do que notas de rodapé na história da ética e tem uma filosofia moral que é o avesso da afirmação do espírito absoluto hegeliano, isto é, da progressiva realização da idéia da liberdade por meio da história. Embora Schopenhauer não faça parte do idealismo alemão, reconstituiremos muito brevemente suas idéias éticas aqui. **Partindo da distinção kantiana entre fenômeno e noumeno, Schopenhauer positiva a coisa-em-si afirmando que ela é vontade.** Assim, tudo o que existe é manifestação de uma e mesma coisa: desde a matéria bruta, as forças naturais mais elementares, as plantas, os animais não-humanos e também o ser humano são manifestações da vontade. Agora, essa vontade, assim holisticamente compreendida, é cega: ela não tem propósito fora de si e assim o indivíduo vive entre a afirmação da vontade e sua negação. Schopenhauer concebia **a vida**, a exemplo de certas filosofias orientais que ele conhecia muito bem e que o influenciaram muito, **como sofrimento**. Não são poucos os relatos, em sua obra-prima *O mundo como vontade e representação*, do mundo como um vale de misérias, com dor, lamentos, morte, necessidade etc. Tudo isso é consequência da manifestação da vontade.

A negação da vontade é, então, a única forma do sujeito de “viver bem” (de livrar-se do sofrimento) e é definida desse modo:

[...] a negação da vontade de viver, consiste em que, após esta descoberta, a vontade cessa, deixando as aparências individuais, uma vez conhecidas como tais, de serem *motivos*, molas capazes de a fazerem querer, deixando o lugar à noção completa do universo considerado na sua essência, como espelho da vontade, noção ainda iluminada pelo comércio de Idéias, noção que desempenha o papel de *calmante* para a vontade, graças ao qual esta, livremente, se suprime (1977, p. 369).

Esse niilismo moral shopenhauriano será, como veremos no capítulo 4, criticado por Nietzsche. Basta apenas, nesse momento, apontar que Schopenhauer tem uma ética oposta à ética afirmativa de Hegel.



Pintura de Edward Hopper em que ele busca retratar a solidão. A vontade é responsável não só pelas misérias sociais, mas também pelas íntimas.

LEITURA RECOMENDADA

A leitura das duas primeiras seções da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant não é apenas recomendada, mas necessária para o bom desempenho na disciplina Ética II. Trata-se de um dos textos clássicos da história da ética. Além disso, procure ler um texto introdutório geral ao pensamento de Kant. Recomendando o livro de Allen Wood chamado “Kant” (ver Referências).

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

REFLITA SOBRE

- As críticas de Kant à ética de virtudes e ao utilitarismo.
- As possíveis aplicações do imperativo categórico a máximas que tratam do aborto, da eutanásia e de outros problemas da bioética, além do suicídio estudado acima.
- O que Kant faria em relação ao problema do Trolley.
- As críticas de Hegel à ética de Kant.

■ CAPÍTULO 3 ■

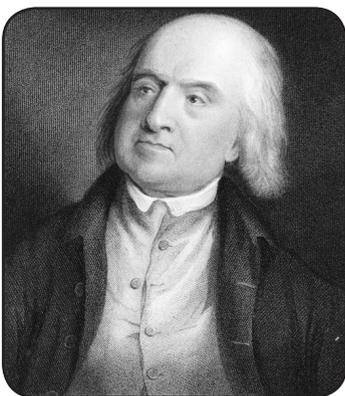
UTILITARISMO CLÁSSICO

O objetivo deste capítulo é identificar e compreender os principais elementos da ética utilitarista clássica, tal como aparece nos textos de Bentham e Mill. Além disso, você deverá ser capaz de estabelecer algumas diferenças entre as versões dos dois autores aqui estudados.



3.1 O UTILITARISMO HEDONISTA DE BENTHAM

Para uma discussão geral do utilitarismo com seus proponentes e críticos, ver: CARVALHO, M. C. M. **O utilitarismo em foco.** Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica). Além de oferecer uma exposição da filosofia utilitarista por meio de alguns de seus principais expoentes, a obra convida seu leitor à reflexão e à crítica.



Jeremy Bentham

No Capítulo 1, vimos que Locke e Hume foram antecessores do utilitarismo. Todavia, *o utilitarismo é uma teoria ética que adquiriu diferentes formulações* e tem também como antecedentes históricos o hedonismo e até mesmo o epicurismo, estudados em Ética I. A forma mais clássica é conhecida como *utilitarismo hedonista* e sustenta que o maior prazer possível é sinônimo de felicidade e que esse deve ser o fim último de nossas ações. Jeremy Bentham (1748-1832), que primeiro sistematizou o utilitarismo na modernidade, sustentava que a natureza nos colocou sob dois mestres soberanos: **o prazer e a dor** (1948, p. 1). Num certo sentido, essa é a pressuposição *naturalista* básica sob a qual o princípio da utilidade foi elaborado. Tudo o que fazemos seria governado, direta ou indiretamente, pelo desejo de prazer e para evitar a dor e o sofrimento.

O *princípio da utilidade* estabelece que as ações são corretas (ou não) na medida em que tendem a aumentar ou a diminuir a felicidade, isto é, o prazer. Nas palavras de Bentham: “**o princípio da utilidade é aquele princípio que aprova e desaprova cada ação de acordo com a tendência que ela parece ter de aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão**” (Ibid, p. 2).

De uma forma mais ampla, o princípio da utilidade é também o teste de legitimidade das leis positivas, das instituições públicas, das formas governamentais e suas políticas sociais e econômicas. A obra ética principal de Bentham tem como título *Uma introdução*

aos princípios da moral e da legislação e, de fato, contribuiu para importantes mudanças no direito e na legislação da Grã-Bretanha, bem como em reformas sociais que levaram à implementação do estado de bem-estar social no século XX adentro. O livro de Bentham foi publicado no ano da Revolução Francesa.

Bentham sustentou que o princípio da utilidade é o princípio supremo da moral. Todavia, negou que ele fosse suscetível de uma prova. A razão que ele apresentou é que seria impossível apresentar tal prova e até mesmo desnecessário. Por quê? Porque, segundo Bentham, “aquilo que é usado para provar tudo o mais, não pode ser ele próprio provado: a cadeia de provas deve começar em algum lugar” (Ibid, p. 4). Isso está correto: como sabemos, desde Aristóteles, não é possível provar tudo: há premissas indemonstradas a partir das quais provamos algo. Bentham, entretanto, sustentava que o que as categorias éticas básicas, a saber, “dever”, “correto”, “errado”, “bom”, entre outras, significavam era exatamente a conformidade ou não das ações com o princípio da utilidade (1948, p. 4). Essa idéia será criticada por G. E. Moore por meio do argumento da questão aberta, que será estudado mais adiante. Como veremos ainda neste capítulo, John Stuart Mill procurará apresentar uma prova do princípio da utilidade e Sidgwick também procurará mostrar que a intuição nos leva à verdade do princípio utilitarista.

A utilidade era, para Bentham, aquela propriedade de qualquer objeto que ele tem para produzir benefícios, vantagens, prazer, bondade ou felicidade (tudo isso significava a mesma coisa para ele) para um indivíduo ou para uma comunidade. **Os princípios contrários à utilidade eram da simpatia e do ascetismo.** Claramente, o ascetismo é contrário à maximização do prazer e a simpatia, que estudamos no capítulo primeiro, foi por Bentham considerada como oposta ao utilitarismo, pois ela significava simplesmente a tendência de uma pessoa de aprovar ou desaprovar uma ação (BENTHAM, 1948, p. 14), sem considerar, por exemplo, as conseqüências das ações.

Bentham, todavia, não apenas argumentou que o prazer é o padrão para se dizer se uma ação é correta ou não, mas também criou formas de medir *quantitativamente* o prazer.

Bentham defendeu que o prazer pode ser mensurado segundo sua intensidade, sua duração, sua certeza ou incerteza, a proximidade ou não, a extensão etc. Para fins de ilustração, vamos considerar uma unidade de medida do prazer, o *hedon*, e dois cursos de ação A (digamos, sair com os amigos numa sexta-feira à noite para comer pizza e dançar) e B (ficar em casa, chamar uma pizza e assistir a um filme no sofá). Para Bentham, considerada a pessoa, o prazer deve ser medido por quatro critérios:

- intensidade;
- duração;
- certeza ou incerteza; e
- proximidade ou (não).

Assim, vamos imaginar que o curso de ação A receba 2 *hedons* pelo primeiro critério, 2 pelo segundo, 1 pelo terceiro e 1 pelo quarto. Temos, portanto, 6 *hedons*. Já o curso de ação B, tem 1 *hedon* pelo critério da intensidade, 2 pela duração, 1 pela certeza e 1 pela proximidade. O curso de ação B totalizou 5 *hedons* (a diferença foi a intensidade, pois vamos supor, para fins de ilustração e argumentação, que sair com os amigos seja mais agradável que ficar em casa). Por conseguinte, segundo Bentham, é o curso de ação A, entre todos os cursos de ação alternativos, que é o melhor e que **deve**, portanto, ser desempenhado.

O cálculo pode tornar-se mais complexo se outros fatores forem contabilizados, por exemplo, se o número de pessoas for levado em conta, então outros critérios de mensuração devem ser considerados, como a extensão. No curso de ação A, por exemplo, você pode contar várias piadas aos seus dez amigos durante a pizza e, assim, fazer muitas pessoas felizes. Em casa, você agradaria apenas ao(à) seu(sua) companheiro(a). Novamente, o curso de ação A **deve** ser praticado, segundo o utilitarismo. Haveria também a fecundidade (se um ato prazeroso gera outro de mesmo tipo), a pureza (um ato de prazer não sendo seguido de um de dor), entre outros, o que torna o cálculo de Bentham mais complexo e até mesmo difícil de ser realizado.

Como foi dito, Bentham pensou a ética utilitarista como base para reformas institucionais e sociais. Ele próprio engajou-se em alguns projetos, por exemplo, seu famoso *panopticon*, uma espé-

cie de prisão circular que colocava um guarda central para vigiar todos os prisioneiros, ou seja, o máximo de vigilância, com um mínimo de custo. Tal sistema carcerário poderia, inclusive, ser administrado privadamente, pois Bentham acreditava que era importante encontrar certa convergência entre o interesse do indivíduo e seus deveres, por isso o *panopticon* poderia fornecer ao estado à base de contratos de mútuo benefício um serviço responsável que incluísse, por exemplo, multas no caso de morte de prisioneiros. Em outros termos, a administração do *panopticon* tinha um interesse em cumprir seu dever. Além disso, Bentham pensou em casas para pobres, escolas, entre outras, todas segundo a racionalidade utilitarista. Obviamente, logo o cálculo dos custos/benefícios, prazeres/dores, para a maioria tornou-se extremamente complexo.

Além dessa complexidade, surgiram outros problemas e objeções ao utilitarismo de Bentham, como, por exemplo, o *paradoxo do hedonismo*. O prazer, muitas vezes, se buscado conscientemente, escapa-nos. Assim, para alcançá-lo, devemos, aparentemente, deixar de utilizar algo como o cálculo benthamita, pois se o fizermos estaremos nos afastando dele. Fala-se, hoje, inclusive de um *conseqüencialismo indireto* exatamente para se escapar ao paradoxo do hedonismo: para maximizar o prazer, temos que raciocinar de forma não utilitarista.

Apesar dessas dificuldades, o utilitarismo de Bentham geralmente é invocado pelos conseqüencialistas modernos que são defensores dos animais. De fato, Bentham, numa longa nota no final de seu livro *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, escreveu sobre um suposto critério de distinção entre humanos e não-humanos:

O que mais poderia traçar a linha insuperável? É a faculdade da razão, ou talvez, a faculdade do discurso? Entretanto, um cavalo adulto ou um cachorro é, além da comparação, um animal mais racional e tratável, do



Por meio do pan-óptico, construção arquitetônica presente no centro da figura, um único homem conseguiria vigiar o máximo possível. Essas construções eram utilizadas para serem detenções. O utilitarismo sempre busca usar o cálculo do menor custo para o máximo de benefício em suas propostas.

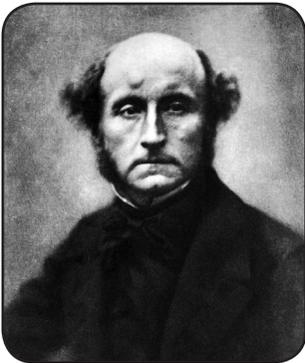
que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. [...] a questão não é se eles podem raciocinar, nem se podem falar, mas, podem sofrer? (BENTHAM, 1948, p. 311).

Senciência é a “capacidade de sofrer ou sentir prazer ou felicidade”. Não inclui, necessariamente, a auto-consciência

Assim, o critério de **senciência** para a consideração moral foi claramente defendido por Bentham. Quando tratarmos da *zooética*, no último capítulo, voltaremos a esse ponto.

Diante das dificuldades e das objeções a que o utilitarismo hedonista esteve exposto, logo ele precisou ser reformulado por seus seguidores.

3.2 O UTILITARISMO EUDAIMONISTA DE MILL



John Stuart Mill (1806-73) procurou reformular o utilitarismo para responder às dificuldades e às objeções e elaborou uma forma mais sofisticada de ética utilitarista exatamente para evitar alguns de seus problemas. Mill procura responder, no segundo capítulo de seu livro *Utilitarismo*, às objeções de que o utilitarismo, assim como o *epicurismo*, buscava prazeres baixos, que era uma teoria ética sem Deus etc. Como veremos, Mill fará várias reformulações na teoria utilitarista procurando defendê-la dessas objeções.

Sua teoria pode ser caracterizada como “utilitarismo eudaimonista” (como sabemos, do grego, *eudaimonía*: felicidade), pois reconhece vários portadores de valor intrínseco, **não apenas o prazer, mas também as virtudes etc.** Essa versão do utilitarismo é a que ainda encontra maior receptividade entre os eticistas atuais.

Um dos méritos de Mill é ter enunciado claramente o *princípio utilitarista*: **o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como fundamento da moral sustenta que ações são corretas na medida em que elas promovem a felicidade e erradas na medida em que elas produzem o contrário da felicidade** (1987, p. 16).

Dito em outros termos, o utilitarismo sustenta que a felicidade, ou o *summum bonum*, é o maior bem que podemos alcançar e que as ações são moralmente corretas ou não na medida em que **são meios adequados para atingir esse fim último.**

Como pode ser visto, nem todos os eticistas modernos abandonam a idéia de que há um bem supremo. Além disso, o utilitarismo é uma ética teleológica, num sentido não metafísico.

O utilitarismo claramente se contrapõe ao intuicionismo, segundo o qual há atos que são corretos em si mesmos, sejam lá quais forem as conseqüências, por exemplo, para filósofos como Clarke e Price, já mencionados no primeiro capítulo, assim como para Kant, **seria sempre errado torturar um inocente**, seja lá para que finalidade. No início do primeiro capítulo de seu livro, Mill critica a “escola intuitiva”, segundo a qual os princípios da ética seriam evidentes *a priori*.

Segundo um modelo ético deontológico puro, sempre é errado punir um inocente em prol de qualquer bem.

Para ilustrar essa crítica, vamos considerar as objeções de Mill à ética de Kant. Depois de mencionar a *Metafísica dos costumes* e citar a fórmula geral do Imperativo Categórico, Mill escreve:

Mas quando ele [Kant] começa a deduzir desse preceito qualquer deveres reais da moralidade, ele falha, quase grotescamente, em mostrar que teria qualquer contradição, qualquer impossibilidade lógica (para não dizer física) na adoção por todos os seres racionais de regras imorais ultrajantes de conduta. Tudo o que ele mostra é que as **conseqüências** de sua adoção universal seria tais que ninguém escolheria (1987, p. 11).

De fato, a justificação de Kant de por que devemos ajudar as pessoas em necessidade é aparentemente **conseqüencialista** (GMS, p. 57), para não dizer egoísta. Todavia, como vimos no capítulo anterior, o valor moral da ação reside numa certa **atitude em seguir regras morais**. Por conseguinte, Kant testa máximas de forma conseqüencialista, mas põe o valor da ação na vontade boa como atitude em seguir a lei moral.

Embora o termo “conseqüencialismo” seja relativamente recente, o utilitarismo é certamente um modelo ético conseqüencialista. Vemos, nessa passagem, Mill chamando a atenção para as conseqüências de se adotarem certas regras. Lembremos, todavia, que o utilitarismo não é o único modelo conseqüencialista.

Quanto à objeção de deduzir regras imorais, muitos eticistas hoje concordariam com Mill, por exemplo, MacIntyre cita a seguinte máxima “persiga todos aqueles que mantêm falsas crenças religiosas” (1985, p. 46) como um caso de uma máxima com aparente conteúdo imoral e que passaria no teste da universalização do Imperativo Categórico. Desse modo, tudo o que temos a fazer é elaborar nossas máximas de forma inteligente para contornarmos a moralidade. Como vimos, Hegel também pensava assim. O ponto importante, aqui, é que alguns exemplos que Kant dá são justificados de forma conseqüencialista.

Mill, todavia, fez em seu livro *Utilitarianism* várias mudanças na teoria hedonista de Bentham. As principais são:

1. procurou mostrar a importância do caráter e das virtudes;
2. introduziu elementos qualitativos na avaliação do valor dos prazeres; e
3. sustentou a compatibilidade dos direitos morais ou humanos e da justiça com o princípio da utilidade.

Vamos examinar esses pontos separadamente, mas, de modo especial, a concepção utilitarista de justiça, pois as principais objeções a esse sistema moral nascem dessa questão.

Talvez o aspecto mais importante das reformulações feitas por Mill do utilitarismo seja o fato de ele ter reconhecido que as virtudes morais são partes integrantes de uma vida feliz. Ele afirmou que “o utilitarismo somente pode atingir os seus fins pela cultura geral da nobreza de caráter” (1987, p. 22). Esse elemento estoíco foi incorporado por Mill no utilitarismo (Ibid, p. 28), por isso virtudes como a coragem e a justiça passam a ser elementos constituintes de uma vida feliz. Para Mill, os seres humanos são capazes de procurar a própria perfeição como um fim em si. **Ele reconhece que procuramos prazer, mas também excelência moral.** Por conseguinte, ele não nega que as virtudes possam ser desejadas por si mesmas, que elas possuem valor intrínseco. Porém, Mill também sustenta que elas são partes integrantes da felicidade, que é prioritariamente alcançada pela maximização de um tipo especial de prazer, a saber, o intelectual. Por isso ele não é exatamente alguém que sustenta, como algumas éticas de virtudes fazem, que as qualidades de caráter são boas mesmo de que nada mais resulte. Mill sustenta, assim como Aristóteles já o fizera, que as virtudes possuem valor nelas mesmas, mas que também são desejáveis porque contribuem para alcançar um tipo especial de prazer.

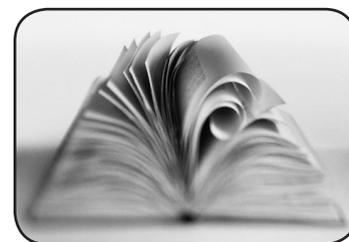
Mill também reformulou o utilitarismo no modo como devemos entender o prazer, isto é, fez a distinção entre tipos de prazer e procurou hierarquizá-los. De acordo com Mill, “é compatível com o Princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns *tipos* de prazer são mais desejáveis e mais valiosos que outros” (1987, p. 18).

A discriminação que Mill faz é entre prazeres sensuais ou corporais, tais como o ato sexual, as atividades físicas, e prazeres inte-

lectuais advindos da contemplação da verdade, de atividades criativo-artísticas, filosóficas, e assim por diante. **Mill argumenta que eles são qualitativamente melhores do que os prazeres sensíveis.** Nesse sentido, o utilitarismo eudaimonista é uma sofisticação do epicurismo. Com isso, Mill pretende evitar as objeções comumente feitas ao utilitarismo hedonista, como a mencionada acima. Porém, a questão é saber qual é o padrão para avaliar qualitativamente tais prazeres. A posição de Mill é aparentemente circular: eles seriam aqueles que uma pessoa bem educada, bem informada e no pleno uso de suas faculdades intelectuais escolheria (cf. 1987, p. 19). Por isso a solução de Mill parece insatisfatória e não impede que a felicidade seja ultimamente definida em termos hedonistas, fundamentalmente, em termos de prazeres intelectuais. Serão somente as versões mais atuais do utilitarismo ou **os chamados consequencialismos sofisticados que superarão essa dificuldade.**

Outra reformulação que Mill procurou introduzir é sua tentativa de apresentar uma prova de que o princípio da utilidade é o princípio supremo da moralidade. Lembremos que, para Bentham, não era possível apresentar tal prova. Porém, para Mill, há tipos diferentes de prova: um demonstrativo e outro sobre questões de fins últimos que não podem ser provados diretamente (1987, p. 13). No segundo sentido, pode-se apenas mostrar procurando influenciar o intelecto para que consinta. Por conseguinte, **a prova de Mill é por analogia:** assim como a prova de que um som é audível é que as pessoas podem de fato ouvi-lo; de que um objeto é visível é que as pessoas de fato ouvem-no; assim também a prova de que a felicidade é o fim último das ações é que de fato as pessoas desejam-na como tal (Ibid, p. 50). Não é o caso de avaliar aqui se essa é uma boa prova ou não.

O não-cumprimento das prescrições advindas do princípio da utilidade recebe um tipo especial de sanção, a saber, uma **punição interna**. Para Mill, esse é um sentimento em nossa mente ou consciência de dor, mais ou menos intenso, **de violação do dever**. Se alguém descobre que mentimos, por exemplo, sentimos primeiro vergonha, depois remorso ou culpa. Esse **“problema de consciência” não é, para Mill, inato, mas é inculcado por meio da educação moral.** Temos, assim, a origem de sentimentos morais negativos, estudados brevemente no primeiro capítulo.



O problema de Mill é a falta de um exato critério para determinar uma hierarquia entre os prazeres.

• *Sob o ponto de vista metaético, Mill, ao contrário de Kant, é um externalista, isto é, alguém que defende que a moralidade não é inerentemente motivadora. “Não chamamos algo de errado a não ser que queiramos dizer que a pessoa deve ser punida de um modo ou de outro por fazê-lo: se não pela lei, pela opinião de seus concidadãos; se não pela opinião, pela desaprovação de sua própria consciência” (MILL, 1987, p. 65).*

É significativa a tentativa de Mill de mostrar que o utilitarismo é compatível com os direitos humanos, tanto morais quanto legais, e com a justiça. É exatamente nesse ponto que as maiores objeções foram e ainda são endereçadas ao utilitarismo. Um caso simples de bioética, que no fundo é uma variante do “problema Trolley”, ilustra as dificuldades: imagine que existam cinco pacientes num hospital necessitando de transplantes, cada doente precisando de um tipo diferente de órgão, e que um visitante esteja visitando um amigo. Aparentemente, o princípio da maior felicidade exigiria que o visitante cedesse seus órgãos para maximizar o bem-estar dos pacientes que estão esperando pelos transplantes. Porém, isso, certamente, está além do dever, isto é, é supra-rogatório. Melhor dito, não poderíamos aceitar que os cinco pacientes matassem aquele indivíduo que possui órgãos saudáveis, justificando seus atos com princípios utilitaristas. Parece evidente que ele possui dignidade e que seria moralmente condenável não respeitá-la.

O utilitarismo é também acusado de não possuir critérios claros para a distribuição de bens. Por essa razão, ele seria inerentemente injusto. No Capítulo 5 do livro *Utilitarianism*, Mill procurou defender sua teoria dessa e de outras objeções. Seu argumento central é de que a justiça está a serviço dos interesses coletivos da sociedade. **Nenhuma outra explicação é aceita como fundamento da justiça.** Nesse sentido, é interessante ver o que ele próprio tem a dizer:

Quando Kant propõe como o princípio fundamental da moralidade ‘Age de maneira que a tua regra de conduta possa ser adotada como uma lei por todos os seres racionais’, ele virtualmente reconhece que o interesse coletivo da humanidade, ou ao menos da humanidade indiscriminadamente, pode estar na mente do agente quando está conscientemente decidindo sobre a moralidade do *ato*. Caso contrário, ele usa palavras sem sentido, pois não pode nem sequer ser plausivelmente sustentado que uma regra do mais extremo egoísmo não pode ser *possivelmente* adotada por todos os seres racionais – que há algum obstáculo insuperável na natureza das coisas para a sua adoção. Para dar algum significado ao princípio de Kant, o sentido posto sobre ele teria de ser que devemos adequar nossa conduta por uma regra que todos os seres racionais possam adotar *com benefício dos seus interesses coletivos* (1987, p. 70).

É interessante também notar que Mill está tentando mostrar que o princípio utilitarista possui uma extensão maior que o Impera-

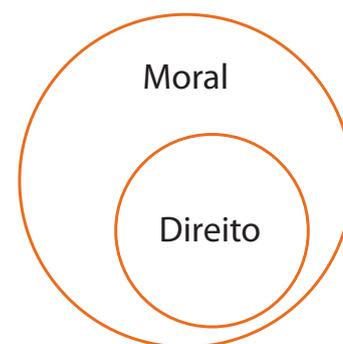
tivo Categórico de Kant, isto é, que ele possui uma abrangência maior (cf. também MILL, 1987, p. 13).

Ainda relacionado com a compatibilidade entre os requerimentos da justiça e o princípio da utilidade, Mill sustenta que os **deveres jurídicos** não são nada mais, nada menos, do que exigências do princípio supremo da moralidade. Fazendo a distinção entre deveres perfeitos (que estão fundados em direitos de outras pessoas) e deveres imperfeitos (cujo cumprimento fica a critério do agente escolher a circunstância apropriada), Mill procura harmonizar a justiça com a utilidade. Segundo ele, a justiça é apenas o nome que damos ao conjunto de direitos perfeitos que se seguem do princípio da utilidade. Mais do que isso, seja lá qual for o significado que dermos à palavra “justiça” – legalidade, igualdade, mérito, imparcialidade etc. –, ele será compatível com o princípio da maior felicidade.

Uma das primeiras noções que a idéia de justiça evoca é certamente a legalidade. Mill afirma que ela está na origem etimológica da palavra “justo”, um ponto também assinalado por Aristóteles no Capítulo 5 da *Ethica Nicomachea*. Justo, então, é simplesmente sinônimo de legal. Como Mill exemplifica, se a propriedade é protegida pela lei, então é injusto desrespeitá-la (1987, p. 59). Por conseguinte, é justo respeitar os *direitos legais* e injusto desrespeitá-los. Tais direitos não são, todavia, absolutos e pode-se discutir sua legitimidade a partir do próprio princípio utilitarista, que nos dá a noção de *direito moral*. Mill, portanto, não é um *positivista jurídico*, isto é, alguém que considera a lei existente por si só justa.

A segunda idéia associada à justiça, então, está relacionada com os direitos morais. Para Mill, “ter um direito é ter algo cuja fruição a sociedade deve defender” (Ibid, p. 71). Geralmente, se temos um direito a algo, então alguém possui um dever para conosco. Nesse caso existiria uma correlação simétrica entre direitos e deveres. O ponto central aqui, todavia, é que Mill, por meio da noção de *direito moral*, consegue mostrar que uma lei pode ser injusta se ela garante um direito legal indevido.

Outra idéia associada à noção de justo é a noção de mérito, também já apontada por Aristóteles. De acordo com Mill, a idéia de



O direito, no utilitarismo de Mill, seria um subconjunto da moral.

mérito é a forma mais clara e relevante da própria justiça. Essa idéia lembra a famosa fórmula de Ulpiano: “*suum cuique*” (a cada um o que lhe é devido ou merecido), base do direito romano. Todavia, como podemos esclarecer a idéia de merecimento? Segundo Mill, uma pessoa merece algo bom quando age corretamente; do contrário, se age incorretamente, merece o mal (1987, p. 61).

Uma quarta noção de justiça está relacionada com não violar as promessas, as palavras, a confiança, não frustrar certas expectativas. Essa também não é uma exigência da justiça, mas pode ser sobreposta por outras considerações. Suponha que você, tendo prometido visitar um amigo seu, encontre no caminho uma pessoa acidentada precisando que você a leve imediatamente para o hospital. Claramente, esse dever sobrepõe-se ao dever de manter a promessa. Essa idéia, como veremos no último capítulo, a saber, que a moralidade consiste num conjunto de deveres *prima facie* será desenvolvida por D. Ross e por muitos outros eticistas contemporâneos.

Uma quinta noção ligada à justiça é a da imparcialidade. Deve-se julgar as pessoas da mesma forma, sem privilegiar uma das partes. Está implícito aqui também a noção de igualdade. Geralmente, representa-se a justiça como uma deusa cega (imparcialidade) e com uma balança (igualdade) numa das mãos e uma espada (sanção) na outra. Agora, para Mill, quantidades iguais de felicidade são igualmente desejáveis e, idealmente, deve-se seguir o princípio corolário ao princípio da utilidade: “Cada um deve contar por um; ninguém por mais de um”. Dito de outro modo, se é verdade que a felicidade deve ser maximizada, seja essa felicidade de uma só pessoa ou de pessoas diferentes, deve-se buscar, também, distribuí-la igualmente. Em outros termos, **Mill mostra que a justiça está intimamente ligada à idéia de bem comum**, ao benefício da coletividade, e é exatamente isso que é requerido pelo princípio de utilidade, por isso não basta tratar equitativamente as pessoas: é necessário pensar no bem de todos – que é mais do que a soma dos bens particulares.

