

# ÉTICA

HISTÓRIA & FILOSOFIA DA MORAL



DARLEI DALL'AGNOL  
NEFIPO/UFSC



DARLEI DALL'AGNOL

# *ÉTICA*

## *História & Filosofia da Moral*

(4ª ed., revista e atualizada)

EaD/NefipOnline  
Florianópolis  
2024

Para todas as minhas alunas e alunos,  
passados, presentes e futuros.

## JURAMENTO FILOSÓFICO:

“Prometo,  
buscar a **sabedoria**  
e, ao encontrá-la,  
revelá-la a todos,  
pois do saber ninguém se apossa  
e quem o possui tem o dever  
de libertar seus semelhantes  
da ignorância  
que aliena e escraviza.”

*Copyright:* © Universidade Federal de Santa Catarina

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização da UFSC. Considere o impacto ambiental antes de imprimir!

Direção Editorial: NEFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política/UFSC

Coordenação: Diego Kosbiau Trevisan

Pesquisadores: Alessandro Pinzani; Aylton Barbieri Durão; Darlei Dall’Agnol; Delamar José Volpato Dutra; Denilson Werle; Diego Kosbiau Trevisan; Franciele Bete Petry; Janyne Sattler; Maria de Lourdes Borges; Milene Consenso Tonetto e Vilmar Debona.

Mosaicos: Darlei Dall’Agnol

ISBN da 1ª Edição (2008): 978-85-61484-00-2

ISBN da 2ª Edição (2014): 978-85-61484-36-1

ISBN da 3ª Edição (2019): 978-85-61484-46-0

ISBN da 4ª Edição (2024): 978-65-994761-8-1

---

D144e Dall’Agnol, Darlei  
Ética / Darlei Dall’Agnol. – Florianópolis: EaD/NefipOnline, 2024.

766p.

Inclui bibliografia.

Material para o Curso de Filosofia da UFSC na modalidade EaD

ISBN: 978-65-994761-8-1

1. Ética – Ensino 2. Filosofia – Estudo e Ensino. I. Título  
CDU 174

---

Catálogo elaborado na DECTI da BU/UFSC

Se não se puder fazer o bem,  
o mal não se faz pra ninguém.  
(Seu Chico)

... ἢ μὴ βλέπτειν.  
[Primum], non nocere.  
(Juramento Hipocrático)

*Neminem laede; immo omnes, quantum potes, juva!*  
(Direito Romano)

## ABREVIATURAS DE ALGUMAS OBRAS ÉTICAS

- AN – *Os Analectos* (Confúcio)
- AV – *After Virtue* (MacIntyre)
- CO – *Confissões* (Agostinho)
- CRN – *Crítica da Razão Negra* (Mbembe)
- EN – *Ethica Nicomachea* (Aristóteles)
- GM – *Genealogia da Moral* (Nietzsche)
- GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant)
- PBE – *Principles of Biomedical Ethics* (Beauchamp & Childress)
- PE – *Principia Ethica* (Moore)
- REP – *República* (Platão)
- TJ – *A Theory of Justice* (Rawls)
- TLP – *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein)
- UTI – *Utilitarianism* (Mill)
- VRW – *A Vindication of the Rights of Woman* (Wollstonecraft)
- WM – *On What Matters* (Parfit)



## SUMÁRIO

Apresentação .....	11
Prefácio .....	15
<b>Introdução: A Regra de Ouro.....</b>	<b>17</b>
a) Definições de 'Ética' e 'Moral' .....	19
b) Liberdade: condição necessária da ação moral.....	25
c) A autonomia da ética diante das ciências.....	27
d) A independência da Ética atual frente às religiões.....	35
e) Domínios da Ética: metaética, ética normativa e ética aplicada.....	45
f) Filosofia da História da Ética .....	55
<b>Primeira Parte: Éticas Antigas</b>	
1 – Grécia clássica: o surgimento da Ética filosófica .....	71
1.1 – Primeiras reflexões éticas: os sofistas e o relativismo ético .....	71
1.2 – Sócrates: <i>areté</i> enquanto conhecimento do bem .....	75
1.3 – A Ética nas escolas socráticas menores .....	94
1.4 – Platão: a fundamentação metafísica da Ética .....	98
2 – <i>Areté</i> e <i>eudaimonía</i> em Aristóteles.....	123
2.1 – A caracterização conceitual de <i>eudaimonía</i> .....	129
2.2 – A definição de <i>areté</i> .....	135
2.3 – A justiça e sua relação com as outras excelências morais.....	141
2.4 – Excelências dianoéticas: prudência e sabedoria.....	148
2.5 – <i>Eudaimonía</i> : fim inclusivo ou dominante?.....	153
<b>Excurso: A Ética de Aristóteles é uma Ética de virtudes?.....</b>	<b>158</b>
3 – As Éticas Helenistas e as Romanas.....	169
3.1 – A Ética no ceticismo pirrônico.....	172
3.2 – A Ética no estoicismo antigo.....	175
3.3 – A Ética epicurista.....	189
3.4 – O ecletismo ético de Cícero.....	191
3.5 – A Ética estoica romana.....	193
3.6 – Hipatia e a Ética neoplatônica.....	206
4 – Ética Medieval.....	211
4.1 – Agostinho: <i>ágape</i> como base da Ética cristã.....	214
4.2 – A Ética judaica em Maimônides: <i>Imitatio Dei</i> .....	225
4.3 – A Ética islâmica em Averróis.....	229
4.4 – Tomás de Aquino: <i>Lex et virtus</i> .....	233
<b>Segunda Parte: Éticas Modernas</b>	
5 – A Ética britânica no início da modernidade.....	249
5.1 – As bases éticas do contratualismo: Hobbes.....	255
5.2 – Locke: a Ética dos direitos naturais (humanos).....	266
5.3 – A Ética do senso moral em Hume.....	278
5.4 – O utilitarismo hedonista de Bentham.....	290
5.5 – O utilitarianismo eudaimonista de Mill.....	296
5.6 – A subordinação das mulheres.....	310
5.7 – Sidgwick: a base intuicionista do PU.....	314

6	– A Filosofia da Moral em Kant.....	321
6.1	– Filosofia Crítica: entre empirismo e racionalismo.....	322
6.2	– O projeto de uma <i>Metafísica dos Costumes</i> .....	331
6.3	– Críticas às Éticas de virtudes e ao utilitarismo.....	339
6.4	– Imperativo Categórico: princípio supremo da moral.....	346
6.5	– A Ética enquanto <i>Doutrina da Virtude</i> .....	357
	<b>Excursus:</b> Críticas à Ética de Kant e reformulações .....	363
7	– Ética pós-moderna?.....	379
7.1	– A evolução da moralidade segundo Darwin.....	382
7.2	– Nietzsche: transvaloração e <i>Übermensch</i> .....	393
7.3	– Crítica à moral burguesa e Ética comunista.....	408
7.4	– Moral repressora e Ética psicanalítica.....	418
7.5	– A Ética de Farias Brito no Brasil “Moderno” .....	427
	<b>Terceira Parte: Ética Contemporânea</b>	
8	– Metaética .....	447
8.1	– Moore, Russell e Wittgenstein: a metaética analítica.....	448
8.2	– Ética no Pragmatismo Americano.....	467
8.3	– Fenomenologia da vida moral.....	473
8.4	– Ética formal: o exemplo da lógica deontica.....	485
8.5	– Problemas atuais de Epistemologia moral.....	494
8.6	– Problemas semânticos e de Ontologia moral.....	502
8.7	– Problemas atuais de psicologia moral.....	511
9	– Éticas Normativas atuais.....	515
9.1	– Éticas consequencialistas.....	516
9.2	– Éticas deontológicas.....	530
9.3	– Éticas de virtudes contemporâneas.....	552
	<b>Excursus:</b> Ética Normativa no Brasil Republicano.....	573
10	– Éticas Aplicadas I: Bioética e Neuroética.....	591
10.1	– O surgimento da Bioética.....	592
10.2	– Bioética Especial: Pesquisa com Seres Humanos .....	598
10.3	– Autonomismo vs. Beneficência-na-Confiança.....	608
10.4	– Problemas morais no início e no final da vida.....	614
10.5	– Neuroética no Século XXI.....	626
11	– Éticas Aplicadas II: Ecoética e Zooética.....	633
11.1	– Valor do meio ambiente: intrínseco ou instrumental?.....	634
11.2	– A Carta da Terra.....	647
11.3	– Experimentação animal e vegetarianismo.....	654
12	– Ética na prática.....	669
12.1	– Teoria Tríplice: Convergências Normativas?.....	670
12.2	– Ética nas relações econômicas.....	680
12.3	– Ética nas atividades científicas.....	685
12.4	– Ética nos usos das tecnologias.....	693
12.5	– Ética nas práticas políticas.....	699
	Reflexões Finais .....	715
	Bibliografia.....	719
	Anexos.....	741

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram para a composição deste livro-texto, especialmente aos colegas do “*ethics lunch*,” Steve e Peter, pelas sugestões iniciais para a elaboração da primeira versão. Para a segunda edição, beneficiei-me das críticas de João Hobuss sobre a minha interpretação de Aristóteles e dos estoicos e de Luís Felipe Bellintani Ribeiro sobre Platão e os sofistas. Sobre a Ética na chamada “filosofia medieval,” contei com a assessoria inicial do João Lupi e, nesta quarta edição, com a colaboração de Idalgo José Sangalli. Os colegas Alessandro Pinzani e Delamar Volpato Dutra fizeram comentários valiosos sobre as Éticas modernas e seus desdobramentos atuais. Cezar Mortari auxiliou-me com lógica deôntica. Fernando Maurício da Silva ajudou-me com as Éticas da Índia e da China. Ivan Domingues deu-me preciosas dicas sobre a Ética feita no Brasil. A todos, meus sinceros agradecimentos.

Dado que o texto foi sendo composto ao longo da disciplina *Ética*, gostaria de agradecer aos alunos e alunas da graduação em filosofia da UFSC, tanto EaD quanto presencial, onde o livro é utilizado como material didático. O diálogo foi, certamente, importante para enriquecer o livro-texto ao longo dos anos. Também foram cruciais as sugestões das pessoas que fizeram pós-graduação sob minha orientação. Agradeço, em particular, aos participantes do nosso grupo de estudos SAPE (Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas), nestes seus mais de 20 anos de existência, que contribuíram lendo e discutindo algumas partes.

Gostaria de agradecer, de um modo muito especial, a Milene Consenso Tonetto por ter lido todo o livro-texto e ter feito inúmeras correções e sugestões. Contei também com a sua ajuda nas disciplinas de Ética das mais variadas formas compartilhando tarefas e colhendo juntos as alegrias e os frutos da atividade docente.

Quero agradecer ao FNDE pela bolsa de pesquisa no âmbito da UaB para escrever a segunda edição deste livro-texto que procurou atender as orientações do MEC, a saber, incluir tópicos de Educação Ambiental (Lei 9.795/1999) e Decreto 4.281/2002) e de Educação de Relações Étnico-raciais (CP/CNE 01/2004) e outras mais recentes.

Infelizmente, as edições subsequentes não contaram mais com esse importante apoio. Mesmo sem incentivos diretos, fiz um esforço para melhorar o livro-texto introduzindo novos conteúdos, em especial, na parte sobre a Ética Aplicada que poderá, no futuro, ser melhorada.

Agradeço também aos colegas do NEFIPO pelo suporte na preparação desta edição. É de lamentar, entretanto, a paulatina retirada do apoio do governo federal para a produção gráfica do material (por exemplo, fornecido pelo LANTEC na primeira edição). Por isso, gostaria de registrar também um agradecimento especial ao meu filho Gustavo Fornari Dall'Agnol por ter me auxiliado na reformatação de todo o livro-texto e no uso dos softwares necessários para a editoração das últimas duas edições. Esta quarta edição foi composta durante a pandemia da COVID-19 e permitiu alguns acréscimos importantes através da criação de um canal no *youtube* que continuará no seguinte endereço: **<https://www.youtube.com/c/DarleiDallAgnolEtica>**

Finalmente, agradeço à CAPES e ao CNPq pelo incentivo ao meu trabalho, seja de formação seja de pesquisa filosófica, ao longo da minha vida acadêmica.

## APRESENTAÇÃO

O presente livro-texto é um trabalho essencialmente **didático** dirigido ao ensino da disciplina *Ética*. Nesse sentido, ele não tem a pretensão de fazer grandes contribuições originais, mas apenas apresentar os principais problemas, temas, autores e teorias éticas que foram desenvolvidas nos últimos 2500 anos de reflexão *filosófica* sobre a moral. Tarefa, como podemos imaginar, nada fácil e cheia de desafios práticos e teóricos. O trabalho atingirá o seu objetivo principal se contribuir de forma significativa para a formação de bons professores de filosofia preocupados com questões éticas e, além disso, fornecer material para reflexão aos eventuais leitores não acadêmicos auxiliando na formação da cidadania e na realização pessoal.

Dividimos o livro em três partes:

- (i) Éticas Antigas (*Qual é a melhor forma de viver?*);
- (ii) Éticas Modernas (*O que devo fazer?*) e
- (iii) Ética Contemporânea (*Da Metaética à Ética Aplicada*).

A razão para fazermos essa divisão é a seguinte: apesar de apresentar historicamente a Ética nas duas primeiras partes, estamos mais preocupados com uma caracterização filosófica e com os problemas morais atuais. Nesse sentido, é importante salientar que a História da Ética é, de alguma forma, contada de frente para trás e vice-versa, quer dizer, o/a leitor(a) é conduzido(a) a refletir filosoficamente a partir da sua própria época, do seu momento e das condições históricas que são estabelecidas na Introdução, em direção a um passado mais longínquo para, paulatinamente, vir voltando para o presente. É assim que o livro-texto precisa ser lido. Por isso, não há uma preocupação rigorosa com datas e fatos históricos, mas apenas com uma espécie de contagem regressiva suficiente para o leitor(a) localizar-se espaço-temporalmente (vide Anexos para maiores detalhes histórico-geográficos e outros instrumentos de estudo tais como alfabeto greco, glossário etc.).



Ao longo do livro-texto, usaremos a figura de um **pensador** para indicar a necessidade de pausa na leitura e reflexão calma e aprofundada. Sempre que ela aparecer, o(a) leitor(a) é convidado(a) a analisar *criticamente* o tema sendo abordado.

Marcaremos também alguns textos com fundo cinza para ajudar naquilo que neurocientistas chamam “leitura profunda,” a saber, que envolve fazer novas inferências, analogias, análises críticas etc.

O livro-texto apresenta o(a)s principais filósofo(a)s morais e algumas correntes éticas da filosofia. Não pretendemos cobrir todo o período de forma sistemática e completa, mas apenas dar uma visão geral dos principais *problemas* éticos. Talvez este trabalho seja uma semente para um dia escrever uma História da Ética completa, mas no momento não temos essa pretensão. Ele também não reconstrói a filosofia completa de cada autor e, muitas vezes, não consegue abarcar nem todo o conjunto de reflexões éticas de cada grande pensador(a) estudado(a). Por conseguinte, é altamente recomendável que, além desse livro-texto, o(a) aluno(a) adquira as obras dos próprios filósofos ou tenha uma versão eletrônica, principalmente, do livro ***Ethica Nicomachea*** de Aristóteles, do ***Utilitarismo*** de John Stuart Mill e da ***Fundamentação da Metafísica dos Costumes*** de Immanuel Kant. Estes três livros são a base da Ética, ao menos, da ocidental. Não basta ler manuais para ter uma formação filosófica sólida: é vital cada estudante enfrentar as obras dos próprios autores. A leitura e análise crítica dessas três obras clássicas que oferecem, respectivamente, as bases atuais das éticas baseadas em virtudes (ou aretáicas), consequencialistas e deontológicas são cruciais para entender a **Teoria Triplíce** que será apresentada, reformulada e aplicada no último capítulo e que representa o que há de mais atual nas reflexões éticas.

É necessário fazer, aqui, um esclarecimento sobre as fontes utilizadas. Os textos de Platão e Aristóteles são os que constam nas edições das suas obras completas em inglês organizadas, respectivamente, por Cooper, Reale e Barnes (cf. Bibliografia) e citados da forma canônica. Em geral, as traduções das citações são próprias e o único texto grego utilizado em maior escala foi o livro *Ethica Nicomachea* (que abreviamos por *EN*), da edição oxfordiana de David Ross, que mantivemos com algumas citações no original e outras foram transliteradas. A intenção é familiarizar o(a) estudante de filosofia com alguns termos éticos gregos e dar uma ideia da complexidade do trabalho hermenêutico com os textos clássicos, embora os meus conhecimentos de Grego (e Latim) sejam bastante limitados. As outras obras foram citadas, na medida do possível, em suas publicações clássicas, por exemplo as de Kant a partir da edição da Academia (AA) etc. Portanto, tanto quanto possível, usamos originais.

Dado que é, atualmente, exigido pela legislação brasileira que um curso de Licenciatura tenha atividades práticas (PCCs), organizamos, no final de cada capítulo, algumas tarefas como forma de

*aplicar* as concepções éticas aqui estudadas. Mais importante do que obter conhecimento meramente informativo é desenvolver *saber prático*, isto é, um conjunto de *habilidades filosóficas* (efetiva capacidade argumentativa, de análise crítica etc.) ao longo do curso. As atividades práticas de ensino exercitam essas habilidades não apenas em termos de transposição didática dos conteúdos da Ética, mas também de capacitação para pesquisa e extensão. Por isso, este livro-texto contém alguns exercícios nos aspectos indissociáveis do ensino, pesquisa e extensão que constituem a prática pedagógica.

A principal motivação, então, para o estudo da disciplina *Ética* é esta: o(a) estudante deve ser capaz de participar ativamente na discussão *filosófica* das grandes questões morais atuais, contribuindo, assim, para a construção de um mundo melhor seja exercendo o magistério da filosofia no Ensino Fundamental ou Médio seja praticando a cidadania no nosso país que precisa urgentemente repensar os seus próprios valores. A pseudomoral que marca certos traços do nosso *ethos*, a saber, do “herói sem caráter,” a famosa e até louvada malandragem, o jeitinho enquanto forma de burlar ou contornar as leis, a falta de seriedade, a corrupção endêmica, a famosa Lei de Gérson (“leve vantagem você também, certo?”) e, principalmente, a impunidade, não está contribuindo para a construção de um país civilizado e precisa urgentemente ser superada. A formação desse *ethos* será estudada nas respectivas partes históricas sobre a filosofia no Brasil e analisada criticamente no final do livro-texto. Esperamos que a disciplina Ética ajude a transformar esse *ethos* para construir uma sociedade mais justa e feliz para todas as pessoas.

Boa leitura, ótimas reflexões filosóficas e excelentes práticas!





## PREFÁCIO

Por mais neutra ou imparcial que se pretenda uma apresentação da Ética, de seus problemas, tendências históricas e autores, fatores pessoais podem acabar interferindo no trabalho.



Por isso, neste prefácio, quero apresentar-me em *primeira pessoa* revelando a minha concepção de filosofia que aparecerá ao longo do trabalho marcada com uma **coruja** e será retomada nas observações finais deste livro-texto.