As reformas feitas por Mill na teoria ética utilitarista permitem também ver que talvez não sejam atos particulares que precisam ser qualificados como bons ou maus, corretos ou não, mas eventualmente sejam as regras que devem ser testadas pelo princípio

básico da teoria. Assim, **pode-se diferenciar entre um utilitarismo de ato e um utilitarismo de regra**. O primeiro sustenta que um ato é correto se ele maximiza os resultados. O princípio da utilidade é aplicado diretamente para julgar se uma ação é boa ou má. O segundo sustenta que uma regra é moralmente legítima se ela traz os melhores resultados para a sociedade. Em outros termos, de acordo com o utilitarismo de regra, uma ação moralmente correta numa situação é determinada por um conjunto de regras e essas regras são tais que a observação geral produz a maior utilidade. **Assim, uma ação seria correta se ela é permitida ou obrigatória, segundo uma regra que traz mais conseqüências boas que más.**

Vamos esclarecer esse ponto com um exemplo. Se cinco ladrões passarem em frente a um minimercado e desejarem saqueá-lo, deixando seu dono sem dinheiro no caixa e sem mercadorias nas prateleiras, então seria correto executar essa ação maximizando o prazer para o maior número de pessoas? Esse caso evidencia um problema subjacente ao princípio utilitarista acima formulado: ele busca a maximização da felicidade em termos de soma total da felicidade e a questão da distribuição parece ser negligenciada, isto é, diferentes indivíduos podem ser mais ou menos felizes. Eventualmente, ele poderia tornar alguns indivíduos muito infelizes para garantir a felicidade da maioria. Ele poderia levar a uma tirania da maioria e à infelicidade das minorias. Essa é uma implicação contra-intuitiva que fere nossas noções de direitos e de justiça. Ela levou alguns utilitaristas a elaborarem uma versão diferente do utilitarismo, o utilitarismo de regra, e, segundo alguns comentaristas como J. O. Urmson, Mill teria sido um utilitarista de regra (cf. CRISP, p. 102-105).

O utilitarismo de regra conseguiria responder à objeção feita a partir do exemplo dos ladrões do minimercado, quer dizer, numa sociedade onde o roubo fosse a regra geral, ninguém teria segurança e, portanto, felicidade. Assim, sua proibição traz os melhores resultados em termos de felicidade para o maior número de pessoas. Em outros termos, a observação geral das regras contribuiria para a felicidade da maioria. Por conseguinte, regras morais, tais como “não roube”, “fale a verdade”, “mantenha as promessas”, “não cause dano”, “não mate”, entre outras, precisam ser adotadas, pois elas

Utilitarismo-de-regras

Princípio da utilidade



Regras morais



Ato

Utilitarismo-de-ato

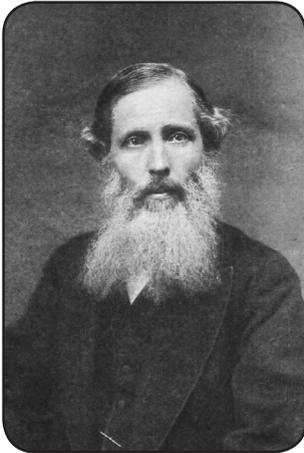
Princípio da utilidade



Ato

trazem os melhores resultados. O utilitarismo de regra resolveria também o problema anterior apontado sobre os cinco pacientes.

Antes de passar ao próximo capítulo, convém dizer algumas palavras sobre um filósofo utilitarista que procurou sintetizar essa teoria ética normativa com uma metaética intuicionista. Trata-se de **Henry Sidgwick** (1838-1900). Nesse autor, vemos convergirem o intuicionismo e o utilitarismo. Inicialmente, ele queria fornecer ao utilitarismo uma prova melhor do que aquela apresentada por Mill da universalidade da beneficência. A prova de Mill parece mesmo insatisfatória, pois está baseada numa constatação empírica (que todos desejam ser felizes) que deveria, supostamente, justificar um princípio ético (que todos **devem desejar** ser felizes). Uma prova melhor, segundo Sidgwick, pode ser fornecida pela intuição. Vale lembrar que ele estabelece quatro condições para aceitar uma proposição, no caso o princípio utilitarista como sendo um axioma (cf. 1981, p. 338s):



1. ser claro e preciso;
2. ser auto-evidente (significando ser necessariamente verdadeiro);
3. não conflitar com nenhuma outra verdade; e
4. ser apoiado por um “consenso de especialistas”.

Desse modo, o princípio utilitarista deveria, ao mesmo tempo, ser auto-evidente e legitimado por algum tipo de consenso.

O intuicionismo filosófico de Henry Sidgwick, que dá fundamento ao princípio utilitarista, foi expresso desse modo: “Descobri que cheguei, na minha pesquisa por intuições éticas realmente claras e precisas, ao princípio fundamental do utilitarismo” (1981, p. 387). Depois de criticar a prova de Mill do princípio de utilidade, ele diz que o “utilitarismo é assim apresentado como a forma final na qual o intuicionismo tende a passar quando a demanda por primeiros princípios realmente rigorosos é atendida” (Ibid, p. 388). A “prova” de Sidgwick do princípio geral da felicidade é, brevemente falando, designada para mostrar que cada indivíduo está moralmente obrigado a ver o bem de qualquer outro indivíduo como o seu próprio. Ele pretende mostrar a validade do princípio

utilitarista como uma **intuição moral cartesiana**, a saber, como sendo clara e distinta.

Parece claro que a prova de Sidgwick do princípio fundamental do utilitarismo não é muito melhor do que a fornecida por Mill, por isso outros eticistas que sustentam alguma forma de utilitarismo logo rejeitaram seus argumentos, por exemplo, G. E. Moore, como veremos adiante, parece recusar essa posição (1993, p. 194), isto é, assim como a intuição de Sidgwick afirma o princípio do hedonismo utilitarista, a intuição de Moore o nega (1993, p. 126). A intuição, aqui, é simplesmente entendida como sinônimo de crença. Mais importante ainda, a pressuposição fortemente intuicionista de Sidgwick foi corretamente rejeitada por Moore. Isso quer dizer que a intuição não fornece garantias da verdade do princípio utilitarista clássico. Voltaremos a discutir esses pontos no último capítulo, quando tratarmos dos novos tipos de consequencialismos sofisticados.

LEITURA RECOMENDADA

A leitura do livro *Utilitarismo*, de Mill, não é apenas recomendada, mas uma condição importante para o bom desempenho nesta disciplina. Por conseguinte, não deixe de ler essa obra: ela forma, juntamente com a *Ethica* de Aristóteles e a *Fundamentação* de Kant, o *abc* da filosofia moral.

MILL, J. S. *A liberdade/utilitarismo*. São Paulo. Martins Fontes, 2000.

Procure ler também um livro ou um capítulo de livro introdutório, aquele que você encontrar e for de seu agrado, ao utilitarismo. Uma boa recomendação é:

CARVALHO, M. C. M. *O utilitarismo em foco*. Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica).

REFLITA SOBRE

- As pessoas, de fato, escolhem “dos males, o menor”. Pense sobre que métodos podem ser usados para fazer essa escolha.
- Uma divergência entre Bentham e Mill foi sobre a possibilidade de se provar se de fato o princípio da utilidade é o

princípio supremo da moralidade. Reflita sobre sua posição a respeito desse problema.

- Avalie a crítica de Mill a Kant, a saber, que, no fundo, Kant é um consequencialista.
- Reflita sobre os direitos e a justiça e sua relação com a utilidade pública.
- Retome o problema Trolley e tente imaginar como Mill resolveria o dilema de puxar ou não a alavanca.



■ CAPÍTULO 4 ■

MORAL PÓS-MODERNA?

O objetivo deste capítulo é identificar e compreender as principais críticas feitas no século XIX aos diferentes sistemas de moralidade, principalmente, modernos. O século XIX é um período ímpar para a Ética: o impacto do pensamento de Darwin, Marx, Nietzsche e Freud mudou radicalmente os estudos sobre a moralidade humana e continua influenciando enormemente nos dias atuais. É claro que cada um deles mereceria um estudo próprio, aprofundado, mas aqui nos limitaremos a apresentar os traços gerais de algumas das idéias éticas desses grandes pensadores.



Se Rawls estiver certo, a saber, que a moral moderna vai de 1600 a 1800, então os autores do século XIX são, em algum sentido, “pós-modernos”. De fato, os cientistas e filósofos que estudaremos neste capítulo não fundamentam como os modernos a moral na razão, mas, ao contrário, em algo independente dela, algo não racional ou até mesmo irracional, seja no processo de evolução, ou na história, ou no inconsciente etc., que estaria guiando nossas ações, independentemente de nossas vontades. São “pós-modernos” porque não acreditam numa moral eterna e imutável, mas em diferentes sistemas morais historicamente dados. Dessa forma, todos eles trazem em si a marca do historicismo, algo comum aos pensadores daquele século. Nas palavras de Caplan, “Sejam lá quais forem as diferenças filosóficas substantivas em outros aspectos, *Darwin, Marx e Freud* [eu acrescentaria Nietzsche] têm em comum uma orientação intelectual dominante: eles nos ensinaram a ver as coisas humanas em termos históricos, em termos de desenvolvimentos” (1984, p. xii). Assim, “filosoficamente, as questões sobre o ser foram substituídas em seus trabalhos pelas questões sobre o devir. Metodologicamente, a *genesis* substituiu as considerações teleológicas e essencialistas na lógica explanatória de suas teorias [...] Para Darwin, Marx, e Freud, os ‘processos,’ não os ‘objetos,’ tornaram-se unidades principais de investigação científica” (Ibid.). Neste capítulo, estudaremos as implicações das idéias desses autores para a Ética.

Para um aprofundamento dessas conexões entre os autores e suas implicações éticas, ver: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud:** their influence on moral theory. New York & London: Plenum Press, 1984.

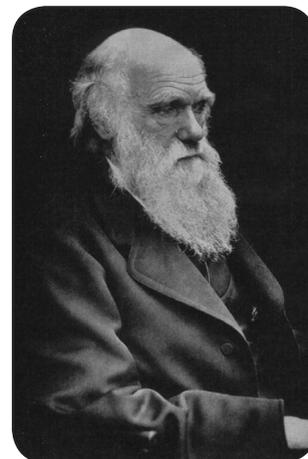
4.1 DARWIN E A ÉTICA EVOLUCIONISTA

Assim como Copérnico fez uma verdadeira revolução mostrando que o planeta Terra não é o centro do universo e, por conseguinte, não ocupa um lugar especial no mundo, contrariando relatos bíblicos, o naturalista inglês **Charles Darwin** (1809-1882) fez outra grande revolução nas idéias: deslocou o homem do centro da vida mostrando que somos apenas uma espécie entre outras que evoluiu de um ancestral comum e não o “rei da criação”. Essas revoluções serão complementadas, como veremos na última seção deste capítulo, por Freud (1856-1939): o indivíduo não é nem mesmo o centro de si mesmo, pois há forças inconscientes que o governam. O impacto dessas idéias para a Ética foi enorme e é ainda difícil avaliá-las de forma satisfatória.

Como veremos, a visão de Darwin sobre a moral está longe do que geralmente se acredita que ele tenha sustentado e que é caricaturizado na expressão “darwinismo social”.

O darwinismo social é a tese da luta desenfreada pela existência na qual, por exemplo, os países mais fortes devem dominar, as classes mais poderosas devem mandar e que somente os indivíduos mais aptos sobreviverão.

O darwinismo social foi utilizado por Hitler em seu projeto nacional-socialista, pelo empresário americano Rockefeller na defesa das grandes corporações de petróleo como sendo uma expressão da sobrevivência dos mais aptos e por socialistas, tais como MacDonald, que viram no darwinismo e na luta pela existência uma justificação do aprofundamento da luta das classes (cf. CAPLAN, 1984, p. 23-24). Essa visão poderia também ser considerada uma concepção próxima à de **Trasímaco** da justiça: justo é o direito do mais forte. De fato, muitos utilizaram certas idéias de Darwin para seus projetos políticos. Não é difícil ver como a tese da seleção natural pode ser aplicada em fenômenos sociais, políticos e morais. Por exemplo, Herbert Spencer (1820-1903), em seu livro *Data of Ethics*, claramente procura aplicar o evolucionismo para compreender a moralidade. Foi a partir dos trabalhos de Spencer que surgiu a expressão “darwinismo social”.



Comemoramos, neste ano, 200 anos do nascimento de Darwin e 150 anos da publicação do livro *A origem das espécies*; e, como nunca, suas idéias provocam debates acalorados.

Como vimos em *Ética I*, é um dos interlocutores de Platão na obra *A República*.

Originalmente é dele, e não de Darwin, a expressão “sobrevivência do mais apto”.

O darwinismo social foi, de fato, sustentado por muitos pensadores, que defenderam a idéia de que, ao longo da história, as nações fortes dominavam as fracas e que, portanto, **a mais forte pode ser vista como a melhor**. Esses pensamentos éticos têm claras implicações políticas, por exemplo, sustenta-se que o Estado não deve proteger socialmente os mais fracos, pois isso somente encoraja os pobres a se multiplicarem, intensificando a luta pela existência logo a seguir. Essas idéias tiveram mais influência nos Estados Unidos no início do século XX do que na Europa, levando a defesa do *laissez-faire* político e econômico: o Estado deve ser mínimo, não interferindo nas liberdades individuais ou protegendo socialmente os mais fracos ou regulando o mercado. Spencer foi um árduo defensor do Estado mínimo. Muitos empresários americanos, por exemplo, Rockefeller, divulgaram tais idéias, surgindo assim também os primeiros projetos de eugenia. Porém, a pergunta relevante agora é esta: qual era a visão do próprio Darwin a respeito da moralidade?

Antes de responder a essa pergunta, é importante dizer algumas palavras sobre a teoria da evolução darwiniana. Não é necessário, para nossos propósitos, entrar nos mínimos detalhes da teoria da evolução, mas é preciso apontar algumas de suas idéias e os impactos que elas causaram.

Para ser breve, a evolução é a tese de que todos os organismos são o produto de um longo e lento processo natural de desenvolvimento a partir de formas mais simples.

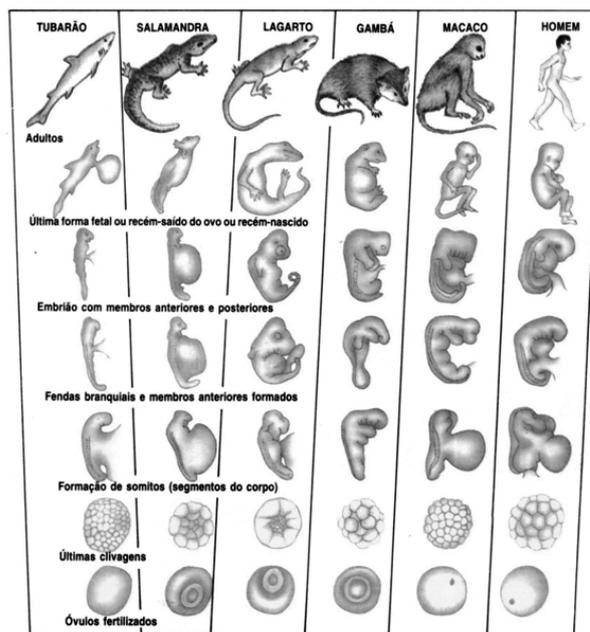
Darwin foi um evolucionista entre outros em seu tempo (Lamarck, Wallace, Spencer etc), e, hoje, a principal **teoria evolucionista** é a chamada “sintética”, que une as descobertas recentes da genética e o mutacionismo, além da variável da seleção natural pela adaptação ao meio ambiente. As viagens no *HMS Beagle* pela América do Sul levaram Darwin a sustentar a tese de que a vida biológica surgiu e desenvolveu-se “por meio da seleção natural”, como diz o longo título da conhecida obra *A origem das espécies*, de 1859, que continua numa disjunção: da preservação das raças

Para uma apresentação da teoria da evolução, veja-se o livro de Mayr, considerado o Darwin do século XX: *O que é a evolução?* (cf. Referências). E para uma discussão dos usos e abusos da teoria da evolução darwinista na ética e na filosofia política e social, ver: DENNET, 1995.

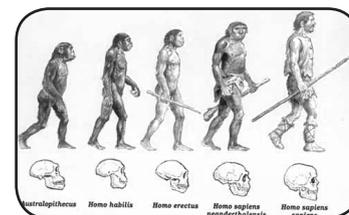
favorecidas na luta pela vida. Como Darwin escreve na introdução dessa obra, um naturalista, refletindo sobre as afinidades mútuas entre os seres orgânicos, suas relações embriológicas, suas distribuições geográficas, as mudanças geológicas e outros fatos similares, pode chegar à conclusão de que “cada espécie não foi criada independentemente, que descende, com variações, de outras espécies” (2006, p. 450). Estava minado, então, o relato bíblico da criação, e as conseqüências desse acontecimento não foram triviais. As morais baseadas nesse relato (judai- ca, cristã etc.) sofreram um grande revés, e a justificação divina, por exemplo, dos 10 mandamentos foi então duramente questionada.

A hipótese da *seleção natural* parte da constatação malthusiana de que nascem mais indivíduos numa espécie do que aqueles que poderão sobreviver. Ela leva também à extinção de muitas formas de vida, e não apenas de indivíduos. A seleção natural é o “mecanismo” fomentando a evolução das espécies. A necessidade de adaptação ao meio ambiente mostra, enfim, **que a vida consiste essencialmente de uma luta pela existência, e assim o conflito está em sua raiz.** A vida, então, é interpretada em termos de um processo histórico, por conseguinte, qualquer explicação razoável deverá levar em conta sua origem. Os processos naturais geram certo “progresso” (embora não num sentido teleológico de uma causa final) à medida que as espécies vão surgindo e sobrevivendo por meio de pequenas variações adaptativas. As semelhanças entre algumas espécies e os registros fósseis não deixavam dúvida do processo evolutivo da vida.

O impacto científico e ético de tais idéias não foi pouco (e ainda é polêmico, como demonstram o debate e a tentativa de ensinar o criacionismo nas escolas hoje), mesmo depois de 150 anos da publicação da *Origem das espécies*. Se o ser humano é descendente, assim como os gorilas, os chipanzés, os bonobos etc., de ancestrais comuns, então ele está sujeito às mesmas condições na luta pela existência. Surgem assim questões éticas importantes: nossa mo-



Perceba que, pela análise do desenvolvimento embriológico de algumas espécies, parece haver semelhanças suficientes entre elas para se determinar que há um parentesco, o que, por sua vez, possivelmente denota uma mesma origem.



O homem, como qualquer outro ser vivo, de acordo com a teoria da evolução das espécies, é fruto de evolução biológica. Ela é expressa na figura por meio, por exemplo, da constituição do crânio de seus ascendentes.

Bonobos

Os bonobos são animais extremamente sociais, possuem cultura, agem altruisticamente, fazem sexo sem fins reprodutivos (por exemplo, somente para aliviar as tensões no grupo), são pansexuais, andam de forma praticamente ereta e possuem uma anatomia idêntica ao ser humano, por exemplo, seu crânio e a arcada dentária são mais semelhantes aos humanos do que os chimpanzés. Os bonobos possuem, enfim, uma “moral hedonista”.

ral não estaria simplesmente baseada em nossa animalidade, na necessidade de nossa sobrevivência biológica? Se esse for o caso, como compreendê-la? Teríamos uma moral mais próxima dos chimpanzés, que são agressivos e carnívoros em sua luta pela existência, ou dos **bonobos**, que levam uma vida lúdica?

Enfim, **qual é a visão do próprio Darwin sobre a moral?** Para responder a essa pergunta, podemos utilizar o terceiro capítulo de seu livro *The Descent of Men*. Nele, Darwin inicia afirmando que o senso moral é a característica mais importante para distinguir o ser humano de outros animais, e cita Kant concordando que esse senso moral se expressa no **uso imperativo da palavra “dever”**. Como veremos, ao contrário de muitas caricaturas da posição de Darwin sobre a moral, ele desenvolve uma teoria para explicar como surgiu e se desenvolveu a autonomia, a forma mais elevada da cultura moral humana.

Darwin tem uma explicação interessante sobre a *evolução da moral*. Partindo da constatação de que o ser humano é um animal social (ponto já assinalado por Aristóteles), assim como muitos outros animais, possuidor de faculdades de imitação, atenção, memória etc., mas também linguagem, razão, capacidade de abstração, autoconsciência etc., Darwin procura mostrar que qualquer forma de vida que tem por característica básica a **sociabilidade** desenvolve necessariamente certo **senso moral**. Animais sociais, tais como macacos, cavalos, ovelhas etc., possuem sentimentos como simpatia e amor que outros animais não possuem. Isso pode ser constatado no modo como uma mãe cuida de seu filhote. Alguns animais não humanos possuem também um senso de cooperação, como pode ser notado num bando de lobos caçando de forma coordenada.

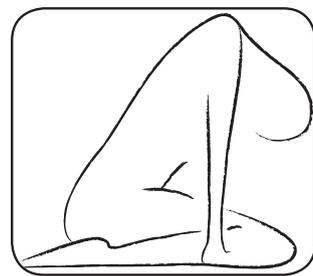
Se quisermos, então, compreender a **origem** da moralidade, precisamos entender o modo como animais sociais sentem simpatia uns pelos outros. Citando Adam Smith, Darwin concorda que a simpatia depende da capacidade de reter certos estados de *dor e prazer* (2006, p. 823). Assim, ver uma pessoa sentindo fome, sede, cansaço, enfim, sofrendo, revive em nós uma lembrança desses estados e faz com que nos compadeçamos dela e procuremos aliviar seu sofrimento.

Porém, Darwin também discorda de Smith, estudado no primeiro capítulo, pois, mesmo que a simpatia tenha essa origem, ela não permite explicar por que é sentida de forma limitada, isto é, é direcionada mais fortemente aos que amamos, e não a qualquer um.

Há também os indiferentes. Em outros termos, *esse sentimento não é dirigido a todos*. Mesmo outros animais não humanos, por exemplo, um tigre, sentem simpatia por seus filhotes, mas não por qualquer animal de outra espécie. No ser humano, então, a simpatia é fortalecida pelo hábito, pela repetição contínua de certos atos, e dirige-se mais fortemente aos que amamos. Entretanto, no ser humano, **o egoísmo ou a busca natural de autopreservação soma-se à simpatia**, pois somos levados a esperar receber retorno pelos atos que praticamos pelo bem dos outros. Podemos ter, então, desejos instintivos contrários uns aos outros, e é necessário explicar como decidimos agir por um ou por outro. Seja como for, segundo Darwin: “qualquer espécie de animal social que possuir mais membros que agem por simpatia, que se preocupam com o bem dos outros, que se ajudam mutuamente, terá uma vantagem evolutiva maior de sobreviver enquanto grupo” (2006, p. 824).

Como explicar, então, se é a simpatia em situações como a de resgatar outro ser humano em perigo ou o instinto de autopreservação de não nos colocarmos em perigo que deve prevalecer como principal motivo de ação? **Enfim, nossa natureza é ultimamente altruísta ou egoísta?** Darwin era perfeitamente consciente de que chamamos de “moral” somente aquelas ações que são feitas após deliberação e escolha, e não qualquer comportamento instintivo. Assim, definiu como um ser moral aquele que é capaz de comparar suas ações e motivos passados e futuros e aprová-los ou desaprová-los (2006, p. 827). Animais inferiores não possuem essa capacidade, **e somente o ser humano, portanto, é um ser moral**, no sentido pleno desse termo, com capacidade para escolher, após deliberar sobre motivos conflitantes. Todavia, mesmo o ser humano muitas vezes se deixa levar momentaneamente pelo desejo, pelo instinto presente mais forte e, assim, agirá por motivos egoístas. Porém, quando avaliar suas ações passadas, certamente, *arrepender-se-á* e sentirá até mesmo remorso. Para Darwin, esse fenômeno natural

Lembre-se de que em Smith trata-se da empatia, pois envolvia a capacidade imaginativa de colocar-se no lugar do outro. Esse ponto parece ter escapado a Darwin.



O arrependimento, segundo Darwin, é sinal de que o ser humano é um animal moral. Mesmo quem comete atos reprováveis possuem moralidade porque depois se arrepende. A ética contemporânea, porém, considera que existem pessoas que não são capazes de sentimento moral, os *serial killers*, por exemplo, pois sofrem de *lack of moral sense*.

é a **consciência moral**, que fará com que a pessoa se proponha a agir diferentemente no futuro (2006, p. 829). O uso do imperativo “dever” é, então, simplesmente devido ao hábito, parcialmente inato, parcialmente adquirido, de expressar obediência ao instinto mais forte, que é, pelas características de nossa espécie, altruísta. É também uma expressão de que, se uma pessoa se deixar levar pelo motivo mais fraco, egoísta, e for descoberta, ela sentirá a re-provação das outras. Assim, o **desejo de aprovação** também pode reforçar um comportamento moral, isto é, **altruísta**.

Veja o que foi dito na
Introdução do livro-texto
Ética I sobre a definição de
moral como comportamento
altruísta. Seria a constatação
da origem da moral nos
termos descritos por Darwin
suficiente para refutar o
egoísmo ético?

É claro que essa explicação da origem e da natureza de nosso senso moral pode valer apenas para **um grupo** de seres humanos, por exemplo, para os gaúchos dos Pampas. Numa certa tribo, numa certa classe social, pode-se encontrar tais sentimentos de simpatia e amor, tais expressões de dever e também a consciência que desaprova se algum de seus membros desobedecê-la. Nenhuma tribo sobreviveria se o assassinato, o roubo, a mentira e o engano fossem algo rotineiro. Assim, certas virtudes precisam ser cultivadas, tais como a temperança, a veracidade etc., até mesmo pelos bárbaros. Mesmo as chamadas virtudes pessoais (aparentemente, não sociais, por exemplo, o auto-sacrifício) são necessárias para agir em benefício da tribo. Todavia, os crimes mencionados acima podem não valer em relação a outras tribos e, assim, tirar o escalpo de um inimigo pode ser algo louvável, assim como roubar suas propriedades. Não existiria ainda nesse estágio de evolução moral uma ética da espécie ou um sentimento de benevolência universal.

À medida que o ser humano avança em civilização, raças se diferenciam pela *seleção sexual*, outro importante agente evolutivo, ou seja, as pequenas tribos são unidas a grandes comunidades e cada indivíduo acabará por estender seus instintos sociais e suas simpatias para todos os membros da nação. Logo se superarão também as barreiras das pequenas diferenças em costumes para estendê-las a todos “os homens de todas as nações e raças” (2006, p. 834). Assim, normas como “O Princípio da Maior Felicidade” (a referência de Darwin explícita aqui é a Mill, já estudado no Capítulo 3) tornar-se-ão um “guia secundário importante”, juntamente com a simpatia para a ação moral (Ibid, p. 833). Surge, então, o sentimento de amor à humanidade (que os gaúchos dos Pampas

mostravam ainda não possuir, segundo Darwin (2006, p. 834)). Surge também a simpatia por todos os animais, por todos os “seres sencientes”, ou seja, humanidade em relação aos animais não humanos. Essa, segundo o autor de *The Descent of Man*, “parece ser uma das últimas aquisições morais” (Idem.).

O estágio mais alto da cultura moral, segundo Darwin, é aquele no qual nós temos que controlar nossos pensamentos. Darwin lembra, nesse contexto, o estóico Marco Aurélio e afirma que é dessa maneira que formamos nosso próprio caráter (2006, p. 835). À medida que os sentimentos de simpatia e amor são fortalecidos pelo hábito e assim o ser humano pode apreciar a justiça nas ações dos outros, louvá-las ou condená-las, ele irá, **independentemente do prazer e da dor**, tornar-se o senhor de sua própria conduta. Citando explicitamente Kant, Darwin dirá então que tal pessoa será autônoma e “não irá violar em minha própria pessoa a dignidade da humanidade” (p. 826). Darwin defende, portanto, a idéia kantiana básica em termos de conteúdo moral, ou seja, que o ser humano é um fim em si mesmo, que não possui preço, mas dignidade.