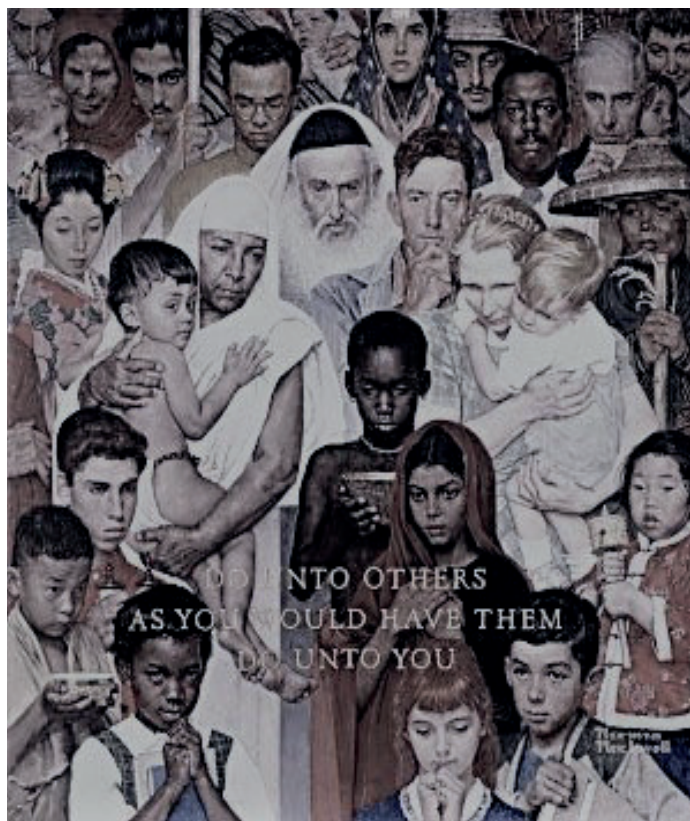
No restante do livro, usarei sempre a primeira pessoa do plural porque este trabalho resultou, em grande medida, de um esforço coletivo.

A minha perspectiva filosófica pode ser sintetizada nas seguintes ideias fundamentais: sendo a filosofia amor à **sabedoria**, sustento que ela não se deixa reduzir nem às ciências nem às religiões ou artes e consiste, em última análise, em **saber-como aplicar o conhecimento para agir corretamente e viver bem**. Há vários tipos de conhecimento (saber-como, saber-que etc.) e, hoje, a ciência experimental moderna é a expressão mais confiável de uma descrição adequada do mundo factual. Por isso, não sou cético. Aliás, o **ceticismo total** é simplesmente autocontraditório. Há também o saber prático, em especial, o saber moral formado pela capacidade de seguir normas. Dessa forma, é o conhecimento científico que deve guiar as nossas vidas (e não mitos, dogmas, ideologias, preconceitos etc.), mas ele não é única forma de saber. Nesse sentido, o início da sabedoria é reconhecer os próprios **limites epistêmicos do conhecimento humano** e compreender que não é possível estabelecer uma visão *final* do mundo sem incorrer em afirmações metafísicas, sejam naturalistas sejam supranaturalistas. Assim, sou **agnóstico** em questões metafísicas (subscrevo, enfim, um ceticismo *localizado*), ou seja, defendo que nem o ateísmo nem o teísmo ou o deísmo são científicos, embora *acredite* que o mundo natural seja autossuficiente e transforme-se continuamente. Dito de outro modo: somente é possível construir uma **ontologia crítica, não-metafísica**. Segue-se, então, que o **pluralismo** das visões de mundo, das religiões, das tradições e costumes etc. não é, para mim, apenas um fato contingente qualquer, mas tem que ser admitido *por princípio* por todas as pessoas. Isso **não** implica **relativismo moral**, pois o pluralismo razoável só é possível sob a condição da existência de um sistema moral capaz de garantir a coexistência pacífica das diferentes moralidades. Desse modo, defendo

que nada será realmente útil (riqueza, prazeres, fama, poder, conhecimento, sucesso etc.) se não agirmos virtuosamente com, por exemplo, sabedoria, justiça etc. Em outros termos, essa moral pode ser justificada a partir de uma epistemologia ética **cognitivista** e de uma Teoria *Normativa* Tríplice superando as divergências teóricas atuais entre enfoques consequencialistas, deontológicos e de virtudes. Chamo à essa moral pública, que não deve ser confundida com a moral supostamente imutável e eterna, de “**uma Moral Comumente Partilhável**” (MCP) sendo ela justificável a partir de um **princípio ético primeiro**. Tal sistema moral é igualitário e universalista e está baseado no **cuidado mútuo**, especialmente de indivíduos vulneráveis (incluindo animais não-humanos) em relação às suas necessidades básicas de assistência à saúde, de treinamento e educação, de auxílio à segurança e de incremento de vivências culturais, artísticas, lúdicas, e no **respeito recíproco** aos direitos das pessoas (naturais ou artificiais), às suas crenças, valores e estilos de vida. Cuidar e respeitar são, por conseguinte, formas de **valorização intrínseca** e representam atitudes propriamente morais capazes de formar pessoas virtuosas, inclusive sábias. Para implementar politicamente tal moralidade, é necessário que **as leis governem** (*rule of law*, Estado de Direito) e não indivíduos. A instituição do Estado, então, com divisão de poderes autolimitando-se reciprocamente, e com todos os representantes eleitos diretamente, incluindo talvez as altas cortes do judiciário (*inter pares*), deve ser capaz de garantir a coexistência pacífica e as diferentes formas de interação e cooperação não apenas econômicas, mas também sociais, culturais etc. enquanto componentes do fim político último, a saber, da construção do bem comum. Somente tal Estado de Direito, inclusive, hoje, como exigência mundial (transformando profundamente a ONU ou criando uma instituição análoga) poderá garantir uma economia sustentável, um meio ambiente saudável etc. guiado pelos ideais éticos do incremento do bem-estar para todas as pessoas e não no lucro máximo para poucos. Precisamos, urgentemente, construir um sistema produtivo não apenas eficiente, mas também mais justo (por exemplo, de cidadãos-proprietários ou de **renda básica universal**). Ele deverá ser governado por uma **democracia agonística**, tanto quanto possível direta ou participativa, capaz de incrementar não somente o bem-estar individual de todas as pessoas, mas também o bem comum (saúde pública, a coexistência pacífica, a diversas formas de cooperação e lazer etc.) realizando assim os ideais da filosofia, superando a **agonia** existencial e criando um mundo mais justo, belo e feliz.

Essas ideias serão retomadas nas Reflexões Finais.

# INTRODUÇÃO



Pintura na ONU: A Regra de Ouro



## INTRODUÇÃO

### O QUE SIGNIFICA 'ÉTICA'?

O objetivo desta Introdução é fazer com que você compreenda a **Ética** enquanto **disciplina filosófica**: as suas especificidades; a sua forma e a sua estrutura; seus temas; problemas; principais autore(a)s etc. distinguindo-a de outras investigações sobre a moralidade tais como as científicas ou teológicas. Para alcançar este objetivo, na primeira seção (a), distinguiremos diferentes significados das palavras 'Ética' e 'Moral'; na segunda (b), examinaremos alguns pressupostos de Filosofia da Ação para a existência da moralidade; na terceira (c), apresentaremos alguns estudos científicos sobre a origem da moralidade e o surgimento dos grandes sistemas morais; na quarta seção (d), estabeleceremos a independência da Ética diante das religiões e dos estudos teológicos; na quinta seção (e), analisaremos os principais domínios da Ética, a saber, a **metaética**, a **ética normativa** e a **ética aplicada**; finalmente, na última seção (f), discutiremos alguns problemas filosóficos que estão presentes numa abordagem histórica da Ética diferenciando uma Ética *antiga* de uma Ética *moderna*. Ao terminar de ler esta Introdução, você deverá ser capaz de caracterizar filosoficamente a Ética.

#### a) DEFINIÇÕES DE 'ÉTICA' E DE 'MORAL'

As pessoas podem usar, cotidianamente, a palavra 'ética' e seus cognatos (ético, antiético etc.) simplesmente como sinônimo de 'moral,' mas é preciso estipular um sentido mais específico para esses termos no presente contexto de um curso acadêmico, isto é, considerando a Ética uma disciplina filosófica. Há uma razão etimológica para essa intersubstituição dos termos, pois a palavra 'moral' tem origem latina (substantivo *mos*, *-moris* = costume, comportamento; adjetivo: *moralis*, *-e* = relativo aos costumes) e foi usada por Cícero, filósofo que estudaremos no capítulo 3, como tradução para uma palavra grega (por exemplo, que aparece no livro clássico de Aristóteles ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ [Consulte o alfabeto grego no Anexo I: transliterada no Latim por *Ethica Nicomachea* e no

português por *Ética a Nicômacos*]), e, por conseguinte, pode ter de fato o mesmo significado para falantes da língua portuguesa. Como salientou o próprio Aristóteles (EN 1103<sup>a</sup>18), a excelência moral é adquirida pelo hábito e foi daí que se formou o nome ἠθική (*ethiké*) por “uma pequena modificação” da palavra ἔθος (*ethos* = hábito, costume). Vamos, então, estabelecer a seguinte convenção de significado:

### **Ética<sub>def.0</sub> = Moral.**

Não há, enfim, neste uso particular das palavras ‘Ética’ e ‘Moral,’ diferença significativa alguma, assim como não existe entre ‘cão’ e ‘cachorro.’ Como a língua portuguesa sofreu a influência tanto do Grego quanto do Latim, temos as duas palavras. Nesse primeiro sentido, tanto a ‘Ética’ quanto a ‘Filosofia *da* Moral’ poderiam ser compreendidas como “uma investigação sobre a conduta boa ou má, correta ou injusta” independentemente de outros estudos científicos ou teológicos. Também poderíamos emitir **juízos morais intersubstituíveis por juízos éticos** (*salva veritate*): “Pedro agiu imoralmente ao mentir!” ou “Pedro agiu de forma antiética ao mentir!”.

Essa convenção, entretanto, precisa ser repensada no contexto filosófico. Como vimos, a palavra ‘Ética,’ em grego, pode receber duas grafias, a saber, ἠθικά (com *eta* inicial) ou ἔθικά (com *épsilon*): a primeira refere-se ao caráter do(a) agente; a segunda, aos costumes. Por essa razão (e por algumas outras) pode-se postular significados diferentes para as palavras ‘ética’ e ‘moral.’ Por exemplo, alguém poderia sustentar que ‘ética’ se refere ao que é próprio do *caráter* das pessoas, enquanto ‘moral’ refere-se aos *costumes* de um povo. A palavra que deu origem à *Ética* diz respeito ao costume, mas também ao caráter, ao seu modo de ser. Como sabemos, os hábitos moldam o caráter das pessoas. As palavras, todavia, podem ter, como salienta o filósofo contemporâneo Ludwig Wittgenstein, que será estudado no capítulo 8, o significado que nós quisermos estipular. Por conseguinte, no contexto de uma disciplina de graduação em filosofia, vamos convencionar que a *Ética* é uma disciplina *filosófica* e, seguindo inclusive o dicionário da língua portuguesa *Aurélio*, reservaremos o termo ‘Ética’ para um tipo de *estudo* particular sobre a moralidade. Essa diferença entre ‘Ética’ e ‘Moral’ deverá ser mantida ao longo de todo o livro-texto. Por isso, vamos apresentar a seguinte estipulação que leva a uma primeira definição (por onde toda boa filosofia deve começar, a saber, por dizer com clareza como usaremos os termos):



**Ética<sub>def.1</sub> = Filosofia da Moral.**

Nesta definição de 'Ética,' compreendemos a moralidade como um objeto de reflexão filosófica, ou seja, como um conjunto de atividades teóricas especiais. Ela traz, então, uma acepção de 'moral' que será melhor apresentada a seguir. Em outros termos, os fenômenos morais propriamente ditos tais como ações corretas, traços de caráter, sentimentos (a empatia, a culpa), regras e princípios, hábitos, direitos e obrigações etc. são analisados pela Ética. Uma questão propriamente ética, no sentido filosófico, é esta: *por que precisamos agir moralmente?* Por que não agir de forma imoral se, por exemplo, fossemos assim mais ricos ou mais felizes? Essas perguntas exigem uma *justificação* das normas morais, uma preocupação tipicamente filosófica.

Essa definição de Ética, enquanto Filosofia *da* Moral (e não simplesmente Filosofia *Moral* que teria uma tonalidade demasiada *moralizante*) é feita para salientar que ela é uma disciplina (um curso teórico-prático) que se distingue de um estudo científico, por exemplo, antropológico ou etnológico sobre a moralidade que visa *descrever* os hábitos, os costumes, as tradições etc. de um povo particular, por exemplo, dos povos guaranis que viveram e ainda podem ser vistos na Ilha de Santa Catarina. Ao longo deste livro-texto, o uso preponderante de 'Ética' será o da def. 1, a saber, enquanto sinônimo de Ética Filosófica ou 'Filosofia *da* Moral.' Assim, podemos diferenciar um **juízo moral** (Você deve manter as promessas!) de uma questão **ética** (O que *justifica* a obrigação de manter promessas?).

Um problema, entretanto, é que, ao longo da História da Ética, encontramos outros usos para essas palavras, cada filósofo podendo estabelecer *convencionalmente*, senão de forma *arbitrária*, uma definição própria a partir da qual construirá a sua posição teórica. Assim, para muitos pensadores, por exemplo para o filósofo alemão G. F. Hegel, que será estudado no capítulo 6, eticidade (*Sittlichkeit*) é sinônimo de costumes objetivos materializados nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado enquanto moralidade (*Moralität*) é equivalente à convicção pessoal que temos. Portanto, é possível apresentar outras definições de 'Ética' ou 'Moral', entre elas, a seguinte:

**Ética<sub>def.2</sub> = conjunto de costumes e valores objetivos;**

**Moral<sub>def.2</sub> = crenças ou valores subjetivos.**

Deste modo, pode-se dizer que a moralidade seria uma questão de *primeira pessoa* ou da esfera da consciência privada ou subjetiva,

enquanto a eticidade estaria ancorada nas instituições, nos costumes sociais e se manifestaria, por exemplo, nos diferentes códigos jurídicos de um país como o Brasil. Nesse sentido, podemos falar de um *ethos* brasileiro, ou seja, dos costumes objetivos da brasilidade, por exemplo, do jeitinho.

Há, todavia, filósofos que discordam dessa forma de pensar sobre a Ética ou simplesmente a definem de outra maneira. Assim, o uso predominante, na filosofia anglo-americana atual, das palavras ‘ética’ e ‘moral’ é tal que a ‘ética’ está geralmente relacionada com a *vida boa*, ou seja, com o prazer, as virtudes, a felicidade, e a ‘moral’ com a noção de *dever*, de obrigação, isto é, com questões de justiça e direitos. Novamente, é possível, então, estabelecer convencionalmente outra definição destes termos:

**Ética** =<sub>def3</sub> refere-se à vida boa, à felicidade;

**Moral**<sub>def.3</sub> = significa dever ou obrigação.

Nesta definição, dever e felicidade não estão necessariamente interconectados. Por isso, alguns filósofos sustentam que a moralidade, centrada na noção de dever ou obrigação, é uma invenção moderna e que a Ética antiga não dava uma importância central para esse conceito. A Ética trataria de *questões práticas* (caráter, vida boa, felicidade) e a moral moderna do *ponto de vista moral* (das obrigações que todos temos uns para com os outros). Alguns filósofos contemporâneos, por exemplo Jürgen Habermas que também será estudado mais adiante, usam as palavras ‘Ética’ e ‘Moral’ nesse sentido (def.3). É exatamente essa distinção que permite diferenciar, para alguns pensadores, entre **Ética antiga**, guiada basicamente pela pergunta “Qual é **a melhor** forma de viver?” e a **Ética moderna**, preocupada principalmente com a questão “*Como devo agir?*” Essa diferenciação será rediscutida logo mais. É interessante observar aqui, entretanto, que alguns filósofos morais atuais, proponentes da chamada “Ética de virtudes,” defendem que precisamos nos libertar de conceitos morais tais como ‘dever’, ‘obrigação’ etc. É preciso alertar, entretanto, que Immanuel Kant, geralmente mencionado como um filósofo que defendeu uma moral do dever, compreendia a *Metafísica dos Costumes* como estando dividida entre uma Doutrina do Direito e uma Doutrina da Virtude. Esta última era usada como sinônimo de *ethica* e essa convenção traz dificuldades adicionais que serão devidamente tratadas no Capítulo 6.

A investigação ético-filosófica sobre a moral distingue-se de uma Teologia Moral, isto é, de uma abordagem dos fenômenos morais a partir de determinados **dogmas** religiosos, por exemplo, da existência de um Deus único, da verdade expressa nos Evangelhos, das leis da



Igreja etc. A Ética enquanto disciplina filosófica não é dogmática e não pode ser confundida, por exemplo, com uma disciplina teológica constituída a partir de “verdades” inquestionáveis. Esse ponto será retomado a seguir.

Afirmar que a Ética, enquanto disciplina filosófica, distingue-se de outras formas de investigação sobre a moral por ser um procedimento argumentativo, crítico e racional, precisa ser melhor esclarecido. Por isso, vamos ilustrar com um exemplo de Bioética. Suponha o seguinte argumento, geralmente usado pelos defensores da posição Pró-Vida, mas que aqui é puramente ilustrativo, contra a interrupção voluntária de uma gestação:

**Premissa 1:** É errado matar um ser humano inocente.

**Premissa 2:** Um feto humano é um ser inocente.

**Conclusão:** Portanto, é errado matar um feto humano.

Uma boa discussão filosófica começa por analisar a *validade* e a *correção* ou não desse argumento.



Ao longo deste livro-texto, usaremos as palavras ‘válido’ e ‘correto’ de forma técnica: um argumento é **válido** se a conclusão se segue das premissas; além disso, ele é **correto**, se todas as premissas forem verdadeiras.

A análise *crítica* pode começar com as seguintes perguntas metaéticas, normativas e práticas: O que significa ‘ser humano inocente’? Todos os seres humanos são ‘pessoas’? Um feto é uma pessoa portadora de direitos, por exemplo, direito à vida? O que significa ‘ter um direito’? Existem obrigações sem direitos e direitos sem obrigações? Como podemos justificar direitos? Matar, ou seja, *tirar a vida de alguém*, é sempre moralmente errado? O que significa ‘assassinar’ e em que sentido esse ato é moralmente diferente de tirar uma vida (matar) ou deixar morrer? Um zigoto ou um embrião podem ser considerados pessoas? As premissas do argumento acima são autoevidentes? A conclusão, realmente, segue-se das premissas ou não?