O autor de *The Descent of Man* mostra-se assim otimista olhando para as futuras gerações: os instintos sociais vão se tornar mais fracos, mas os hábitos virtuosos vão crescer e se tornar mais fortes, e finalmente “a virtude triunfará” (2006, p. 836). Por conseguinte, o hábito parece ser outro agente evolutivo. Assim como os autores da “escola derivativa” (defensora do egoísmo como motivo moral, talvez uma referência a Hobbes) e os já mencionados “intuicionistas”, Darwin acredita na evolução da moralidade, na idéia de que nós humanos buscamos padrões de conduta mais altos continuamente. No final do capítulo de seu livro, retomando os resultados, Darwin reafirma que o senso moral é que nos diferencia dos animais não humanos. Dessa forma, guiados pela simpatia, pelo hábito e pelas principais faculdades intelectuais, principalmente, a razão, somos naturalmente levados à *Regra de Ouro*: “Faça aos outros aquilo que você gostaria que lhe fizessem”. Tal princípio, segundo Darwin, está na base da moralidade. Como podemos perceber, Darwin, ao defender tais idéias, principalmente, a da dignidade da humanidade, não era um darwinista social.

Mesmo Spencer, citado e elogiado por Darwin como “nosso filósofo”, possuía uma visão positiva da moral. Nos termos do autor de *Data of Ethics*:

Chegamos à conclusão que os últimos estágios na evolução da conduta são aqueles mostrados no mais alto tipo de ser quando ele é forçado, pelo aumento do número, a viver mais e mais na presença de seus semelhantes. E daí segue-se o corolário que a conduta ganha sanção ética na medida em que as atividades se tornem menos militantes e mais industriais de modo a não necessitar da injúria ou empecilhos, mas consiste e é desenvolvida pela cooperação e pela ajuda mútua (SPENCER, op. cit., II, § 2).

Assim, poderíamos interpretar a expressão “sobrevivência do mais apto” como se referindo àquele indivíduo que mais coopera, o mais altruísta.

Porém, logo surgiram defensores do comportamento egoísta como sendo aquele que mais favorecia a evolução. É por isso que alguns acharam que os homens civilizados da Inglaterra vitoriana representavam o ápice da evolução; outros discordaram e, sob o regime nazista, usaram várias técnicas eugênicas para elevar os “inferiores” à condição de raça ariana, pretensamente o ápice da escala evolutiva; outros ainda defendem que os empresários americanos bem-sucedidos são hoje a prova da evolução em curso etc. A ética evolucionista parece destruir a moralidade, pois o recado pode ser: *nessa selva, salve-se quem puder!*

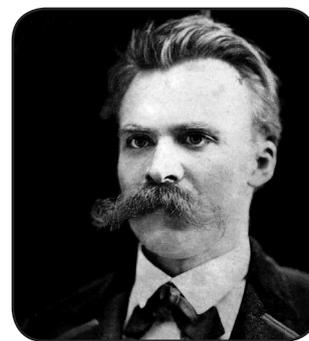
O ponto que permanece problemático, todavia, é por que deveríamos promover os valores que Darwin julga encontrar na natureza (vigor e saúde), e não aqueles que outros defensores de éticas evolucionistas sustentam ser os verdadeiros pilares do mundo natural? Por exemplo, por que não concordar com Huxley (apelidado de Bulldog de Darwin por sustentar certo tipo de darwinismo), a saber, com a idéia de que a evolução se faz de sistemas orgânicos mais simples para mais complexos, com capacidade de independência e controle do meio ambiente, e de que esses são os únicos valores biológicos? Por outro lado, por que não aceitar os valores que Simpson acredita que são os sinais de desenvolvimento biológico: a capacidade de ampliação da vida; o poder de domínio; a especialização; o potencial para futuros desenvolvimentos etc.?

Quer dizer, parece que os eticistas evolucionistas simplesmente *colocam* na natureza os valores que eles querem posteriormente extrair dela. Como veremos no próximo capítulo, Moore chamará tais raciocínios de “falácia naturalista”.

É algo digno de nota que aqueles que procuram extrair do mundo natural os dados para explicar a moralidade cheguem a teorias éticas tão divergentes. **A natureza pode ser usada para justificar ora o egoísmo, ora o altruísmo, ora o interesse-próprio, ora a cooperação**, depende somente da amostra que se escolhe para analisar: lobos ou leões são os bichos preferidos por aqueles que querem defender um enfoque hobbesiano do comportamento moral; abelhas e formigas são usadas para justificar altruísmo e cooperação. A polêmica entre as aplicações de Huxley da teoria da evolução à Ética que sustentam que a natureza é uma arena de luta sem piedade entre criaturas auto-interessadas e as observações do anarquista russo Kropotkin, que defendia que a luta pela existência não era o que ele tinha observado no mundo natural, muito menos no mundo humano, é um bom exemplo dessas divergências entre naturalistas éticos. As observações de Huxley levam à defesa do individualismo e as de Kropotkin, ao comunitarismo; e ambas reivindicam observações da natureza como fonte de suas prescrições. Isso parece mostrar que há algo equivocado: a justificação de valores morais, políticos e sociais não depende senão de uma boa compreensão de sua especificidade, e não de uma redução naturalista como a praticada, hoje, por exemplo, pela sociobiologia. Voltaremos a esse ponto no último capítulo.

4.2 NIETZSCHE: TRANSVALORAÇÃO E PERFEICIONISMO

O pensamento filosófico de *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) é, certamente, um divisor de águas, e suas observações sobre a moralidade influenciaram enormemente a ética “pós-moderna”. **Para importantes eticistas atuais, Nietzsche é “o filósofo moral da presente era”** (MACINTYRE, 1985, p. 114), o que dispensa mais apresentações e justificações para estudá-lo. Assim, se os detalhes de sua



vida pessoal explicam ou não suas idéias, será desconsiderado aqui (por exemplo, se sua filosofia contém as sementes da insanidade de seus últimos 11 anos de vida ou se isso foi devido à sífilis).

Para entender suas idéias principais, é necessário inicialmente esclarecer seu procedimento metodológico, a saber, aquilo que ele chamou e expressou tão bem no título de uma de suas obras, a *Genealogia da Moral*: uma investigação sobre a origem da “moral”, ou melhor, de nossos “preconceitos morais”. Assim como Darwin, Nietzsche fez uma investigação sobre a gênese, o surgimento da moral. Aliás, costuma-se dizer que, assim como Hume acordou Kant de seu sono dogmático, também Darwin teria acordado Nietzsche para a necessidade de uma nova imagem de homem (KAUFMANN, 1974, p. 167). Por isso, em vez de simplesmente assumir conceitos como liberdade e moralidade, tal como fizeram muitos filósofos na modernidade, por exemplo, Kant e Mill, é necessário, segundo Nietzsche, perguntar: quando e por que as pessoas empregaram conceitos como “bom” e “mau”? O que explica seu uso continuado? Que valor têm os juízos sobre o “bom” e o “mau”?

Em outros termos, uma genealogia da moral é um estudo crítico “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e modificaram” essas noções (NIETZSCHE, 1988, p. 14).

Filologia

Ciência que se ocupa do significado etimológico das palavras presentes no texto que analisa.

É importante ressaltar que Schopenhauer foi um mestre de Nietzsche, mas também que este buscou superá-lo. A crítica principal é que a negação da vontade, abordada no Capítulo 2, é, na verdade, uma vontade de nada.

Tal investigação é *histórica* e **filológica** e, como tal, parece estar mais para uma *sociologia do conhecimento empírica* do que para um questionamento filosófico. Todavia, ela possui pressuposições meta-éticas inequívocas: na moralidade não há senão expressões da vontade, e, portanto, minha moralidade é o que minha vontade cria.

As investigações genealógicas de Nietzsche sobre a origem dos conceitos morais foram realizadas em diferentes obras: em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, no parágrafo 45, é abordada a dupla pré-história do bem e do mal na esfera dos nobres e na esfera dos escravos; e, no parágrafo 136, são abordados **a origem e o valor da moral ascética**. No livro *Aurora*, Nietzsche analisa a origem da justiça como um acordo entre poderosos mais ou menos iguais buscando um equilíbrio que é o pressuposto básico de todo contrato e, por conseguinte, de todo o direito. Em *Além do bem*

e do mal, parágrafo 195, Nietzsche mostra que foram os judeus, em seus termos “esse povo de sacerdotes”, que iniciaram a *revolta dos escravos na moral*. Nos ater-nos-emos aqui nas investigações da obra *Genealogia da Moral*, principalmente na primeira dissertação (um dos trabalhos genealógicos mais maduros de Nietzsche), sobre a origem de “bom e mau” e “bom e ruim”. Essa obra apresenta também uma síntese das principais *idéias de Nietzsche* sobre a moral.

Antes de tratarmos das investigações genealógicas, convém ressaltar alguns pontos do livro *Assim falou Zaratustra*. É nele que é enunciado um componente geral do pensamento nietzschiano: **a vontade de potência é um simples fato básico da vida**. Toda vida consiste em vontade de poder e toda vida humana, quando é grandiosa, consiste numa auto-superação contínua. Porém, isso não pode ser confundido com a idéia darwinista da “luta pela sobrevivência”. Trata-se, antes, da verdade anunciada no prólogo do livro (§3): “Eu vos ensino o Suprahumano” (*Übermensch*): a idéia da superação infinita na luta pela excelência.

Para um estudo mais aprofundado do pensamento de Nietzsche, ver: KAUFMANN, W. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. Princeton: Princeton University Press, 1974.

O indivíduo, **egoisticamente**, deve superar-se, elevar-se acima da multidão por meio de um cultivo perfeccionista de suas próprias qualidades. Quais são essas excelências veremos a seguir. A auto-superação contínua na criação de valores é, aristotelicamente falando, o nobre, aquilo que deve ser buscado.

Nietzsche inicia sua primeira dissertação em *Genealogia da Moral* invertendo a explicação genealógica fornecida pelos “psicólogos ingleses”. Não está muito claro a quem Nietzsche está se referindo, certamente a Paul Rée, que influenciou o projeto de uma genealogia da moral, mas Herbert Spencer é também explicitamente mencionado. Segundo os psicólogos ingleses,

originalmente, as ações não-egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida esta origem do louvor, e as ações não-egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom (NIETZSCHE, 1988, p. 21).

Como vimos na seção anterior, Spencer faz uma síntese do evolucionismo darwinista com o utilitarismo, sustentando que o al-

truísmo e a simpatia são necessários para a adaptação na luta pela vida. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche julga essa explicação equivocada, embora tenha apelo psicológico, pois conduz a negar a prioridade da *vontade de potência*, que é essencialmente afirmativa, colocando a “adaptação”, que é apenas uma “atividade de segundo plano” e uma “reatividade”, **dando, enfim, vitória aos fracos.**

Para um estudo mais
aprofundado da relação
entre Darwin e Nietzsche, ver:
DENNET, 1995, p. 453-466.

Para Nietzsche, **essa explicação darwinista da luta pela vida é errada**, pois o juízo sobre o “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”, e nada tem a ver com utilidade. Ao contrário, ele provém daqueles que tomaram a si o “direito de criar valores” (1988, p. 22), ou seja, dos nobres, dos mais fortes: “o *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (Ibid, p. 22). Nietzsche propõe-se, então, a contar “a verdadeira história da moral”. A explicação dada acima pelos “psicólogos ingleses” não é somente errada, mas revela, segundo Nietzsche, **o instinto de rebanho dos fracos**. A explicação dada pelo autor de *Genealogia da Moral* insiste no fato histórico-etimológico de que “bom” revela um **traço típico do caráter** pelo qual os nobres se sentem homens de uma categoria superior.

A dupla origem da palavra “bom” pode ser ilustrada a partir da “parábola” nietzschiana:

que as ovelhas tenham rancor às aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de levarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menor possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com um ar zombeteiro, e dirão para si: ‘*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha (1988, p. 43).

A investigação genealógica dos conceitos morais revela, então, que existem duas moralidades:

1. a moral dos fracos, a moral do bem/mal; e
2. a moral dos fortes, a moral do bom/ruim.

Os primeiros (os oprimidos, pisoteados, ultrajados, ou seja, o povo, os cristãos, os judeus, os socialistas, os democratas etc.) ressentem-se de sua fraqueza porque não podem revidar. É o ressentimento dos fracos que está na base do discurso de uma moralidade do **bom/mau**, ou seja, que diz que é bom aquele que não ultraja, que não fere ninguém, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que foge de toda maldade, que exige pouco da vida, enfim, transforma a fraqueza em mérito e a “prudência” em virtude: o não-poder vingar-se transforma-se num não-querer vingar-se.

Os fortes (os homens superiores da nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, dos heróis homéricos, dos vikings escandinavos) cultivam o **bom/ruim** em termos de uma constituição física poderosa, de uma saúde florescente, rica, juntamente com aquilo que serve à sua conservação, ou seja, a guerra, a aventura, a caça, enfim, atividades robustas, livres, contentes etc.

A história humana é o embate dessas “duas morais”. Ao final da primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche coloca esse conflito como a batalha entre Roma *versus* Judéia, com a vitória temporária dos judeus (e cristãos), apesar de “**Deus estar morto**”. Porém, ele então lembra do Renascimento, com a volta aos ideais grego-romanos como um novo embate reprimido pela Revolução Francesa, mas retomado por Napoleão, um forte, um sobre-humano... Como Nietzsche contaria a história do século XX? Seria Hitler um sobre-humano?

Nietzsche tem sido acusado de antecipar o nazismo, de ser o profeta da “besta loura germânica”. Todavia, segundo MacIntyre (1995, p. 225), duas críticas podem ser feitas a essa acusação, independentemente se os nazistas utilizaram ou não seu pensamento para seus próprios fins. Primeira, Nietzsche foi certamente um crítico do judaísmo como moral e religião, mas também o foi do cristianismo. Segunda, o racismo germânico foi por ele criticado, e o supra-homem é alguém que cria seus próprios valores e por isso possui um caráter louvável: possui amizade espontânea em relação aos outros, e, para colocar nos termos de Darwall, uma tal “boa vontade nietzschiana” é mais necessária para grandes contribuições à cultura e ao crescimento da humanidade do que os sentimentos de “piedade, caridade e auto-sacrifício” (1998, p. 184).

Leia o que está escrito sobre essa frase em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Deus_Est%C3%A1_Morto

A *vontade de potência* cria valores positivos para a humanidade. Nietzsche, o filósofo, *criou* excelentes livros.

As pesquisas históricas sobre a origem da moral levaram Nietzsche a concluir que **a moral é uma “ideologia” baseada numa ilusão**: um conjunto de conceitos e crenças cuja existência é explicável não porque é válida para todos os seres racionais como Kant pensava, mas porque serve a certos interesses práticos, principalmente, serve no caso da moral moderna, democrática, para os fracos e os inferiores racionalizar seu ódio reprimido e muitas vezes inconsciente em relação aos mais fortes. **Assim, se quisermos compreender a moral, temos que vê-la em perspectiva histórica.** Nesse aspecto, Nietzsche é historicista como também o são Marx, Hegel e Darwin. Uma das novidades essenciais de Nietzsche, entretanto, é procurar mostrar que a moral é patológica, pois é um sintoma de uma doença que desvaloriza a vida (NIETZSCHE, 1988, p. 14). A cura, então, é livrarmo-nos de conceitos, tais como liberdade da vontade, autonomia, felicidade, culpa, dignidade, mal, enfim, livrarmo-nos da própria moral moderna. A negação do agente, do sujeito (1988, p. 43 e p. 45), faz-se na valorização da força do nobre.

Porém, Nietzsche é, fundamentalmente, um defensor de uma moral aristocrática que vê na moral igualitária (socrática ou cristã, democrática baseada numa maioria ou na equalização, por exemplo, de direitos entre homens e mulheres, socialista...) ou na vontade da maioria um grande obstáculo para a realização das excelências humanas. Para ele, “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (1988, p. 21-22). Defendeu, como conclusão de sua primeira dissertação, um para *além do bem e do mal* (a moral dos fracos), mas não *um para além do bom e do ruim* (a moral dos fortes). Esse é o sentido de sua “transvaloração”.

Sua moral é perfeccionista e, como tal, teleológica: louva o que é valioso de estima e apreço, ou seja, o que é *nobre*, e sente desprezo pelo que é baixo, plebeu, igualitário. Nobreza é sentir reverência por si mesmo, e a característica mais nobre e forte é a autosupera-

ção. Essa é a verdadeira autonomia, a verdadeira liberdade dos “espíritos livres”, nobres, afirmativos da vida como força.

Trata-se, então, *de uma ética de excelências, de virtudes*. Aliás, Nietzsche recomenda, em *Além do bem e do mal*, cultivar e manter-se senhor de quatro virtudes: coragem, sagacidade, compaixão e solidão (§ 284). Ao contrário de Aristóteles, Nietzsche não sustentou que o aperfeiçoamento contínuo nos torna mais felizes. Ao contrário, sempre rejeitou a felicidade como valor, como ideal moral. Para Nietzsche, a excelência humana possui valor intrínseco, ou seja, não é meio para nada, por exemplo, apreciamos uma boa poesia não porque ela contribui para a felicidade ou porque é prazerosa, mas porque ela é uma experiência valiosa em si mesma.

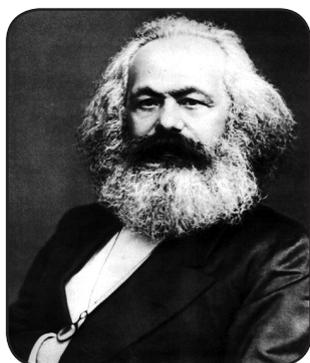
A defesa de Nietzsche de uma *supramoral*, de uma moral nobre, dos fortes, representa certamente um desafio à idéia moderna de moralidade, principalmente, à idéia kantiana de que todas as pessoas possuem dignidade. O autor da *Genealogia da Moral* não nega que algumas pessoas tenham dignidade, digamos grandes reis, grandes artistas, grandes filósofos, grandes cientistas, enfim, pessoas que criaram valores e que são dignas de estima e apreço, ou seja, possuem méritos. **Ao contrário de Kant, ele não sustentaria que o valor dessas pessoas é uma propriedade inerente, ou seja, que todas as pessoas são valiosas em si.** Assim, como Darwall apontou (1998, p. 189), o que está ultimamente em jogo entre Nietzsche e Kant é se o que Kant chamou dignidade pode ser reduzido ao mérito. Aos defensores de Nietzsche cabe defender a acusação de que são cegos a um tipo de valor específico, a saber, a dignidade representada pela igualdade moral de todas as pessoas. Aos admiradores de Kant cabe defender uma fonte não ideológica ou dar uma justificação filosófica do ideal da igualdade moral baseada na dignidade.

A filosofia nietzschiana exerceu enorme influência no século XX e continua a exercê-la no presente século. Cabe citar pensadores como Gilles Deleuze, Michel Foucault, entre outros, como tendo sido bastante influenciados por Nietzsche. Porém, geralmente seu pensamento é superficialmente associado ao niilismo, à morte de Deus e a outros clichês. Todavia, poucos se preocupam em discutir se a explicação genealógica da moral faz sentido ou se não comete-

Ver Ética I: além de lembrar os principais elementos de uma ética de virtudes, ler o capítulo sobre a reabilitação de MacIntyre da ética aristotélica, que é, em *After Virtue*, posta como contraponto de Nietzsche. Para MacIntyre, a filosofia moral de Nietzsche é falsa, pois ela parte da pressuposição metaética de que a moralidade é uma manifestação da vontade e de que todas as tentativas racionais de justificá-la falham, por isso, entre as duas alternativas “Nietzsche ou Aristóteles?”, MacIntyre busca em Aristóteles o arcabouço teórico para explicitar a racionalidade inerente à moralidade.

ria a “falácia genética”: o erro de estabelecer uma justificação para a moralidade a partir de uma explicação de sua origem. A discussão crítica dos valores que Nietzsche tanto defendeu tampouco é feita seriamente no sentido de estabelecer se são de fato aqueles que devem ser seguidos. **Seria possível, hoje, defender uma moral não igualitária, enfim, defender que nem todos possuem os mesmos direitos e as mesmas obrigações?** Se a resposta é positiva, sobre que fundamentos?

Apesar de Nietzsche e Marx pertencerem a mundos filosóficos distintos (na realidade, Nietzsche simplesmente desprezava o socialismo, o comunismo etc.), a explicação dualista da moralidade é semelhante: a moral dos fortes e a moral dos fracos podem ser lidas como um conflito de classes com ideologias opostas. Além disso, também Marx sofreu influência de Darwin, por isso passaremos a Marx agora.



4.3 MARX: A CRÍTICA À MORAL BURGUESA

Embora **Karl Marx** (1818-1883) não tenha escrito muito sobre problemas de filosofia moral, seu pensamento sobre algumas questões éticas pode ser reconstituído entre as diversas passagens de seus diferentes escritos econômicos e políticos. Obviamente, não trataremos de sua filosofia da economia exaustivamente aqui, apenas de suas idéias sobre a moral. Muitos criticam o *marxismo* e suas implicações políticas exatamente por falta de uma ética elaborada de forma mais completa, e alguns chegam a considerá-lo antiético e a responsabilizá-lo pela morte de milhões de seres humanos nas revoluções socialistas do século XX. Outros, todavia, pensam que, hoje, depois da queda do muro de Berlim e do fim da União Soviética, país líder na implementação do socialismo real de inspiração marxista/lenista, é possível estudar com mais distanciamento as idéias de Marx e chegar-se assim a uma interpretação mais acurada do pensamento *marxiano*.

Antes de abordarmos algumas idéias de Marx sobre a moral, convém mencionar certos aspectos mais amplos de seu pensamento filosófico geral. Nesse sentido, podemos utilizar as palavras

do próprio Marx, expressas em *Uma crítica da economia política*, como uma síntese de suas principais idéias:

O primeiro trabalho que eu assumi para a solução das dúvidas que me atormentavam foi uma resenha crítica da Filosofia do Direito hegeliana, um trabalho cuja introdução apareceu em 1844 no *Deutsch-französische Jahrbücher*, publicado em Paris. Minha investigação chegou ao resultado de que as relações legais assim como as formas do Estado não podem ser compreendidas nem em si mesmas nem a partir do assim chamado desenvolvimento do espírito humano, mas antes têm as suas raízes nas condições materiais da vida, a soma total daquilo que Hegel, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do Século XVII, combinou sob o nome de “sociedade civil” cuja anatomia, todavia, deve ser buscada na economia política. A investigação dessa última, que eu comecei em Paris, continuei em Bruxelas, para onde eu tinha emigrado como conseqüência de uma ordem de expulsão de M. Guizot. O resultado geral ao qual eu cheguei e o qual, uma vez atingido, serviu como guia geral dos meus estudos, pode ser brevemente sintetizado do seguinte modo: na produção social de suas vidas, os homens entram em certas relações definidas que são indispensáveis e independentes de suas vontades, relações estas de produção que correspondem a um estágio definitivo de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A soma total dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a fundação real, da qual surge uma supraestrutura legal e política e a qual corresponde formas definidas de consciência social. O modo de produção de vida material condiciona os processos gerais da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, pelo contrário, seu ser social que determina a sua consciência. Num certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas da sociedade entram em conflito com a relações existentes de produção ou – o que nada é senão a expressão legal da mesma idéia – com as relações de propriedade que foram vigentes até aquele momento. Essas relações tornam-se empecilhos das formas de desenvolvimento das forças produtivas. Então começa uma época de revolução social. Com a mudança dos fundamentos econômicos a supraestrutura inteira é mais ou menos rapidamente transformada. Ao considerar tais transformações, uma distinção deve sempre ser feita entre a transformação material das condições econômicas de produção, que podem ser determinadas com a precisão da ciência natural, e as formas legais, políticas, religiosas, estéticas, filosóficas, enfim, numa palavra, ideológicas, nas quais os homens tornam-se conscientes desse conflito e lutam.

Assim como a opinião de um indivíduo não é baseada no que ele pensa de si mesmo, assim também não podemos julgar tal período de transformação pela sua própria consciência. Pelo contrário, essa consciência deve ser explicada a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as formas sociais produtivas e as relações de produção. Nenhuma ordem social perece antes que todas as forças produtivas para as quais há lugar nela se desenvolvam. E novas relações mais altas de produção nunca aparecem antes que as condições materiais da existência tenham amadurecido no seio da própria sociedade velha. Portanto, a humanidade somente se coloca aquelas tarefas que ela pode resolver, pois vendo a questão mais de perto, sempre se verá que a própria tarefa somente surge quando as condições materiais para a sua solução já tenham existido ou estão, ao menos, em processo de formação. Nos modos de produção asiáticos, antigos, feudais e burgueses modernos podem ser designados como épocas progressivas na formação econômica da sociedade. As relações burguesas de produção são a forma antagônica mais recente do processo social de produção – antagônico não no sentido do antagonismo individual, mas antes resultando das condições sociais da vida dos indivíduos. Ao mesmo tempo, as forças produtivas se desenvolvendo no ventre da sociedade burguesa criam as condições materiais para a solução desse antagonismo. Essa formação social traz, portanto, a pré-história da sociedade humana a um fechamento (MARX, 1977, p. 389-90).

Supondo que essa seja uma boa síntese do pensamento marxiano, podemos então perguntar qual é a visão do próprio Marx sobre a moral: seria ela mera parte da ideologia, como é também afirmado em *A ideologia alemã* (1997, p. 164), parte da supra-estrutura da sociedade, ou poderia ser ela a expressão de um fim a ser buscado, por exemplo, de uma sociedade superior, sem classes, como é postulado em *Crítica do Programa de Gotha* (Ibid, p. 569)?

Segundo alguns comentadores, há quatro interpretações possíveis da visão de Marx sobre a moral e a Ética:

1. Marx procuraria descobrir as *leis* da história, excluindo questões sobre o dever, pois as considera obsoletas, ou seja, o materialismo histórico é determinista;
2. ele permite discussões éticas, mas não procura respostas morais que lhe seriam específicas, ou seja, não há uma moral marxiana que legitime o socialismo ou o comunismo;

3. Marx defende um conteúdo moral específico que prescreve a revolução, uma moral do proletariado contraposta à moral burguesa, como meio para se chegar ao comunismo; e
4. ele aplica princípios éticos para chegar ao comunismo.

Dentre todas essas alternativas, seguiremos aqui a última alternativa. Apoiados na interpretação de Kain, que reconstruiu as diferentes fases da visão de Marx sobre a moral, desde sua tentativa de sintetizar a concepção de Aristóteles da essência natural humana e das condições da vida boa, com a noção de Kant do Imperativo Categórico, até sua crítica radical à moral burguesa, defendendo que era necessário aboli-la e transcendê-la, isso somente poderia ser feito com sua conseqüente adesão a uma moral comunista.

Em que sentido o Imperativo Categórico de Kant poderia estar presente no pensamento marxiano? Como vimos, um princípio básico kantiano é de que um ser humano não deve ser tratado como **mero meio** e não pode, portanto, ser desrespeitado pela exploração capitalista da mão-de-obra, com a conseqüente alienação a qual o trabalhador é submetido. Para Marx, o burguês vê o trabalhador, sua mulher e todos os outros como “meros instrumentos de produção” (1997, p. 235), **por isso o trabalho sob o regime capitalista reifica e aliena o indivíduo**. A crítica marxiana à objetificação e à reificação do ser humano na sociedade capitalista parece somente fazer sentido se assumirmos uma espécie de moral kantiana. Uma moral nietzschiana não levaria a essa crítica, ao contrário, provavelmente levaria à sua defesa.

Agora, somente uma sociedade comunista poderia oferecer a todos as condições de superação da exploração instrumentalizadora do homem pelo homem.

Segundo Kain, sempre foi parte da visão de Marx que “a sociedade deve ser transformada para superar a alienação e atingir o pleno desenvolvimento do indivíduo” (1991, p. 3). Isso só seria possível numa sociedade sem classes, comunista, e esse é o fim ético do pensamen-



No filme “Tempos modernos”, cuja figura é a representação de uma cena de tal filme, a idéia de homens serem meros instrumentos de produção é magistralmente retratada pelo ator Charles Chaplin. Assistir a tal filme é uma boa opção para compreender o que é tratar um ser humano como mero meio no sentido kantiano/marxiano.

to marxiano. Nela, as condições de uma vida boa, interpretável aristotelicamente, seriam realizáveis. Voltaremos a esse ponto a seguir.

Podemos, assim, compreender as diferentes críticas de Marx à moral numa dupla perspectiva. Primeiro, trata-se de críticas endereçadas a uma moral particular, à moral burguesa. Esse é o sentido das críticas que podemos encontrar no *Manifesto comunista*: “As leis, a moral, a religião são tantos preconceitos burgueses atrás dos quais se escondem tantos interesses burgueses” (MARX, 1997, p. 230). Mesmo quando Marx sustenta em *A ideologia alemã* que:

os comunistas não pregam a moralidade [...] Eles não colocam sobre as pessoas demandas: ame o próximo, não seja egoísta etc.; pelo contrário, eles estão muito conscientes de que o egoísmo, assim como o auto-sacrifício, é em certas circunstâncias uma forma necessária de auto-afirmação dos indivíduos. Assim, os comunistas não querem de modo algum [...] abolir o ‘indivíduo privado’ em nome do homem ‘geral’, que se auto-sacrifica (1997, p. 183).

Marx está criticando a moralidade burguesa, ou seja, quando os interesses particulares são transformados em interesses gerais, públicos. É necessário, portanto, superar essa moralidade.

É nesse contexto, também, que se deve entender a famosa frase de Marx apresentada no *Manifesto comunista*, a saber, que a história tem sido até agora a história da luta de classes. É claro que há algo de darwinismo nisso, pois o próprio Marx numa carta a Lasalle escreve: “o livro de Darwin é importante e serve-me como uma base científica natural para a luta de classes na história” (apud CAPLAN, 1984, p. 24). Deixando de lado questões sobre se existem leis naturais nas ciências humanas como existem nas ciências naturais, parece claro que Marx compreendia a existência em termos históricos e procurava explicar a luta entre as classes como expressão de moralidades diferentes. Particularmente, estava interessado em superar o capitalismo como expressão da moral burguesa.



É interessante observar que **Max Weber** (1864-1920) também procurou mostrar que o capitalismo é, de fato, um produto de uma moral particular. Todavia, Weber tinha outra compreensão tanto do capitalismo quanto da moral. Para o autor de *Ética pro-*

testante e o espírito do capitalismo, essa moral seria um legado do movimento de reforma na Europa, do protestantismo de Lutero e, principalmente, do calvinismo. Essa moral valoriza o trabalho e a prática de certa profissão como forma de salvação individual, possuindo então contrastes com o catolicismo. A criação de riquezas pelo trabalho e pela poupança seria um sinal de que a pessoa pertencia ao grupo dos predestinados à salvação. No segundo capítulo de seu livro, Weber cita uma série de preceitos (tempo é dinheiro, o bom pagador é dono da bolsa alheia etc.) e virtudes (a honestidade, a industriabilidade, a frugalidade etc.) adotados por Benjamin Franklin como expressões de um *ethos* particular que gerou o espírito do capitalismo. Porém, para Weber, “o impulso para o ganho, a procura pelo lucro, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, não tem, em si mesmo, nada a ver com o capitalismo” (op. cit., p. 26). O “capitalismo identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional” (Idem.). Isso significa, para Weber, uma utilização sistemática de recursos por meio de uma organização industrial racional e da utilização do trabalho livre como meio de aquisição, de modo que, ao término de um período de negócios, o balanço contábil da empresa em termos de dinheiro exceda o capital investido inicialmente. Marx chama o excedente de “mais-valia”.

Para Marx, todavia, essa visão era incorreta, *pois estava invertida*. A moral moderna, burguesa, em sua defesa exagerada da liberdade e dos direitos individuais, é uma expressão de um sistema econômico particular, do sistema capitalista de produção de bens. Para Marx, a insistência na igualdade de direitos individuais é a insistência numa igualdade puramente formal, compatível com a máxima desigualdade material. Assim, a moral burguesa é apenas ideologicamente igualitária, mas a realidade da sociedade capitalista é essencialmente desigual. A **superação dessa moralidade** se faz construindo uma sociedade comunista que, num primeiro momento, segundo o que Marx escreveu em *Crítica do Programa de Gotha*, conteria ainda as marcas intelectuais e econômicas do ventre do qual saiu, ou seja, da sociedade capitalista, por exemplo, um discurso sobre direitos iguais seria ainda um defeito dessa primeira fase do comunismo, que teria abolido a propriedade privada para a produção de bens e o Estado burguês. Porém,

Para Weber, por outro lado, a relação causal entre um *ethos* e um sistema produtivo também é “o inverso daquela sugerida pelo ponto de vista materialista” (op. cit., p. 51), uma crítica velada a Marx.

Numa fase mais alta da sociedade comunista, depois que a subordinação escravizante do indivíduo à divisão do trabalho e assim quando a antítese entre o trabalho mental e físico desapareceram; depois que o trabalho se tornou não apenas um meio para a vida, mas a primeira vontade da vida; depois que as forças produtivas também cresceram com o desenvolvimento completo do indivíduo e os frutos da riqueza cresceram mais abundantemente – somente então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser cruzado inteiramente e a sociedade inscrever em suas bandeiras: de cada um segundo a sua habilidade, a cada um segundo as suas necessidades (MARX, 1997, p. 569).

*Seria justo que um
trabalhador que optou por
ter apenas um filho receber
um salário menor que o
trabalhador que optou por ter
cinco filhos?*

Tem-se, aqui, então um critério de justiça que deveria vigor na sociedade comunista: não uma igualdade de direitos, mas uma “igualdade de segundo nível”, ou seja, baseada numa proporcionalidade – de cada trabalhador poder-se-ia esperar uma contribuição à sociedade segundo suas habilidades. Nem todos, por conseguinte, contribuiriam da mesma maneira. Quanto ao critério de justiça distributivo, segundo Marx, a única maneira de tratar de forma verdadeiramente igualitária os indivíduos é distribuindo os bens desigualmente, ou seja, ***segundo as necessidades de cada um.***

As tentativas de implementar no século XX uma sociedade inspirada nos ideais éticos marxistas de um modo ou outro fracassaram. Talvez o chamado “socialismo real” estivesse longe de ter superado a lógica do capital, sendo apenas um “capitalismo de Estado”, gerando outras classes dominantes: os políticos e os burocratas. Assim, não teriam chegado ao estágio superior de uma sociedade comunista, ou seja, sem classes. Talvez estivessem mais próximos da república platônica, que era comunista, mas admitia classes. Se o ideal marxiano vai ou não se realizar, somente a história dirá, e com isso o lugar de Marx nela também estará selado.

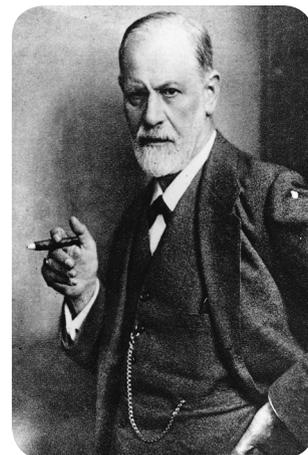
Muitos pensadores recusam o marxismo por não poder ser considerado uma teoria científica. Recusam seu caráter messiânico, profético. Todavia, a crítica marxiana a um certo tipo de sociedade, com sua respectiva moral, permanece válida. Da mesma maneira, afirma-se que a psicanálise não pode ser ciência, mas as observações de Freud sobre como uma moral repressora pode causar distúrbios psíquicos também permanecem válidas, por isso passaremos a tratar das observações de Freud sobre a moral.

4.4 FREUD: A MORAL REPRESSORA E A ÉTICA PSICOANALÍTICA

No final do século XIX, outra reflexão crítica sobre a moral surgiu a partir dos estudos psicológicos de **Sigmund Freud** (1856-1939). **Freud mudou para sempre a compreensão da vida sexual e sua relação com a moralidade.** Tornou-se tão popular que gerou um clichê para explicar o motivo de muitos comportamentos: “Freud explica”. Até Freud, a moral cultivava diversas virtudes, tais como a castidade a partir de suas próprias exigências, e não se preocupava com outros aspectos da vida psíquica. Juntamente com Breuer, Freud fez estudos sobre a histeria e concluiu que muitos problemas, que aparentemente pareciam ter base física, na verdade, eram expressões de uma vida mental e psíquica conturbada. No livro *Estudos sobre histeria*, eles mostraram que as emoções e o inconsciente eram importantes e que muitos sintomas neuróticos eram os resultados de repressões de emoções. Por meio da hipnose, eles faziam os pacientes lembrarem-se dos eventos passados que causaram tais repressões e assim liberavam suas emoções, curando-os. Freud percebeu que todos os seus pacientes apresentavam algum tipo de distúrbio sexual, geralmente, ocorrido na infância.

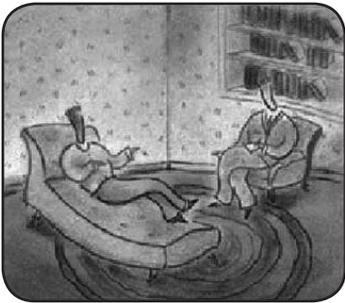
Sem entrar, aqui, nos pormenores da teoria psicanalítica, cabe ressaltar que, já em 1896, o livro *A interpretação dos sonhos* estava pronto e é nele que Freud primeiramente sustenta que “**um sonho é a realização de um desejo reprimido**”. Foi nesse período que Freud, abandonando a hipnose, inaugurou o método da “livre associação” no tratamento dos pacientes, levando-os a liberar as repressões. E, em 1896, ele finalmente descreveu tal método como “psicanálise”. Nesse intenso período pessoal (Freud relata seus próprios sonhos por carta a Fliess, começando assim um processo de *auto-análise*), ele escreve: “outro pressentimento me diz, embora eu já soubesse – mas não sei nada ainda sobre ele – que logo irei descobrir a **fonte da moralidade**” (31 maio 1897, grifos meus).

Uma das primeiras hipóteses testadas foi a de que, na origem de todos os distúrbios sexuais causados na infância, estaria a sedução paterna. Todavia, logo Freud abandonou tal conjectura, chegando por meio da auto-análise e da observação dos pacientes a outra



Ver também a explicação dada de como o ego, no sonho, realiza um desejo em *Esboço de Psicanálise*, p. 216-217. Aliás, para fins de interpretação “oficial” da psicanálise freudiana, seguiremos aqui o que é dito nessa obra tardia, que reflete o pensamento altamente elaborado de Freud.

Ver a caracterização do Complexo de Édipo feita em *Esboço de Psicanálise*, p. 230



Atente para como a psicanálise compreende a ética na teoria de Freud.

conclusão, a saber, era a “resolução” do conflito entre a atração da criança pela mãe e a inveja do pai que estava na raiz de uma vida psíquica adulta sadia ou não. Freud assim reinterpreta o *Édipo Rei* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare, mostrando que, por exemplo, a frieza sexual de Hamlet e sua **consciência de culpa** eram explicáveis pela atração pela mãe e pelo ódio pelo pai. Surge assim a expressão “**complexo de Édipo**” para explicar tal fenômeno que Freud considerou universal.

Temos, então, uma explicação para a formação de conceitos morais, tais como a culpa: eles resultariam do processo repressivo de certas emoções, gerando comportamentos neuróticos e até mesmo psicóticos. Nos termos do próprio Freud:

O que nos fornece, então, a repressão normal? Algo que livre pode conduzir à ansiedade; se preso fisicamente, à rejeição – quer dizer, à base afetiva para uma série de processos intelectuais de desenvolvimento, tais como a moralidade, a culpa e similares (14 nov. 1897).

Freud, então, descobriu que a origem da moralidade está na repressão, principalmente, de emoções que temos nos primeiros períodos de nossa infância e de nossas experiências nas diferentes fases de nosso desenvolvimento sexual (oral, anal, fálico e genital) (ver a caracterização dessas fases feita em sua obra *Esboço de Psicanálise*, p. 205-206).

Aliada à tese de que muitos dos aspectos de nossa vida mental e psíquica, principalmente desejos, são inconscientes, essa explicação da origem da moralidade permitiu compreender também outros fenômenos morais, por exemplo, Freud escreve:

O que nós descrevemos como o “caráter” de uma pessoa está em grande medida construído a partir das excitações sexuais e é composto por instintos que se fixaram desde a infância, de construções que são formadas através da sublimação e de outras construções que são empregadas para efetivamente reprimir impulsos perversos que foram reconhecidos como não utilizáveis (1953, p. 238-239).

A **formação do caráter**, então, dá-se a partir da atuação de duas forças, a partir do princípio do prazer/dor e do princípio da realidade. Nosso caráter forma-se no conflito entre procurar a reali-

zação de nossos desejos e impulsos naturais e na necessidade de reconhecer a realidade, por exemplo, de certas imposições sociais, tais como a proibição do incesto, do estupro etc.

Temos, assim, condições de compreender o lugar do caráter na vida mental total, que, para Freud, era composta pelo *id*, pelo *ego* e pelo *superego*. O *id* é composto basicamente dos **impulsos instintivos** (tais como os impulsos eróticos). O *ego* é aquela porção do *id* que é **modificada pela influência do mundo externo**, sendo então uma construção mental feita a partir do conflito entre os princípios do prazer/dor e da realidade. Por ser responsável pela autopreservação, controla voluntariamente as atividades físicas e mentais. Finalmente, o *superego* se desenvolve a partir do *id*, domina o *ego* e representa as **inibições do instinto características do ser homem** (cf. FREUD. *Esboço de Psicanálise*, p. 199-200). **Por conseguinte, o *superego* consiste na internalização das demandas morais da sociedade.**

Freud chega a chamar o superego de “agente moral” (Ibid, p. 245), que se forma ao redor dos cinco anos. Ele o caracteriza dessa maneira:

Esse novo agente psíquico continua a afetar as funções que até então haviam sido desempenhadas pelas pessoas [os objetos abandonados] do mundo externo: ele observa o ego, dá-lhe ordens, julga-o e ameaça-o com punições, exatamente como os pais cujo lugar ocupou. Chamamos este agente de *superego* e nos damos conta dele, em suas funções judiciárias, como nossa *consciência*. É impressionante que o superego freqüentemente demonstre uma severidade para a qual nenhum modelo foi fornecido pelos pais reais, e, ademais, que chame o ego a prestar contas não apenas de suas ações, mas igualmente dos seus pensamentos e intenções não executadas, das quais o superego parece ter conhecimento. Isso nos lembra que o herói do mito de Édipo também sentia-se culpado pelas suas ações e submeteu-se à autopunição, embora a força coercitiva do oráculo devesse tê-lo isentado de culpa em nosso julgamento e no seu. O superego é, na verdade, herdeiro do complexo de Édipo e só se estabelece após a pessoa haver-se libertado desse complexo. Por essa razão, a sua excessiva severidade não segue um modelo real, mas corresponde à força da defesa utilizada contra a tentação do complexo de Édipo. Fora de dúvida, uma certa suspeita desse estado de coisas reside, no fundo, na afirmação feita pelos filósofos e crentes de

que *o senso moral não é instalado nos homens pela educação ou por eles adquirido na vida social, mas lhes é implantado de uma fonte mais alta* (FREUD, 1978, p. 245, grifos meus).

O *superego*, o “agente moral”, é, então, parcialmente formado por fatores externos e parcialmente pelas forças do mundo interno do indivíduo.

Para se compreender, então, a explicação psicanalítica da moralidade, seria necessário tratar das questões desde o ponto de vista da *psicologia social*. Porém, como Freud escreve em *Totem e Taboo*, a moral social é apenas um reflexo do mesmo conflito psíquico: a relação do indivíduo com seu pai. Nesse livro, Freud procura, então, fornecer uma explicação da origem da moralidade, levando em consideração não apenas o desenvolvimento individual, mas também o social a partir desse conflito. Em seus termos:

Tudo o que aí [em Darwin] encontramos é pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem. Esse estado primitivo da sociedade nunca foi objeto de observação. O tipo mais primitivo de organização que realmente encontramos – que ainda se acha em vigor, até os dias de hoje, em certas tribos – consiste em grupos de machos; esses grupos são compostos de membros com direitos iguais e estão sujeitos às restrições do sistema totêmico, inclusive a herança através da mãe (op. cit., p. 169).

Discordando da explicação darwinista das sociedades primitivas humanas como estando baseadas no domínio do macho mais velho e mais forte (talvez isso valha para os símios), Freud sustenta que a sociabilidade humana surgiu com a morte do pai, gerando um sentimento de culpa filial e dando origem aos dois tabus do totemismo “com que a moralidade humana teve seu começo”, a saber, o homicídio e o incesto.

Freud explica:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o do início de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer

que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: *da organização social, das restrições morais e da religião* (op. cit., p. 170, grifos meus).

A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa (Ibid, p. 175). Foi assim, baseado no sentimento filial de culpa, que surgiram normas como “Não matarás”, que estão na base de nossas grandes instituições culturais: a religião, a moralidade, a justiça e a filosofia.

Porém, essa explicação da origem da moral não pode ser confundida com as pressuposições éticas presentes na psicanálise. Esta foi concebida como um processo terapêutico para os indivíduos procurando curá-los, isto é, livrá-los dos problemas psíquicos causados, em grande parte, por uma moralidade repressiva. Há, então, a substituição de uma moral por outra: a ética psicanalítica pretende substituir as outras “moralidades” repressivas. Esse ponto pode ser claramente percebido na descrição feita pelo próprio Freud da situação analítica:

O médico analista e o ego enfraquecido do paciente, baseando-se no mundo externo real, têm de reunir-se num partido contra os inimigos, as exigências instintivas do id e as exigências conscienciosas do superego. Fazemos um pacto um com o outro. O ego enfermo nos promete a mais completa sinceridade – isto é, promete colocar à nossa disposição todo o material que a sua autopercepção lhe fornece; garantimos ao paciente a mais estrita discrição e colocamos a seu serviço a nossa experiência em interpretar material influenciado pelo inconsciente. Nosso conhecimento destina-se a compensar a ignorância do paciente e a devolver a seu ego o domínio sobre regiões perdidas de sua vida mental. Esse pacto constitui a situação analítica (FREUD, 1978, p. 220).

Note que, nessa citação, além da presença dos termos como “pacto”, “completa sinceridade”, “estrita discrição”, também há as

exigências do *superego*, talvez como inadequadas. Veja, finalmente, a finalidade ética da prática psicanalítica: **devolver ao ego o domínio sobre regiões perdidas da vida mental**. Trata-se, enfim, de uma finalidade terapêutica e essencialmente libertária. Esse encontro entre o paciente e o analista é um encontro ético: sinceridade completa de um lado e discrição absoluta do outro são alguns deveres fundamentais das partes.

Segundo alguns comentadores, a influência de Freud sobre a moralidade vai mais longe, por exemplo, Brody sustentou que

O legado de Freud, eu acredito, inclui a obrigação moral do médico (exemplificada pelo analista) de tornar o seu paciente uma pessoa ‘melhor’ (isto é, mais moral) através do aumento de seu conhecimento para si mesmo e, assim, sua capacidade de comportar-se de uma forma mais autêntica e responsável (1984, p. 210).

O autoconhecimento, como é sabido desde Sócrates, é, de fato, condição para uma vida eticamente boa.

Para finalizar este capítulo, vamos voltar às conexões entre os autores aqui estudados e suas implicações éticas. Podemos, aqui, novamente, usar as palavras de Caplan “[...] o legado maior de Darwin, Marx e Freud [acrescentando Nietzsche novamente] para a ética contemporânea é o poder de suas teorias de ampliar a escolha humana através da maximização do entendimento humano” (op. cit., p. xxxvii). Com isso, podemos passar ao estudo da ética contemporânea.

LEITURA RECOMENDADA

A leitura recomendada deste capítulo poderia ser qualquer uma obra importante de cada autor aqui estudado (ou todas as obras desses gênios do pensamento humano), mas, por razões de tempo, sugere-se, ao menos, como modelo de uma investigação sobre a origem da moralidade, a leitura de:

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Ela ilustra também o caráter historicista das investigações da moral feitas no século XIX e a crítica às pressuposições da moralidade moderna.

REFLITA SOBRE

- Geralmente os estudos biológicos definem a moralidade como comportamento altruísta. Reflita criticamente sobre a relevância dessa definição para a Ética (e para a Bioética) como disciplina filosófica.
- Nietzsche sustenta uma divisão entre duas moralidades, a dos fracos e a dos fortes. Pense sobre as bases filológicas dessa dicotomia e se ela pode ser justificada filosoficamente.
- Reflita criticamente sobre a relação entre a ideologia como conjunto de idéias de uma classe social e a moralidade. Procure encontrar uma noção moral que seja comum a todas as classes sociais.
- Freud caracterizou a relação entre médico e paciente como estando baseada num “pacto”. Pense sobre os fundamentos da Bioética em termos do contratualismo ético.

■ CAPÍTULO 5 ■

TENDÊNCIAS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

O objetivo deste capítulo é identificar e compreender as principais tendências da ética contemporânea. O aluno deverá também ser capaz de relacioná-las com os autores modernos já estudados, estabelecendo semelhanças e diferenças. Finalmente, deverá ser capaz de discutir os principais temas da ética atual: sejam metaéticos, sejam normativos, sejam práticos.



5.1 MOORE, WITTGENSTEIN E O DESENVOLVIMENTO ATUAL DA METAÉTICA



A “teoria do mandamento divino” ou também chamada de “voluntarismo teológico” sustenta que proposições éticas são verdadeiras ou falsas a partir de fatos sobre o que Deus quer ou manda. Essa foi a teoria metaética predominante no período medieval (cf. *Ética I*)

O livro *Principia Ethica*, escrito por **G. E. Moore** (1873-1958) e publicado originalmente em 1903, é certamente um livro clássico da Ética. Ele pode também ser considerado um marco da ética contemporânea, caracterizando um dos principais movimentos filosóficos da atualidade, a saber, a filosofia analítica.

No mencionado livro, Moore sustenta que a Ética é “uma investigação geral sobre o bom” e que o termo “bom” refere-se a uma propriedade simples, não complexa e, portanto, **indefinível e não analisável**, somente apreensível pela intuição. Qualquer tentativa de definir “bom” poderia ser refutada pelo *argumento da questão-aberta*. Tal argumento pode ser reconstituído da seguinte forma: para qualquer definição apresentada (*definiens*) do *definiendum* “bom”, pergunte se ele é realmente bom; se a resposta fizer sentido, então a definição não é correta. Por exemplo, suponha que alguém defina “bom” metafisicamente como sendo “**aquilo que é ordenado por Deus**” e, então, aplique o argumento da questão-aberta perguntando: **aquilo que é ordenado por Deus é realmente bom?** (lembre, aqui, também do dilema de Eutifron, estudado em *Ética I*). A pergunta parece fazer sentido e, portanto, “bom” não pode ser idêntico a aquilo que Deus quer ou ordena. Suponha, por exemplo, que alguém defina naturalisticamente “x é bom” como sendo equivalente a “x é prazeroso” (como Benham) ou “x é mais evoluído” (alguém defendendo a ética evolucionista) etc. Aplique novamente o argu-

mento: aquilo que é prazeroso é realmente bom? Se a pergunta fizer sentido, ela mostraria que bondade e prazer não são idênticas. Ao menos assim pensava Moore, que, então, sentia-se à vontade para acusar quase todos os principais sistemas éticos passados e presentes de cometerem um grave erro: a *falácia naturalística*.

Não é muito claro o que Moore significava com essa expressão, mas um sentido é o de acusar alguém de cometer a falácia naturalística por não reconhecer que “bom” é indefinível. Outro é tentar definir “bom” redutivamente em termos naturais ou até mesmo metafísicos. Certamente, não se pode confundir esse argumento com o célebre “problema de Hume”, estudado no primeiro capítulo: se se pode inferir um **dever-ser** daquilo que **é o caso**, por exemplo, se se pode inferir que, sendo o prazer bom, ele deve ser buscado ou até mesmo maximizado. Todavia, em algumas passagens do *Principia*, Moore dá a entender que tinha presente também o problema de Hume.

Não existe consenso entre os eticistas atuais sobre a validade dos argumentos de Moore: uns pensam que o argumento da questão-aberta funciona, outros discordam; uns pensam que a falácia naturalística existe, outros que não se trata de falácia alguma. Seja como for, Moore parece ter apontado para algo importante: se os conceitos éticos são *sui generis*, de um tipo diferente dos outros conceitos, sejam naturais, sejam metafísicos, então é necessário **respeitar a especificidade e a autonomia da investigação ética** diante das investigações de outro gênero, sejam investigações empíricas das ciências naturais, sejam de outra ordem qualquer.

Assim, as investigações biológicas de Darwin, as filológico-históricas de Nietzsche ou Marx e as psicológicas de Freud, estudadas no último capítulo, não levariam em conta a especificidade dos conceitos éticos, ou seja, eles não são conceitos naturais.

Em outros termos, não seria possível reduzir conceitos éticos a outros tipos de conceitos. Para Moore, todavia, a propriedade a qual “bom”, no sentido moral, refere-se, a saber, o valor intrínseco de algo, é apreensível pela intuição, e não pode ser, por conseguinte, observada no mundo natural, por isso sua teoria metaética é conhecida como *intuicionismo não-naturalista* e geralmente associada a certo tipo de platonismo.



Representação da Caverna de Platão. A filosofia de Moore teria um caráter de platonismo na medida em que considera que bom é não-natural. Todavia, a maioria dos comentadores esquece que ele também considerava bom algo não metafísico.

Para uma discussão mais detalhada do pensamento ético de Moore, ver: DALL'AGNOL, D. **Valor intrínseco:** metaética, ética normativa e ética prática em G.E. Moore. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica). *O livro discute questões metaéticas (o que significa "bom"?), normativas (que coisas são intrinsecamente valiosas e em que grau?) e práticas (o que devemos fazer?) a partir de um dos maiores eticistas contemporâneos.*

Apesar de sustentar que “bom” é indefinível, Moore argumentou, no *Principia Ethica*, que outro conceito ético importante, a saber, “correto”, pode ser definido como sendo aquilo que produz os melhores resultados, **por isso sua ética normativa é considerada consequencialista**. No último capítulo de seu livro, Moore manteve que, dentre todas as coisas que possuem valor intrínseco, a amizade e a contemplação estética são as melhores, mas não negou que o conhecimento e a virtude, por exemplo, pudessem ter valor por si mesmos,

embora em menor grau. Essa seria uma *verdade* ética, e, por esse motivo, Moore é considerado um **cognitivista e um realista**. Voltaremos a discutir a ética normativa de Moore mais adiante.

É importante, neste momento, esclarecer melhor a crítica que Moore fez às bases naturalistas do utilitarismo e as outras teorias éticas, por exemplo, a ética evolucionista estudada no último capítulo. Quando Moore estava preparando a segunda edição de seu *Principia Ethica*, ele escreveu um novo prefácio em que procurou clarificar como estava usando o argumento. Esse prefácio somente foi publicado em 1993. Ele sustenta, então, que alguém comete a falácia quando “*ou* está confundindo bom com um predicado do tipo a ser definido *ou* sustentando que ele é idêntico com tal predicado *ou* fazendo uma inferência baseada naquela confusão” (1993, p. 21). Parece, por conseguinte, que a intenção principal de Moore é denunciar algum tipo de erro básico, algum tipo de identificação equivocada, de **erro categorial**, e dizer que uma inferência baseada em tal erro é falaciosa.

Precisamos, agora, clarificar em que consiste um erro categorial. Se a falácia naturalista estiver baseada em tal erro, então ela é relativamente fácil de entender. Comete um erro categorial quem aplica as propriedades específicas e definidoras de um conceito a conceitos que são de outra classe. O resultado é uma proposição absurda, por exemplo, cores e números são espécies de coisas diferentes, isto é, elas pertencem a classes diferentes. Agora, se alguém aplica um predicado que expressa uma propriedade de cor a um

número, o resultado é uma afirmação absurda. Assim, a proposição “O número 5 é vermelho” é, certamente, um caso típico de erro categorial. O interessante é que Moore, quando deu alguns exemplos de falácia naturalista, tinha presente exatamente um erro categorial. Ele ilustrou da seguinte maneira: “prazer *significa* sensação de vermelho”; “Eu’ sou a mesma coisa que ‘tendo prazer” etc. Não é necessário multiplicar exemplos. Essas afirmações são absurdas, são proposições sem sentido. É importante notar também que as primeiras tentativas de Moore de esclarecer o que ele entendia por falácia naturalista ocorrem exatamente nesse contexto de exemplificação de erros categoriais. Como ele escreveu, **esse erro “é exatamente a mesma falácia que eu tenho chamado falácia naturalista”** (1993, p. 65, grifos meus). Conseqüentemente, um erro categorial é um erro simples que deve ser evitado em qualquer atividade teórica, incluindo a Ética.

Moore esclarece no prefácio ao *Principia* que “natural” significa o domínio de certas ciências, principalmente, as ciências empíricas, como, por exemplo, a Psicologia (1993, p. 13), mas a Sociologia e a Biologia também podem ser incluídas, por isso, quando Moore afirma que “bom” é não-natural, ele tem presente a idéia de que a Ética é uma disciplina autônoma e pura, isto é, não redutível ao universo empírico. Como bem argumentou Nagel recentemente (1991, veja-se especialmente o capítulo *Ethics without Biology*), se a Ética é uma investigação teórica que pode ser desenvolvida por métodos racionais e tem seus próprios padrões internos de justificação e crítica, então a tentativa de reduzi-la à Biologia ou a qualquer outra ciência natural será desastrosa e enganadora. Isso não significa que, sendo o ser humano um organismo, a Biologia nada tenha a dizer sobre certas capacidades comportamentais e motivacionais e nada tenha a ensinar à Ética. O ponto central é que esta não se deixa reduzir àquela. E isso pode ser percebido a partir de um fato elementar: mesmo que pudéssemos, seguindo o projeto de Schrödinger apresentado em *O que é vida?*, explicar em bases puramente físico-químicas a vida biológica (nesse caso, as bases da Ética seriam certamente materialistas), ainda assim permaneceria o problema de saber, por exemplo, se continuar vivendo faz sentido ou se seria melhor cometer suicídio. **Esses problemas são éticos, não científicos.** Portanto, a Ética não se deixa reduzir à Biologia.