Algumas dessas questões são propriamente éticas e devem ser tratadas em sua especificidade, isto é, levando em consideração a **normatividade** de um problema moral e não simplesmente descrevendo de forma científica, por exemplo, biológica, ou seja, investigando quando ocorre a fecundação, quando o zigoto se transforma em embrião ou feto etc., ou sociológica, isto é, procurando saber se a interrupção da gestação é praticada mesmo que seja ilegal no nosso país. Um julgamento como “um embrião não *deve ser* assassinado” é *normativo* (isto é, prescritivo: um *guia* para a ação) e não pode, aparentemente, ser decidido a partir de  *fatos* sejam lá quais forem. Como veremos, isso mostra porque a Ética não pode ser

considerada uma ciência puramente empírica. Esse é um problema formulado a partir da chamada “Lei de Hume” ou da falácia naturalística (Moore) que serão estudados mais adiante (Consulte, se necessário, o glossário no Anexo III).

Dada essa diversidade de usos, vamos seguir a convenção apresentada acima e definir a Ética como uma **reflexão filosófica sobre a moral**. Essa é a primeira e a mais importante definição (def.<sub>1</sub>) que será usada aqui. A reflexão é filosófica porque usa um método especulativo (e não somente o experimental) que é essencialmente interrogativo, crítico e argumentativo e procura compreender racionalmente os fenômenos morais a partir de uma visão do mundo como um todo. Nesse sentido, a Ética também se distingue de uma investigação científica, por exemplo, sociológica ou psicológica dos fenômenos morais, que usa a observação, a análise de dados, que constrói hipóteses e as testa procurando formular leis descritivas e **teorias explicativas de fatos** do mundo. Portanto, uma investigação ética é distinta de uma Etnologia que trata dos costumes, por exemplo, de uma tribo amazônica como a dos Pirahã ou dos Incas.

Vamos especificar com maiores detalhes em que consiste um problema propriamente ético-filosófico. Considere, então, que, através de Diagnóstico Pré-Implantacional (DPI), se possa descobrir que um embrião resultará em bebê anencefálico, ou seja, sem partes significativas do cérebro e que virá a óbito pouco tempo depois de nascer. Como fica a discussão sobre a **justificação** (ou não) do aborto neste caso? A ciência pode auxiliar, aqui, no sentido de identificar o problema, mas ela pode recomendar um curso de ação, ou seja, se devemos permitir o aborto? Aparentemente, não. As ciências tratam de fatos. Que valores poderiam estar envolvidos nessa recomendação? Seria possível exigir que a mãe levasse a gestação adiante? A partir de quais razões? Por que ela pode doar os órgãos para salvar outras vidas? Por que Deus quer? E os problemas físicos e psicológicos que a gestante enfrenta gerando um filho que ela sabe que não sobreviverá? Pode ela decidir autonomamente sobre o seu próprio corpo? Essas são questões (**bio**)éticas importantes que devem ser decididas a partir de uma fundação **metaética** e **normativa** sólidas. Estas dimensões da reflexão ética sobre fenômenos morais serão aprofundadas a seguir. Ao refletir sobre elas, nos colocamos numa perspectiva eminentemente ético-filosófica. Antes de discutirmos a (in)correção moral das **ações** é, todavia, necessário mostrar que elas são possíveis e são distintas de fatos. Essa diferenciação é ontológica, mas depende de uma clarificação lógico-semântica. A próxima seção ilustrará o que é fazer uma análise conceitual, um método filosófico bastante produtivo na

Ética e que a torna distinta tanto de investigações empíricas quanto de estudos religiosos da moralidade que serão abordados nas próximas seções.

b) LIBERDADE: CONDIÇÃO *NECESSÁRIA* DA AÇÃO MORAL

Antes de discutirmos de forma mais aprofundada o que diferencia a Ética enquanto estudo filosófico de um estudo científico ou teológico sobre a moralidade, convém mencionar, aqui, uma condição necessária (*sine qua non*) de um ato ser considerado (i)moral, a saber, a possibilidade da *ação* voluntária ou *livre* e não mera *reação* compulsiva involuntária ou instintiva. Na verdade, a questão do determinismo *versus* liberdade pode ser considerada um *problema ontológico*, ou seja, se ações são distintas de fatos naturais. Todavia, é importante alertar, no presente contexto, que sem liberdade, sem ato livre, não parece haver ação correta ou incorreta alguma e, por conseguinte, põe em questão a *raison d'être* da própria Ética, mas também do direito, da política etc. Em outros termos, antes de discutirmos o que torna uma ação *correta* e, a partir disso, caracterizá-la como sendo *proibida*, *permitida* ou *obrigatória*, precisamos mostrar que o agir livremente é possível recusando todas as formas de determinismo ou mostrando que são compatíveis com a liberdade.

A seguir, então, vamos estudar um pouco mais o determinismo, mas, se ele for verdadeiro, então a Ética corre o risco de carecer de sentido. Por esse motivo, a primeira e talvez uma das principais tarefas do(a) eticista seja mostrar que a ação livre é possível. Nesse sentido, é importante fazer um esquema analítico para exibir as condições de responsabilização de um agente.



A **análise conceitual**, isto é, o exame filosófico das *condições necessárias e/ou suficientes* para definir e usar um conceito, é uma tarefa crucial para a Ética filosófica. Trata-se de um método filosófico que produz bons resultados teóricos.

Sem fazermos, aqui, uma análise final das condições de responsabilização moral ou da imputação jurídica e elaborarmos uma teoria da ação mais refinada, vamos assumir que a ação livre é possível (ao menos, por enquanto, para fins argumentativos) e vamos compreendê-la a partir de uma definição prévia desta maneira: *um(a) agente (P) é livre para fazer x* (um ato qualquer), *se ele/a pode escolher realizar ou não x*. Em outros termos, uma definição que pode ser considerada “*contrafactual*” da responsabilização moral diz que uma pessoa é livre ou possui livre arbítrio se ela poderia ter agido diferentemente caso tivesse escolhido. Por conseguinte, se esse

enfoque mínimo (sem discutir em pormenores sobre determinismo vs. indeterminismo ou se o compatibilismo –a tese da coexistência da liberdade de ação e da causalidade dos fatos naturais–) é verdadeiro, então parece possível imputar ações a agentes.

Ao longo da disciplina de Ética, a possibilidade da ação será rediscutida a partir da distinção aristotélica entre atos voluntários, não-voluntários e involuntários (EN 1109<sup>b</sup>20) e a liberdade será abordada de forma mais aprofundada, principalmente relacionada com a questão da autonomia, a partir do filósofo moderno Immanuel Kant. A necessidade de analisar a ação não é importante apenas para a Ética, mas também para o direito e a política, pois ela é constantemente questionada pelos deterministas também nesses domínios do saber.

Existem várias formas de **determinismo** que negam que a ação livre, baseada na deliberação e na escolha, seja possível: fatalismo; predestinação teológica; determinismo genético; determinação causal; histórico-cultural etc. Por exemplo, se a natureza for completamente determinada por relações necessárias de causa e efeito, então parece razoável supor que as ações humanas, enquanto meros fenômenos naturais no mundo, também são determinadas por elas. Desse modo, não seríamos livres, pois sempre existiria uma série de eventos naturais passados determinando as nossas “ações” presentes ou planos futuros. Não há consenso, todavia, que o determinismo faça sentido e, muito menos, que seja verdadeiro.

No presente contexto, enfim, o desafio é apresentar uma análise do conceito ‘ação.’ A questão filosófica é, enfim, esta: o que significa ‘agir’? ou, então, sob que condições necessárias (e/ou suficientes) pode-se imputar um determinado ato a um agente? Vamos assumir, adaptando o esquema analítico proposto por Barbosa Filho (2013, p.87), que a ação possa ser apresentada desta maneira:



**P** (agente Pedro) **fez x** (ato qualquer: matou a sogra) sse:

- i) *P tinha a intenção de fazer x* (e.g., sacando a arma);
- ii) *x ocorreu* (a sogra de fato faleceu);
- iii) *P movimentou o dedo* (puxou o gatilho) *causando x*.

Este esquema analítico mostra, por exemplo, que a intencionalidade é uma condição *necessária*, embora não seja *suficiente*, da ação livre. Se alguém “comete” algo de forma não-intencional, ele pode até ser desresponsabilizado ou ter a responsabilidade atenuada como no caso do crime culposo (sem intenção premeditada) diferenciando-o do ato doloso (caso de Pedro). O esquema analítico mostra também que deve existir conexão causal entre um movimento corporal do(a) agente e a ocorrência de algo no

mundo. Voltaremos a discutir o problema da ação ao longo do livro-texto a partir de diferentes autores.

c) A AUTONOMIA DA ÉTICA DIANTE DAS CIÊNCIAS

Existem, hoje, muitos estudos científicos sobre a moralidade humana, a saber, antropológicos, históricos, psicológicos, biológicos, neurocientíficos etc. Por exemplo, uma das tentativas mais conhecidas de explicar a *origem* das nossas noções morais do certo e do errado, do bom e do mau etc. é feita a partir da teoria da evolução de Charles Darwin que será estudada no capítulo 7. Recentemente, o zoólogo britânico Richard Dawkins, autor do famoso livro *The Selfish Gene*, sustentou que a evolução é guiada pelos genes e que tudo o que fazemos é ultimamente direcionado para a sua reprodução. O indivíduo seria uma espécie de máquina de sobrevivência determinada pela sua constituição biológica (DNA). Dawkins define o comportamento moral como sendo de cooperação e benefício recíproco, mas que é explicado em termos de ganhos e vantagens que ele traz para o próprio agente. No capítulo “The roots of morality: why are we good?” do seu outro livro famoso *The God Delusion*, Dawkins (2006, p.219) identifica algumas vantagens evolutivas da moral entendida basicamente como *comportamento altruísta*. As principais vantagens seriam:

- i) ajuda aos geneticamente próximos (filhos, irmãos etc.), por conseguinte, favorecendo os nossos próprios genes;
- ii) comportamento recíproco, ou seja, pagamento por favores recebidos e expectativa de retribuição;
- iii) a boa reputação por agir de forma generosa.

A ideia básica, então, é que os grupos/tribos ou espécies com mais indivíduos altruístas, isto é, que se sacrificam pelo bem dos outros, teriam maiores chances de sobrevivência e evolução. O segredo do sucesso evolutivo humano seria o comportamento altruísta.

Eis, então, aqui outra definição possível de moralidade:

**Moral**<sub>def.4</sub> = comportamento altruísta.

Como podemos perceber, as palavras, de fato, podem adquirir o significado que estipularmos. Por isso, uma das primeiras e mais importantes tarefas para um(a) eticista, para um(a) filósofo(a) da moral, é definir claramente o significado dos conceitos que usa. Há vários outros sentidos (por exemplo, em “o moral da tropa”), mas não veremos todos os usos aqui. A seguir, apresentaremos aquela que será a nossa definição-guia, a saber, **Moral**<sub>def.1</sub> deste livro-texto.

Uma questão *ética*, entendida aqui enquanto reflexão filosófica, a partir da definição do comportamento moral como sendo altruísta é esta: como podemos justificar a ação altruísta? Em outros termos: por que não agir simplesmente de forma egoísta pensando somente no nosso próprio bem? O que há de errado em agirmos sempre e exclusivamente baseados no interesse próprio? Essas questões mostram que tratar “cientificamente” a moralidade como sendo sinônimo de comportamento altruísta não justifica ainda a sua força normativa. O **egoísmo ético**, ou seja, a teoria que afirma que cada indivíduo *deve* buscar o seu próprio bem-estar, defendida recentemente por Ayn Rand em *A Virtude do Egoísmo*, é uma teoria que precisa ser enfrentada filosoficamente. Se *observarmos* o comportamento das pessoas, o **egoísmo natural** ou **psicológico**, ou seja, a constatação de que a grande maioria das pessoas são de fato autointeressadas nas suas ações cotidianas e agem pensando em si mesmas poderia ser uma hipótese de trabalho provavelmente mais científica do que a assumida nos estudos evolucionistas acima mencionados. Portanto, o estudo científico da moralidade parece ser, eticamente falando, insuficiente: ele pretende ser “puramente” *descritivo*, mas não questiona criticamente as suas pressuposições filosóficas caindo no cientificismo. Mais importante ainda: a questão da *normatividade*, do que *devemos* fazer, não pode, aparentemente, ser resolvida com estudos puramente empíricos. Isso não significa, todavia, que os resultados científicos não possam ser objeto de uma reflexão filosófica ou que a filosofia não possa complementar a ciência. A Ética precisa questionar criticamente os pressupostos da sociobiologia. Aliás, quando estudarmos filósofos contemporâneos, por exemplo G. E. Moore e o seu famoso Argumento da Questão Aberta no Capítulo 8, veremos mais claramente que eles procuram mostrar que a Ética é uma disciplina autônoma, independente das ciências e das religiões.

Vamos discutir brevemente, agora, outro estudo científico da moralidade para ilustrar melhor o problema filosófico da normatividade. Baseado nas pesquisas do desenvolvimento cognitivo desenvolvidas por Jean Piaget, o psicólogo Lawrence Kohlberg elaborou um estudo detalhado para descobrir e explicar as etapas do desenvolvimento moral humano. Kohlberg será estudado mais adiante (Capítulo 9) incluindo as críticas feministas endereçadas ao seu modelo de desenvolvimento moral. Aqui, vamos citar inicialmente o estudo original de Piaget (1932). Podemos, segundo o autor de *O Julgamento Moral da Criança*, resumir os diversos estágios no processo de desenvolvimento moral da seguinte maneira:

1º) estágio **pré-moral ou de anomia** (de 0 a 5 anos): a criança desconhece as regras, as infrações, as sanções, fazendo o que é determinado pelos pais;

2º) o estágio de **heteronomia** (5 a 8 anos): a criança adquire uma noção rudimentar de regras, mas a norma é vista como sendo imutável, com validade absoluta estabelecida pelos pais, por Deus etc.;

3º) estágio de **semiautonomia** (puberdade/adolescência: 8 a 13 anos): o(a) jovem vai adquirindo a capacidade de generalizar regras, mas ainda as percebe como imposições e não como resultado de uma elaboração consciente; e, finalmente,

4º) o estágio de **autonomia**: a pessoa adulta descobre onde é possível mudar regras; não vale a imposição, mas a cooperação e a reciprocidade universal.

Como podemos perceber, a educação moral é crucial para passar de uma moral autoritária para uma moral livremente assumida (autônoma). Durante esses estágios, a formação moral do indivíduo vai, por assim dizer, de um “direito penal” para um “direito contratual.” Esse estudo influenciou muitos debates científicos e filosóficos. Quando estudarmos a Ética do cuidado (cap.9), voltaremos a discutir o desenvolvimento moral sob o ponto de vista psicológico a partir dos estudos de Kohlberg.

Esse estudo psicológico do desenvolvimento moral também suscita várias questões ético-filosóficas. Por exemplo, ele pressupõe o desenvolvimento da vida moral em direção a **princípios universais** como a reciprocidade, mas há várias teorias éticas que podem ser justificadas sem tal pressuposto. Algumas versões de uma Ética de virtudes, que estudaremos principalmente a partir dos filósofos gregos e romanos, mas que são defendidas também na atualidade, negam a existência de princípios morais universais.

Muitos filósofos defendem o **particularismo moral** e, desse modo, a questão da validade dos princípios morais universais é questionada tanto sob o ponto de vista epistêmico quanto moral. Segundo um de seus maiores defensores, Jonathan Dancy (2017, p.1):



“o particularismo moral ... é a tese que *não há princípios morais defensáveis*, que o pensamento moral *não consiste na aplicação de princípios a casos* e que a pessoa moralmente perfeita *não deve ser concebida como uma pessoa de princípios.*”

Por isso, um estudo psicológico sobre o desenvolvimento moral não pode simplesmente pressupor “cientificamente” princípios universais. Além disso, um estudo científico, *descritivo*, parece não dar conta suficientemente do problema da **normatividade**, isto é, o

problema de compreender em que bases uma moral é uma **guia para orientar a ação**. Dito de outro modo, afirmar que uma ação é parte de um costume de um povo é muito diferente de dizer que ela **deve** ser praticada ou que **deve** ser abolida. É importante, na Ética, fazer uma distinção clara entre, por um lado,  *fatos*  e, por outro lado,  *valores (ou normas)* .

Tendo mencionado o particularismo moral, é necessário esclarecer melhor em que ele consiste. Trata-se de um enfoque na Ética que nega a existência de princípios universais (admite, entretanto, normas gerais) e foca exclusivamente na análise das circunstâncias dos casos particulares comparando-os com casos paradigmáticos. Considere, então, o seguinte caso real ocorrido na UTI neonatal de um Hospital Universitário:

A **bebê X** nasceu prematuramente (22 sem., 535gr) e precisava de cuidados intensivos. Dois dias antes, a mãe teve ruptura de membrana e duas opções lhe foram apresentadas: (i) induzir o nascimento (o que poderia significar que a bebê não sobreviveria) e (ii) voltar para casa e esperar um pouco mais para que o feto pudesse ser salvo. Apesar do fato de que os pais escolheram o segundo curso de ação, a mãe logo teve infecções (muito comum nessas circunstâncias) e a equipe médica induziu o parto para salvar a vida da mãe. Dados os baixos sinais do APGAR e a extrema prematuridade, a bebê foi deixada para que morresse. Todavia, depois de muito chorar, uma enfermeira levou a bebê à UTI para que fosse salva com ventilação mecânica e alimentação artificial. A bebê teve muitos problemas: anemia; falha renal; hipotermia; disfunções de vários órgãos etc. Além disso, foi transferida para outra UTI para submeter-se a uma cirurgia. Depois de mais de 150 dias, a menina teve alta e todos os custos foram pagos pelo SUS. Aos dois anos de idade, ela passa bem, mas precisa de um transplante coclear e apresenta alguns problemas de imunidade.

Esses são os principais **fatos** do caso. É necessário distingui-los dos **valores** para evitar confusões e mal-entendidos.

Algumas questões podem ajudar a explicitar os **valores** envolvidos: foi *justa* a decisão da equipe médica de deixar a bebê morrer? A omissão foi justificada? O Argumento Pró-Vida apresentado acima pode ser utilizado para discutir o caso? O princípio *primum non nocere* é suficiente para justificar a decisão de deixar morrer? Há diferença conceitual e prática entre 'deixar morrer' e 'matar'? O que levou a salvar a bebê depois? O sentimento de compaixão? É *justo*, do ponto de vista social, que se gaste volumosos recursos para salvar uma única vida quando muitas outras morrem de doenças que poderiam ser erradicadas do nosso país? Esse caso suscita inúmeras outras



questões bioéticas, mas, para os particularistas (por exemplo, para os casuístas), não há princípios éticos **universais** que prescrevam inexoravelmente o que deve ser feito. Podemos perguntar: em outro hospital, outros médicos poderiam ter decidido tentar salvar a bebê desde o início? Seja como for, segundo uma ética particularista, somente comparando com outros casos podemos, no máximo, encontrar padrões normativos **gerais** que orientam as decisões.