É importante salientar, aqui, que Moore, ao sustentar que a Ética não se deixa reduzir às ciências naturais, não propôs uma base metafísico-transcendente para os fenômenos morais. “Natural” significa também, no *Principia Ethica*, tudo o que existiu, existe ou existirá no espaço e no tempo. Nesse sentido específico, os fenômenos morais são “naturais”. Se não fossem, então seriam metafísicos, algo que Moore também não aceita, pois claramente dirige o argumento do erro categorial contra as tendências de fundar a moralidade em algo transcendente.

Na verdade, existe outra expressão para caracterizar um erro parecido com o que estamos denunciando, a saber, a *falácia genética*. Como alguns eticistas argumentam (cf. TUGENDHAT, 1994), não se pode pretender reduzir a validade de uma justificação de uma posição ética ao contexto de origem de seus principais conceitos. Esse erro pode, brevemente falando, ser definido como o erro de deduzir algo sobre a justificação de um conceito a partir de uma explicação de suas origens. Nesse sentido, explicar a origem da cooperação considerando nosso passado como coletores de frutas e caçadores, como Ridley fez (1996, p. 197s), não é suficiente para justificar a relevância ética do comportamento cooperativo, recíproco. Como Moore corretamente sustentou, esse tipo de naturalismo não oferece nenhuma razão válida (1993, p. 71) para nenhum tipo de princípio ético. Não se pode simplesmente definir a moral como comportamento altruísta. O egoísmo ético precisa ser refutado em sua base, em sua justificação. Assim, nem precisaríamos denunciar outras tantas pequenas falácias naturalistas que são cometidas, por exemplo, por aqueles que sustentam que “eticamente melhor” significa “mais evoluído”. Portanto, conceitos morais não se deixam justificar pela explicação de sua origem.

A moralidade pressupõe que o agente seja livre para escolher o que ele julga ser bom, moralmente correto. A moralidade é baseada na autonomia, não nos genes. E como bem argumentou Williams (1995, p. 107; ver, principalmente, o Capítulo 9 *Evolution, Ethics, and the Representation Problem*), se normas são necessárias para compor o comportamento moral ou para a socialização de comportamento regulamentado, então isso mostra que a moralidade não pode estar significativamente programada em

nível genético. Portanto, é correto dizer que Moore livrou a Ética de suas bases naturalistas.

A ética prática de Moore, então, justifica as regras morais (manter as promessas etc.) e as qualidades de caráter (por exemplo, integridade), bem como a existência das diferentes instituições sociais como o Estado, por sua utilidade em atingir os bens puros da amizade e da beleza.

Tal concepção ética influenciou importantes membros do Grupo de Bloomsbury, além de filósofos como Bertrand Russell, que inicialmente seguiu os passos de Moore na ética normativa. Outros importantes eticistas contemporâneos, por exemplo, D. Ross, seguiram sua posição intuicionista.

Ross sustentou que, além de “bom”, também “correto” seria indefinível, como pode ser constatado em sua obra *The Right and the Good*. Essa mudança leva a uma ética normativa não consequencialista. De fato, Ross argumentou que a moral é composta de um sistema de princípios válidos *prima facie* que seriam aplicados conforme as circunstâncias. Por exemplo, entre a obrigação de manter a promessa feita a um amigo de visitá-lo e, a caminho, encontrar alguém atropelado e levá-lo ao hospital, o segundo dever sobrepõe-se ao primeiro. Como será visto a seguir, essa teoria influenciou enormemente a bioética atual.

As discussões filosóficas entre Moore, Russell e Wittgenstein produziram importantes obras filosóficas no século XX. Particularmente, Wittgenstein empreendeu uma nova revolução copernicana na Filosofia, conhecida como “giro lingüístico”, por dar especial atenção aos problemas filosóficos a partir da análise da linguagem.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sustentou em seu livro *Tractatus Logico-philosophicus*, contrariamente a Moore, que “**não existem proposições éticas**”, por isso sua posição metaética nessa obra é não-cognitivist. Embora aceitasse a definição de Moore de Ética, Wittgenstein manteve que as proposições são figurações de estados de coisas e que proposições complexas devem ser analisadas em proposições simples, que, sendo verdadeiras, exibem fatos do mundo. Os juízos morais não são figurações e, por conseguinte,

Para uma discussão mais aprofundada da Ética em Wittgenstein, ver: DALL'AGNOL, 2005b, 2008 (cf. Referências).

não podem ser verdadeiros ou falsos. Desse modo, Wittgenstein é geralmente visto como um não-cognitivista, como alguém que sustenta que a moralidade tem a ver com **sentimentos adequados**, com certa forma de expressar emoções que não pode ser proposicional. A linguagem figurativa, própria das ciências naturais, tais como a Biologia, a Psicologia etc., é incapaz de expressar aquilo que tem valor absoluto, a felicidade, a boa vontade etc. O valor absoluto não está no mundo dos fatos onde tudo é contingente.



A Ética trata, para Wittgenstein, de questões, por exemplo, sobre por que viver e não cometer suicídio.

A Ética relaciona-se com o problema da existência do mundo, que, para Wittgenstein, é mística, isto é, **não se trata de dizer como é o mundo, mas da questão do porquê da existência do mundo e não antes de nada**. A Ética, enfim, trata do sentido da vida, do significado da morte, das condições da vida boa, feliz, vivida *sub specie aeterni*, isto é, no presente atemporal, sem medo, nem esperança. Essas não são questões que a ciência natural pode responder, e, por conseguinte, há uma separação entre **fatos e valores**. Na “Conferência sobre Ética”, Wittgenstein escreve que a Ética é uma investigação sobre o significado da vida, sobre aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, sobre a maneira correta de viver e, como tal, não pode ser ciência. **Ela não trata de algo descritivo**.

Distinguindo um uso relativo de outro absoluto de termos como “bom”, “correto” e “valor”, Wittgenstein apresenta algumas experiências éticas que podem ter valor absoluto para uma pessoa: assombrar-se ante a existência do mundo, sentir-se absolutamente seguro (aconteça o que acontecer, nada pode atingir-me), sentir-se absolutamente culpado etc. Tais experiências são indescritíveis, e aquele que tenta expressá-las proposicionalmente emprega mal a linguagem, por isso o último aforismo do *Tractatus* sentencia: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

O primeiro livro de Wittgenstein influenciou o *Círculo de Viena* de Schlick, Carnap, Waismann, Godel etc., conhecido também como “positivismo lógico” em seus aspectos lógicos e de filosofia da linguagem, mas a visão cientificista desse grupo não era compatível com as idéias éticas do autor do *Tractatus*. Aplicando o critério verificacionista, isto é, de teste empírico das proposições protocolares, os membros do *Círculo de Viena* concluíram que, não sendo os julgamentos morais de base observacional, então de-

veriam ser considerados totalmente desprovidos de sentido. Essa posição aparece claramente no livro de A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, de 1936, em que os termos morais são considerados pseudoconceitos e **expressam sentimentos, mas não podem contribuir para formar asserções**. Por exemplo, quando alguém diz “Você agiu errado ao roubar dinheiro”, nada enuncia de significativo, nada verdadeiro ou falso, e, então, é como se simplesmente expressasse “uuhh”, reprovando tal comportamento. Na verdade, Ayer utilizou o argumento da questão-aberta de Moore para sustentar suas posições anti-reducionistas e em prol de seu não-cognitivismo. Todavia, Wittgenstein, ao separar fatos e valores, não quis suprimir os valores como os positivistas do Círculo de Viena pretendiam. Ao contrário, procurou salvaguardar a Ética diante da racionalidade científica, pois, para ele, aquilo que é mais importante não pode ser dito proposicionalmente.

Existe, hoje, uma grande discussão entre os eticistas sobre se Wittgenstein teria mudado essa posição nas *Investigações filosóficas*, obra que influenciou a filosofia da linguagem ordinária de Austin, Searle, Ryle, Strawson etc., publicada em 1953. Por exemplo, J. MacDowell sustenta que Wittgenstein mudou sua concepção a respeito da linguagem, admitindo agora uma pluralidade de *jogos de linguagem*, quais sejam, dar e seguir ordens, descrever um objeto, mensurá-lo, representar teatralmente, elaborar uma conjectura, agradecer, implorar perdão etc. Por conseguinte, ele teria se tornado um cognitivista na Ética, pois os jogos morais de linguagem possuem suas próprias regras e poderiam ser expressos com sentido. Assim, haveria um modo objetivo de compreender e aplicar regras morais. Todavia, outros eticistas, por exemplo, S. Blackburn, sustentam que Wittgenstein continuou negando que julgamentos morais representem alguma propriedade ou fato do mundo e, portanto, permaneceu não-cognitivista durante toda a sua vida. Por esse motivo, juízos morais expressam nossas atitudes perante o mundo. Infelizmente, não é possível entrar nos detalhes dessa discussão aqui, dada sua complexidade e por estar sendo feita nesse momento. É importante salientar, todavia, que Wittgenstein continuou um não-naturalista na Ética, isto é, **sua concepção terapêutica** de Filosofia procurava eliminar as confusões concei-

Lembre-se aqui da tentativa de Marx, expressa na carta mencionada no capítulo anterior, de encontrar leis da história análogas às leis biológicas.

tuais, as falácias, os erros categoriais etc. presentes na metafísica, que inadequadamente transpõe aquilo que é específico de um jogo de linguagem (por exemplo, descritivo das ciências naturais) para outros jogos de linguagem, no presente caso, **do caráter imperativo de alguns juízos morais.**

A posição de Ayer a respeito dos juízos morais, isto é, que eles expressam os sentimentos e as emoções do falante, foi desenvolvida por Charles Stevenson, resultando numa teoria metaética conhecida como “Emotivismo”, que é certamente não-cognitivista e anti-realista, isto é, nega que existam fatos morais independentes do sujeito humano. O autor de *Ethics and Language*, publicado em 1944, sustenta que num primeiro modelo de *análise* do discurso moral chega-se ao seguinte resultado:

“Isso é errado” significa *Eu desaprovo isto, faça você o mesmo;*

“Ele deve fazer isto” significa *Eu desaprovo que ele não faça; desaprove você também;* e

“Isto é bom” significa *Eu aprovo isto, faça você o mesmo.*

Essa primeira análise é insuficiente, pois releva apenas que termos como “bom” são usados para expressar a atitude dos falantes, sendo praticamente idênticos a interjeições ou exclamações, tendo como conseqüência o subjetivismo e o relativismo. Assim, Stevenson sustenta, numa análise posterior, que “Isto é bom” tem o sentido de *Isto tem as qualidades ou relações X, Y, Z, ..., exceto que “bom” tem também significado emotivo laudatório que permite expressar a aprovação do falante e tende a evocar a aprovação do ouvinte.*

O enfoque ético inicialmente elaborado por **R. Hare** (1919 - 2002) em *The Language of Morals* (1952) e, posteriormente, desenvolvido em outras obras nas décadas de 1960 e 1970 compartilha com Stevenson a idéia de que julgamentos morais não podem ser verdadeiros ou falsos, mas procura também superar o aparente irracionalismo de tal posição emotivista. Hare sustentou que a linguagem moral possui uma forma imperativa, assim como ordens do tipo “Feche a porta!” pertencem ao *genus* da **linguagem prescritiva**, ou seja, usada para orientar cursos de ação. A função da linguagem moral, então, é guiar ações. A diferença é que um julgamento moral possui uma característica metaética própria, a universalizabilidade,



isto é, ele compromete o falante a julgar casos similares da mesma maneira. Tal teoria é conhecida como “prescritivismo universal”. **Segundo Hare, esse enfoque metaético leva a uma ética normativa capaz de compatibilizar o utilitarismo e o kantismo.** Assim, Hare sustenta que a **forma** da linguagem moral é kantiana, ou seja, a prescritividade e a universalizabilidade, mas o **conteúdo** é utilitarista, isto é, o que deve ser maximizado é a satisfação racional das preferências dos agentes. Hare autodenominou-se “utilitarista kantiano”. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Hare aplicou sua teoria metaética (o prescritivismo universal) e sua ética normativa (o utilitarismo kantiano) a muitos problemas práticos, por exemplo, de bioética. Ele procurou mostrar que o aborto é geralmente proibido porque cada um de nós, se tivesse a oportunidade de prescrever nossa própria existência ou não num diálogo imaginário com nossos genitores antes do nascimento, **preferiria** o existir ao não existir. Desse modo, essa preferência deve possuir **universalizabilidade**, isto é, deve-se assumir uma posição pró-vida. O argumento de Hare contra o aborto tem algumas pressuposições que precisariam ser clarificadas para que ele pudesse ser mais bem avaliado, mas a intenção de apresentá-lo aqui é simplesmente a de exibir como as investigações metaéticas, normativas e práticas podem ser conduzidas conjuntamente para uma melhor solução dos problemas morais cotidianos.

Com a publicação de *Uma teoria da justiça*, em 1971, por Rawls, os filósofos morais deixaram de dedicar-se tanto a questões metaéticas e voltaram-se para questões mais substantivas, normativas. Estudaremos essa obra mais adiante. Todavia, recentemente, a metaética voltou a ocupar o lugar de destaque que tinha na primeira metade do século XX. Uma das principais tendências recentes é o realismo ético da Escola de Cornell, com algumas variações sustentadas, por exemplo, por P. Railton. Tal enfoque é naturalista no sentido quineano, ou seja, utiliza os procedimentos e resultados das diferentes ciências para explicar a moralidade humana. Enquanto Railton sustenta um **reducionismo**, não de conceitos, mas de propriedades morais a naturais, a Escola de Cornell não é reducionista, mas é naturalista, aplicando, por exemplo, a teoria da evolução para compreender a moralidade. Em seu livro *Facts, Va-*

lues, and Norms, de 2003, Railton sustenta sua posição cognitivista e realista argumentando que termos morais enquadram-se numa **explicação causal** do mundo e, por conseguinte, a investigação ética é contínua com a pesquisa científica. Para Railton, a bondade é uma propriedade natural e a Ética procura *descobri-la* explicando sua função na compreensão do mundo.

Para Alan Gibbard, um dos principais herdeiros vivos do não-cognitívismo, ao contrário, não apenas não existem propriedades morais, tais como a bondade no sentido realista, como simplesmente não há nada para se descobrir ou conhecer. A moralidade é, antes, tal como os emotivistas e os prescritivistas sustentaram, uma *expressão* humana, e não algo objetivo lá fora no mundo.

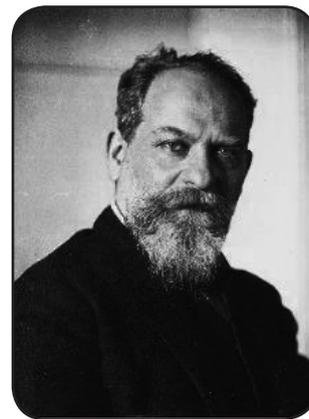
No livro *Wise Choices, Apt Feelings*, de 1990, Gibbard sustenta um enfoque não-cognitivista e anti-realista na Ética, mostrando que julgamentos morais expressam a aceitação (esse é o elemento não-cognitivo) de um sistema de regras. Assim, sua teoria, o expressivismo de normas, mantém que juízos como “deve-se manter as promessas” expressam a aceitação de um sistema de normas em que não manter as promessas não é aceitável. Mais recentemente, em *Thinking How to Live*, Gibbard aproximou-se do Quasi-realismo de Blackburn, cuja tese central é de que o discurso moral cotidiano tem uma aparência realista, isto é, fala-se, pensa-se etc., como se propriedades morais e fatos morais existissem, mas na verdade eles são projeções humanas sobre o mundo. Aliás, a teoria do erro, elaborada por J. Mackie em seu livro *Ethics* e que é de alguma forma pressuposta pelo Quasi-realismo, procura exatamente mostrar que não existem valores objetivos no sentido realista. Em outros termos, assim como as pessoas falam como se cores fossem propriedades dos objetos, mas a física moderna mostra que isso é uma ilusão, pois objetos são incolores e sua aparência depende da luminosidade, assim também seria um erro sustentar que existem valores objetivos no mundo.

Outra tendência ética importante na filosofia analítica que procura evitar os problemas metafísicos presentes nas posições realistas e anti-realistas é o contratualismo ou o construtivismo de inspiração kantiana. Já foi mencionada a teoria da justiça de Rawls

como exemplo. Outro desenvolvimento dessa perspectiva foi feito recentemente por E. Tugendhat. Aplicando um método wittgensteiniano de análise dos *usos* dos termos morais, tais como “bom” e “correto”, e de esclarecimento da natureza dos juízos morais, Tugendhat primeiro elaborou uma teoria contratualista cuja idéia básica é a de que uma regra moral está justificada se ela é boa para todos, isto é, se satisfaz os interesses empíricos dos agentes, sendo sua ética, portanto, igualitarista e universal. Posteriormente, em *Lições sobre Ética*, Tugendhat sustentou que tal base para uma **moral do respeito universal** seria demasiado fraca e procurou reformular o imperativo ético de Kant nestes termos: **“Age diante de todos de tal modo como tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem”**. Finalmente, em seus últimos escritos, Tugendhat está tentando elaborar um *contratualismo simétrico*, ou seja, em que fatores de poder sejam eliminados em favor da igualdade entre as partes contratantes. Estudaremos as idéias de Tugendhat detalhadamente mais adiante. Como podemos constatar, as discussões metaéticas continuam sendo fundamentais para a Ética.

5.2 FENOMENOLOGIA MORAL E EXISTENCIALISMO

A fenomenologia, juntamente com a filosofia analítica, é uma das principais tendências da filosofia contemporânea. Criada por **Edmund Husserl** (1859-1938), ela influenciou importantes pensadores, tais como Heidegger, que a reelaborou em termos de uma filosofia hermenêutica, Jean-Paul Sartre, que defendeu uma versão existencialista, e por outros grandes pensadores como Merleau-Ponty e E. Levinas. Antes de analisarmos algumas tentativas de fazer uma descrição fenomenológica da vida moral, é necessário compreender certas categorias básicas da própria fenomenologia. Sob a influência da psicologia descritiva de Franz Brentano (1838-1917) e, posteriormente, da lógica formal de G. Frege (1848-1925), Husserl procurou inicialmente elaborar uma filosofia que superasse os problemas do empirismo na compreensão das bases lógicas da matemática. Foi desse modo que ele chegou à fenomenologia:



investigando as bases lógicas do conhecimento, principalmente, da matemática.

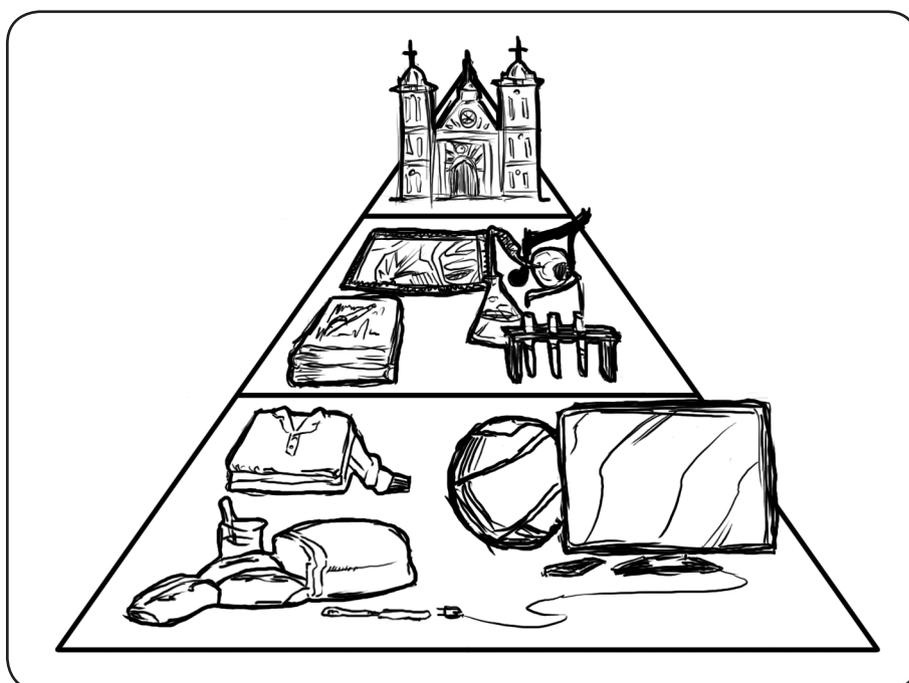
Mesmo correndo o risco de uma simplificação, vamos apresentar os principais momentos do método fenomenológico.

Para Husserl, a fenomenologia deveria, brevemente falando, limitar-se a **descrever os fenômenos** (e não **explicá-los**, por exemplo, causalmente) tal como eles aparecem à nossa consciência.

Para alcançar esse objetivo, temos que fazer a *epoché*, isto é, colocar entre parênteses os próprios objetos externos e considerar apenas o modo como eles nos aparecem à consciência. Essa atitude é conhecida por *redução fenomenológica* ou *redução transcendental*. A partir dela, e fazendo uma variação dos diferentes aspectos dos fenômenos, temos que chegar a intuir a *essência* dos objetos. Essa é alcançada pela *redução eidética*, que pressupõe, então, uma intuição intelectual. A partir dela, a tarefa do fenomenólogo é descrever a essência dos fenômenos tal como eles aparecem à nossa consciência. Dado que nossa consciência, assim como todas as nossas volições, possui uma estrutura intencional, como, aliás, já havia sido mostrado por Brentano, isto é, toda consciência é consciência de algo e todo desejo é desejo de algo, a descrição fenomenológica acabará por narrar objetivamente os fenômenos. Em outros termos, ao descrever a consciência, sendo essa estruturada pelos pólos *noético* (operação da consciência) e *noemático* (objeto significado), o fenomenólogo deverá ater-se ao pólo objetivo, ou seja, ao noemático.

Ao longo de sua vida, Husserl reformulou a fenomenologia ora fundamentando-a na consciência, cartesianamente compreendida, ora interpretando-a a partir da intersubjetividade, ora buscando no mundo-vivido (*Lebenswelt*) a base para a descrição fenomenológica. Não procuraremos aqui reconstruir esses momentos, mas iremos **discutir algumas aplicações do método fenomenológico na descrição dos fenômenos morais**. O próprio Husserl pouco se preocupou em compreender os fenômenos morais talvez porque estivesse centrado em sua tentativa de construir a fenomenologia. Mais importante ainda, a fenomenologia, ao limitar-se a **descrever** os fenômenos, não poderia, por princípio, construir uma ética normativa, isto é, prescrever virtudes, deveres, ideais morais...

Todavia, alguns pensadores, como, por exemplo, **Max Scheler** (1874-1928), já mencionado na disciplina Ética I como alguém que também procurou reabilitar uma ética de virtudes, aplicou o método fenomenológico para compreender a moral. Scheler aceitou a tese husserliana de que a fenomenologia deveria descrever as essências dos fenômenos e que tal descrição produziria juízos sintéticos *a priori*, embora, diferentemente de Kant, eles não estariam limitados a aspectos formais. Assim, Scheler sustentou que temos uma intuição de verdades morais não-formais, por exemplo, da essência dos valores. A partir dela, podemos descrever tais valores fenomenologicamente e chegarmos à seguinte hierarquia de valores:



No topo da pirâmide, estão os valores religiosos; a seguir, os valores culturais, tais como estéticos, científicos, políticos; e logo abaixo os valores materiais, isto é, as coisas que possuem utilidade, as coisas que satisfazem desejos, necessidades etc.

Scheler, então, constrói uma ontologia de valores. Todos esses valores possuem dimensões éticas, e as questões concernentes à obrigação moral surgem quando há um conflito de valores. Juízos normativos, então, expressam a obrigatoriedade de agir buscando as coisas segundo o valor estipulado na hierarquia descrita fenomenologicamente.

Scheler influenciou outros eticistas não apenas em sua utilização do método fenomenológico para chegar a uma ontologia de

valores, por exemplo, Nicolai Hartmann, mas também em sua insistência de que sentimentos tais como o amor e a simpatia são condições necessárias para chegarmos a uma visão da realidade moral. Todavia, Scheler permanece um dos filósofos mais importantes quando se trata da aplicação do método fenomenológico para compreender os fenômenos morais. Por exemplo, o ensaio “O ressentimento na construção das morais” é claramente uma descrição fenomenológica de um sentimento que é um elemento central da vida moral, a saber, o ressentimento, uma descoberta importante de Nietzsche, segundo o próprio Scheler (1994, p. 46). Scheler relaciona o ressentimento à vingança, à inveja, ao ciúme, às aspirações da concorrência, à ambição etc., procurando a essência em suas diferentes manifestações. Uma descrição fenomenológica dos outros sentimentos morais fundamentais apontados acima e dos outros elementos da vida moral com tal profundidade ainda necessita ser feita.

A influência da fenomenologia husserliana teve também outros desdobramentos. Por exemplo, **Martin Heidegger** (1889-1976) discordou, em *Ser e tempo*, de seu mestre Husserl, a saber, que a consciência tivesse algum tipo de primazia, seja epistêmica, seja de outra natureza qualquer, e assim recusou os pressupostos cartesianos da fenomenologia. Procurou, enfim, superar o paradigma da consciência por meio de uma *ontologia fundamental*, de inspiração fenomenológica, mas transformada hermeneuticamente, cuja principal tarefa seria a de interpretar e descrever os modos básicos do ser que compreende o ser, ou seja, do ser-aí (*Dasein*, ou seja, do ser humano ontologicamente compreendido). Muitos pensadores discordam que haja uma ética em Heidegger. Todavia, sua analítica existencial do ser-aí revela alguns traços interessantes para a compreensão dos fenômenos morais, principalmente, o fenômeno da **cura** ou *cuidado* como ser, ou seja, como totalidade estrutural original, do ser-aí.



Manteremos o termo “cura”, pois Heidegger a utiliza numa acepção puramente ontológico-existencial, e não como “cuidado”, que teria a significação meramente ôntica. Cura está mais para “solicitude” e “entrega” em sua acepção ontológica.

O Capítulo VI da primeira parte de *Ser e tempo* intitula-se *A cura, o ser do ‘ser-aí’*. Nele, Heidegger trata da questão da totalidade original do ser-aí, mostrando que o essencial encontra-se no fenômeno da angústia (§ 40), que assinala o caráter de estar-aberto do ser-aí. O angustiar-se é um modo de ser-no-mundo, o “dian-

te de quê?” da angústia é o próprio ser-no-mundo e o “por que da angústia?” é o poder-ser-no-mundo, ou seja, **poder ser livre**. Assim, entre as características ontológicas fundamentais do ser-aí está a facticidade, possuindo também outros existenciais, tais como o ser-para-a-morte, o ser-com-os-outros etc. Todavia, tais existenciais, quando plenamente desvelados, mostram a estrutura total do ser-aí, que pode ser compreendida como uma espécie de pré-ser a partir da cura.

Tal “protofenômeno” pode ser ilustrado com a fábula-mito de Higino, que Heidegger cita em *Ser e tempo* para provar a **autocompreensão do ser-aí, de seu ser, como cura**:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cura viu um pedaço de barro e logo teve uma idéia inspirada.

Tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma.

Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.

Cura pediu-lhe que soprasse nele um espírito, o que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém Cura quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu.

Exigiu que fosse imposto o seu nome.

Enquanto Júpiter e Cura discutiam, surgiu, de repente, a Terra.

Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da terra.

Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que atuasse como árbitro.

Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

“Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura.

Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.

Mas como você, Cura, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver.

E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, de-

cido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil (apud HEIDEGGER, §42).

Cura está na “origem” do ser-aí; este deve seu ser àquele. Nesse sentido, haveria uma “ética originária” em Heidegger na medida em que o ser-aí tem a responsabilidade fundamental de *ter-que-ser*, isto é, cuidar de sua própria existência. O suicídio está claramente proibido.

Heidegger, enfim, interpreta a fábula procurando mostrar que o ser-aí não é abandonado, mas mantido por Cura enquanto existe no mundo. Assim, o ser-no-mundo tem a marca de Cura, e a originalidade da obra expressa-se no lugar ocupado por Saturno, ou seja, pela temporalidade. Temos aqui uma das idéias fundamentais do pensamento heideggeriano: **a essência do homem é sua finitude como ser-no-mundo mantido por Cura.**

Para Heidegger, é somente a partir da essência do ser-aí como Cura que podemos compreender os outros fenômenos morais. Assim, os fenômenos da liberdade, das diferentes condutas, sejam políticas, sejam de investigação científica do mundo, do querer e do desejar etc., somente podem ser entendidos como manifestações de algo existencialmente *a priori*: a cura. Todas elas que exibem manifestações e limitações de possibilidades do “pré-ser” do ser-aí, de sua estrutura originária total.