Retornando, agora, aos estudos de desenvolvimento psicológico da moral, veremos que o particularismo tem várias faces. Por exemplo, Carol Gilligan, autora de *In a Different Voice*, salientou que os entrevistados por Kohlberg eram na sua maioria meninos/homens e que *uma moral masculina* está baseada em direitos individuais e na justiça enquanto *uma moral feminina* é uma moral do cuidado e da responsabilidade. Teríamos, então, *duas morais* bastante distintas baseadas no gênero? A partir dessa constatação, alguns enfoques feministas na Ética recusam a abordagem de problemas morais a partir de princípios universais. Todavia, como veremos no Capítulo 9, a própria Gilligan parece ter sustentado a **complementaridade** entre as vozes e esse ponto é, algumas vezes, negligenciado por algumas feministas. Mas mesmo que Gilligan não tivesse sustentado tal posição, ainda assim caberia a questão: não poderiam os meninos ser educados para cuidar e as meninas para agir a partir de princípios universais de justiça? Ou melhor, não *devem*, meninos e meninas, receber a mesma educação? Essa é uma **questão normativa** e, como tal, ética. Novamente, um estudo psicológico do desenvolvimento moral pode ter pressupostos implícitos que a Ética precisa ajudar a questionar criticamente.

Vamos apresentar, a seguir, algumas considerações sobre o surgimento dos grandes sistemas morais ao longo da história da humanidade. Antes de fazermos isso, vamos distinguir, seguindo a sugestão de Tugendhat (2009, p. 26s.) entre “**uma moral**” enquanto *sistema normativo livre* e “**a moral**,” supostamente verdadeira, imutável, eterna. Se a Ética foi definida como a reflexão filosófica sobre a moralidade, um sistema moral (ou *uma moral*), por sua vez, poderia também ser **formalmente** definido como um conjunto de valores, costumes, modos de ser, regras etc. que efetivamente guiam o comportamento de um indivíduo ou agrupamento humano. A negação de que existe a moral, verdadeira, única e imutável etc. leva à aceitação de certo tipo de pluralismo e pode ter implicações metaéticas relativísticas, enquanto a defesa de que ela existe pressupõe metaeticamente formas de cognitivismo e realismo. Esse debate é um dos mais importantes da (meta)Ética, a saber, se existe ou não a moral,

ou seja, um sistema moral único, válido para todas as pessoas em qualquer circunstância social e histórica.

Para evitar assumirmos um compromisso filosófico robusto *ab initio* sobre essa questão, ou seja, se existe a moral ou vários sistemas morais, vamos postular uma **definição meramente formal de moral**. Trata-se, realmente, de um conceito puramente formal como o apresentado acima por Tugendhat enquanto sistema normativo livre. Como a definição de Roger Crisp é mais completa, vamos utilizá-la como a principal ao longo deste livro-texto. Note que ela foi por nós marcada como **def.1** diferenciando-a das anteriores. A definição é apresentada nos seguintes termos (Crisp, 2006, p.1):



**Moral** def.1 = conjunto de estados cognitivos e conativos, incluindo crenças, desejos e sentimentos, que levam os seus possuidores, entre outras coisas, a (i) ver certas ações como erradas (isto é, moralmente proibidas) e, então, a serem evitadas, (ii) sentir culpa e/ou vergonha se elas forem praticadas e (iii) culpar as outras pessoas por praticarem tais atos.

Esta definição não se compromete com a existência de uma *única* moral (a eterna, verdadeira etc.) nem com o relativismo a partir da constatação da existência de vários sistemas morais (moral cristã, liberal, budista, comunista, confucionista etc.). Nesse sentido, um sistema moral pode ter origem no processo evolutivo humano, mas também nas diferentes religiões e, como veremos ao longo deste trabalho, na **própria reflexão filosófica** (por exemplo, a moral hedonista ou a moral estoica).

Considere, então, algumas hipóteses científicas sobre a *origem* da moral primeva. Ela parece ter surgido com o próprio *Homo sapiens* há uns 200 mil anos (ou talvez com qualquer tipo de hominídeo): desde os tempos dos caçadores e coletores houve a necessidade de coordenar as ações dos diferentes grupos nômades através de regras e costumes. Segundo alguns cientistas evolucionistas, antropólogos e sociobiologistas, se observarmos os pequenos agrupamentos humanos independentes (por exemplo, tribos amazônicas como a Pirahã que apresentaremos com alguns detalhes a seguir), perceberemos que a moralidade parece ter surgido no período primevo em que todos os humanos eram caçadores e coletores e necessitavam da cooperação para sobreviver em bandos nômades. Assim, os principais elementos de uma moral, a saber, regras e punições, sentimentos morais, hábitos etc. podem ter surgido simplesmente em resposta à necessidade de sobrevivência humana, ou seja, somente os grupos que tinham indivíduos que agiam em benefício da tribo e não por puro autointeresse tiveram maiores chances de sobreviver. Como veremos,

as explicações darwinistas sobre a origem da moralidade mostram que ela está presente em qualquer animal social, por exemplo, primatas superiores tais como **bonobos**. Pode-se, então, chamar “moral primeva” a todos os sistemas de crenças, práticas, tradições etc. anteriores ao surgimento dos grandes sistemas morais (por exemplo, da moral cristã, confucionista etc.). Uma moral primeva ainda é um guia de ação em várias partes do mundo, por exemplo, é praticada por várias tribos amazônicas.

Nas Américas, grandes civilizações surgiram há 23 séculos, a saber, a dos maias, que misteriosamente entrou em decadência há 10 séculos, mas depois vieram os astecas, os incas etc. com suas morais específicas e que superam esses sistemas morais primevos. Mesmo antes desse período, há 5.000 anos, vilas formaram-se no deserto do Atacama, em Tular (Chile), e o cultivo da batata já era feito nos Andes. Certamente, sistemas morais surgiram com esses novos agrupamentos humanos que se iniciavam na agricultura. Os maias possuíam uma arquitetura avançada, um conhecimento matemático aprimorado (os primeiros a usar o número zero), comércio e agricultura sofisticados, um sistema de calendário acuradíssimo, enfim uma civilização das mais avançadas; os astecas também tinham uma agricultura sofisticada com irrigação; os incas praticavam a mumificação etc. Suas práticas e seus costumes, todavia, são hoje consideradas por muitos eticistas como sendo imorais, por exemplo, as que implicam sacrifícios humanos (de crianças virgens) ao deus Sol, feitas pelos incas, ou a religião dos astecas que alimentavam o deus Sol com sacrifício humano, sangue e corações. Não entraremos, aqui, entretanto, num estudo detalhado sobre esses sistemas morais. Seja como for, esses novos agrupamentos impactaram na moral e nos costumes primevos assim como a chegada de outros povos (europeus, africanos, asiáticos etc.) às Américas.

No livro *História da Filosofia do Brasil* (O Período Imperial 1500-1822), Paulo Margutti (2013, p.179s.) reconstrói, usando uma metodologia não-eurocêntrica, a visão do mundo dos povos originários do período pré-colonização e dos negros africanos. Das influências africanas, destaca os fenômenos do *animismo*, da *magia*, do *fetichismo* e do *totemismo*, usando o conceito de semelhanças-de-família de Wittgenstein para esclarecer as especificidades dessas *práticas* religiosas que não podem ser simplesmente consideradas “primitivas” em relação a um suposto mundo moderno. Por exemplo, a **Umbanda** (uma religião considerada tipicamente brasileira mesclando elementos africanos, católicos e espíritas) não pode ser considerada “primitiva” pela crença em orixás em contraposição, digamos, ao europeu. A

mesma caracterização vale para as visões de mundo dos povos originários das Américas. Nesse sentido, o livro *Os Sete Povos das Missões*, de Mário Simon, resgata as primeiras experiências de interação entre os povos originários e a colonização europeia, particularmente espanhola e portuguesa, centrada na missão de catequização pelos jesuítas pautada, entre outras coisas, pelo culto do Deus invisível, da monogamia etc. contrapondo-os aos espíritos das florestas, à poligamia e outros costumes. A tendência imperialista da moral “verdadeira” produziu muitas consequências desastrosas eliminando povos inteiros. Como o subtítulo do livro de Simon revela, a experiência foi *trágica*. Não é possível tratar de todas as questões deste encontro entre diferentes povos, mas alguns problemas éticos serão discutidos mais adiante.

É oportuno, entretanto, apresentar aqui ao menos um deles de forma um pouco mais detalhada de um povo originário. No livro *Don’t Sleep, There are Snakes*, o linguista e antropólogo Daniel Everett, professor da Universidade de Illinois, relata o modo de vida dos **Pirahã**, uma tribo amazônica formada por caçadores-coletores. Tendo vindo ao Brasil com a missão de catequizá-los, há apenas quatro décadas, Everett quis aprender a sua língua e costumes e foi morar com eles. Descobriu que é uma das línguas mais simples do mundo: não há nomes para números e cores, considerados até agora elementos da linguagem fundamentais para a comunicação humana; não há orações subordinadas; não há flexões sofisticadas de verbos mostrando que eles não possuem uma preocupação muito grande com o futuro etc. Enfim, a língua dos Pirahã é, aparentemente, um contraexemplo à tese de uma gramática inata de todos os seres humanos. *Os Pirahã não praticam a monogamia, um costume típico, por exemplo, de uma moral cristã*. Everett não conseguiu encontrar palavras para relatar a suposta criação do mundo, narrada no livro do *Gênesis* da Bíblia, feita por Deus *ex nihilo* (a partir de nada). Os Pirahã vivem em um eterno presente e compreendem o mundo como sendo composto por pequenas transformações, mas que permanece sempre essencialmente o mesmo. Talvez a sua visão de mundo possa ser resumida assim: “Tudo é o mesmo, as coisas sempre são.” Essas crenças abalaram Everett que se converteu ao modo de vida e à visão de mundo dos Pirahã. Uma questão ético-filosófica é esta: os costumes, as crenças morais, os valores etc., são *relativos* a uma visão de mundo, à uma determinada cultura ou povo? Devemos, por exemplo, acreditar e obedecer um xamã? Uma resposta positiva é dada pelo **relativismo ético** (que não pode ser confundido com o **relativismo descritivo**), mas discutiremos se essa é a posição metaética mais plausível no primeiro capítulo.

Vimos, na presente seção, que há diferentes estudos científicos sobre a moralidade. Muitos deles têm pressupostos que precisam ser repensados criticamente. Vimos também que há várias hipóteses científicas sobre o surgimento da moral destacando-se a evolucionista. O ponto importante a notar, todavia, diz respeito ao **problema da normatividade**, ou seja, sobre o que devemos fazer ou sobre o que podemos ou não podemos fazer que é distinto de problemas descritivos ou científicos. Em outros termos, a Ética filosófica precisa ter seus próprios padrões *metodológicos* e de *justificação* dos fenômenos morais, em especial, do problema da normatividade. Como veremos a seguir, esse é o caso também em relação às morais religiosas. A Ética enquanto disciplina filosófica é (e precisa ser) caracterizada como sendo autônoma, ou seja, independente de quaisquer dogmas religiosos que prescrevem comportamentos específicos.

#### d) A INDEPENDÊNCIA DA ÉTICA FRENTE ÀS RELIGIÕES

Diversas crenças e valores morais são ainda influenciados pelas grandes religiões mundiais. Antes de apresentar as características éticas desses sistemas morais, convém fazer uma exposição panorâmica dessas religiões. O objetivo principal, aqui, é apenas estabelecer a diferença entre uma Ética orientada por considerações teológicas ou religiosas e uma Ética filosoficamente autônoma.

As grandes religiões monoteístas atuais, cuja origem comum é a fé abraâmica (judaísmo, cristianismo e islamismo) possuem um conjunto de instruções práticas sobre como viver e sobre o modo correto de fazer as coisas e agir cotidianamente. Essas religiões são praticadas por mais da metade da humanidade: só o cristianismo responde por 33% e o islamismo por 21% (cf. Anexo IV). Os judeus seguem a lei de lahweh (Jeová) expressa no livro Torah (os cinco primeiros livros do “Antigo Testamento”) entregue a Moisés há, aproximadamente, 3000 anos no Monte Sinai e as subsequentes interpretações feitas pelos rabinos no Talmud; os cristãos seguem os ensinamentos morais de Jesus de Nazaré, considerado o Cristo, tal como estão expostos nos Evangelhos e desenvolvidos por Paulo há 2000 anos e, posteriormente, por inúmeros teólogos originando uma série de divisões (católicos, ortodoxos, protestantes etc.); os muçulmanos seguem os preceitos éticos do Alcorão, considerado um livro ditado diretamente por Allah ao profeta Maomé há aproximadamente 1500 anos.

As religiões indianas (por exemplo, o hinduísmo) e as chinesas (em especial, o daoísmo) também possuem em comum uma

preocupação moral de orientar as ações e a vida de seus adeptos. O hinduísmo, a mais antiga das grandes religiões, com cerca de 13% da humanidade de adeptos, prega o “modo correto de viver” baseado no ascetismo, no sacrifício humano, no vegetarianismo etc. O budismo, surgido a partir de uma reforma do hinduísmo, não é uma religião no sentido estrito de venerar deuses. A moral budista espalhou-se pelo mundo inteiro e possui diferentes ramificações (os principais são o Theravada e o Mahayana), sendo os mais conhecidos o zen-budismo e o tibetano, este último através da figura popular do Dalai Lama. A partir da Índia, o budismo difundiu-se pelo sudoeste da Ásia, pelo Tibete, China, Coréia até o Japão. Há apenas dois séculos espalhou-se pela Europa e Américas. Hoje, 6% da humanidade segue uma moral budista, mas há poucos budistas na Índia. A seguir, veremos com mais detalhes como a Ética budista, originada há 2500 anos com a transformação do príncipe Siddhartha Gautama em Buda, o iluminado, oferece uma orientação para a vida e para a ação humana. As religiões chinesas tais como o daoísmo e confucionismo (que não é propriamente uma religião) também podem ser considerados grandes sistemas morais. Hoje, 6% da humanidade (basicamente, 30% da população da China) segue religiões clássicas. Podemos, assim, falar de diferentes *sistemas morais* a partir da **Def.1**, tais como a moral judaica, a moral cristã, a moral budista, a moral grega, a moral islâmica etc. orientadas pela religião e por estudos teológicos.

Estudaremos alguns desses sistemas morais de forma mais detalhada, especialmente a moral cristã, no capítulo 4, mas também brevemente a judaica e a islâmica no período da chamada “filosofia medieval.” As outras serão examinadas em diferentes momentos de forma comparativa. A seguir, mencionaremos apenas alguns elementos desses sistemas morais, mas é necessário alertar que a intenção principal aqui é *filosófica* e não *militante*. Esses sistemas morais levantam uma série de questões ético-filosóficas: pode a moral ser independente da religião? (esse problema será aprofundado a partir do “Dilema de Eutífron,” no Capítulo 1). As diferentes religiões e suas culturas levam ao **relativismo** ou existem elementos comuns entre todos esses diferentes sistemas, por exemplo, a **Regra de Ouro** (“**Do Unto Others as You Would Have Them do Unto You!**”) presente no livro Tobias (4: 16: “Não faças a ninguém o que não queres que te façam,”) do Antigo Testamento e também no Novo Testamento (Mateus, 7:12: “tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles,”) e ensinada, como veremos, também por Buda e Confúcio? A Regra de Ouro pode até mesmo ser encontrada na moral grega antiga. Segundo Diógenes Laértios, quando perguntaram a Aristóteles,

que será estudado no Capítulo 2, como devíamos nos comportar em relação a nossos amigos, a sua resposta foi esta: “Como gostaríamos que eles se comportassem em relação a nós.” (Laërtios, 2008, p.134). A Regra de Ouro estaria, então, presente no pensamento grego de alguma forma. Seja como for, ela foi considerada um princípio “consensual” da moral prescrevendo fazer às outras pessoas aquilo que esperamos delas como revela a pintura da ONU de Norman Rockwell.



Esses elementos são suficientes para se falar em uma Moral Comum? Podemos afirmar que a Regra de Ouro é uma espécie de **princípio ético supremo da moralidade** válido universalmente?

Há vários códigos morais antigos e modernos e, desse modo, não é possível estudar todos aqui, mas muitos têm explicações diferentes para a questão sobre a *origem* da moralidade. Por conseguinte, a explicação naturalista dada pela sociobiologia, vista na seção anterior, não parece ser a única. Por exemplo, a Ética judaica parte da lei divina do Decálogo. A questão, então, sobre a origem da moral é bastante polêmica, mas podemos refletir filosoficamente sobre a expressão dessa suposta lei divina e sobre como podemos saber que nossas regras correspondem à vontade divina. A título de ilustração, podemos mencionar os Dez Mandamentos como um dos códigos que mais influenciaram a Ética na filosofia ocidental. Considere a formulação original do décimo mandamento no Torah: “Não cobiçarás a casa de teu próximo, nem a mulher do teu próximo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu touro, nem seu jumento, nem qualquer coisa que pertença ao teu próximo.” (*Êxodo*, 20: 17; ver também *Deuteronômio* 5: 21). O *Deuteronômio*, aliás, é um conjunto de prescrições sobre quase todos os aspectos da vida, incluindo orientações sobre alimentação, sexualidade etc. Pode-se dizer que contém uma moral completa, embora muito do que esteja escrito lá não pode ser simplesmente transposto para a moral atual tal como nós a pensamos hoje. Essas regras parecem necessárias para tornar a coexistência pacífica, para possibilitar a cooperação entre as pessoas etc., mas uma pergunta ética é esta: os mandamentos divinos permitem a escravidão? Mais importante ainda: **a escravidão pode ser moralmente justificada?** Este é um problema normativo e pertence ao domínio da Ética.

A Igreja Católica, mais tarde, modificou os mandamentos divinos. Não entraremos, aqui, nas peculiaridades das mudanças, mas é importante salientar que há diferenças substantivas. A ideia é simplesmente ilustrar como normas, mesmo supostamente divinas, estão sujeitas a interpretações humanas e reformulações segundo

novos padrões morais. Neste sentido, as normas do Antigo Testamento, não podem ser simplesmente aceitas e praticadas hoje sem reflexão crítica. A nova lista completa é esta:

1. Amar a Deus sobre todas as coisas.
2. Não invocar o Seu santo nome em vão.
3. Guardar os domingos e festas.
4. Honrar pai e mãe.
5. Não matar.
6. Não pecar contra a castidade.
7. Não furtar.
8. Não levantar falsos testemunhos.
9. Não desejar a mulher do próximo.
10. Não cobiçar as coisas alheias.

Como veremos, a *Ética filosófica* consiste justamente no questionamento sobre a justificação dessas regras morais tais como elas são ilustradas nos Dez Mandamentos. Muitos desses mandamentos suscitam outros problemas éticos, por exemplo, sobre a moralidade ou não da existência da propriedade privada (mandamentos 7 e 10). Como veremos, desde Platão, ela tem sido questionada por ser eventualmente um empecilho para o bem comum.

Independentemente da base teológica ou religiosa dessas regras, outra questão ética importante é saber se **regras** são o principal elemento da vida moral ou se **virtudes** ou **sentimentos** etc. também não desempenham um papel importante. Geralmente, a moral grega é pensada filosoficamente, como veremos nos primeiros capítulos, a partir de uma *Ética aretáica* (de virtudes) e a moral judaica é vista como uma *Ética deôntica* (de deveres). Alguns filósofos tentam conciliar uma moral de regras e uma moral de virtudes; outros, sustentam que elas são incompatíveis. Esse será um dos principais temas a ser discutido neste livro-texto e uma “conclusão” somente aparecerá depois de passarmos os clássicos da *Ética* e chegarmos aos últimos capítulos.

Se a moral judaica pode ser considerada uma *Ética deôntica* baseada nos Dez Mandamentos, talvez a moral cristã possa ser considerada uma *Ética de virtudes*. O Sermão da Montanha, um dos principais ensinamentos *morais* de Jesus (deixando aqui de lado a sua origem divina ou não), recomenda qualidades de caráter necessárias para alcançar o fim último, a salvação:

Bem-aventurados os humildes de espírito, ...  
Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados.  
Bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra!  
Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça,  
porque serão saciados! (Mateus, 5: 3-13)



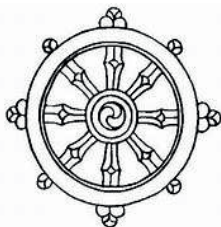
Algumas virtudes, por exemplo a humildade, são expressamente recomendadas. Jesus foi, então, um grande **reformador** da moral judaica transformando-a em direção a uma moral centrada em virtudes. No Novo Testamento, é fácil encontrar passagens dizendo “ouviste o que foi dito”, numa alusão clara à lei judaica, e Jesus complementando: **“eu, porém, vos digo,”** mostrando o quanto ele tem de reformista (cf. Mateus, 5, 21-48). Esse ponto será analisado em detalhes no capítulo 4 quando tratarmos da moral cristã. Não cabe, aqui, também uma discussão se existe ou não superioridade moral de um sistema em relação ao outro. Em outros termos, algumas vezes é dito que a moral cristã é superior às outras por defender o amor até mesmo aos inimigos. Mas em que sentido há superioridade moral? Quando estudarmos o filósofo alemão Friederich Nietzsche (Capítulo 7), esse problema será retomado, pois ele considera a moral cristã, ao contrário, uma moral de fracos.

Cabe ressaltar que a Ética filosófica surge, como veremos no primeiro capítulo deste livro-texto, com Sócrates a partir do projeto de justificação *racional* para as ações humanas na busca da melhor forma de viver. A marca decisiva da reflexão filosófica consiste exatamente no abandono ou, ao menos, no colocar entre parênteses as explicações tradicionalistas, míticas, religiosas etc. e na investigação de princípios racionais para guiarem a vida humana. Desse modo, um dos primeiros desafios de uma Ética orientada pela religião foi expresso por Platão no dilema de Eutífron, que pode ser brevemente reconstruído desse modo: **algo é bom porque Deus quer?** (voluntarismo teológico); ou **Deus quer aquilo que é bom?** (realismo moral). Discutiremos esse problema no primeiro capítulo com maiores detalhes.

A Ética abordada neste livro-texto possui um recorte ocidentalizado, embora ela não seja considerada aqui a única perspectiva. Não se trata de menosprezar as morais presentes nas “místicas” orientais tais como o budismo, o daoismo religioso (que é distinto do filosófico), o hinduísmo etc. Há muitos ensinamentos importantes nessas morais e algumas possuem profundas reflexões éticas. Trata-se apenas dos limites da disciplina e da falta de um conhecimento mais aprofundado por parte do autor deste livro-texto da filosofia oriental e das línguas necessárias para compreendê-las bem, por exemplo do Mandarim baseado, como é sabido, em caracteres chineses, ou o Hindi. O mesmo ocorre em relação às visões de mundo dos povos originários das Américas ou da África. Mas, aparentemente, as morais asiáticas suscitam o mesmo tipo de questionamento ético-filosófico que surge a partir das morais ocidentais.

Para ilustrar, podemos citar algumas ideias básicas da moral budista fundada nas **quatro nobres verdades**. Aqui, temos outra explicação sobre a origem de *uma moral*, ou seja, a partir das *reflexões*, das vivências e dos ensinamentos de uma pessoa em particular, Siddhartha Gautama que viveu na Índia mais ou menos na mesma época que Sócrates, ou seja, há, aproximadamente, 2500 anos. Após descobrir que a vida palaciana era ilusória e que a grande maioria do povo vivia no sofrimento, o príncipe Gautama vagou por florestas dedicando-se à meditação e privações de todos os tipos até alcançar o esclarecimento, tornando-se Buda, o iluminado.

Do ponto de vista metaético, a moral budista é cognitivista e realista. Eis, então, as **quatro verdades** a partir das quais Buda fundou a Ética budista:



- i) *a vida e a existência implicam sofrimento (por exemplo, o nascimento, o envelhecimento e a morte geram agonias);*
- ii) *a origem do sofrimento é o desejo, o querer aquilo que não se tem (gerando mais sofrimento);*
- iii) *o fim do sofrimento só é possível com o fim do desejo;*
- iv) *a superação do sofrimento pode ser alcançada através do "Nobre Caminho Óctuplo":*

1. Visão (ou compreensão) correta: implica o conhecimento das Quatro Nobres Verdades acima;
2. Intenção correta: desejo de permanecer no caminho que conduz à iluminação;
3. Palavra correta: falar de uma forma clara a verdade e, sobretudo, não fazer uso de uma linguagem agressiva ou maliciosa;
4. Conduta correta: implica seguir cinco regras básicas, que são: não matar, não roubar, não mentir, não ingerir substâncias intoxicantes e não ter uma conduta sexual inadequada;
5. Ocupação correta: ter uma forma de ganhar a vida útil e que não implique o sofrimento dos outros seres e a desonestidade (escravidão, tráfico humano, negócios com armas, derramamento de sangue etc.);
6. Esforço correto: praticar o autoconhecimento e a autodisciplina de modo a evitar as paixões;
7. Diligência correta: implica a autoanálise constante dos pensamentos e ações evitando extremos e vícios tais como a preguiça, a malevolência etc.;
8. Concentração correta: é o objetivo final, que é entrar no estado de Nirvana.

Temos, aqui, um bom exemplo de um sistema moral que suscita várias outras questões éticas: por exemplo, em que medida o budismo está

realmente baseado numa metaética cognitivista que depende de verdades morais? São verdades *prima facie*, ou seja, válidas à primeira vista ou já possuem um estatuto de verdades absolutas? Qual a natureza epistemológica dos oito passos? Podemos prescrever o Nirvana, a busca do estado de *anatta* (negação do Ego), como fim último para todos os seres humanos? Que outros princípios fundamentam o Caminho Óctuplo? Evitar extremos e seguir o caminho intermediário (por exemplo, nem tanta riqueza nem pobreza) –uma recomendação que faziam também alguns gregos– garante o rompimento do ciclo morte/renascimento? Como podemos *justificar* tais prescrições? Seja como for, concordamos com Dalai Lama quando escreve que a Ética é mais importante que a religião.

Para responder essas questões metaéticas e normativas, temos que compreender melhor a forma e a estrutura da própria Ética enquanto reflexão filosófica sobre a moral. Isso será feito na próxima seção. É importante, neste momento, observar que há tentativas de sintetizar sistemas morais. Por exemplo, o budismo influenciou autores como Arthur Schopenhauer (a ser estudado no capítulo 6) que tentou uma **síntese** entre pensamento ético ocidental e o oriental, particularmente, o indiano, pois não conhecia de forma aprofundada o pensamento chinês. É possível fazer essa síntese ou são as morais ocidentais e orientais muito diferentes e, aparentemente, até mesmo irreconciliáveis? Esta é uma questão de Ética filosófica que, novamente, lembra o problema do relativismo ético ou da existência de uma moral universal.

Podemos mencionar também, brevemente, o daoísmo e o confucionismo, duas correntes importantes do pensamento filosófico chinês que são compostos por profundas reflexões morais e éticas. Para comentadores como Karyan Lai, “os pensadores chineses antigos acreditavam que o propósito de aprender era melhorar a si e a sociedade” (Lai 2009, p.19) O fundamental, então, era estudar para cultivar a si mesmo e, dessa maneira, ajudar a melhorar a sociedade e o mundo. O **cuidado de si** também foi, de acordo com Foucault (1985, p.50-73), uma preocupação central da ética helenista. Trataremos desse assunto no capítulo 3.

Vamos, agora, abordar alguns problemas éticos em outras correntes do pensamento asiático. O daoísmo originou-se a partir dos ensinamentos de Lãozí (ou Lao-Tsé), autor do livro *Dao de Jing*, que também viveu há cerca de 25 séculos. O texto é composto por 81 poemas ou capítulos com reflexões metafísicas, éticas, políticas etc. O daoísmo religioso é considerado uma *mística* no sentido de propor que “quem segue e realiza através do Caminho adquire o Caminho; quem

se iguala à Virtude adquire a Virtude.” (Cap. 23) Em outros termos, o *Dao* é uma espécie de união mística com o Todo. Nesse sentido, ele diferencia-se, por exemplo, do hinduísmo que é muito mais uma religião no sentido ocidental pregando a adoração a inúmeros deuses considerados sagrados.

Sob o ponto de vista filosófico, o livro *Daode* expressa uma forma de comunicação por afirmações paradoxais levando o(a) leitor(a) à compreensão da harmonia produzida pelo jogo dialético dos contrários tal como ele pode ser visualizado no famoso diagrama chinês do *tei-gi* (o *yang* e *yin*, o céu e a terra, o positivo e o negativo, o masculino e o feminino etc.). Segundo Lai (2009, p.93-134), o *Dao* (ou *Tao* dependendo do método de transliteração mais latino ou anglicizado) é a realidade última, pensada metafisicamente, (uma espécie de Ordem Natural de todas as coisas), mas também, como veremos a seguir, possui sentido ético, ou seja, é uma abertura, um caminho da virtude, um modo de vida. Seguiremos, aqui, então, a tradução e interpretação de Wu Cherng do *Dao* como “Caminho e Virtude”. Essa interpretação coincide com a de Lai para quem “*de* [ou *te*] ... é delicadamente traduzido como ‘moralidade’, ‘bondade’ ou ‘virtude’.” (2009, p.108) Daí a sua importância ético-moral e sua centralidade para um dos objetivos desta disciplina, a saber, compreender as principais ideias de uma Ética de virtudes e discutir a possível congruência com outras perspectivas normativas.

O livro *Dao de Ching* está repleto de exortações morais e políticas, por exemplo, “aquele que utiliza o Caminho para auxiliar o senhor dos homens [governante ou chefe de Estado] não utiliza a arma e a força sob o céu, pois essa atividade beneficia o revide.” (Cap. 30). Há, então, uma apologia de uma moral da não-violência. Mas há também reflexões **éticas, isto é, filosóficas sobre a moralidade**. O próprio *Dao* tem, além de um sentido metafísico que não será examinado aqui, uma significação eminentemente ética. O pano de fundo metafísico do daoísmo é difícil de ser compreendido e parece ter mais conotação religiosa. Por isso, ele não será analisado em detalhes. Nos concentraremos nas dimensões propriamente éticas dessa filosofia asiática. Segundo Lai, “A postura do *Daodejing* é metaética, avaliando os objetivos e métodos da moralidade convencional. Desse ponto de vista, os conceitos *dao*, *wuwei* [não-ação] e *ziran* [estado natural] são associados a preocupações com as normas convencionais, as expectativas e com a forma como elas restringem o pensamento e o comportamento.” (Lai, 2009, p.118)

No livro de Lao-Tsé, então, há reflexões éticas e não apenas exortações morais. Um exemplo pode ser encontrado no Capítulo 18:



Quando se perde o Grande Caminho  
Surgem a bondade e a justiça;  
Quando aparece a inteligência,  
Surge a grande hipocrisia;  
Quando os seis parentes não estão em paz,  
Surgem o amor filial e o amor paternal;  
Quando há desordem e confusão no reino,  
Surge o patriota.

Percebe-se, aqui, um tema recorrente na ética ocidental: a insistência na moral centrada nos deveres e no direito levaria à uma “degeneração da verdadeira vida ética”. Trata-se, então, de uma tese metaética. Essa ideia coincide com a posição de alguns defensores atuais de uma Ética de virtudes, por exemplo Bernard Williams, a saber, que a **reflexão ética destrói a moralidade**. Esses eticistas, que serão brevemente trabalhados mais adiante, principalmente no capítulo 9, defendem uma postura antiteórica. De alguma maneira, isso parece estar presente na Ética daoísta que, através da meditação, busca uma atitude de não-questionamento, um esvaziamento da mente de pseudoquestões metafísicas além da denúncia do falso moralismo.

As reflexões éticas contidas no pensamento de Gongzi (literalmente, o professor Gong) ou Gongfuzi (mestre Gong), conhecido no ocidente como Confúcio, nascido em Lu (vide Anexo IV), que também viveu há, aproximadamente, 25 séculos, insistem na importância dos costumes. No confucionismo, que sofreu influência do daoísmo, o *Dao* refere-se aos deveres salientando a necessidade de coesão social e responsabilidade governamental. Prega-se a justiça e a harmonia nas relações sociais e a finalidade ética é a promoção da justiça social. A Ética confuciana tornou-se o pensamento dominante dos funcionários do governo chinês e foi adotada oficialmente por milênios até o século passado. Nos *Analéctos*, principal livro de Confúcio, encontra-se, como foi antecipado acima, a chamada “**Regra de Ouro**”: “o que desejas que te façam, faça também ao outro” (6: 30) e também a sua formulação negativa: “não faça aos outros o que você não deseja,” (12: 2) mais conhecida como “Regra de Prata.” O confucionismo predominante por séculos na China será melhor analisado mais adiante. É bom salientar, aqui, que a moral confuciana sofreu muito com a implantação do “comunismo” na China contemporânea. Todavia, podemos dizer que o confucionismo, através de sua insistência na coesão social e no cumprimento dos deveres por parte dos governantes, ajudou a implantar um tipo de capitalismo de Estado no maior país asiático. Nele, privilegia-se o comunitário e não o individual.

O livro de Confúcio não contém apenas exortações morais, mas reflexões éticas. Vamos citar um problema (que será, como veremos, discutido também por Sócrates no *Eutífron*) relatado no livro *AN*:

O duque She [do país de Chu] disse a Kongzi: “Em minha terra há pessoas direitas: se o pai rouba uma cabra, o filho o denuncia”. Kongzi disse: “As pessoas direitas em minha terra são diferentes: o pai é escondido pelo filho, o filho é escondido pelo pai. Ser direito é isso.” (13: 18)

Algumas questões éticas são essas: estaria Confúcio, aqui, fazendo uma apologia do roubo ou da impunidade? Em que circunstâncias? Ou estaria dizendo que há valores maiores que a honestidade que se sobrepõem a ela? As obrigações que temos para com aqueles que estão mais próximos são mais importantes do que para com os desconhecidos? Essas perguntas levantam um problema normativo sobre o **grau de obrigatoriedade** de certos deveres. Quando estudarmos os filósofos morais modernos, veremos que eles possuem respostas diferentes para esse problema: enquanto o defensor de uma ética deontológica, o filósofo Immanuel Kant, sustentou que jamais devemos mentir, o utilitarista John Stuart Mill defendeu que estamos, em algumas circunstâncias específicas, justificados a omitir a verdade.

Após termos apresentado alguns traços dos principais sistemas morais, podemos, agora, comparar brevemente o sistema moral cristão ou o judaico com algumas morais asiáticas e fazer alguns questionamentos ético-filosóficos. Eles são expressões de diferenças culturais significativas ou revelam, no fundo, uma mesma moralidade, ou seja, *a moral*? Existe um *núcleo comum* entre essas diferentes moralidades? Seria um princípio como a Regra de Ouro ou algum valor como a preservação da vida? Ou seriam antes expressão de moralidades irreconciliáveis? Para ilustrar uma diferença radical entre, por exemplo, a Ética judaica e a cristã: para os judeus é imoral comer carne suína; para os cristãos, não. Os valores, as regras, os costumes, as virtudes etc., então, são relativos? Em outros termos, a moralidade depende de convenções sociais e há diferentes sistemas morais incompatíveis ou existe um reino moral independente de condições históricas e sociais? A primeira perspectiva é a do **relativismo moral**, que não deve ser confundido com relativismo cultural, e a segunda representa uma posição metaética conhecida como **realismo moral**.

Para encerrar esta seção, então, é importante perceber que existem diferentes sistemas morais guiados por religiões que suscitam vários questionamentos filosóficos. Um deles é o da justificação expresso no famoso Dilema de Eutífron. Outro tema filosófico é o relativismo. O problema do relativismo mostra que a Ética é independente de uma religião particular ou talvez, se Dalai Lama estiver

certo (2017), mais importante que a própria religião. Mostra, enfim, que há uma **pluralidade** de sistemas religiosos e levanta a questão de saber se há um núcleo comum de crenças morais fundamentais ou se elas são incompatíveis. É importante, por conseguinte, distinguir exortações morais feitas a partir desses sistemas e uma análise ético-filosófica dessas moralidades.

e) DOMÍNIOS DA ÉTICA FILOSÓFICA: A METAÉTICA; A ÉTICA NORMATIVA E A ÉTICA APLICADA

Depois de estudarmos, nas seções anteriores, alguns problemas éticos diferenciando-os **negativamente** de abordagens científicas e religiosas da moralidade, vamos apresentar, agora, uma visão **positiva** da Ética enquanto disciplina propriamente filosófica. Vamos começar lembrando: Ética def.1 = Filosofia da Moral.



A Ética filosófica possui três grandes domínios de questões: **a metaética, a ética normativa e a ética aplicada** (esta última também conhecida como *ética prática*). As questões metaética possuem prioridade, pois ajudam a construir uma teoria normativa sólida para ser aplicada a questões práticas.

A **metaética** é uma reflexão lógica, epistêmica e ontológica sobre a natureza da própria Ética. Conforme vimos acima, uma das questões centrais da metaética é saber se a Ética é uma atividade teórica, talvez até mesmo científica, isto é, se ela deve procurar elaborar *teorias* ou não. Para resolver essa questão, uma série de perguntas metaéticas precisam ser respondidas:

- i) Como podemos definir termos morais básicos tais como 'bom', 'mau', 'correto', 'dever' etc.?
- ii) Qual é a categoria ética primitiva, isto é, não-definida ('bom' como defendem as éticas teleológicas ou consequencialistas ou 'correto' como defendem as deontológicas)?
- iii) Qual é a natureza dos julgamentos morais, ou seja, será que eles expressam fatos ou apenas as emoções, os sentimentos, as crenças subjetivas de quem julga moralmente?
- iv) É possível derivar valores ou obrigações a partir de fatos (a questão do ser/dever-ser)?
- v) Os juízos morais expressam conhecimento moral?
- vi) Há fatos morais independentes do sujeito que julga moralmente?