Influenciado tanto pela fenomenologia husserliana quanto pela hermenêutica existencial de Heidegger, *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) levou às últimas conseqüências a idéia de que o ser do ser humano é ser essencialmente livre. Talvez uma das melhores formas de expressar essa idéia seja reconstruindo uma situação de dilema moral tal como o próprio Sartre narrou em *O existencialismo é um humanismo*. Durante a Segunda Guerra Mundial, um aluno seu procurou-o afirmando que seu irmão havia sido morto na guerra e que ele não sabia se se alistava nas forças livres para vingar o irmão e ajudar a pátria ou se permanecia com sua mãe, que já era idosa e necessitava de sua ajuda. Continua Sartre:

Ao mesmo tempo, hesitava entre dois tipos de moral. Por um lado, uma moral mais ampla, mas de uma eficácia mais discutível. Havia que escolher

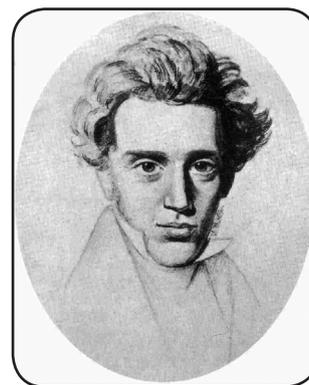


entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o vosso próximo, sacrificai-vos pelos outros, escolhei o caminho mais duro, etc. etc. [...], mas qual o caminho mais duro? Quem devemos amar como nosso irmão: o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade: essa duvidosa, de combater num conjunto, ou essa outra precisa, de ajudar um ser preciso a viver? Quem pode decidir a priori? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida pode dizê-lo. A moral kantiana afirma: não trates nunca os outros como um meio, mas como um fim. Muito bem, se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meios os que combatem à minha volta; e, reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e, paralelamente como o risco de tratar minha mãe como um meio (1980, p. 10-11).

Estamos condenados, para Sartre, a sermos livres, a escolher seja lá o que for. Esse decisionismo moral foi comum entre os existencialistas, principalmente, os não-cristãos, mas ele pode ser encontrado em outros filósofos, por exemplo, em Kierkegaard, que influenciou muito o existencialismo.

Há, segundo o filósofo dinamarquês *Soren Kierkegaard* (1813-1855), uma oposição entre três modos de vida: o estético, o ético e o religioso. O confronto entre o modo de vida estético e o ético se estabelece porque o primeiro busca um prazer após outro (o protótipo é Don Juan) tentando realizar todas as possibilidades. O objetivo é obter o máximo prazer possível nesta vida. Essa procura por novidade está sempre acompanhada pela sombra do tédio, que conduz ao desespero. No modo de vida ético, a idéia de dever exige a renúncia. O indivíduo segue os princípios do dever, das regras universais e todos os mandamentos de caráter incondicional. Para Kierkegaard, no entanto, não existem critérios últimos de escolha entre um modo de vida e outro.

Porém, o modo de vida ético atinge seus limites quando o pecado é discutido. A Ética, então, fracassa, pois o arrependimento estabelece uma profunda contradição ética. Essa contradição é dissolvida quando da passagem ao modo de vida religioso. Nessa forma de vida, a renúncia se converte em fonte de salvação. Todavia, abraçar o modo de vida religioso é um “salto escuro”: requer crer até mesmo no absurdo.



Este mito está disponível na internet no seguinte endereço: http://pt.wikipedia.org/wiki/O_Mito_de_S%C3%ADsifo



O absurdo do mundo exige revolta, segundo Camus. Essa revolta é a Ética, a qual existe mesmo sabendo que nossas ações diante das injustiças não acabarão completamente com elas.

Reveja a distinção entre fim dominante e inclusivo no livro-texto *Ética I* (p. 69).

Porém, a maioria dos existencialistas, diferentemente de Kierkegaard, eram ateístas, e, como a obra *O mito de Sísifo* de Albert Camus ilustra, no final, nada há senão uma ética do absurdo. A principal pergunta filosófica é: o suicídio está permitido? Para Camus, a resposta é negativa e o absurdo do mundo, seu sem sentido, sem Deus, sua futilidade etc., **exige antes revolta**. Dado que o mundo é incomensurável a partir de nossas esperanças, nossas expectativas e nossos ideais, diante do caos e da diversidade do mundo, podemos impor somente um pouco de racionalidade, mas no final das contas ela é inútil. A ética existencialista pressupõe, portanto, uma metaética não-cognitivista. Nossas escolhas no mundo são arbitrárias e até mesmo absurdas, assim como nossos valores. Paradoxalmente, isso não significa niilismo moral, pois buscar liberdade, justiça, felicidade etc. é uma revolta contra um mundo de opressões, de injustiças, de infelicidades. Portanto, mesmo que o mundo não tenha sentido, nele o homem cria um sentido. Assim como Sísifo, estamos eternamente condenados a rolar para cima a pedra, mesmo que seja para vê-la novamente rolar montanha abaixo.

5.3 CONSEQÜENCIALISMOS SOFISTICADOS

Na ética contemporânea, além de defesas do utilitarismo, surgiram outras teorias éticas conseqüencialistas. Basicamente, elas deixam de possuir um fim único a ser buscado e estabelecem uma pluralidade de valores intrínsecos. Assim, a teoria deixa de ter uma estrutura monolítica, isto é, **com um fim dominante** (por exemplo, o prazer). Nesta seção, vamos examinar algumas das principais tendências atuais dessa corrente normativa.

Coube a G. E. Moore fazer uma reformulação radical do utilitarismo mudando sua estrutura. Também por isso seu livro *Principia Ethica* é um marco da história da Ética. Ele elaborou o que ficou conhecido como o “conseqüencialismo ideal” reestruturando a concepção sobre o bem supremo, o fim último das ações humanas, presente no utilitarismo clássico. Esse fim último, “O Ideal”, isto é, o conjunto de valores intrínsecos, contém, assim como no

utilitarismo clássico, o prazer como algo que é bom em si mesmo, mas também sustenta que ele pode ser mau, dependendo do contexto em que ele se manifesta. A partir *do princípio das totalidades orgânicas* (a tese de que **o valor** de um todo não é necessariamente igual à soma do valor de suas partes (1993, p. 236), Moore procurou mostrar que o prazer de um assassino em nada contribui para a avaliação moral de suas ações. Ao contrário, torna-o ainda pior. **Assim, o valor do prazer depende da totalidade orgânica, por exemplo, do contexto onde ele aparece.**

Moore sustentou que, além do prazer, certas formas de interação social, principalmente, a amizade, mas também o conhecimento, a apreciação estética, as virtudes morais, tais como a coragem, a sabedoria etc., possuem valor intrínseco. O consequencialismo ideal, defendendo os valores da arte e do amor como bens puros, influenciou uma geração de eminentes intelectuais entre os quais a escritora Virginia Woolf e o economista Maynard Keynes. Dessa pluralidade de valores intrínsecos, Moore escolheu a amizade e a contemplação estética como os melhores possíveis (1993, p. 237).

A estrutura do utilitarismo é, como vimos, consequencialista, o que significa dizer que, ao contrário de teorias éticas como o intuícionismo e as éticas kantianas que se baseiam na intenção, o utilitarismo considera relevante apreciar os resultados de uma ação para estabelecer se ela é correta e, portanto, se deve ser praticada.

Kant, por exemplo, declarou que jamais devemos mentir, ainda que isso supostamente produza boas consequências. É célebre sua insistência na tese, desenvolvida no ensaio *Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade*, de que não devemos mentir nem sequer para salvar um amigo que está fugindo de um assassino e que vem esconder-se em nossa casa, quer dizer, se o assassino perguntar sobre nosso amigo, devemos contar-lhe a verdade. Os consequencialistas acham esse rigorismo algo absurdo.

Há diversas formas de interpretar o consequencialismo subjacente ao utilitarismo. Algumas versões do utilitarismo clássico asseguram que a consequência é condição **necessária e suficiente** para estabelecer se uma ação é obrigatória. Isso significa que alguém que defenda o *utilitarismo-de-ato* e acredite que devemos

julgar os atos de acordo com o princípio da maior felicidade concordaria que uma ação é correta se suas conseqüências são boas. Já um *utilitarista-de-regra*, alguém que afirma que as normas devem ser testadas pelo princípio da maior felicidade, diria que as conseqüências de uma ação particular **nem sempre são suficientes** para estabelecer a validade da regra. Isso quer dizer que ele consideraria mais importante saber se a norma pode ser universalizada a partir do princípio utilitarista. Há outros autores conseqüencialistas, por exemplo, o próprio Moore, que assinalam que tanto os atos quanto os resultados devem ser avaliados para se estabelecer se algo é correto e se é, portanto, permitido, proibido ou obrigatório. Todavia, é necessário salientar que uma ação é obrigatória se ela e as conseqüências que dela se seguirem produzem melhores resultados do que qualquer alternativa concebível.

Moore exerceu, como vimos na primeira seção deste capítulo, grande influência sobre Richard Hare, que procurou sintetizar elementos formais kantianos com conteúdos utilitaristas e, por isso, considerou-se um “*utilitarista kantiano*” (1993, p. 3). Hare parte da análise da linguagem moral e sustenta que ela é essencialmente prescritivista assim como um imperativo. Além disso, um julgamento moral é distintivamente universalizável, isto é, devemos julgar casos idênticos da mesma maneira, sob pena de não sermos consistentes, e possui a característica de se sobrepor aos outros tipos de julgamentos de valor, por exemplo, aos juízos estéticos. A prescritividade, a universalizabilidade e a sobreposição são as principais características metaéticas (e kantianas) da teoria de Hare (1981, p. 24). Sob o ponto de vista dos conteúdos morais, Hare sustenta que devemos abandonar a tentativa do utilitarismo clássico de estabelecer uma fórmula geral para a felicidade e buscarmos a satisfação das preferências racionais dos indivíduos. Desde Aristóteles, as pessoas podem escolher diferentes modos de vida:

1. uns podem preferir uma vida dedicada ao conhecimento;
2. outros, uma vida de prazeres;
3. outros, uma vida virtuosa; e
4. outros, uma combinação variada dos diferentes valores intrínsecos, e assim por diante.

Observe, então, que Hare está tentando superar a dicotomia entre, por um lado, os modelos teleológicos ou conseqüencialistas e, por outro, os modelos deontológicos.

Porém, a noção de satisfação de preferências também possui alguns problemas (por exemplo, como identificar as verdadeiras preferências dos indivíduos e em que medida elas são racionais) de modo que a discussão sobre a teoria utilitarista, nessa versão de satisfação de preferências, continua aberta.

Uma das formas mais promissoras de consequencialismo, atualmente, é o também chamado *utilitarismo objetivo*, tal como tem sido sustentado por David Brink (1989). Nessa teoria, a categoria ética central é a **qualidade de vida**, e não um sentimento subjetivo ou um estado mental como pode ser o prazer. Nessa teoria, as condições básicas para alcançar o bem-estar podem ser estabelecidas objetivamente. De acordo com Brink (1989, p. 234), algumas dessas condições são as seguintes:

1. o acesso a bens básicos do bem-estar, tais como a satisfação das necessidades nutricionais, médicas, psicológicas etc.;
2. a realização dos projetos pessoais que, por sua vez, requerem certos tipos de oportunidades sociais bem como certas liberdades civis básicas;
3. a realização de projetos pessoais que também exigem certas habilidades, principalmente de comparar seus projetos reais com projetos possíveis e elaborar subprojetos que possibilitam realizar os projetos maiores;
4. regras morais claras como, por exemplo, o respeito mútuo entre os agentes; e finalmente
5. bens materiais necessários para a realização dos projetos de vida.

Esses são alguns exemplos de condições necessárias, segundo o consequencialismo objetivo, ao bem-estar. Por conseguinte, essa forma de ética normativa estaria baseada numa concepção objetiva de valor, e não é mentalista ou subjetivista como o utilitarismo clássico. Note que o fim a ser buscado é **inclusivo**, isto é, possui vários bens.

Uma versão objetiva do consequencialismo em termos de bens básicos para o bem-estar foi também defendida por Richard Boyd (1997, p. 122). A teoria ética normativa de Boyd é chamada “con-

seqüencialismo homeostático” e está baseada na tese de que há um número importante de bens que devem ser buscados para satisfazer necessidades humanas. Algumas são necessidades físicas e médicas; outras são psicológicas e sociais. As primeiras parecem óbvias: alimentação, vestuário, saúde etc. Entre as últimas, ele incluiu a necessidade de amor e amizade, a necessidade de nos engajarmos em atividades cooperativas, a necessidade de exercer controle sobre nossas vidas, a necessidade de apreciação e expressão artística e intelectual, a necessidade de recreação etc. O “et cetera” significa que o problema de saber “quantas e quais” são as necessidades humanas é uma questão empírica complexa que não deve ser determinada *a priori*, pois está sujeita a fatores contingentes. Boyd também cita entre essas condições objetivas do bem-estar: atitudes de respeito mútuo; democracia política; relações sociais igualitárias; costumes, regras de cortesia; acesso à informação, e assim por diante.

Se o *respeito mútuo* entre os agentes é defendido como condição do bem-estar a ser maximizado, então ele introduz elementos deontológicos no consequencialismo, quer dizer, há um conjunto de bens que satisfazem as necessidades humanas, e são esses bens que uma teoria ética consequencialista procura promover, incluindo o respeito.

Outro consequencialista que tem insistido nessa idéia é Peter Railton, autor já citado na primeira seção deste capítulo. Para ele, um enfoque consequencialista pluralista aceita vários bens, tais como a felicidade, o conhecimento, a atividade com propósitos, a autonomia, a solidariedade, o respeito, a beleza etc., *e poderia ser defendido, mutatis mutandis, por um deontologista* (2003, p. 162-163). Aqui também temos elementos deônticos, tais como o respeito e a autonomia, sendo incorporados numa estrutura ética normativa que é consequencialista.

Note que essa é outra forma de argumentar na direção da superação da dicotomia entre modelos deontológicos e consequencialistas.

Quem mais tem insistido recentemente num tipo de utilitarismo de bem-estar e na qualidade de vida é o filósofo australiano Peter Singer (1993, p. x, 12). Todavia, como ele não formula uma versão própria do utilitarismo, mas segue as linhas gerais da teoria de Hare, não analisaremos aqui sua posição detalhadamen-

te. Quando Singer é questionado sobre os fundamentos de suas posições, ele freqüentemente cita o tipo de teoria ética defendida por Hare como expressão de suas próprias convicções (Ibid, p. xi). Para ser mais preciso, Singer aceita a tese de Hare de que a universalizabilidade dos juízos morais conduz a uma teoria ética utilitarista, ou seja, a um utilitarismo de preferências (Ibid, p. 128). Basta dizer aqui que ele tem sido um árduo defensor dos pressupostos igualitaristas do utilitarismo: combateu não apenas as formas de desigualdade entre seres humanos (racismo, sexismo etc.), mas também entre seres sencientes (especismo). Seu pensamento tem influenciado muitas abordagens de temas bioéticos, salientando que o que o princípio da igualdade exige é a mesma consideração dos interesses de todos os seres vivos. Voltaremos a ele na última seção deste capítulo.

5.4 ÉTICAS KANTIANAS

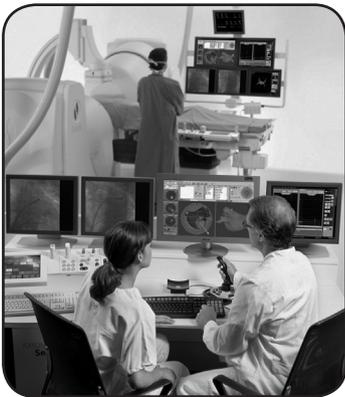
Além de formas mais sofisticadas de consequencialismo, a ética de Kant continua a exercer um papel importante nas discussões de filosofia moral hoje. Nesta seção, vamos analisar algumas tentativas de reformular a ética kantiana adaptando-a aos dias atuais.

Uma reformulação importante da ética de Kant é conhecida, hoje, como “ética discursiva” e foi empreendida, principalmente, pelos filósofos alemães Karl-Otto Apel (1922 -) e **Jürgen Habermas** (1929 -). A idéia básica dessa abordagem da Ética é que o *telos* fundamental da linguagem humana é o *entendimento* entre possíveis falantes. **Assim, o discurso argumentativo passa a ser o *medium* por meio do qual podemos alcançar um entendimento acerca das questões morais.** De certa forma, abandona-se a pressuposição de Kant de que um indivíduo isolado seja capaz de decidir por si só quais são as regras morais que qualquer um poderia seguir. Essas são, agora, estabelecidas no interior de uma comunidade de comunicação, isto é, intersubjetivamente. Porém, como veremos, a ética discursiva não abandona um traço essencial da ética de Kant, a saber, a tese de que regras morais devem ser universalmente válidas. Nesse sentido, ela também é uma ética cognitivista, universalista e deontológica.



Estudaremos aqui a versão de Habermas apenas, mas há diferenças significativas entre esses dois autores. Para um aprofundamento da ética discursiva, ver: DUTRA, D. V. **Razão e consenso em Habermas**. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica)

Sob o ponto de vista metodológico, a ética discursiva parte de um **procedimento teórico**, de um experimento de pensamento, para estabelecer as regras fundamentais do agir humano. Os defensores da ética discursiva imaginam uma situação hipotética (idealizada, mas que pode ser real), em que regras de comportamento seriam discutidas e assumidas por todos, chamada “comunidade ideal de comunicação”. Essa comunidade seria composta de pessoas que apresentam seus pontos de vista morais umas às outras e os justificam argumentativamente buscando um possível consenso sobre regras universalmente válidas. Agora, nessa comunidade ideal de comunicação, algumas restrições devem ser observadas para que o discurso atinja sua finalidade. Por exemplo, todos têm igual direito a apresentar seus argumentos, isto é, seus pontos de vista sobre questões morais, mas isso deve ser feito de uma forma particular, quer dizer, os fatores de poder, por exemplo, não podem ser levados em consideração. Assim, o melhor argumento é o que terá maiores chances de atingir o consenso, e não aquele que foi apresentado por alguém autoritariamente. Dito de outro modo, todos os pontos de vista devem ser igualmente considerados. Por ter esse pano de fundo democrático, a ética do discurso encontra, hoje, forte apelo popular.



Habermas aproxima a validade dos discursos da ciência à validade dos discursos éticos. Atente para entender como isso ocorre.

Cada argumento que for apresentado nessa comunidade de comunicação deverá também preencher uma série de condições. Habermas chama esses fatores de “pretensões de validade”, e eles são basicamente quatro: (a pretensão) de verdade; de correção; de sinceridade; e de inteligibilidade. Algumas dessas exigências seriam discursivas, por exemplo, a verdade, enquanto outras seriam não discursivas, tal como a inteligibilidade. Isso quer dizer que cada argumento deverá seguir uma determinada forma: ele deve ser apresentado respeitando essas pretensões de validade.

A pretensão de inteligibilidade é uma condição de todo e qualquer diálogo comunicativo, não apenas o moral. Assim, também o discurso instrumental, aquele da tecnologia que calcula meios para determinados fins (por exemplo, o da engenharia genética), deve ser inteligível para poder possibilitar a comunicação. A pretensão de verdade é outro fator coercitivo que deve ser levado em consideração pelos possíveis participantes de um discurso comunicativo,

pois cada um deve comprometer-se a apresentar conteúdos fáticos verdadeiros em seus discursos, quer dizer, deve ser possível comprovar se alguém está falando a verdade por meio de uma análise daquilo que está sendo dito. A pretensão de correção distingue-se dessa por não possuir um conteúdo fático, mas é semelhante visto que o falante deve estar dizendo algo normativamente correto. Finalmente, a pretensão de veracidade também deve acompanhar a expressão dos argumentos morais numa comunidade ideal de comunicação, quer dizer, os participantes devem expressar de forma honesta os argumentos que apresentarem e possuírem boa-fé acreditando na necessidade de sua implementação.

Se perguntarmos, agora, por que alguém que venha a participar de uma comunidade de comunicação deve assumir essas pretensões de validade, Habermas responderia que elas são condições do discurso e que negá-las leva a **contradições performativas**. Um exemplo de uma contradição performativa seria esta: alguém fala “Eu não estou falando”. Ora, o ato de falar está, aparentemente, em contradição com o conteúdo do que é dito. Percebe-se aqui a influência da teoria dos atos de fala de Austin. A idéia de uma contradição performativa a ser evitada é o que serve de justificativa para se assumirem as pretensões de verdade na comunidade ideal de comunicação, que estabelecerá as regras morais que devem ser seguidas por todos. Todavia, percebemos, aqui, que nem tudo está sujeito ao discurso argumentativo visando ao consenso. As pretensões de validade são anteriores ao próprio discurso comunicativo e funcionam como condições de possibilidade do consenso e, por essa razão, não precisam ser discutidas numa comunidade comunicativa, **quer dizer, os fundamentos da ética do discurso não estão sujeitos à discussão**.

Tendo formulado um procedimento para decidir quais são as possíveis regras morais de conduta, Habermas pode apresentar o princípio básico que embasa a ética discursiva. Ele argumenta que uma determinada norma somente pode ser aceita numa comunidade de comunicação se: **“as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos”**.

• Note que a ética discursiva é deontológica, mas não é anticonseqüencialista como um modelo deontológico ortodoxo como a ética do próprio Kant.

Habermas chamou a esse princípio de “Princípio da Universalização”, e ele é a **base da ética discursiva**. Porém, ele, por si só, não pode garantir a fundamentação das normas de ação. Assim, Habermas apresenta como complemento o **princípio do discurso**: “**só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático**”.

Podemos, facilmente, ver as possíveis aplicações desse princípio, por exemplo, na bioética. Na ética biomédica, particularmente, deve existir consenso sobre qual o melhor curso de ação a ser seguido e qual a regra a ser aplicada entre o profissional da saúde, o paciente, os familiares etc.

Na verdade, o princípio do discurso pretende também proporcionar uma **fundamentação da democracia**, de suas políticas públicas e instituições jurídicas. Segundo Habermas, o princípio da democracia estabelece que: “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros de direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (1997, p. 145).

Eventualmente, esse princípio seria capaz de estabelecer regras jurídicas específicas. Regras tais como “Não matar” seriam legitimadas democraticamente e passariam a fazer parte de códigos penais. Todavia, parece que é o pano de fundo democrático que dá legitimidade à ética discursiva, e não que esta fundamente a democracia.

Uma avaliação crítica da ética discursiva mostra realmente uma série de problemas. Primeiro, se as regras do discurso que são introduzidas como condição da argumentação comunicativa forem normas morais, então sua posterior validação via comunidade ideal é circular. Por exemplo, se a veracidade é uma condição de possibilidade (uma pretensão de validade), então ou nem toda regra moral é resultante da discussão, argumentação e de um eventual consenso, ou sua posterior inferência é viciosa. Assim como o consenso não é o critério da verdade, mas aquilo que é o verdadeiro possibilita o consenso, também o consentimento de todos não produz o justo, mas o que é justo permite que todos possam

entrar num acordo sobre que normas seguir. Segundo, mesmo que o procedimento discursivo não fosse logicamente comprometido, como parece ser em termos de fundamentação, ainda assim a exigência de consenso sobre temas morais é problemática, por isso, mesmo que todos sigam as pretensões de validade num discurso argumentativo nas situações idealizadas pela comunidade de comunicação, parece que é difícil atingir consenso sobre, por exemplo, a permissão ou não do aborto. O procedimento é insuficiente, pois permite que os participantes do discurso comunicativo tenham crenças diferentes, senão antagônicas, sobre questões que influenciam o tratamento de problemas morais. Por outro lado, a grande vantagem da ética discursiva é chamar a atenção para a necessidade de debate público sobre as grandes questões éticas e procurar democratizar o processo de estabelecimento de normas de ação, sejam morais, sejam jurídicas.

A filosofia moral de Kant foi também reformulada em termos de uma *ética do respeito universal* pelo filósofo **Ernst Tugendhat** (1930 -). Como vimos, ele possui uma forma peculiar de investigar os problemas da Ética, a saber, **a partir da análise do uso das expressões morais**, um procedimento wittgensteiniano. Sustenta que é necessário clarificar o significado moral tanto de “bom” quanto de “correto”, além de um esclarecimento sobre a natureza dos juízos morais. Essa forma de ver a linguagem moral também estabelece uma maneira de superar a dicotomia entre modelos teleológicos e deontológicos da Ética (1994, p. 364) e possui, por conseguinte, importantes implicações para os debates contemporâneos.

É importante salientar que “uma moral” é, para Tugendhat, *um sistema normativo livre*. É livre porque os membros de uma comunidade moral podem escolher um sistema de normas sabendo que os outros também o farão, **por isso a aceitação de uma concepção moral é uma decisão pessoal e, como tal, autônoma**. Por conseguinte, somos autônomos inclusive para aceitar ou não uma determinada moralidade. Entender esse ponto é fundamental para compreender que justificar um conceito de moral significa **dar razões** para limitar minha liberdade pessoal e submeter-me a um sistema normativo.

Outro ponto importante da ética de Tugendhat está relacionado com o **conceito de respeito**, noção que é central para outros eti-



Para uma discussão dos aspectos gerais do pensamento de Tugendhat, incluindo vários artigos sobre Ética, ver: DALL'AGNOL, D. (Org.). **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat**. Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica). O livro apresenta trabalhos de vários pensadores brasileiros que examinam criticamente a filosofia de Ernst Tugendhat, discutindo desde as questões das relações entre lógica e ontologia até problemas práticos de Ética e Política.

cistas como Dworkin e Darwall. Para Tugendhat, respeito significa o reconhecimento de que qualquer pessoa é um *sujeito de direitos*. Dessa forma, respeitar um indivíduo significa reconhecê-lo como portador de direitos (e, obviamente, de obrigações) e, ao mesmo tempo, assumir como deveres para com ele o que são seus direitos. Essa concepção de moralidade está bastante próxima de Dworkin na medida em que ele defende uma ética a partir dos direitos humanos e, fundamentalmente, na idéia do **igual respeito e consideração** entre pessoas.

O cerne da moralidade, segundo Tugendhat, pode ser expresso pela seguinte fórmula: “Não instrumentalizes nenhum ser humano”. Isso quer dizer, fundamentalmente, o seguinte: age de tal modo que reconheças o outro como um sujeito de direitos. É fácil perceber, aqui, a influência de Kant. A partir da segunda formulação do Imperativo Categórico, analisada no segundo capítulo, Tugendhat procura mostrar que é possível elaborar uma moral que não esteja comprometida com pressupostos tradicionalistas e que tampouco conduza ao relativismo da perspectiva contratualista. Essa é sua posição em *Lições de Ética*. Tugendhat, posteriormente, voltou a defender uma teoria ética contratualista. Todavia, Tugendhat também critica Kant por querer fundamentar a moralidade na Razão (com R maiúsculo, isto é, uma faculdade a-histórica) e considera errado sustentar que o princípio da moralidade tenha validade sintética *a priori*, isto é, que seja válido necessária, universal e independentemente das experiências morais concretas.

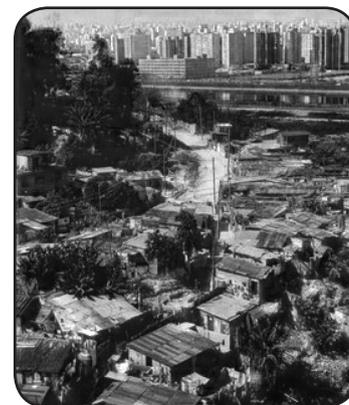
Podemos, agora, apresentar de forma mais detalhada o princípio supremo da moralidade. De acordo com Tugendhat, ele tem a seguinte forma: “**Age diante de todos de tal modo como tu irias querer que os outros agissem na perspectiva de qualquer pessoa**” (1994, p. 83). Antes que alguém veja, aqui, pura e simplesmente a *Regra de Ouro* (em sua versão positiva, “faça aos outros aquilo que você gostaria que lhe fizessem”), é importante perceber que a imparcialidade, isto é, a perspectiva de qualquer pessoa, é introduzida no princípio, eliminando assim de antemão os velhos problemas da Regra de Ouro, por exemplo, relacionados com o sadomasoquismo.

Como vimos acima, esse imperativo diz basicamente: “Não instrumentalizes, em tuas ações, nenhum ser humano”. Não instru-

mentalizar significa reconhecer uma pessoa como sujeito de direitos. Se o que é determinante para uma moral é o respeito pelo outro, então é possível conceber regras morais que sejam universais, isto é, que se referem a todos e que sejam igualitárias, ou seja, que qualquer pessoa possa aceitar. Possuem validade aquelas normas que, na perspectiva de qualquer integrante de uma comunidade moral, podem ser aceitas pelos diferentes seres capazes de cooperação moral.

Um dos aspectos mais importantes da ética do respeito universal de Tugendhat é sua defesa dos direitos humanos e da justiça (cf. 1994, p. 360-420). Em seu ensaio *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*, ele explicitamente defende os chamados “direitos sociais e econômicos” (direitos como ao trabalho, a um padrão mínimo de bem-estar etc.) como condição para uma existência humana digna para todas as pessoas. Nesse sentido, há uma ampliação dos chamados “direitos de liberdade” (livre expressão de pensamentos etc.), que, para alguns defensores do liberalismo, são os únicos direitos no sentido estrito desse termo. **Tugendhat rejeita as principais objeções que geralmente são dirigidas contra a pertinência de falarmos em direitos sociais** (1994, p. 389). Em primeiro lugar, objeta-se que os direitos sociais não podem ser defendidos incondicionalmente porque dependem da riqueza de uma determinada nação. Contra esse argumento, insiste que o volume gasto com o suposto direito à segurança é muito maior, como pode ser percebido nos gastos com o exército e com outros aparelhos policiais do Estado. Em segundo lugar, objeta-se que os direitos sociais e econômicos não podem ser cobrados juridicamente e que possuem, portanto, certo grau de arbitrariedade. Todavia, segundo Tugendhat, também os direitos de liberdade possuem alguma dose de convencionalismo. Por conseguinte, os direitos sociais fundamentais, como, por exemplo, o direito a um padrão mínimo de existência digna, possuem o mesmo grau de validade dos direitos de liberdade. Mais do que isso, a realização dos direitos sociais é condição para uma liberdade plena.

Os direitos humanos são o resultado de um longo desenvolvimento histórico, e não existe nenhum impedimento, seja teórico, seja prático, para pensarmos em diferentes gerações de direitos.



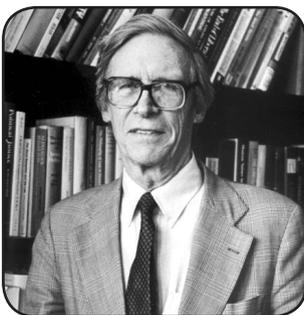
Faça uma comparação dessa ética em relação ao valor que ela dá às condições de dignidade da pessoa humana com éticas como a *darwinista social* para ver as divergências que há entre elas sobre esse tema.

De acordo com Bobbio (1992, p. 5-6), há *quatro gerações* distintas de direitos:

1. a primeira é constituída pelos direitos de liberdade;
2. a segunda é formada pelos direitos sociais;
3. a terceira abrange diversos direitos, incluindo os direitos ecológicos como, por exemplo, o direito de viver num meio ambiente não poluído; e
4. a quarta e mais recente geração é composta de direitos biológicos, como o da integridade do patrimônio genético.

Outros filósofos da moral, por exemplo, Habermas, classificam os direitos reunindo-os em cinco grupos (1997, p. 154-160). Também para ele, não há apenas direitos liberais clássicos à dignidade do homem, à liberdade, à vida e à integridade física da pessoa, à liberalidade, à escolha da profissão, à propriedade, à inviolabilidade da residência, mas também direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para os demais direitos. Uma teoria próxima a de Habermas é a teoria da justiça de Rawls, que possui afinidades também com os defensores de uma ética do respeito universal.

5.5 RAWLS: PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE



Outro enfoque ético-político formado por princípios deontológicos é a teoria de justiça como equidade (*fainess*), defendida pelo norte-americano **John Rawls** (1929-2002). Rawls pretende fazer uma “interpretação kantiana da concepção de justiça [...]”. Essa interpretação se baseia na noção de Kant sobre a *autonomia*. [...] Kant supõe que a legislação moral deva ser aceita sob condições que caracterizam os homens como entes racionais, livres e iguais” (1999, p. 251). Rawls salienta que sua teoria da justiça pretende estabelecer **princípios de justiça** que seriam **contratados entre pessoas racionais, livres e iguais na posição original** sob o que chama de “véu da ignorância”, que será esclarecido logo mais. Como vimos, Rawls reabilita a idéia do contrato presente

em alguns eticistas modernos, mas, diferentemente deles, não a utiliza para justificar o Estado, mas para estabelecer princípios de justiça. Esses princípios “são também imperativos categóricos no sentido de Kant, pois Kant entende por imperativo categórico um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza como um ente racional, livre e igual” (Ibid, p. 253). Sua teoria da justiça é, desse modo, deontológica, pois o cerne da preocupação de Rawls é kantiana, ou seja, diz respeito ao estabelecimento do ponto de vista moral, e não às questões práticas, isto é, relativas ao bem agir e ao ser feliz.

Segundo Rawls, é necessário ter presente qual o conceito central da filosofia moral e política de Kant, pois “é um erro enfatizar o lugar da generalidade e universalidade na ética de Kant” (Ibid, p. 256).

A força real da filosofia moral kantiana estaria na noção de autonomia, isto é, da propriedade da vontade racional de ser lei para si mesma e de submeter-se unicamente àquelas normas que a razão mesma cria para si, independentemente de toda coerção empírica, pois os princípios morais são o objeto de uma escolha racional.

A legislação moral, segundo o autor de *Uma teoria da justiça*, **tem de ser pública, e não apenas ser aceita por todos**. Somente dessa forma será possível construir uma teoria da justiça que dê conta dos desafios da sociedade atual marcada pelo pluralismo moral.

É importante, inicialmente, esclarecer por que Rawls dá tanta ênfase à justiça em sua teoria ética e política, quer dizer, precisamos explicar qual é a **função** da justiça numa sociedade. O papel da justiça, ou melhor, de um conjunto de princípios, é o de fornecer uma opção entre os vários ajustes sociais possíveis que irá determinar por sua vez uma divisão entre os indivíduos das vantagens da cooperação social e que assegurará um acordo para uma partilha correta.

Uma sociedade é definida como “[...] uma associação auto-suficiente de indivíduos que em suas inter-relações reconhecem a certas regras de conduta o papel de amálgama e que agem, na

Atente para a diferença que há entre Kant e Rawls: em Kant, uma máxima pode ser universalizada a partir daquilo que um sujeito acredita que seja aceitável para todos; já em Rawls, a legislação deve também ser pública.

maior parte das vezes, em conformidade com elas” (Ibid, p. 4). Essas regras determinam um sistema de cooperação com a função de desenvolver o que for desejável para os que dela fazem parte. Todavia, apesar de a sociedade ser uma reunião de cooperadores com o intuito de se obterem vantagens mútuas, está marcada por conflitos e por interesses individualizados. Uma sociedade está, por isso, em boa ordem quando é regulada por **um conceito público de justiça**. Nas sociedades ocidentais secularizadas, o justo e o injusto estão em discussão. Existem diferentes noções de bom e de correto, do justo:

- a) a cada um segundo suas necessidades;
- b) a cada um segundo seus méritos;
- c) a cada um segundo sua classe social;
- d) a cada um segundo o que a lei lhe atribui;
- e) a cada um segundo suas obras; e
- f) a cada um de modo igual.

Há, dessa forma, vários conceitos de justiça aparentemente incomensuráveis. Dito de outra forma, as sociedades ocidentais são pluralistas. Uma ênfase maior num desses critérios pode levar a teorias da justiça divergentes. Por exemplo, um marxista defende a necessidade como critério material de distribuição; já um libertarianista defenderia o mérito ou o mercado como critério de justiça distributiva; um liberal democrata defenderia uma distribuição mais igualitária etc.

Todavia, apesar dessas diferentes noções de justiça, cada indivíduo tem um conceito de justiça e está convencido da necessidade de tê-lo. Mais do que isso, apesar desse pluralismo ético, existe a consciência de que é necessário estabelecer princípios públicos de justiça. Essa é a única forma de, dado que existem diferentes concepções do bem e da própria justiça, chegar a um acordo sobre princípios de justiça. Rawls sustenta que sua teoria política da justiça como equidade é capaz de cumprir essa função, por isso, a partir dela, é possível determinar os direitos e os deveres das instituições básicas de uma sociedade e uma distribuição dos benefícios e encargos da cooperação social.

Para Rawls, o sujeito da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou seja, a maneira pela qual as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a partilha dos benefícios da cooperação social. Quais são essas instituições? A constituição política, a forma de governo e os principais entendimentos econômicos e sociais. Outros exemplos de instituições são estes: a) a proteção legal das liberdades de pensamento e de consciência; b) a proteção legal dos mercados competitivos; c) a propriedade privada tendo por finalidade a produção; e d) a família monogâmica. A estrutura básica da sociedade que Rawls tem em mente é a da sociedade ocidental, particularmente a norte-americana, fundada na democracia e no liberalismo político e econômico. Isso levanta questões sobre a suposta universalidade de sua teoria da justiça.

A pergunta que é importante fazer, então, é esta: como Rawls estabelece as condições para que princípios de justiça possam ser contratados para regulamentar as instituições básicas da sociedade? **A resposta a essa questão somente pode ser dada por meio de um esclarecimento de seu conceito de posição original.** Em que consistiria essa posição? Para compreendê-la, talvez seja interessante supor a seguinte situação. Imagine que alguém, repentinamente, entre num estado parcial de amnésia por causa de um acidente ou por um problema fisiológico. Nesse estado de perda parcial da memória, ele/a não se lembra de fatos essenciais sobre sua própria pessoa, como, por exemplo, não sabe qual sua posição na sociedade em que vive; não lembra se é empresário, ou trabalhador, ou estudante; não sabe, se sendo empresário, pertence à classe dos empresários industriais ou agrícolas ou financeiros. Não se lembra tampouco de qual seu status social. Não se recorda de suas capacidades naturais: não sabe se é talentoso, inteligente ou não. Não se lembra claramente de suas propensões psicológicas particulares: se é uma pessoa depressiva, angustiada ou alegre, exaltada. Não se recorda a que religião pertence, se é que tem alguma. Não se lembra de seu conceito de bem, de seus principais valores. Não se recorda de fatos essenciais de sua sociedade, isto é, não sabe sua situação econômica, sua situação política, seu nível de cultura etc. Não se lembra a qual geração pertence: não sabe se é pai, ou avô, ou se é solteiro. Todos esses fatos lhe são desconhecidos. Lembra-se, todavia, de algumas poucas coisas: que uma

sociedade necessita de um mínimo de organização, de cooperação entre as pessoas, que está sujeita às circunstâncias da justiça, que deve ser politicamente organizada, que são necessários princípios econômicos. Recorda, também, de algumas leis da psicologia humana, de algumas teorias científicas.

Nesse estado de amnésia parcial, o indivíduo encontra-se, enfim, nisto que Rawls chama “posição original”. O indivíduo está sob um *véu da ignorância*: não conhece as particularidades de sua própria pessoa e as particularidades de sua inserção na sociedade, mas conhece as leis gerais sobre a psicologia humana e as leis gerais sobre a sociedade. Imagine-se, agora, que todos os indivíduos de uma sociedade ou da espécie humana estivessem nessa situação de amnésia parcial. Suponha-se, também, que tivessem a tarefa de reconstituir a sociedade começando por estabelecer, por meio de um pacto, através de um *contrato*, quais os princípios de justiça que deveriam servir de base para o estabelecimento de uma constituição, de leis ordinárias, de uma forma de governo, de atividades econômicas, de instituições sociais, incluindo hospitais e postos de saúde etc. Quais seriam esses princípios que seriam objeto de um contrato nessa posição original?

A resposta de Rawls é esta: na posição original, sob o véu da ignorância, os indivíduos contratariam entre si esses dois princípios de justiça:

- a) [**Princípio das liberdades básicas**] Cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicos, sendo este esquema compatível com um esquema similar para todos.
- b) [**Princípio das diferenças**] As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; segundo, elas devem beneficiar mais os membros menos favorecidos da sociedade (1999, p. 15).

O que cada princípio significa é claro: as liberdades básicas devem ser igualmente distribuídas; as diferenças sociais e econômicas, se por algum motivo tiverem que existir (por exemplo, por

razões de eficácia econômica), devem beneficiar os menos favorecidos. É necessário notar, todavia, que essa é uma primeira formulação desses princípios e que Rawls reescrevê-los-á alterando levemente os critérios de aceitação das diferenças. No presente trabalho, todavia, optamos por usar essa formulação.

Como Rawls justifica que a posição original seja a forma mais adequada para o estabelecimento, via contrato, de princípios de justiça? O autor de *Uma teoria da justiça* apresenta duas razões. Uma delas é que a situação descrita na posição original agrega pressupostos de aceitação geral. A segunda justificativa é a seguinte: é necessário ver se os princípios de justiça consensualmente estabelecidos **igualam** as convicções de justiça que temos ou as **estendem** de forma aceitável. Sua teoria contratualista da justiça seria a mais adequada para estender de forma aceitável nossa compreensão da justiça. Nas sociedades atuais, têm-se certezas e incertezas quanto ao que é justo ou injusto. Por exemplo, a intolerância religiosa e a discriminação racial são geralmente consideradas injustas. Porém, não há consenso, por exemplo, se um novo aumento de impostos é justo ou injusto, por isso os princípios de justiça, estabelecidos na posição original, permitem que se possa decidir sobre essa questão que estava aberta. Isso permite a Rawls esclarecer até que ponto ele pretende apenas **descrever** nossa intuição moral de justiça ou apresentar uma teoria que busque um **equilíbrio** entre os **juízos cotidianos** sobre o que é justo ou não e os **princípios** que justificam esses juízos. Sua teoria da justiça permite saber se os julgamentos particulares são corretos ou se devem ser revistos à luz dos princípios da justiça. O que é buscado, então, é a adequação entre os princípios abstratos de justiça e os juízos cotidianos sobre casos particulares do que é justo ou não.

Encontramos, aqui, uma contribuição metodológica significativa de Rawls à Ética. Trata-se da noção de “equilíbrio reflexivo”. Esse método procura traduzir uma espécie de dialética entre princípios e juízos sobre casos particulares, ambos corrigindo-se mutuamente procurando um ponto estável. Por exemplo, o princípio “olho por olho, dente por dente”, que vigorou durante muito tempo na Antiguidade, mas que leva à guerra de todos contra todos, foi reformulado pela *Regra de Ouro*, que também se choca com

juízos cotidianos que condenam práticas sadomasoquistas e que foi, então, devidamente corrigida por princípios que introduzem a imparcialidade, como, por exemplo, o Imperativo Categórico kantiano, que, por sua vez, não daria conta hoje de forma satisfatória de algumas questões éticas e foi reformulado pelo próprio Rawls, e assim por diante. Há, por conseguinte, uma mútua correção entre princípios e juízos cotidianos sobre casos particulares.

Uma avaliação da teoria da justiça de Rawls deve necessariamente examinar seu grau de comprometimento com o contratualismo. Ao se aceitar o pluralismo ético de forma irrefletida, corre-se o risco de confundir o multiculturalismo, que pressupõe as diferentes tradições artísticas, culturais, religiosas ou até mesmo filosóficas, com a própria moralidade. É claro que efetivamente existem várias posições acerca de algumas questões morais, mas talvez exista uma ética que seja comum, que seja a base, das diferentes moralidades. Uma ética pública pode ser construída para além das moralidades particulares. Além disso, um contrato baseia-se em algumas condições de validade que são morais e que o justificam como, por exemplo, que haja acordo entre as vontades, que o agente seja capaz, que o objeto contratado seja lícito, determinado e possível e que esteja de acordo com o que é prescrito ou não proibido. **A vontade comum das partes é um princípio que valida um contrato e, por conseguinte, não pode ser ele próprio objeto de um contrato.** Essas críticas têm sido feitas por vários eticistas, incluindo as feministas.

5.6 A ÉTICA DO CUIDADO E O FEMINISMO

Como foi apontado na Introdução ao livro *Ética I* (p. 17), a “ética do cuidado” surgiu dos estudos psicológicos sobre o desenvolvimento moral e dos movimentos feministas dos anos 1960-1970. Carol Gilligan, em *In a Different Voice*, **sustenta que o desenvolvimento psicológico e moral é diferente entre homens e mulheres.** Ao contrário de quase toda a tradição filosófica, Gilligan não considerou as mulheres inferiores aos homens tal como pensavam Aristóteles, Kant e muitos outros. Por esse motivo, ela recusou também a sugestão de Kohlberg de que as mulheres seriam moralmente in-

feriores por não passarem do terceiro estágio de desenvolvimento moral e jamais terem chegado a compreender o “bom” e o “correto” ou a resolver dilemas morais, tais como o “Dilema de Heinz” (roubar ou não o remédio do farmacêutico ganancioso para salvar a esposa doente), a partir de princípios morais universais.

Gilligan sustenta que meninos e meninas resolvem diferentemente o Dilema de Heinz. Geralmente, os meninos (por exemplo, Jake, um dos garotos entrevistados) resolvem a dificuldade sustentando que Heinz deveria roubar o medicamento, pois “a vida é mais valiosa que o dinheiro”, ou que “ele tem a obrigação de salvar a sua mulher”, ou que “as leis que protegem a propriedade do farmacêutico nem sempre são corretas e podem ir contra o que é justo” etc. A resolução masculina do problema se faz, por conseguinte, a partir dos princípios apresentados nos estágios 4-6 do quadro de Kohlberg, e **prevalece um raciocínio lógico baseado em leis e direitos** e, principalmente, **em princípios éticos**. Já a resolução feminina (por exemplo, a de Amy) considera que Heinz poderia ir para a cadeia se roubasse e, por isso, sua mulher poderia piorar. Diante disso, Amy não tem certeza se Heinz deveria roubar o medicamento. As meninas, enfim, buscam uma forma de resolver o problema sem que nenhum relacionamento seja rompido. Prevalece, então, um raciocínio comunicativo nas relações ao longo do tempo e há uma ênfase no cuidado entre as pessoas em relações próximas. Em vista disso, as relações pessoais são supremas, tal como aparece no estágio 3 do quadro de desenvolvimento moral kohlbergiano.

Gilligan, então, chegou à conclusão de que a orientação moral básica das mulheres é cuidar dos outros, principalmente, daqueles com quem elas têm relações pessoais, atendendo às suas necessidades especiais. Já os homens pensam racionalmente a partir de *princípios* abstratos e desconsideram os detalhes dos casos particulares.

Haveria, então, por um lado, uma *ética do cuidado* baseada na empatia, no sentir com os outros, no sensibilizar-se com suas necessidades, na responsabilidade pessoal, enfim, baseada na “voz feminina”; e, por outro lado, uma *ética de princípios* baseada em normas imparciais, no cálculo racional etc., tal como Kant e Mill teriam formulado. Para as mulheres, os princípios não resolvem todos os



Segundo a ética feminista, meninos resolvem problemas morais de forma diferente das meninas. Atente para as justificativas que tal ética apresenta para isso.

problemas. Tampouco o faz uma moral baseada em direitos individuais. O importante são as responsabilidades para com aqueles com quem temos relações pessoais. Em outros termos, a moral masculina, de separação entre indivíduos, está baseada em direitos, na idéia de justiça, no respeito mútuo entre as reivindicações dos outros e de si mesmo. A moral feminina, de ligação entre as pessoas, é uma moral de preocupação com os outros, apóia-se na equidade e no reconhecimento das diferenças e assenta na compaixão e no altruísmo.

No livro *Caring*, Nel Noddings fez uma análise conceitual mais detalhada do cuidado desenvolvendo os estudos de Gilligan. **Para Noddings, a atitude do cuidado é universalmente acessível, por isso a ética do cuidado não é relativista.** Também para ela, o cuidado não seria regido por regras, princípios ou quaisquer outras prescrições universais. O cuidado natural, cujo paradigma é a relação mãe/filho, é um cuidado que não exige esforço ético, que é agradável, acessível a todos etc. Já o cuidado não-natural, o cuidado de estranhos, exige esforço por parte da cuidadora e gera questões como: devo realmente me importar? A ética do cuidado procura ir além da relação de cuidado natural e defende o desenvolvimento de um sentimento moral que exige esforço e compromisso por parte dos diferentes sujeitos. A relação de cuidado, por conseguinte, é construída a partir da participação da cuidadora e do objeto do cuidado, e pode ser analisada nas seguintes condições: (W e X) é uma relação de cuidado se e apenas se:

1. W cuida de X; e
2. X reconhece que W cuida de X (NODDIGNS, 1984, p. 69).

Por conseguinte, numa relação de cuidado deve sempre existir a **reciprocidade** entre a cuidadora e o “objeto” do cuidado. Em outros termos, “a noção básica sobre a qual uma ética do cuidado se baseia” é a idéia de uma **relação individual** entre a cuidadora e aquele que é cuidado. Cuidar de alguém é valorá-lo intrinsecamente.

O desenvolvimento do cuidado, para Noddings, não depende de regras e princípios, mas do desenvolvimento de um *self* (ego, eu) ideal. Esse desenvolvimento atinge sua plenitude quando existir congruência entre o cuidar e as condições do desejo de ser cuidado, ou seja, cuidar do modo como gostaríamos de ser cuidados.



Como conseguir realizar a ética do cuidado com alguém que é estranho a nós? Que não faz parte de nossas relações pessoais?

Todos nós existimos porque um dia fomos cuidados. Assim, a justificação para o cuidar não é necessária: ao contrário, é necessário justificar nossos atos quando não cuidamos.

A ética do cuidado não foi defendida apenas por psicólogas, mas também por recentes eminentes filósofas como, por exemplo, Annette Baier. Em *Moral Prejudices*, ela pergunta-se, após ler o livro de Gilligan, **que diferenças teria uma filosofia moral feita por mulheres?** Ela eleva a ética do cuidado, então, de um estudo sobre o desenvolvimento psicológico do ser humano para o estatuto de uma ética normativa. No primeiro capítulo, intitulado *O que as mulheres querem numa teoria moral?*, Baier escreve:

eu conjecturo que a teoria das mulheres, que expressa as intuições das mulheres e suas preocupações, seria uma ética do amor e essa hipótese parece ser a de Gilligan também, pois ela depois de *In a Different Voice* escreveu muito sobre as limitações da compreensão de Freud sobre o amor tal como as mulheres o conhecem (1995, p. 4, grifos meus).

Baier, então, sustenta que a moral defendida na era moderna é **uma ética da obrigação** (manter as promessas etc.) e que, como os aristotélicos, os cristãos e as mulheres sabem, há muito que não é coberto por tal moralidade. **Uma moral do amor**, por exemplo, está baseada na confiança, na confiabilidade máxima entre os amantes. Uma moral do amor está fundada, como Gilligan teria mostrado, no cuidado, principalmente, no cuidado mútuo.

Logo, todavia, surgiram várias questões. Por exemplo, é verdadeiro que homens e mulheres realmente pensam diferentemente em termos morais? Seria essa diferença uma diferença de ênfase apenas ou estaria relacionada com divergências sobre valores fundamentais? Se é verdade que as mulheres pensam diferentemente, que se sentem mais atraídas para as relações de cuidado de pessoas próximas e os homens, para as questões gerais de justiça pública, seria essa peculiaridade devida a algo na natureza dos diferentes sexos ou seria produto da educação moral, ou seja, da cultura?

As feministas criticaram a ética do cuidado, pois essa seria apenas uma moral feminina, ou seja, estaria relacionada com papéis e funções que a sociedade tradicionalmente reservou para as mulheres.

As feministas sustentam que é necessário superar essas diferenças e que o cuidado não pode ficar relegado às funções tradicionalmente vistas como atividades exclusivas de mulheres: cuidar dos filhos, dos idosos, dos doentes etc. Existiria, por conseguinte, um preconceito *sexista* presente na ética do cuidado.

As feministas recusam a ética do cuidado por muitas razões. Uma delas é de que o cuidar não seria a única forma de valorar intrinsecamente alguém. Aliás, as feministas criticam a justificação meramente instrumental de Noddings do cuidado de si como condição para o cuidado dos outros. Supostamente, o cuidado de si teria valor intrínseco. Além disso, as feministas sustentam que a ética do cuidado não oferece um quadro teórico adequado para superar a dominação masculina tanto na vida pública quanto na vida privada. Seria necessário, então, pensar nessas **relações de poder** a partir de outras categorias.

Se lermos, todavia, atentamente autores como Gilligan, talvez essa impressão fosse equivocada, pois ela não defende que uma “moral masculina” deva se contrapor necessariamente a uma “moral feminina”. Ao contrário, segundo Gilligan:

A moralidade dos direitos está baseada na igualdade e centrada num entendimento de justiça, enquanto que a ética da responsabilidade funda-se no conceito de equidade, no reconhecimento das diferenças na necessidade. Enquanto a ética dos direitos é uma manifestação do igual respeito, equilibrando as reivindicações do outro e do ego, a ética da responsabilidade assenta-se sobre o entendimento que dá origem à compaixão e ao cuidado. Assim, o contraponto da identidade e da intimidade que marca o tempo entre a infância e a idade adulta é articulado entre duas moralidades cuja complementaridade é a descoberta da maturidade (1993, p. 165, grifos meus).

Longe de sustentar que existem duas morais, Gilligan então conclui que a “moral masculina” e a “moral feminina” são dois lados de uma mesma moeda. Também para Noddings, a cuidadora é, simplesmente, aquele que cuida, ou seja, pode ser um homem. Portanto, não se trata apenas de uma questão de gênero, mas de uma atitude que pode ser tomada por qualquer gênero. Aliás, Baier concede o título de “honoráveis mulheres” a filósofos tais como Hume e MacIntyre. Enfim, poderíamos talvez superar uma

polêmica sobre questões de gênero lembrando-se da fundamentação ontológica heideggeriana da *Cura* como ser do ser-aí.

5.7 O NASCIMENTO DA BIOÉTICA E DE OUTRAS ÉTICAS PRÁTICAS

Além das discussões metaéticas apontadas na primeira seção deste capítulo e dos debates em torno da melhor teoria normativa, seja kantiana, seja consequencialista, há hoje muitas discussões sobre pontos específicos da ética aplicada. Aliás, esses três domínios da Ética podem ser distinguidos, mas não separados. Já vimos na disciplina Ética I alguns aspectos relacionados com o surgimento e o desenvolvimento da bioética (cf. p. 113-117). Vamos, agora, complementar esse estudo e apontar também alguns temas e problemas dos outros domínios da ética aplicada.

O termo “bioética” foi popularizado pelo médico americano V. P. Potter, no início da década de 1970. Ele defendeu a idéia de que a ciência e a tecnologia estavam destruindo as condições de existência da vida, principalmente o meio ambiente, e que, por conseguinte, era necessária uma nova abordagem ética dos problemas relacionados com a vida. Sustentou que a separação feita na filosofia moderna entre, por um lado, a ciência e a tecnologia (que tratariam de fatos) e, por outro, a Ética (que cuidaria dos valores) era a culpada pelos desastres que estavam ameaçando a vida sobre nosso planeta, incluindo os ecológicos. Assim, ele pensou na bioética como uma “ciência da sobrevivência”. Para construí-la, seria necessário reunir a Ética (valores) e a ciência (fatos). A bioética nasceu, portanto, como uma tentativa de pensar a vida, sem separá-la da ciência e da tecnologia. Essas devem estar a serviço daquela, e não são neutras sob o ponto de vista valorativo.

O nascimento da bioética ilustra bem como filósofos podem contribuir para esclarecer os problemas morais cotidianos e auxiliar em sua resolução. Em 1974, motivado pelos **escândalos do caso Tukesgee** e lembrando as atrocidades do nazismo, o Congresso Norte-Americano formou uma comissão para elaborar princípios éticos que deveriam nortear as pesquisas envolvendo seres



Chaminés de uma indústria. As consequências não pensadas da aplicação da ciência levaram à bioética.

... Você encontra uma descrição
 ... desses escândalos em: [http://
 pt.wikipedia.org/wiki/Estudo_
 da_S%C3%ADfilis_N%C3%
 A3o-Tratada_de_Tuskegee](http://pt.wikipedia.org/wiki/Estudo_da_S%C3%ADfilis_N%C3%A3o-Tratada_de_Tuskegee)

Observe aqui outra forma de superar a dicotomia entre modelos consequencialistas e deontológicos: o princípalismo trabalha com princípios *prima facie*, que são tanto fundados em noções deontológicas, tais como o respeito pela pessoa ou pela justiça, quanto teleológicas: a beneficência. Esses princípios formam um todo coerente que deve funcionar de forma harmônica na prática, isto é, é o caso particular que diz qual desses princípios deve ser aplicado naquela circunstância.

humanos. Uma equipe multidisciplinar foi chamada, incluindo filósofos, teólogos, médicos, cientistas etc., que elaborou o Relatório Belmont (documento traduzido e publicado em Dall’Agnol (2005a)), com três *princípios válidos prima facie* (no sentido rossiano):

1. respeito pelas pessoas (isto é, suas preferências valorativas e escolhas devem ser consideradas);
2. beneficência (o bem-estar deve ser promovido e o dano, minimizado); e
3. justiça (todos devem ser tratados equitativamente).

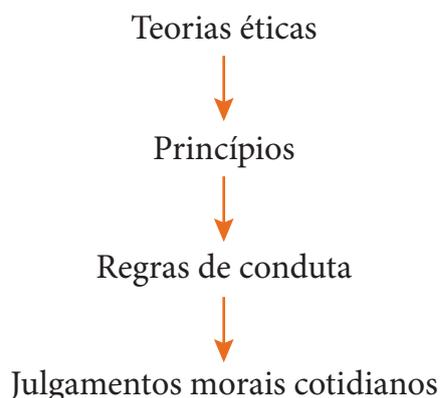
Posteriormente, alguns filósofos que assessoraram a comissão americana publicaram o livro *Principles of Biomedical Ethics*, procurando esclarecer tais princípios discutindo, por exemplo, se “pessoa” significa simplesmente “ser autônomo”. Assim, Beauchamp e Childress, por meio da análise, mostram que uma ação autônoma deve satisfazer três condições: a intencionalidade, o entendimento e a não-interferência. Esse é apenas um exemplo da utilidade da análise para o esclarecimento de algumas questões bioéticas, tal como ainda é praticada hoje.