Dependendo das respostas dadas a essas questões, nós teremos diferentes enfoques metaéticos, por exemplo, o cognitivismo e o realismo *versus* o não-cognitivismo e o antirrealismo:

<b>Semântica</b> moral: significado da linguagem moral ('bom', 'correto')	<b>Cognitivismo:</b> a linguagem moral é proposicional, isto é, possui valor-de-verdade	<b>Não-cognitivismo:</b> a linguagem moral é emotiva ou expressiva
<b>Ontologia</b> moral: preocupa-se em saber se há fatos morais	<b>Realismo:</b> há fatos morais que são independentes das nossas crenças	<b>Antirealismo:</b> não há fatos morais; projetamos noções morais sobre o mundo.
<b>Epistemologia</b> moral: quer saber se existe conhecimento moral	<b>Não-ceticismo:</b> o conhecimento moral é possível	<b>Ceticismo moral:</b> não existe conhecimento moral
<b>Psicologia</b> moral: preocupa-se com a motivação para agir moralmente	<b>Internalismo:</b> a moral é intrinsecamente motivante.	<b>Externalismo:</b> a moral precisa ser acompanhada de punição para motivar.

Há várias formas de organizar as teorias metaéticas. O quadro acima apresenta, para fins didáticos, uma delas (outras serão vistas no capítulo 8).

Visto que a metaética apresenta as questões filosóficas mais complexas quanto à natureza da própria moralidade, vamos aprofundar uma delas procurando clarificar melhor esse subdomínio da Ética. Considere, por exemplo, a definição geralmente apresentada pelos lógicos de uma **proposição** (simbolizada por **p** como pode ser verificado no Anexo II): qualquer sentença capaz de ser ou verdadeira ou falsa. Claramente, uma frase declarativa simples como “O livro está sobre a mesa” é uma instância de uma **p** capaz de ser **verdadeira** ou **falsa**. Mas não é muito claro se juízos morais tais como “Deves manter as promessas” ou “Paulo é uma pessoa honesta” podem ou não ser verdadeiros e em que sentido. É especialmente difícil ver como **normas** podem ser verdadeiras ou falsas, pois são *prescritivas* e não declarativas. Juízos valorativos talvez possam, todavia, ser considerados como proposições. Por exemplo, se alguém afirmar “Paulo é uma pessoa honesta,” podemos concordar dizendo “É verdade”. Isso mostraria que, eventualmente, juízos morais, em especial os valorativos, poderiam ser considerados portadores de verdade ou falsidade e, por conseguinte, poder-se-ia sustentar uma epistemologia moral **cognitivista** defendendo que existe conhecimento moral. Mesmo para o caso dos juízos normativos, podemos assumir o cognitivismo ético sustentando que existe uma propriedade específica, a correção intrínseca aos atos morais, que é expressa pelas normas, ou



postular a existência de fatos *sui generis* que dariam sustentação ontológica a tais julgamentos. Os intuicionistas são eticistas que defendem que há conhecimento moral e, além disso, sustentam que há tais propriedades e fatos morais.

A questão, todavia, é bem mais complexa. Considere, por exemplo, que ao enunciar o juízo valorativo “Paulo é uma pessoa honesta”, nos encontremos diante de alguém que **discorda** do nosso julgamento moral sobre o caráter de Paulo. Por conseguinte, o **desacordo moral** entre dois indivíduos parece mostrar que não existe conhecimento moral. Os emotivistas são eticistas que sustentam que não existe conhecimento moral, que juízos morais não são portadores de verdade ou falsidade, e que, portanto, tudo o que fazemos quando emitimos um juízo moral é expressar a nossa aprovação ou desaprovação de alguma conduta, do caráter de um agente etc. Como, então, explicar que cotidianamente as pessoas atribuam verdade ou falsidade aos juízos morais? Aqui, muitas hipóteses podem surgir: assim como as pessoas atribuem cores aos objetos e a física moderna mostra que a cromaticidade não é uma propriedade primária das coisas, assim também as pessoas podem no dia a dia errar ao sustentar que existem qualidades morais objetivas expressáveis proposicionalmente. Essa é, enfim, a explicação dada pela chamada “Teoria do Erro” de Mackie, que será estudada na metaética contemporânea (cap. 8) para mostrar que não existem valores absolutos.

Outra explicação possível depende de uma discussão mais aprofundada sobre **teorias da verdade**. Por exemplo, se alguém defende uma teoria *correspondencial* da verdade (*p* é verdadeira se e somente se o fato *p* é o caso), então juízos normativos parecem não corresponder a fatos do mundo, mas apenas prescrever cursos de ação (estados de coisas possíveis). Por outro lado, se aceitarmos uma teoria *coerencial* da verdade (a saber: num sistema teórico qualquer  $S_1$ , *p* é verdadeira se ela puder ser inferida de outras proposições aceitas), então podemos, eventualmente, dizer que certas regras específicas podem ser inferidas de outras normas, por exemplo, de princípios gerais. Considere o seguinte exemplo: se aceitamos como princípio da nossa vida moral a norma “não cause dano”, então as seguintes regras também precisam ser aceitas sob pena de incoerência: não mate; não calunie; não ofenda a dignidade de uma pessoa etc., pois elas são instanciações de dano, seja físico, psicológico ou moral. Temos também as teorias *pragmaticista* (*p* é verdadeira se funciona na prática), *deflacionista* ( $p$  é  $V \equiv p$ ) etc. da verdade. Por isso, encontrar a

melhor forma de definir a verdade também é um problema metaético fundamental.

Mas toda essa discussão parece pressupor uma epistemologia moral que trabalhe apenas com a definição tradicional de conhecimento como *crença justificada em proposições verdadeiras* a ser detalhada no Capítulo 8. Agora, suponha que existam diferentes **tipos de conhecimento**. Por exemplo, quando desenvolvemos certas habilidades a partir de treinamentos educacionais, aprendemos a realizar determinadas coisas. Uma curiosidade sobre a palavra grega ἄρετή (*a areté*), que geralmente é traduzida por virtude ou excelência, é que ela significa também *capacidade* ou *habilidade*, aptidão, bom desempenho de um ofício. Assim, quando aprendemos a andar de bicicleta ou tocar piano ou jogar xadrez etc., o que adquirimos não foi apenas conhecimento informativo, meras crenças etc., mas efetivamente desenvolvemos uma habilidade para fazer algo. O conhecimento moral, se existir, parece ser um subtipo de saber-como e não de saber-que (ter crenças).



Podemos, então, diferenciar entre o **saber-que** (ter crenças justificadas em proposições verdadeiras) e o **saber-como** (ser capaz de seguir instruções normativas adquiridas através de um treinamento).

Por conseguinte, talvez a epistemologia moral precise trabalhar com uma noção de conhecimento moral em termos de saber-como. Essa pequena exemplificação de um problema sobre o caráter cognitivo ou não dos juízos morais ilustra bem a complexidade das questões metaéticas.

Há, também, problemas de psicologia moral, que são metaéticos, muito importantes para os estudos éticos. Aqui, a questão central é: **por que agir moralmente?** Por que não ser imoral se isso for mais vantajoso? Pense, por exemplo, no problema de saber se razões morais são inerentemente motivadoras ou não. O *internalismo* sustenta que, ao emitir um juízo moral, o(a) agente está motivado(a) a agir moralmente. Sócrates, Aristóteles, Hume e Kant são exemplos de filósofos internalistas. Para ilustrar: se alguém *julga* que mentir é errado, então, segundo o internalismo-de-julgamento, estará motivado a não mentir. Por outro lado, o *externalismo* sustenta que a moral não é suficientemente motivadora, isto é, que algum fator externo, por exemplo, uma punição ou castigo, deve ser associado a uma regra moral. John Stuart Mill, que será estudado no Capítulo 5, é um exemplo de um filósofo externalista, pois, para ele, o descumprimento de uma obrigação causa vergonha, um sentimento moral negativo, uma espécie

de punição moral. Enfim, a psicologia moral, enquanto parte da metaética, discute a seguinte questão: *por que agir moralmente?* Em outros termos, *por que não sermos, por exemplo, injustos se isso for mais vantajoso ou se tivermos a convicção de que não seremos punidos?* Essa questão será aprofundada quando estudarmos, no Capítulo 1, a ética socrático-platônica. Apresentaremos, a seguir, em outro subdomínio da Ética, a saber, a ética normativa.



A **ética normativa** trata do estabelecimento de critério(s) (seja um princípio ou um modo de ser etc.) para efetivamente distinguir entre a boa ou má ação, aquilo que é correto (justo) ou incorreto (injusto) fazer.

Conforme podemos perceber a partir do livro *Three Methods of Ethics* (Baron, Pettit, Slote, 1997) existem, hoje, **três grandes “paradigmas”** ou modelos de reflexão ético-normativa. As principais versões das **Éticas de virtudes** sustentam que o critério para estabelecer o que é que deve ser feito é perguntar pelo que faria uma pessoa com caráter virtuoso nas devidas circunstâncias. Já as **Éticas consequencialistas** como o egoísmo ético e o utilitarismo defendem que a ação a ser executada é aquela que produzirá a maior quantidade de bem em relação ao mal, seja para um agente (egoísmo ético) seja para a maioria das pessoas (utilitarismo). Tais princípios prescrevem que uma ação deve ser avaliada em relação a qualquer alternativa possível. Por outro lado, as **Éticas deontológicas** sustentam que existem princípios autoevidentes (normas morais que prescrevem ações *prima facie* corretas tais como manter as promessas, não mentir etc.) ou algum princípio ético primeiro como a já mencionada Regra de Ouro (na sua formulação negativa, *Não faça aos outros aquilo que você não gostaria que lhe fizessem*) que comanda de forma imperativa ações como sendo boas em si mesmas independentemente dos resultados. Como foi dito acima, esse princípio está presente em diferentes culturas, tanto ocidentais quanto asiáticas. Para alguns filósofos, ele é o princípio supremo da moralidade. Esses são alguns exemplos de como podemos estabelecer critérios para distinguir o correto e o incorreto no agir humano a partir de critérios filosóficos. A **Teoria Normativa Tríplice**, a ser estudada no último capítulo, procura superar essa divisão tripartida da Ética normativa.

A partir desses critérios de correção das ações podemos fazer uma **classificação bipartite ou tripartite** dos principais enfoques normativos. Vamos iniciar com a bipartite. Podemos considerar, por exemplo, tanto as Éticas das virtudes quanto as consequencialistas formas de éticas *teleológicas*, que priorizam o bem, em contraposição às éticas *deontológicas*. Segundo John Rawls, um dos principais

filósofos morais contemporâneos que será estudado no capítulo 9, a distinção básica entre éticas teleológicas e deontológicas é dada pela prioridade de um conceito primitivo: as primeiras priorizam o *bem* e a partir dele definem o *correto*; as segundas priorizam o *correto* e definem o *bem* em função dele (1999, p.21-22). Claro que esse não é o único critério para classificar teorias éticas, mas ele é bastante esclarecedor. A seguinte tabela nos apresenta as principais concepções da ética normativa divididas, aqui, entre aquelas que priorizam o *bom/o bem* e aquelas que priorizam o *correto/o justo*:

<b>Éticas teleológicas (priorizam o bem e definem o correto em função dele):</b>	<b>Éticas deontológicas (definem o correto sem recorrer ao bem):</b>
--	--

Egoísmo ético; hedonismo; <i>Ética de Kant e kantianas (ética do eudaimonismo,</i> epicurismo; respeito universal); contratualismo; estoicismo; utilitarismo; budismo; intuicionismo; <i>Ética legalista;</i> teoria da <i>Ética de virtudes;</i> consequencialismo; justiça como equidade; ética dos confucionismo; perfeccionismo etc.	direitos humanos etc.
--	-----------------------

É importante esclarecer que essa classificação é feita para fins didáticos e que muitas questões precisam ser mais bem trabalhadas para compreendê-la.

O eudaimonismo aristotélico parece ser uma ética teleológica no sentido forte, isto é, assume uma finalidade inerente à natureza ou ao cosmos enquanto uma *Ética de virtudes* atual, depois da rejeição da noção de causas finais como sendo anticientífica, feita na modernidade a partir de Galileu e de Darwin, é teleológica somente no sentido enfraquecido de estabelecer *fins* para agentes buscarem conscientemente. É por isso que alguns preferem chamar as éticas teleológicas atuais de “consequencialistas,” embora tenha que se ter presente que uma *Ética de virtudes* não possui a mesma estrutura que, por exemplo, o utilitarismo.

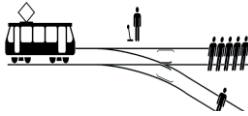
Outras observações similares precisariam ser feitas sobre diversas teorias éticas, mas, ao longo desse livro-texto, mais diferenças ficarão claras tais como: ambos utilitarismo e kantismo são *Éticas deontológicas* e *princípiolistas* ao contrário da *Ética de virtudes*. Por isso, podemos, agora, fazer uma divisão tripartite da seguinte maneira:

<b>Éticas de virtudes</b>	Não-deontológicas	Priorizam o bem
<b>Éticas consequencialistas</b>	Deontológicas	Priorizam o bem
<b>Éticas deontológicas</b>	Deontológicas	Priorizam o correto

Estudaremos em detalhes um livro clássico de cada um desses modelos: a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles (modelo de ética aretáica); o *Utilitarianism* de John Stuart Mill (exemplo de

consequencialismo) e a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* de Kant (protótipo de uma ética deontológica). Eventualmente, é necessário encontrar formas de superar essas divisões ou alcançar uma **Teoria Triplíce** como tem sido proposto por alguns eticistas contemporâneos. Voltaremos a essa proposta no último capítulo do presente livro-texto.

Para pensar na possível congruência entre enfoques éticos, considere o chamado “Problema Trolley I”: imagine, então, que um bonde desgovernado venha em direção a uma estação e matará cinco pessoas, mas você está próximo aos trilhos e tem a alavanca que, se você puxar, desviará o trem para outro caminho, porém inevitavelmente matará uma pessoa inocente.



Nesta situação, o que você faria? Puxaria a alavanca para salvar cinco pessoas mesmo que você fosse então responsável pela morte de uma inocente ou nada faria?

Um(a) consequencialista sustenta que um(a) agente moral tem o dever de fazê-lo, enquanto alguns defensores de uma ética deontológica sustentam que, se um agente não causou aquele estado de coisas, não deve puxar a alavanca para não se tornar responsável pela morte de uma pessoa inocente. Não pensemos que esse é um caso incomum, pois, na realidade, ele acontece quando, por exemplo, um presidente precisa decidir se autoriza um general a abater ou não um avião que fora sequestrado por terroristas e que irão jogá-lo contra as Torres Gêmeas da cidade como Nova York.

Um filósofo moral utilitarista diria que é obrigatório puxar a alavanca, pois desse modo os efeitos de sua ação seriam os melhores possíveis. Como diríamos na moral de senso comum “dos males, o menor.” 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 ortodoxa, diria que tal ato é injusto, pois pessoas inocentes não podem ser mortas como resultado direto das nossas ações. Seria imoral da nossa parte causar diretamente a morte de alguém e essa seria a justificação para a omissão. Por isso, não seria moralmente obrigatório puxar a alavanca. Ainda, não existe uma diferença moral entre causar diretamente a morte de alguém e não fazer nada para impedir a sua morte? Enfim, há uma resposta certa para o “Problema Trolley”?

Essas perguntas têm relação com o problema da existência ou não de dilemas morais. No capítulo 8, discutiremos se aparentes conflitos morais representam dilemas morais genuínos.



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 uma pessoa virtuosa faria? O que *você* faria: puxaria a alavanca ou não?

Como veremos, diferentes filósofo(a)s possuem respostas divergentes para esses problemas. Nos próximos capítulos, essas diferenças vão se tornar mais aparentes.

A História da Ética é bastante rica e abrange mais de dois mil e quinhentos anos. É praticamente impossível tratar todo(a)s o(a)s autore(a)s e posições filosóficas. Por isso, fizemos um recorte a partir dos três principais enfoques éticos *normativos* contemporâneos: **a ética de virtudes, a ética deontológica e a ética consequencialista**. O objetivo da disciplina Ética, tanto a parte que abrange basicamente a Ética antiga quanto a que está centrada na Ética moderna, será abordar os principais autores e ideias desses enfoques procurando, no final, apontar para uma possível convergência entre as três principais concepções éticas estudadas. Desse modo, a primeira parte, sobre as Éticas antigas, abordará inicialmente os principais autores clássicos das Éticas arcaicas, bem como algumas tentativas contemporâneas de reabilitar tal enfoque. Por outro lado, a segunda parte, Éticas modernas tratará das éticas deontológicas e consequencialistas e suas pressuposições metaéticas e aplicações práticas. Na terceira parte, estudaremos as questões metaéticas, normativas e aplicadas da contemporaneidade incluindo a possibilidade de construir uma **Teoria Normativa Tríplice**.

Uma questão, então, que vai nos ocupar durante a disciplina toda de Ética diz respeito à possibilidade de encontrar alguma *congruência* entre as diferentes teorias normativas. Por exemplo, podemos superar a dicotomia entre enfoques teleológicos e deontológicos? É possível estabelecer uma tese da não-prioridade entre *bom* e *correto*? Aparentemente, esse é o caso se definirmos ambos em termos de valor, mais especificamente, se trabalharmos a partir da compreensão de que a moral pressupõe saber-como cuidar e respeitar as pessoas e os indivíduos vulneráveis como formas de valoração intrínseca. Como, então, alcançar um equilíbrio entre as noções de cuidado e respeito? Por um lado, se pensarmos exclusivamente em termos deontológicos, respeitar alguém pode ser possível a certa distância, sem nos preocuparmos com o seu bem-estar. Por outro lado, se pensarmos apenas em cuidar de alguém, isto é, em agir de forma que possamos beneficiar a outra pessoa talvez acabemos por cair no paternalismo. Desse modo, o cuidado e o

respeito precisam se limitar reciprocamente. É necessário, enfim, encontrar um modo de contrabalançar essas duas noções de tal maneira que superemos a dicotomia entre modelos exclusivamente deontológicos ou teleológicos. Voltaremos a esse ponto nos últimos capítulos quando discutirmos a possibilidade de construir uma teoria que supere as divisões entre éticas normativas.

A relação entre a **metaética** e a **ética normativa** não é muito clara ainda. Por um lado, muitas teorias metaéticas acompanham normalmente certas concepções normativas. Por exemplo, o realismo e o naturalismo metaéticos são geralmente complementados por uma teoria normativa utilitarista ou consequencialista. O antirrealismo construtivista é, geralmente, acompanhado por uma concepção normativa deontológica, seja o kantismo, seja o intuicionismo, seja o contratualismo. Por outro lado, não podemos dizer que exista uma relação necessária entre uma teoria metaética e uma normativa. Nesse aspecto, podemos sustentar, a partir dos estudos de Darwall (1998), que uma “ética filosófica”, tal como ela foi pensada por autores como Aristóteles, Hobbes, Kant e Nietzsche, procura compatibilizar posições metaéticas com teorias normativas. Feitas essas observações sobre a relação entre metaética e enfoques normativos, passaremos, agora, para o terceiro subdomínio da Ética.