Todavia, muitos bioeticistas sustentam que o princípio fundamental da bioética deva ser **o respeito pela pessoa, e não simplesmente o respeito pela decisão autônoma**. Visto que essa discussão continua aberta com muitos argumentos importantes de ambos os lados, não vamos nos aprofundar aqui. Lembre também que Pellegrino e Thomasma, estudados em Ética I, defendem que o princípio fundamental deva ser o da beneficência.

Essa posição foi questionada por outros bioeticistas. Por exemplo, T. Engelhardt prioriza o princípio da autonomia. No livro *Fundamentos de bioética*, ele defende que há uma rede de acordos e de pactos que estão implícitos habitualmente nas relações intersubjetivas que legitimam as regras morais. Partindo do pressuposto de que uma sociedade pós-moderna, entendida como sendo basicamente pluralista, precisa de uma bioética secularizada, Engelhardt sustenta que o consentimento ou a permissão do indivíduo é a instância primeira e última de toda e qualquer decisão moral. Engelhardt rejeita, portanto, as diversas tentativas de construir-se uma

bioética universal a partir do intuicionismo, do consequencialismo, da teoria do observador imparcial, do naturalismo, de princípios de nível médio (a proposta de Beauchamp e Childress).

Esses bioeticistas trabalham a partir de um esquema dedutivista que se segue:



Para evitar o niilismo e o relativismo, pretendem resgatar a legitimidade de uma bioética secular a partir da argumentação racional que levaria a um acordo entre os agentes. Disso se deriva a possibilidade de um contrato entre os agentes morais para instituírem relações mutuamente justificadas. O princípio do consentimento (da autonomia) forneceria, portanto, a gramática mínima para um discurso moral secular.

A influência de Beauchamp e Childress foi, todavia, tão grande que eles acabaram criando a versão clássica do princípalismo. Esses princípios formam a base da legislação brasileira, por exemplo, da Lei de Biossegurança e da Resolução nº 196/96 do Ministério da Saúde. Segundo essa resolução, a eticidade em pesquisa biomédica implica:

1. consentimento livre e esclarecido dos indivíduos-alvo e proteção a grupos vulneráveis e aos legalmente incapazes (*autonomia*);
2. ponderação entre riscos e benefícios, tanto atuais como potenciais, individuais ou coletivos (*beneficência*), comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos;
3. garantia de que danos previsíveis serão evitados (*não-maleficência*); e

4. relevância social da pesquisa, com vantagens significativas para os sujeitos da pesquisa e minimização do ônus para os sujeitos vulneráveis, o que garante a igual consideração dos interesses envolvidos, não perdendo o sentido de sua destinação sócio-humanitária (*justiça e equidade*).

Tais princípios normatizam as discussões sobre questões relacionadas com o início da vida (fertilização *in vitro*, pesquisas com células-tronco, interrupção de uma gestação etc.), com a qualidade de vida e com a morte (suicídio assistido, eutanásia etc.). Veremos a seguir algumas questões éticas relacionadas com o meio ambiente. Elas pertencem ao domínio da ética aplicada chamada ética ambiental.

A tradição filosófica ocidental predominante assumiu que o ser humano era dono da natureza e que esta serviria apenas como meio para seus próprios fins. Seja por meio de algum tipo de dualismo platônico, seja a partir dos ensinamentos das religiões judaico-cristãs, o ser humano compreendeu-se como estando fora da natureza, acima dela, e não parte inerente do mundo natural. Já as grandes religiões orientais, tais como o hinduísmo, o budismo, o taoísmo etc., e até mesmo os costumes dos povos pré-colombianos das Américas tinham uma **visão holística da natureza**, compreendendo o mundo a partir de sua unidade fundamental, e assim todas as formas de vida eram consideradas iguais e dignas de cuidado e respeito. Por conseguinte, os recursos naturais, os animais e as plantas não estavam simplesmente a serviço humano, mas possuíam valor em si mesmos.

Hoje, depois do surgimento da industrialização e da conseqüente exploração em larga escala da natureza, com suas inevitáveis conseqüências, por exemplo, a poluição e a extinção de várias espécies, muitos filósofos sustentaram que temos que rever essa posição e assumir uma “ética da terra” (por exemplo, Aldo Leopold). Assim, uma ética ambiental trata das diferentes questões morais envolvidas no nosso uso da água, do ar, dos minerais, da terra, das plantas, enfim, de todos os recursos naturais. Trata, por exemplo, de questões relacionadas com o uso das florestas tropicais, se é moralmente correto desmatar a Amazônia, com toda a sua biodiversidade, para criar gado para consumo humano. A biodiversi-

dade parece possui valor intrínseco, e assim não se deve ameaçar espécies em extinção. A destruição da camada de ozônio e a poluição dos rios, mares e oceanos também são preocupantes.

Os recursos naturais não são ilimitados nesse nosso pequeno planeta, e, por isso, questões relacionadas com seu uso racional são importantes não apenas economicamente, mas também moralmente. Todos temos que ter consciência de que, se não reciclarmos, se consumirmos desenfreadamente, as futuras gerações talvez não tenham as condições materiais de sobrevivência garantidas.

Há outras questões morais importantes na ética aplicada relacionadas com os animais não-humanos. A zooética trata dos deveres que temos em relação a esses animais. Teríamos apenas deveres indiretos para com os animais não-humanos como Kant pensava simplesmente em virtude de nossa humanidade, de nossa própria animalidade, ou teriam os animais não-humanos valor ou direitos que exigiriam de nossa parte uma relação mais apropriada? Por exemplo, é moralmente correto caçar animais, seja por diversão, seja para alimentação? Antigamente, caçar animais selvagens era até necessário para o vestuário, para a comida, para a utilização de outros produtos necessários para a sobrevivência, mas, hoje, temos roupas sintéticas, criamos animais em fazendas (o que levanta outras questões éticas), enfim, substituímos muitos produtos animais por outros industrializados.

Desde o início do movimento de libertação dos animais na década de 1970, muitos pensadores questionam se criar animais para alimentação em grandes fazendas, em condições de opressão (trancados em pequenos espaços, sem as condições naturais de luz solar e ar limpo etc.), é moralmente correto. Singer defendeu que os animais não deveriam nem ser usados para experimentação científica e nem para alimentação. O *vegetarianismo* pode ser sustentado de várias maneiras. Singer utiliza um referencial ético utilitarista procurando maximizar o bem-estar de todos os seres sencientes, minimizando a dor e o sofrimento. Assim, pelo critério da senciência, certos animais poderiam ser consumidos. Porém, o vegetarianismo pode ser defendido também mantendo que todos os animais possuem direitos, principalmente, o direito à vida, e assim não podemos usá-los para alimentação. Há muitas pessoas que se conside-



Criação de frangos. Há alguma justificativa para determinarmos como deve ser a vida dos outros animais? Para uma discussão mais aprofundada desses temas, ver: FELIPE, Sonia. **Ética e experimentação animal: fundamentos absolutacionistas**. Florianópolis: Edufsc, 2007.

ram “vegetarianas”, desde aquelas que comem somente peixes até as que não comem nenhum produto derivado de animais, as vegans.

Aqueles que defendem que os animais podem ser usados para alimentação sustentam que os animais não-humanos não possuem valor intrínseco e, por conseguinte, que não temos obrigações morais em relação a eles. Sustentam também que seu sofrimento não possui significado maior, pois eles não são humanos. Tal posição muitas vezes é acusada de “especiesismo/especismo” e pressuporia algum tipo de antropocentrismo. Uma posição moderada poderia ser sustentada considerando que animais podem ser criados para alimentação, mas que as condições para eles viverem devem ser menos opressivas, isto é, em condições naturais de não sofrimento.

O uso de animais para experimentação científica também coloca muitas questões morais, por exemplo, podemos usá-los para testar novos medicamentos? Os defensores dos direitos dos animais geralmente respondem de **forma negativa**, mas muitos progressos científicos (por exemplo, a cura de certas doenças do coração, dos rins, enfim, da diabete) foram possíveis a partir de experimentos em animais. Assim, defendem que tais experimentos podem ser feitos, mas que devemos usar alguns princípios morais para guiá-los, conhecidos como RRR: reduza, refine e substitua (do inglês, *replace*). Outros sustentam que o sofrimento causado aos animais não justifica o progresso científico e pretendem abolir completamente os experimentos em animais.

As questões morais relacionadas com o meio ambiente e com os animais não-humanos tocam muitas questões econômicas. Assim, temos uma espécie de entrelaçamento entre os diferentes domínios da ética aplicada. A **ética econômica** trata também das relações entre empregadores e empregados, entre pessoas de negócios, entre as classes produtivas e os consumidores etc. Questões morais gerais, tais como a honestidade, a confiabilidade etc., nessas relações são importantes, por exemplo, imagine duas pessoas assinando um contrato para a construção de uma casa. De um lado está uma pessoa de negócios, um construtor, com conhecimento técnico especializado e certas habilidades, e de outro lado está um cliente, um consumidor, que pagará certa quantia para que o servi-

Para um aprofundamento dos problemas éticos associados à gestão nas empresas, ver o livro: KISSLER, L. Ética e participação. Florianópolis: Edufsc, 2004. (Série Ethica). Procurando superar a crise ética da organização taylorista do trabalho, a co-gestão torna-se, ela própria, segundo o autor, um problema de caráter ético. Assim, Kissler, a partir de pesquisas empíricas na indústria automobilística, problematiza os princípios básicos da Economia ética e empresarial, tais como equidade, liberdade e dignidade humana.

ço seja executado. Nessa situação contratual, questões morais estão presentes, tais como a confiança mútua entre os contratantes, a honestidade, o acordo mútuo para o benefício de ambas as partes etc.

As questões de ética econômica dizem respeito também à justiça, seja a justiça distributiva de bens, sejam outras questões relacionadas com tais relações, ou seja, como o mundo dos negócios, os industriais, os comerciantes e os banqueiros devem tratar seus consumidores (e vice-versa). Por exemplo, falar a verdade ao proporcionar certos serviços e produtos, ao estabelecer relações entre empregadores e empregados, ao fazer a contabilidade empresarial e distribuir os dividendos, ao fazer a divulgação de certo produto por meio da propaganda, é uma atitude fundamental, ou um princípio básico, ou uma virtude central (honestidade), da ética econômica. Problemas relacionados com o assédio moral ou sexual também são importantes nas relações econômicas.

Há também questões mais amplas, por exemplo, a responsabilidade social das empresas. Hoje, dadas as questões proeminentes da ética ambiental vistas acima, as empresas não podem causar danos à natureza, poluir os rios, devastar florestas nativas etc. Tais problemas mostram a interconexão dos diversos domínios da ética prática. Além disso, levantam questões mais profundas sobre o modo de produção. Por exemplo, há toda uma tendência de produzir alimentos a partir da *agroecologia, que utiliza princípios éticos diferentes daqueles do agronegócio*.

É claro que uma discussão mais aprofundada da ética econômica levanta questões políticas sobre o modo de produção, seja baseado no livre mercado, na iniciativa privada, seja baseado num maior ou menor controle governamental. O mercado parece ter suas próprias exigências morais: em nome da competitividade, defende-se a liberdade de iniciativa pessoal, o *laissez-faire* governamental, a auto-regulação entre os agentes econômicos etc. Por outro lado, em nome do bem comum, outros argumentam que o Estado deve intervir na economia, seja para regular o mercado, seja para deter e controlar todos os empreendimentos de produção de bens. A economia globalizada de hoje também levanta problemas morais importantes, por exemplo, se certos modos de produção regionais devem ser preservados ou não. Infelizmente, não poderemos fazer



Existem selos que são dados às empresas quanto ao seu desempenho. O selo 14001 certifica que a empresa atende a alguma exigência ambiental em suas ações. Pesquise sobre o que esse selo representa. Afinal, esses selos aparecem nos produtos confeccionados por essas empresas e entender o que ele significa pode nos levar a dar preferência por consumir ou não tais produtos.

Para uma discussão dos pressupostos normativos da ciência e, principalmente, dos princípios da agroecologia, ver a entrevista com Hugh Lacey na revista *Ethic*: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic/ethic22aint.pdf>

uma discussão mais aprofundada desses assuntos aqui, pois eles envolvem muitas questões de filosofia política. A intenção foi, apenas, apontar para alguns problemas da ética prática.

Outros domínios da ética aplicada também mereceriam uma discussão, tais como questões da moral sexual; se a pornografia deve ser proibida ou não; da violência sexual do estupro, incluindo aquele que acontece nos casamentos; da violência doméstica, seja masculina, seja feminina; do uso da internet, se qualquer informação pode estar disponível para qualquer pessoa; do papel ético da mídia na divulgação de informações e no esclarecimento do público sobre fatos importantes do mundo atual etc. Todavia, não é possível tratar de todos esses temas nos limites do presente estudo.

Falta, finalmente, dizer que a maior ou menor fertilidade dos modelos estudados nas disciplinas Ética I e Ética II, basicamente os modelos conseqüencialistas, deontológicos e das virtudes, pode ser hoje constatada pela maior ou menor capacidade que eles têm para enfrentar os problemas da ética aplicada. Quanto mais sólidos forem metaeticamente e quanto mais próximos da moralidade, mais chances os modelos éticos normativos possuem hoje para contribuir com a orientação moral.

LEITURA RECOMENDADA

Para uma leitura mais aprofundada das principais tendências metaéticas na filosofia contemporânea, ver:

HARE, Richard. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Unesp, 2004.

Releia os textos de Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e de Mill, *O utilitarismo*, pensando na possibilidade ou não de compatibilizar os modelos éticos construídos por esses filósofos.

Para uma discussão mais detalhada dos princípios fundamentais da bioética, a saber, o respeito à autonomia, a não-maleficência, a beneficência e a justiça, bem como os enfoques normativos alternativos, ver:

DALLAGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

REFLITA SOBRE

- As principais diferenças metaéticas entre, por um lado, o cognitivismo e o realismo e, por outro, o não-cognitivismo e o anti-realismo.
- Comparando as versões mais recentes do consequencialismo e das éticas kantianas, reflita sobre a possibilidade de compatibilizar esses dois modelos a partir do chamado problema Trolley.
- Pense sobre como seria possível testar as teorias éticas normativas a partir dos problemas da ética prática. Tente, por exemplo, aplicar a ética discursiva para resolver questões morais sobre a clonagem, o aborto, a eugenia, a eutanásia etc.
- Compare, agora, esses problemas com o que sua própria *consciência moral* diz que seria o correto fazer. Finalmente, reflita sobre o que fundamenta *suas próprias* convicções morais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma forma, talvez das mais simples, de estabelecer a distinção entre aquilo que é bom ou mau, correto ou não, é perguntando **pelos resultados que se seguem de uma ação se ela for escolhida e praticada**, quer dizer, todos nós escolheríamos, aparentemente, “dos males o menor” diante de uma situação problemática. Então, vamos, num primeiro momento, postular o seguinte princípio consequencialista, que para alguns é auto-evidente:

PC – Uma ação é correta se ela promove os melhores resultados.

Ao longo da história da Ética, vários autores sustentaram que essa é a melhor forma de se definir aquilo que devemos fazer. O tipo mais simples e claro de uma ética consequencialista é o utilitarismo, mas há hoje, como vimos, teorias mais sofisticadas.

O consequencialismo foi melhorado a partir das reformulações de Mill e, principalmente, a partir dos trabalhos de Moore e Hare, por exemplo, incorporando a noção de satisfação de preferências. Hoje, as éticas consequencialistas de Brink, Boyd e Railton chegam a incorporar elementos deônticos no conjunto de bens que devem ser maximizados por nossas ações para que possamos considerá-las moralmente corretas.

As éticas deontológicas podem ser definidas, negativamente, em contraposição às éticas consequencialistas, como sendo aquelas teorias que procuram estabelecer a correção moral das ações, independentemente de um apelo aos seus resultados. Por exemplo, podem

sustentar que há direitos fundamentais, ou deveres, ou propriedades que tornam as **ações corretas em si mesmas**. Assim, não dependeríamos do conhecimento dos efeitos das ações para sabermos se elas são certas ou erradas. Podemos ilustrar com um caso a partir de uma teoria deontológica baseada na noção de *direitos humanos*: violar um direito de uma pessoa, por exemplo, à vida seria sempre moralmente errado, mesmo que fosse para maximizar o bem-estar de uma maioria. Uma forma comum de estabelecer uma ética deontológica é também perguntar se *regras* de ação podem ser universalizadas, e, claro, isso precisa ser feito sem apelo aos resultados das ações.

Um dos modelos mais importantes de ética deontológica foi defendido por Kant. Como vimos, para Kant, o comportamento moral é sempre um comportamento regado. As máximas, regras subjetivas, precisam ser testadas a partir do Imperativo Categórico, que, para Kant, é o princípio supremo da moralidade, ou seja, é uma metaregra: uma regra geral para testar regras particulares. Em outros termos, é um princípio. Sua formulação mais geral é a seguinte:

IC = *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal* (Ibid, BA51).

Porém, a versão apresentada aqui desse princípio pode trazer problemas, principalmente, por seu caráter formal, quer dizer, aparentemente, esse princípio pode ser adotado para aprovar máximas triviais e até mesmo algumas regras imorais também podem, à primeira vista, ser universalizadas.

A ética de Kant influenciou muitos autores modernos e contemporâneos, por exemplo, a teoria da justiça de Rawls, estudada no último capítulo, possui fortes traços kantianos: a valorização da autonomia, a idéia da pessoa como ser livre e igual etc. Também a ética discursiva de Habermas, que assim como a teoria da justiça de Rawls é procedimentalista, possui uma forte inspiração kantiana. Já Tugendhat sustenta que a fórmula mais importante da ética de Kant é a que possui conteúdo moral em termos de respeito recíproco e universal entre as pessoas, a fórmula do fim em si ou também chamada fórmula da humanidade.

Tanto as éticas conseqüencialistas quanto as éticas kantianas procuram, todavia, fundar a moralidade em algum **princípio** válido

universalmente. Tal princípio serviria para testar regras que tornariam obrigatórias certas ações consideradas corretas, considerariam outras permissíveis ou, finalmente, proibiriam atos imorais. Como vimos, talvez o Princípio da Utilidade ou o Imperativo Categórico possam justificar não apenas **atos** ou **regras**, mas também **virtudes**. Lembre, por exemplo, a insistência de Mill da importância do caráter e das qualidades morais para a maximização da felicidade. Kant também pode aplicar seu princípio para justificar a importância de determinadas virtudes. Por conseguinte, uma lista de virtudes poderia subsidiar o consequencialismo ou às éticas deontológicas.

Muitos filósofos, entretanto, discordam dessa possibilidade de compatibilizar princípios e virtudes. Os autores que trabalham a partir da ética de virtudes argumentam que essa forma de ver as coisas representa um empobrecimento da vida moral. Um dos principais defensores de uma ética de virtudes é MacIntyre, estudado em *Ética I*. Ele é um dos principais críticos da tentativa moderna e iluminista de fundamentar a moralidade em algum princípio e, então, a partir dele tentar compreender o lugar e a função da virtude em nossa vida moral. Para MacIntyre, **esse projeto fracassou e é necessário inverter a ordem das coisas, isto é, mostrar a centralidade das virtudes para então entender o lugar das regras**, por isso ele volta a Aristóteles.

Chegamos aqui, então, a uma das principais idéias de uma ética de virtudes, e ela pode ser enunciada na seguinte tese:

EV = uma ação é correta se é o que um agente com caráter virtuoso faria nas circunstâncias.

Essa forma de enunciar a tese central de uma ética de virtudes parece, todavia, tão formal e vazia quanto a formulação do Imperativo Categórico, baseada apenas na universalização da máxima, ou a menção ao Princípio da Utilidade, sem especificarmos a utilidade, seja em termos de prazer ou de outros bens quaisquer. Em virtude disso, é necessário acrescentar o que torna um agente virtuoso, isto é, quais são as qualidades de caráter que são recomendáveis que o agente possua. Para esse propósito, podemos tomar a lista que Aristóteles apresentou, mas essa é uma visão moral entre outras. O problema, então, para uma ética de virtudes que pre-

tenda ser uma alternativa ao utilitarismo ou à ética deontológica é apresentar uma descrição das virtudes que possa ser aceita nos dias atuais, quer dizer, quem é o modelo, o exemplar da boa ação, capaz de servir de critério para o que é correto, moralmente obrigatório ou moralmente proibido? Péricles? Mas por que não Jesus de Nazaré? Ou Buda? Ou Moisés? Ou Maomé? Ou Confúcio? A ética de virtudes, por conseguinte, parece possuir uma grande vantagem sobre as outras teorias morais rivais por centrar-se nos modos de ser, nas qualidades de caráter, e não apenas em atos particulares ou regras, mas se torna problemática no momento de definir o critério daquilo que deve ser feito.

O objetivo central dessa seção foi rerepresentar brevemente os três principais modelos de reflexão ética. Sem pretender aqui chegar a uma conclusão definitiva sobre qual deles é o mais verdadeiro ou procurar uma síntese entre elementos de diferentes teorias, o importante é tentar agora testar tais modelos com problemas morais cotidianos para ver a plausibilidade ou não desses enfoques estudados.

Pense, então, sobre um caso bioético, seja sobre o aborto, a eutanásia etc., que lhe seja bem próximo. Se você não tem, pense, enfim, sobre o caso da menina, ocorrido recentemente, que foi estuprada pelo padrasto desde os 6 anos de vida e aos 9 engravidou de gêmeos. Considere, então, a possibilidade de aborto. O que seria correto fazer a partir das teorias éticas acima estudadas? O que o utilitarismo consideraria como sendo necessário para a maximização da felicidade? O que uma ética kantiana prescreveria como regra universal ou que poderia ser escolhido na posição original ou numa situação idealizada de comunicação? O que uma pessoa com um bom caráter, digamos com compaixão, faria nessas circunstâncias? **O que você faria? Por quê?**

REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: CRISP, R.; SLOTE, M. **Virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 26-44.
- AYER, A. **Language, truth and logic**. London: Penguin, 1990.
- BAIER, A. **Moral prejudices: essays on ethics**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. **Principles of biomedical ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.
- BENTHAM, J. **Principles of morals and legislation**. New York: Hafner Press, 1948.
- BLACKBURN, S. **Essays in quasi-realism**. New York: Oxford University Press, 1993.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. São Paulo: Campus, 1992.
- BORGES, M. L.; HECK, J. **Kant: natureza e liberdade**. Florianópolis: Edefsc, 2005. (Série Ethica).
- BOYD, R. How to be a Moral Realist. In: DARWALL et al. **Moral discourse and practice: some philosophical approaches**. New York: Oxford University Press, 1997.
- BRINK, D. **Moral realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BRODY, E. B. Freud's influence on the moral aspects of the physician-patient relationship. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory.** New York: Plenum Press, 1984. p. 209-220.

CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory.** New York: Plenum Press, 1984.

CARVALHO, M. C. M. **O utilitarismo em foco.** Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica).

CRISP, R. **Mill on utilitarianism.** London: Routledge 1997.

DALL'AGNOL, D. **Bioética.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.

DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein.** São Leopoldo: Edunisinos; Florianópolis: Edufsc, 2005b.

DALL'AGNOL, D. **Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore.** Florianópolis: Edufsc, 2005c. (Série Ethica).

DALL'AGNOL, D. (Org.). **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat.** Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica).

DALL'AGNOL, D. (Org.). **Wittgenstein no Brasil.** São Paulo: Escuta, 2008.

DARWALL, S. **Philosophical ethics.** Colorado: Westview Press, 1998.

DARWALL, S. **Contractarianism, contractualism.** Oxford: Blackwell, 2003.

DARWALL, S. **The second-person standpoint: morality, respect and accountability.** Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

DARWIN, C. **From so simple a beginning: the four great books of Charles Darwin.** New York: W.W. Norton & Company, 2006.

DENNETT, D. C. **Darwin's dangerous idea.** New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.

- DUTRA, D. V. **Razão e consenso em Habermas**. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica).
- DWORKIN, R. **Taking rights seriously**. London: Duckworth, 1977.
- ENGELHARDT, T. **Fundamentos de bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- FELIPE, Sonia. **Ética e experimentação animal: fundamentos absolutacionistas**. Florianópolis: Edufsc, 2007.
- FLEW, A. G. N. The philosophical implications of darwinism. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory**. New York: Plenun Press, 1984. p. 3-34.
- FREUD, S. **Esboço de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FREUD, S. **Totem e tabu e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 19-.
- GAUTHIER, D. **Morals by agreement**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GERKE, J. **An american ethics**. New Jersey: The Caslow Company, 1995.
- GIBBARD, A. **Wise choices, apt feelings**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- GIBBARD, A. **Thinking how to live**. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- GILLIGAN, C. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Paidós, 1991.

- HABERMAS, J. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HARE, R. **Moral thinking:** its levels, method and point. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HARE, R. **The language of morals.** Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HARE, R. **Freedom and reason.** Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HARE, R. **Sorting out ethics.** Oxford: Clarendon Press, 2000. Tradução brasileira: *Ética: problemas e propostas.* São Paulo: Unesp, 2004.
- HEGEL, F. **Fenomenología del espíritu.** México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HEGEL, F. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **El ser y el tiempo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HOBBS, T. **Leviathan.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Tradução: São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- HOBBS, T. **Do cidadão.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOLDT, R. Freud's impact on modern morality and our world view. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud:** their influence on moral theory. New York: Plenum Press, 1984. p. 147-200.
- HUME, D. **A treatise on human nature.** Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, D. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals.** Oxford: University Press, 1996.
- HUSSERL, E. **A idéia da fenomenologia.** Porto: Edições 70, 1986.

- HUXLEY'S, T. H. **Evolution & ethics**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- JEFFERSON, T. **Escritos políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KAIN, P. J. **Marx and ethics**. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- KANT, I. **Werkausgabe in zwölf Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KIERKEGARD, S. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KISSLER, L. **Ética e participação**. Florianópolis: Edufsc, 2004. (Série Ethica).
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOCKE, J. **A letter concerning toleration**. London: Routledge, 1991.
- LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MacDOWELL, J. **Mind, value & reality**. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- MacINTYRE, A. **A short history of ethics**. London: Routledge, 1967.
- MacINTYRE, A. **After virtue**. London: Duckworth, 1994.
- MACKIE, J. **Ethics: inventing right and wrong**. London: Penguin, 1977.

- MACKIE, J. **Hume's moral theory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MARX, K. **Selected writings**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MAYR, E. **What evolution is**. New York: Basic Books, 2001.
- MILL, J. S. **Utilitarianism**. New York: Prometheus Books, 1987.
- MILL, J. S. **On liberty and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- NAGEL, T. **The view from nowhere**. New York: Oxford University Press, 1991.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NIETZSCHE, F. **Ouvres completes**. Paris: Mercvre de France, 19-.
- NODDINGS, N. **Caring: a feminine approach to ethics and moral education**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- MOORE, G. E. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PATON, H. J. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. London: Hutchinson, 1967.
- QUINE, W. **From a logical point of view**. Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- RAILTON, P. **Facts, values, and norms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RAND, Ayn. **The virtue of selfishness**. New York: New American Library, 1964.
- RAPHAEL, D. D. **British moralists 1659-1800**. Indianapolis: Hackett, 1991. v. 2.
- RAWLS, J. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

- RAWLS, J. **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAWLS, J. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RIDLEY, M. **The origins of virtue**. London: Penguin Books, 1996.
- ROSS, D. **The right and the good**. Indianapolis: Hackett, 1988.
- SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SCANLON, T. M. **What we owe to each other**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SCHELER, M. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SCHNEEVIND, J. B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- SCHOPENHAUER, A. **Werke in zwei Bänden**. München: Carl Hanser Verlag, 1977.
- SCHRÖDINGER, E. **O que é a vida? O aspecto físico da célula viva**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- SIDGWICK, H. **The methods of ethics**. Indianapolis: Hackett, 1981.
- SIDGWICK, H. **Outlines of the history of ethics**. London: MacMillan, 1992.
- SINGER, P. **Practical ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SMITH, A. **The theory of moral sentiments**. Indianapolis: Liberty Classics, 1976.
- STEVENSON, C. **Ethics and language**. New Haven: Yale University Press, 1960.
- TUGENDHAT, E. **Problemas de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

TUGENDHAT, E. Liberalism, liberty and the issue of economic human rights. In: _____. **Philosophische Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

TUGENDHAT, E. **Lições de ética**. Petrópolis: Vozes, 2003.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, B. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1993.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. Oxford: Blackwell, 1999.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. São Leopoldo: Edunisinos; Florianópolis: Edufsc, 2005. p. 215-224.

WOOD, A. W. Marx and morality. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud**: their influence on moral theory. New York: Plenum Press, 1984. p. 131-146.

WOOD, A. W. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.