A **ética aplicada** também conhecida como “**ética prática**” (usaremos por enquanto essas expressões como sinônimas, mas nos últimos três capítulos deste livro-texto elas serão diferenciadas) trata da utilização dos critérios estabelecidos pela ética normativa, sejam princípios, procedimentos, valores, ideais ou modos de ser, para discutir casos ou problemas morais específicos. Por exemplo, a Bioética lida com a aplicação de princípios tais como “não cause dano” ou “respeite a autonomia das pessoas” a questões pontuais sobre o início da vida (fertilização *in vitro*, clonagem, aborto etc.), sobre a qualidade de vida e sobre o fim da vida (se alguma forma de eutanásia é moralmente permitida ou não). Além da Bioética, a Ética Econômica, a Ética Ambiental, a Neuroética etc., que serão estudadas nos capítulos 10-12, são exemplos de aplicações da ética normativa a questões morais cotidianas.

Para compreender melhor esse ponto, abordaremos aqui, brevemente, uma questão de Bioética Geral, da ética da vida considerada como um todo. É necessário distingui-la de seu uso mais corrente, a saber, da Bioética Específica, ou seja, da aplicação do conhecimento científico, particularmente do biológico, às ciências da saúde tais como a medicina, a psicologia, a enfermagem etc. e os inúmeros problemas morais que suscitam essas práticas. A Bioética

Geral considera a vida como um todo, incluindo nossas relações com animais não-humanos e com o meio ambiente. Hoje, esse último domínio é da Ética Ambiental, embora seja sempre problemática essa subdivisão. Antes de examiná-la separadamente, então, é interessante observar que sempre existiram reflexões filosóficas sobre a nossa relação com a natureza. A própria postulação de leis naturais (prescritivas, não-descritivas), feitas pelos filósofos antigos, em especial pelos estoicos que serão estudados mais adiante, mas também por Aristóteles, só para citar outro exemplo, nos mostra que sempre houve uma preocupação com a Natureza e o nosso lugar nela. Agora, o surgimento da Bioética, na sua concepção mais geral, deu-se exatamente como forma de pensarmos a nossa relação com a natureza como um todo e com os animais não-humanos. Fritz Jahr, até onde se sabe o primeiro a usar o neologismo “bioética,” no início do século passado, sustenta que o imperativo bioético supremo é este: **“Respeite cada ser vivo como fim em si e trate-o, se possível, como tal.”** (Jahr 2011, p.245). Este imperativo, se praticado plenamente, levaria a uma profunda transformação nas nossas relações com o meio ambiente e com os animais não-humanos. Esse ponto será retomado ao longo da disciplina Ética, especialmente, no contexto de suas aplicações contemporâneas (capítulo 10).

Considere, agora, para fins de maior ilustração da interconexão entre questões metaéticas, normativas e aplicadas, uma discussão cotidiana de **ética prática**. Por um lado, poderíamos começar, por exemplo, com um problema específico sobre o aborto mencionado na seção (a). Alguém poderia sustentar que a interrupção de uma gestação, mesmo em casos de doença gravíssima como a anencefalia, é moralmente condenável e, por conseguinte, não deveria ser permitida. Poderíamos, então, perguntar: que razões tal pessoa poderia oferecer para justificar o seu julgamento moral? Suponha, para fins de esclarecimento, que assumindo uma posição *Pró-vida*, ela afirme que o princípio da não-maleficência (não causar dano) é o que fundamenta tal julgamento moral. Essa é uma vinculação clara entre questões **normativas** e **aplicadas** na Ética. Mas imagine, agora, que o(a) interlocutor(a) pergunte: o que significa ‘dano’ nesse contexto? Surge, dessa maneira, um problema **metaético**, isto é, sobre o significado de um termo ético. Obviamente, o dano causado pode ser ao feto, mas alguém sustentando uma posição *Pró-escolha* poderia argumentar que o dano maior, nesse caso, físico, psicológico e moral, poderia ser entendido como estando relacionado à gestante que se vê obrigada a levar adiante uma gravidez sem perspectivas de gerar um ser humano integral ferindo, dessa maneira, a sua autonomia.



Poderíamos, por outro lado, partir de uma perspectiva **metaética**, digamos cognitivista e realista (há propriedades morais) e perguntar se, sendo um feto no último trimestre de gestação um ser senciente, não seria moralmente errado interromper sua gestação. Dito de outra maneira, podemos iniciar com uma posição metaética, associar-lhe uma teoria normativa e aplicá-la a questões práticas. Esse exemplo mostra a interconexão entre questões metaéticas, normativas e práticas nesta perspectiva:



As questões metaéticas possuem **prioridade** para o(a) filósofo(a), pois é a partir de sua resolução que podemos construir uma teoria normativa bem fundamentada para guiar o comportamento nas questões cotidianas. Desse modo, a discussão sobre questões práticas será feita a partir de uma base filosófica sólida. Todavia, sob o ponto de vista cotidiano, as questões da ética prática são mais relevantes para as pessoas enquanto *cidadãs*, principalmente num mundo com tantos problemas morais graves e urgentes. Este livro-texto procurará estabelecer uma vinculação entre questões metaéticas, normativas e práticas. Ele incluirá várias atividades de aplicação de enfoques éticos a problemas morais cotidianos. O ideal seria, então, buscar uma espécie de **integração** entre os três domínios. Em outros termos, a perspectiva ética não pode ser apenas de cima para baixo (*top-down*), ou seja, da metaética à ética aplicada, mas também não apenas de baixo para cima (*bottom-up*). Voltaremos a esse ponto ao longo do livro.

#### f) FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA ÉTICA

Afirmamos acima que uma Ética aretáica era mais comum na Antiguidade e que as Éticas deontológicas surgiram na modernidade, mas essa distinção não é consensual. Então, o que distingue, em última análise, uma Ética antiga de uma moderna?

Para começar, é importante salientar que *uma moral* pode surgir de forma independente e é anterior à própria Ética enquanto disciplina filosófica. Considere, por exemplo, a moral grega antiga. Quando Sócrates, Platão e Aristóteles e outros pensadores discutiram filosoficamente algumas questões éticas, já existia um conjunto de valores que constituíam o *ethos* grego formado a partir dos ensinamentos da *Iliada* e da *Odisséia* de Homero –as primeiras grandes obras do pensamento ocidental–, das diferentes tradições gregas, das diferentes práticas do povo grego, seus deuses etc. Assim, pode-se considerar que a narrativa da volta de Ulisses à Ítaca, depois do fim da Guerra de Tróia, apresenta uma série de valores (coragem, fidelidade, integridade etc.) que *educavam moralmente* o povo grego. Como atesta o livro de Jaeger *Paideia*, os poetas participaram da formação moral do povo grego. Da mesma maneira, todos nós somos educados numa moral específica (por exemplo, cristã), antes de refletirmos filosoficamente sobre a moralidade. Uma discussão importante é esta: até que ponto a **Ética** enquanto reflexão filosófica apenas *reconstrói* e, em alguma medida, legitima a moral pré-existente ou até que ponto ela pode mudar um *ethos* através de um questionamento crítico e propositivo?

Para alguns eticistas, por exemplo para MacIntyre, um dos principais responsáveis pela reabilitação atual de uma Ética de virtudes e um dos maiores conhecedores da História da Ética, a tarefa da **Filosofia Moral** é discutir e validar a melhor tradição da racionalidade prática que, segundo ele, é a aristotélico-tomista. No “Posfácio à Segunda Edição” de seu famoso livro *After Virtue* (que estudaremos em detalhe no capítulo 9), MacIntyre sustenta que a história da moralidade e a História da Filosofia Moral são *uma única história*. Essa visão tradicionalista possui, entretanto, vários problemas e parece negar o surgimento da própria **Ética** enquanto disciplina distintivamente filosófica com Sócrates que, como veremos no Capítulo 1, pagou com a própria vida a defesa da necessidade de superar certas práticas vigentes na sociedade de sua época. É por essa e por outras razões que alguns filósofos, por exemplo, Tugendhat (2009, conferir especialmente o primeiro capítulo de seu livro) divide as abordagens filosóficas da Ética em **antigas** e **modernas** usando outros critérios: as primeiras apelam para uma *verdade superior* para justificar o comportamento moral, seja a existência de Deus, seja a validade de certa tradição, de uma metafísica etc., enquanto que uma Ética moderna parte essencialmente da *autonomia*, da liberdade de um indivíduo de escolher um sistema moral. Seguiremos, neste livro-texto,

essa diferenciação *conceitual* que é mais relevante filosoficamente que uma mera divisão cronológica.

Há outras formas de distinguir uma Ética moderna de uma Ética antiga? Se seguirmos o desenvolvimento histórico da Ética, precisamos estudar antes o pensamento filosófico antigo greco-romano e medieval, principalmente a moral cristã, buscando estabelecer os principais ingredientes de uma Ética aretáica. Podem existir, certamente, embasamentos teleológicos numa Ética de virtudes como, por exemplo, da Ética de Aristóteles a partir de uma “biologia metafísica”, isto é, na ideia da função (*ergon*) específica do ser humano, um argumento que estudaremos em detalhes no capítulo 2. Foi por isso que Aristóteles postulou *uma única* 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, embora não sejam mais fundadas num *télos* da natureza. Por essa razão, talvez seja melhor considerar o utilitarismo simplesmente uma ética consequencialista e não teleológica. Na modernidade também são sistematizadas as éticas deontológicas que não existiam, sob o ponto de vista conceitual, na Antiguidade, exceto a moral judaica baseada nos Dez Mandamentos que, entretanto, os legitima também metafisicamente. No sentido de Tugendhat, portanto, ela não é uma Ética moderna.

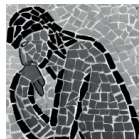
É importante frisar, aqui, que uma Ética de virtudes se concentra em **modos de ser**, e não simplesmente em atos, e que ela salienta a importância da **pessoa virtuosa (a modelo, o exemplar) como critério do que é bom ou mau, correto ou não**, servindo também como exemplo na educação moral. Desse modo, qualidades de caráter (virtudes) são vistas como intrinsecamente valiosas. Conforme veremos, todavia, 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 (por exemplo, um *ethos* do jeitinho, um *ethos* do gaúcho etc.). Além disso, como veremos, há vários modelos, isto é, exemplos de pessoas moralmente virtuosas a serem seguidos em cada cultura e isso mostra que é difícil saber quais são as virtudes a serem cultivadas.

Alguns filósofos morais sustentam concepções diferentes sobre o início de uma Ética moderna. Como veremos, MacIntyre argumenta que, num período bem determinado, há dois séculos, 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. Naquele momento histórico particular, procurou-se uma justificação independente para essas regras e, como veremos, MacIntyre sustenta que o projeto iluminista fracassou em apresentar uma fundamentação sólida para a moralidade. Uma Ética moderna, então, estaria centrada na noção de **seguir regras** e não em ser virtuoso. A perspectiva filosófica de MacIntyre mostra que a História da Ética não se desenvolve de forma linear e progressiva.

No livro *História da Filosofia Moral*, John Rawls, um dos mais importantes filósofos contemporâneos, também sustenta que a filosofia moral moderna compreende o período bem específico de dois séculos apenas, os séculos XVII e XVIII da era cristã. Rawls concentra-se naquele período e, portanto, não escreve uma história completa da Filosofia da Moral. Ele apoia-se num dos critérios apontados por Sidgwick para estabelecer aquilo que é específico de uma Ética moderna.

Segundo Henry Sidgwick, outro grande conhecedor da História da Ética, que será estudado no capítulo 5, há uma forma de diferenciar claramente as Éticas antigas das modernas:



“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** (a divisão equitativa de recursos) sem ser necessariamente **boa**, por exemplo, 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 inquiriam 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; negritos acrescentados).

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**.

Um alerta precisa, entretanto, ser feito. Se a distinção entre Ética antiga e moderna for estabelecida nesses termos, então ela não pode gerar o preconceito da superioridade da ética deontológica sobre a consequencialista, pois, filosoficamente falando, uma ética normativa baseada em alguma noção de bem (por ex., o utilitarismo) pode ser mais sólida do que uma sustentada na noção de correto. Novamente, isto põe dúvidas sobre o “progresso” da Ética. Voltaremos a esse ponto a seguir.

O critério de distinção usado por John Rawls parece ser aceito pela maioria dos eticistas atualmente. 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 seja o utilitarismo. A diferença é estabelecida nestes 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 neoaristotelismo gadameriano, inspirador da reabilitação da Filosofia Prática na Alemanha por Riedel e outros, das virtudes em geral e da virtude da prudência em particular. Retomaremos este ponto no capítulo 9.

Se entendermos, então, por “Ética moderna” uma Ética que tenta fundar as regras morais independentemente de virtudes, merece destaque a obra de Kant que, na *Crítica da Razão Prática*, dá prioridade ao correto sobre o bom e argumenta pela primazia da *razão prática pura*. Daí a centralidade desse filósofo para os estudos éticos. Nesse sentido, poderíamos concluir que, como mostrou Sidgwick, a Ética moderna está marcada por noções “quase-jurídicas” (*jural*) tais como obrigações, direitos etc. Não que esse seja necessariamente um ponto positivo, pois ele é criticado pelos defensores das Éticas de

virtudes. Como afirmou uma das primeiras defensoras de uma volta a Aristóteles na filosofia anglo-americana, com certa ironia, trata-se de uma *ética legalista* (Anscombe, 1997, p. 26) que empobrece a vida moral.

O próprio Sidgwick, porém, possui outro critério para diferenciar a Ética antiga de uma 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 ela se tornou clara, pode-se encontrar duas: a **razão universal** e a **razão egoísta**, ou a consciência e o amor-próprio.” (Sidgwick, 1892, p.198, negritos acrescentados).

Trata-se, então, na modernidade de **um dualismo entre razões para agir**: algumas fundadas no autointeresse; outras, no interesse comum. A questão que surge, enfim, é como equacionar casos de conflito?

Se adotarmos esse critério, então Hobbes pode ser considerado como um dos principais filósofos modernos a tentar conciliar as exigências de uma razão individual autointeressada e as demandas do Estado representando o interesse comum. Hobbes seria, segundo esse critério, um dos primeiros eticistas modernos embora seus principais livros sejam de Filosofia Política. Por esse motivo, iniciaremos o capítulo 5 sobre Ética na modernidade estudando Hobbes e as bases *éticas* do contratualismo *político*.

Se pensarmos que essa dicotomia de razões para agir pode levar a uma **separação entre Ética e política**, então temos que mencionar filósofos como Maquiavel. Essa clivagem está certamente presente no seu pensamento: o poder político pode ser justificado e exercido independentemente de considerações morais. Para os filósofos clássicos gregos, em especial Platão e Aristóteles, assim como para medievais tais como Tomás de Aquino e outros, a Ética e a Política eram indissociáveis. Certamente, alguns poderiam sustentar que é uma marca da modernidade a dissociação entre as duas e o crescente individualismo que essa divisão 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 individualista, embora, paradoxalmente, tenha elaborado apenas uma moral provisória, basicamente, de conformação aos costumes vigentes.

Um dos conceitos éticos modernos mais importantes, senão o central, é certamente o de autonomia **individual**, ou seja, **de autogoverno pessoal**. Nesse sentido, Schneewind reconstituiu

magistralmente, em seu livro *A Invenção da Autonomia – uma história da filosofia moral moderna*, a ascensão e a queda da teoria 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 autoimposição de leis morais. A ideia central, então, é a de que a moralidade é constituída por leis que os seres racionais impõem a si próprios, proporcionando, assim, um motivo para obedecê-las. Os agentes morais são, como veremos em Kant, essencialmente autônomos, ou seja, livres, embora devamos desde já diferenciar liberdade (possível somente com a autoimposição de normas) e licenciosidade (ausência de regras).

No livro *História da Filosofia Moral*, Rawls está também preocupado em explicitar o pano de fundo *histórico* dessa Ética moderna. Ele cita (2005, p. 8) três grandes acontecimentos:



- i) a Reforma, no século XVI, de Lutero e Calvino minando a unidade religiosa da Idade Média que conduziu ao pluralismo religioso e depois a outros tipos de pluralismo;
- ii) o surgimento do Estado moderno e a administração central;
- iii) e o surgimento da ciência experimental no século XVII, a revolução copernicana, a física de Galileu e Newton etc.

Para evitar uma perspectiva eurocêntrica, poderíamos acrescentar, aqui, em termos econômicos e políticos, o fim do feudalismo com a Revolução Industrial e a globalização, o surgimento do capitalismo e as “descobertas” da América, da Oceania etc. e dos costumes diferentes dos povos originários como sendo também decisivos para o abandono das visões de mundo antigas. Mas é inegável que há certos valores que parecem estar se universalizando como a autonomia pessoal que pode levar ao individualismo. Aliás, o individualismo, base de muitos sistemas morais e políticos modernos, encontra suas raízes exatamente nesse contexto histórico. Como diria MacIntyre (1967, p. 146s.), esse “novo valor”, o individualismo, **é uma marca da modernidade**. Aqui, entretanto, temos que fazer um alerta. O problema político do individualismo não pode ser confundido com outra tese ética, a saber, a de que é a pessoa, singularmente considerada, que deve ser responsabilizada pelas suas escolhas, pelos seus atos.

Se as dificuldades para demarcar a 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 retrasado o historicismo e a crítica radical à moralidade em geral, incluindo a própria moral moderna. Por exemplo, Nietzsche, Marx e Freud

procuram, cada um a seu modo, recusar a moralidade moderna e, de alguma forma, tentar ultrapassá-la. Estaríamos, então, diante de uma moral pós-moderna? Esse será o tema objeto de um capítulo especial (7) dada a sua importância atual.

Já a Ética contemporânea teria iniciado dando um peso especial às investigações metaéticas com o *Principia Ethica* (doravante, PE), de Moore, e terminou o século passado vendo uma verdadeira explosão de escritos sobre ética aplicada, por exemplo, de Bioética. De algum modo, procuraremos reconstruir esses movimentos éticos nos últimos capítulos de nosso livro-texto. O “fim” do nosso estudo histórico coincide com o fim do século passado –com exceção da apresentação e aplicação da Teoria Tríplice no último capítulo–, mantendo assim certo distanciamento necessário para uma boa História da Ética. *Desse modo, nas duas primeiras partes deste livro-texto (Éticas antigas e Éticas modernas), trabalharemos de forma histórico-temática e na última (Da Metaética à Ética Aplicada) de forma temático-histórica.* Dito de outro modo, nas duas primeiras partes, abordaremos a Ética de uma perspectiva mais histórica (sem abandonar uma preocupação temática e a relevância atual) e, na última parte, trataremos prioritariamente de questões temáticas (sem desconsiderar o desenvolvimento histórico).

Para ir finalizando esta Introdução, então, 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 princípios e regras de virtudes; a invenção da autonomia pessoal etc. A intenção central, é, entretanto, apresentar na Ética moderna os principais elementos dos modelos éticos deontológicos e dos consequencialistas. No último capítulo (12), discutiremos se é possível buscar uma síntese entre as Éticas de virtude, as deontológicas e as consequencialistas tal como ela é proposta pela **Teoria Normativa Tríplice**.

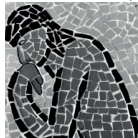
Contar a História da Ética através de seus principais filósofos e filósofas é, por conseguinte, uma tarefa bastante complexa. Como podemos executá-la da melhor forma possível? Não basta relatar fatos históricos, supostamente neutros, ou seja, meramente reconstruir autores ou obras. Também parece enganoso defender de antemão uma teoria ética específica, por exemplo a aristotélica, como fazem MacIntyre e, mais recentemente, Terence Irwin no magistral livro *The Development of Ethics*, e procurar mostrar os seus desdobramentos ao



longo do tempo bem como a sua importância atual. Talvez não exista um **desenvolvimento** da Ética, único, linear, *progressivo* em direção à “verdades morais.” Nesse sentido, nossa opção metodológica foi a de dar o devido peso aos diferentes enfoques metaéticos e normativos procurando revelar as suas semelhanças e diferenças, as críticas mútuas e as implicações práticas para que o(a) leitor(a) consiga compreender as discussões éticas atuais sobre os diferentes fenômenos morais.

Estudar a Ética pressupõe, então, colocar um problema *filosófico* que é o seguinte: qual é a Filosofia da História mais adequada para abordá-la? Como veremos mais adiante, MacIntyre tem uma visão **decadentista** da Ética: vista da contemporaneidade para trás, supostamente, perdemos a nossa compreensão da vida moral que existia no tempo de Aristóteles e que predominou por muito tempo não apenas no ocidente cristão, mas também no mundo islâmico. É essa forma de ver a Ética correta? Não cremos e, talvez, a visão oposta seja mais adequada, a saber, uma perspectiva **progressista**. Essa é a visão de outros historiadores da Ética: caminhamos, paulatinamente, rumo à uma moral universal, para alguns, do tipo kantiano (Höslé, 2012) eventualmente baseada nos Direitos Humanos. Mas, então, surge a seguinte questão: será que há realmente um progresso contínuo rumo a uma moralidade comum, necessária e universal? Essa visão histórica pode produzir a ilusão de que esse desenvolvimento da Filosofia da Moral seja contínuo, linear, constante. Esse também não parece ser o caso. Mas, claramente, não se trata de voltar à uma suposta Idade de Ouro. Como compreendê-la, então? **Ciclicamente**? Uma história **orgânica** de costumes, valores e leis das civilizações que se sucedem umas às outras sem um fio condutor único e sem um rumo claro? Esses são, enfim, problemas filosóficos que também discutiremos ao longo do livro-texto.

Cabe destacar, aqui, que a História da Filosofia feita no Brasil é, geralmente, dividida em três grandes períodos seguindo a própria história brasileira: **Colonial** (1500 a 1822), **Imperial** (1822-1889) e, finalmente, **Republicano** (1889 ...).



Como veremos, durante o período colonial, na Europa procurava-se construir uma Ética moderna, mas aqui prevalecia a Ética antiga; no período imperial, lá se discutia uma Ética pós-moderna, mas nosso país procurava atingir a modernidade com a Proclamação da República, em 1889.

A filosofia chinesa também não coincide cronologicamente com a divisão do pensamento europeu. Por isso, as divisões históricas são arbitrárias. Então, cabe ressaltar que, em geral, seguiremos o

calendário gregoriano, mas que muitos outros povos seguem outros (Inca, Judaico, Chinês etc.;) como pode ser constatado no Anexo VI. Por conseguinte, tratar historicamente a Ética é uma tarefa bastante complexa e precisa enfrentar a questão de saber se há progresso moral.

É importante, aqui, diferenciar a História da Ética da reconstrução histórica de uma moralidade particular. Para ilustrar, quando tratarmos do desenvolvimento da filosofia no Brasil procuraremos discutir tanto a História da Ética quanto o desenvolvimento de um eventual *ethos* brasileiro. Para tornar o ponto mais claro, vamos diferenciar, seguindo Sérgio Buarque de Holanda, a caracterização da Ética feita aqui (“uma ética de fundo emotivo”) de um traço característico do caráter brasileiro. Em seus termos, “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade –daremos ao mundo o ‘homem cordial.’” (Buarque de Holanda, 2012, p.52). Cabe, claro, perguntar o *que significa ‘cordialidade’?* Abordaremos esse conceito oportunamente (em especial, no último capítulo). Mas incumbe também questionar se isso significa que a Ética que se desenvolveu no nosso país foi no sentido de corroborar o emotivismo metaético ou apenas um certo tipo de “emocionalismo”. Esta última questão é metaética e não propriamente moral.

A História da Filosofia da Moral parece ser bastante distinta da história, por exemplo, das artes, em particular da história da música que pode ser dividida segundo diferentes *estilos*. Nas artes vigora o gosto, mas não, aparentemente, na Ética. Ela parece ser distinta também da história das ciências naturais que talvez consista numa *explicação* cada vez mais verossímil dos fatos do mundo contada a partir de uma perspectiva desenvolvimentista. A História da Ética parece estar mais próxima de certas práticas especiais que conjugam arte, técnica e ciência como é o caso da **medicina** que pode ser exercida à beira do leito de cada paciente como no tempo de Hipócrates, em hospitais modernos, na comunidade do Estado industrial contemporâneo ou depender dos grandes laboratórios e da indústria farmacêutica como na atualidade. Ou estaria mais próxima da história dos grandes acontecimentos políticos, da ascensão e queda de reis e rainhas, da formação de impérios etc.? Seja como for, uma boa História da Ética depende de uma *Filosofia* da História e não apenas de uma *História* da Filosofia. A História da Ética parece ser, então, a história da colocação de certas questões filosóficas fundamentais já feita por Sócrates e por outros tantos grandes eticistas nos últimos XXV Séculos, que nós

precisamos, **hoje**, recolocar e procurar as nossas próprias respostas: olhando o passado para compreender o presente e construir um futuro melhor.

Para encerrar esta seção, enfim, é necessário levantar mais uma questão sobre a origem da moralidade. Conforme vimos, há sistemas morais que, segundo as diferentes ciências baseadas no naturalismo, têm sua origem na própria espécie humana, na sua luta pela existência, ou seja, pode ser abordada pelas pesquisas empíricas, mas também que há sistemas morais originados a partir das grandes religiões. Uma pergunta crucial é esta: **podemos construir uma moral a partir da própria reflexão ético-filosófica?** Em que medida um(a) filósofo(a) da moral também pode ser um(a) moralista ou um(a) reformador(a) moral? Essas questões podem parecer óbvias, mas há correntes filosóficas que defendem que o(a) eticista deve limitar-se a descrever a moralidade comum e não pode moralizar agindo de forma militante. Deveria, então, dedicar-se somente aos problemas metaéticos. Mas muitos filósofos construíram sistemas morais que inclusive levam o seu nome, por exemplo, o epicurismo. Podemos, então, perguntar: Sócrates foi um filósofo ou um moralista também? Seja como for, devemos resistir a uma tendência *imediate* de moralização. Também não podemos nos transformar apenas em um(a) mero(a) *militante* de uma causa qualquer. Ao contrário, um objetivo do estudo da Ética pode ser exatamente o de nos livrar de falsos moralismos. Por conseguinte, uma pessoa que *filosofa* sobre a moralidade trabalha, acima de tudo, com conceitos, com argumentos, com a atividade crítica dos elementos dos sistemas morais.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

Leia um livro introdutório à Ética. Os indicados são:

FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

RACHELS, J. *Elementos da Filosofia Moral*. Porto Alegre: Artmed, 2012.

TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, [1994], 2009.

Se possível, consulte também um bom livro de História da Ética. Sugestão: CRISP, R. (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Recomendamos, ainda, consultar as seguintes páginas sobre a vida e obra dos filósofos aqui tratados, especialmente, seus pensamentos éticos:

**<http://plato.stanford.edu>**

No final de cada capítulo, apresentaremos atividades (questionários, sugestões de ensaios etc.) principalmente relacionados a temas bioéticos. Por isso, vamos indicar algumas páginas da internet para consulta.

O Conselho Federal de Medicina publica a revista *Bioética*, que pode ser utilizada para a realização das atividades previstas no final de cada capítulo e que está disponível em:

**<http://portal.cfm.org.br/>**

Há também uma página bastante completa e recomendável (por favor, evite consultar qualquer uma) sobre Bioética em:

**[www.bioetica.ufrgs.br](http://www.bioetica.ufrgs.br)**

Uma das melhores páginas sobre ética na rede mundial de computadores é a mantida pelo The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics, disponível em:

**[www.practicaethics.ox.ac.uk](http://www.practicaethics.ox.ac.uk)**

O Departamento de Filosofia da UFSC, através do NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política – edita a revista ***ethic@***. Procure *regularmente* consultar a revista. Há vários artigos importantes sobre as questões aqui tratadas. Ela está disponível gratuitamente em:

**[periodicos.ufsc.br/index.php/ethic](http://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic)**

A Editora da UFSC ([www.editora.ufsc.br/](http://www.editora.ufsc.br/)) publica a ***Série Ethica*** por nós coordenada. Já foram lançados os seguintes livros (cf. Bibliografia para referências):

- *Ética e participação;*
- *Razão e consenso em Habermas;*
- *Valor intrínseco;*
- *Kant: liberdade e natureza;*
- *O utilitarismo em foco;*
- *Verdade e respeito;*
- *A atualidade de Hegel;*
- *Fundamentação filosófica dos direitos humanos;*
- *Ética das virtudes;*
- *Bioética;*

- *A ética do uso e da seleção de embriões;*
- *Metaética: algumas tendências;*
- *Ética e direitos dos animais;*
- *Ética aplicada e políticas públicas;*
- *Ética do Cuidado;*
- *Utilitarismo e direitos morais básicos;*
- *Observações Esparsas sobre Cultura e Valor.*

#### QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

1) Diferencie a Ética enquanto disciplina **filosófica** das outras investigações teóricas sobre a moralidade, especialmente das ciências empíricas.

2) O que significa 'moral'? Como você descreve um *sistema moral*? Você considera a Regra de Ouro o princípio supremo da moral?

3) Você acredita que seja possível estabelecer uma origem única para a moralidade? Justifique a sua resposta.

4) A Ética pode ser independente da religião? Justifique a sua resposta.

5) Você considera os valores, os princípios, os costumes, as virtudes etc. algo relativo (por exemplo, a você mesmo ou a um grupo) ou você pensa que eles são universais? Apresente um *argumento* para sustentar a sua posição.

6) O que é metaética? Como você a diferencia da ética normativa?

7) Caracterize brevemente os três principais "paradigmas" ou "modelos" da ética normativa: Ética de virtudes, consequencialismo e deontologia.

8) Discuta criticamente a suposta verdade da Premissa 2 no Argumento Pró-vida canônico contra o aborto.

9) Escolha outro problema bioético e procure identificar nos diferentes argumentos que se apresentam os pressupostos metaéticos e normativos utilizados.

10) Reconstrua duas características para diferenciar conceitualmente uma Ética antiga de uma moderna.



## *PRIMEIRA PARTE: ÉTICAS ANTIGAS*



**Qual é a melhor forma de viver? (Platão)**





## 1 – GRÉCIA CLÁSSICA: O SURGIMENTO DA ÉTICA FILOSÓFICA

Os principais objetivos deste primeiro capítulo são: ao final da leitura, você deverá ser capaz de reconstruir as principais contribuições de Sócrates e de Platão para a criação da **Ética enquanto disciplina filosófica** e comparar as diferenças e semelhanças entre o pensamento ético dos dois filósofos gregos. Para atingi-los, discutiremos, na primeira seção, os desafios dos sofistas à reflexão ética. Na segunda, veremos o porquê Sócrates é considerado o “Fundador da Ética” e quais foram as suas reais contribuições. A terceira seção será dedicada a Platão e a sua tentativa de dar um embasamento metafísico à Ética procurando fortalecer as críticas socráticas ao relativismo ético dos sofistas.

### 1.1 – PRIMEIRAS REFLEXÕES ÉTICAS: OS SOFISTAS E O RELATIVISMO

É claro que antes dos filósofos gregos existiram reflexões teóricas sobre questões morais. Para ilustrar: os sistemas legais do Egito antigo e da Mesopotâmia já revelam investigações conceituais, por exemplo, sobre a justiça. O **Código de Hamurabi**, contendo 282 decretos, estabeleceu bases igualitárias para o direito e para a justiça, mesmo que as punições fossem pensadas em termos de “olho por olho, dente por dente” representando um pequeno avanço civilizatório. Antes disso, as punições eram desproporcionais, baseadas na vingança e na violência, ou seja, fora do âmbito da própria moralidade.

A reflexão filosófica sobre a moralidade grega também é, certamente, anterior a Sócrates, mas foi ele quem procedeu de forma sistemática segundo os padrões que hoje chamamos “filosóficos” e foi ele quem fez as primeiras contribuições mais significativas. Por isso, ele é, como veremos, considerado o fundador da Ética enquanto disciplina filosófica. Também é claro que antes de Sócrates os chamados “Sete Sábios,” por exemplo Tales de Mileto, talvez o primeiro a se autodenominar “filósofo,” tinham feito exortações morais, por exemplo, **“Conhece a ti mesmo!”**, **“Nada em Excesso!”** etc. A própria origem da filosofia é, entretanto, uma questão polêmica, pois alguns sustentam que foi Pitágoras o primeiro a autodeclarar-se filósofo, amante da sabedoria. Talvez não tenhamos, efetivamente, como saber de forma

definitiva, mas é somente no período grego clássico que Sócrates sistematiza um conjunto de orientações metodológicas de forma organizada que deram origem não apenas às investigações físicas, mas, acima de tudo, às ético-políticas.

Segundo Henry Sidgwick, em *Outlines of the History of Ethics* (2005 p. 13), uma das primeiras obras completas de História da Ética, antes de Sócrates, apenas alguns filósofos, a saber, Pitágoras, Heráclito e Demócrito merecem a nossa atenção pelos seus ensinamentos éticos. Esses filósofos eram chamados “físicos” ou “físicistas” por Aristóteles e “pré-socráticos” a partir de Hermann Diels, organizador dos seus fragmentos no século retrasado. A principal razão é que eles centravam as suas investigações na origem de todas as coisas, na natureza (φύσις = *physis*) e não nos costumes. Para Tales, por exemplo, “tudo é água.” De fato, eles pouco contribuíram para a investigação ética, ou, ao menos, as suas obras não chegaram até nós. É importante, entretanto, ressaltar que isso não implica demérito dos filósofos pré-socráticos, pois talvez seja devido também às lacunas no conhecimento que podemos ter sobre eles. Sem nos atermos demasiadamente nesses filósofos, cabe ressaltar que **Pitágoras**, o “pai dos números,” que viveu e estudou no Egito antigo, além de fundar uma irmandade baseada numa série de preceitos **morais** (*moderação, coragem, lealdade na amizade, obediência à lei e ao governo, autoexame diário, abstinência etc.*) fez uma contribuição **ética** importante no sentido de compreender a justiça em termos matemáticos como *igual retribuição* sendo fundamental para a justiça corretiva ou penal baseada na proporcionalidade entre crime e pena. Seus ensinamentos sobre virtude e saúde como *harmonias* também são relevantes. Por outro lado, **Heráclito** recomendava que se deveria obedecer às leis divinas a partir das quais as leis humanas eram construídas e defendeu que a *complacência* (εὐαρέστησις) para com os decretos da divina providência é o bem maior, um ensinamento fortemente presente na Ética estoica. Pitágoras e Heráclito, como veremos, influenciaram muito Platão que procurou conciliar o heraclitismo e o pitagorismo. Finalmente, o atomista **Demócrito** sustentou que o bem maior é uma espécie de *deleite* (εὐθυμία, também traduzida por *alegria*) que poderia ser obtido através da moderação e limitação dos desejos como forma de atingir o mais alto prazer. A sua preferência pelos prazeres da alma em relação aos do corpo levaria, enfim, a uma espécie de imperturbabilidade (ἀταραξία), um fim assumido posteriormente pela Ética epicurista e outras escolas helenistas.

É oportuno, aqui, destacar as contribuições de Demócrito, conhecido até mesmo como o *moralista* (Kenny, 2008, p.299). De fato, há vários aforismos que sobreviveram e que possuem tanto exortações morais quanto reflexões propriamente éticas (cf. Demócrito, 1980. p.323-329), por exemplo: “Não é pelo corpo, nem pela riqueza que os homens são felizes, mas pela retidão e muita sabedoria.” (40); “Quem comete injustiça é mais infeliz que o que sofre injustiça.” (45); “Deliberar previamente antes de agir é melhor que se arrepender.” (66); “Causa de erro é a ignorância do melhor” (83); “Muitos põem em fuga aos amigos, quando passam da abundância à pobreza.” (101); “Em tudo, é belo o equilíbrio, mas não, parece-me, o excesso e a carência.” (102). Muitos desses aforismos são exortações morais, por exemplo, a observação 101 nos previne sobre os falsos amigos, enquanto outros pressupõem investigações éticas que foram levadas adiante por filósofos tais como Sócrates (vide acima aforismos 45, 83), Aristóteles (por exemplo, 102), entre outros. É necessário, então, distinguir melhor entre *moralizar* e *investigar* a moral (Ética).

Esses filósofos chamados “pré-socráticos,” todavia, não direcionaram a investigação filosófica para a centralidade das questões éticas como fez Sócrates e, antes dele, até mesmo **os sofistas**. Talvez os responsáveis por essa mudança sejam os próprios sofistas cuja origem etimológica significa ‘sábio’ (ὁ σοφός). Vamos, então, ver brevemente como eles trataram os problemas éticos. Eles não formam um grupo homogêneo, mas algumas características são comuns a Górgias, Protágoras, Trasímaco, entre outros. Há, de fato, vários *clichés* sobre quem foram: prezavam a oratória mais do que a verdade e as investigações sobre a *physis*; foram os primeiros professores a cobrarem pelos ensinamentos etc.



Os sofistas foram **relativistas éticos**, isto é, defendiam que não há o bom e o mau *em si mesmo* ou o certo e o errado, pois eles dependem das circunstâncias de uma pessoa, de um grupo ou uma sociedade.

Conforme veremos, a Ética socrático-platônica foi, em grande medida, uma reação contra essa posição. O espírito desse enfoque metaético pode ser sintetizado na seguinte frase de Protágoras: “**O homem é a medida de todas as coisas, do ser aquilo que é, do não-ser daquilo que não é.**” Esta parece ser uma afirmação sobre νόμος (*nomos* = lei) e não sobre *physis* (natureza), mas, em geral, aplica-se a ambos os domínios. Para ver as implicações éticas desse aforismo, podemos ilustrar da seguinte maneira: um viajante vindo do sul da Argentina pode afirmar “Está fazendo calor em Florianópolis,” ao

constatar que faz 20 graus, enquanto outro vindo do nordeste brasileiro pode dizer que “Está fazendo frio em Florianópolis” e ambos, por virem de climas diferentes e sentirem diferentemente a temperatura da capital catarinense, poderiam estar certos. Da mesma maneira, alguém poderia sustentar “É correto cremar os mortos!” enquanto outro afirma que “O correto é enterrar os mortos!” e ambos estarem afirmando proposições verdadeiras de acordo com seus próprios costumes.

O desafio relativístico parece ter motivado o próprio surgimento da Ética a partir de Sócrates. O **relativismo ético** dos sofistas pode ser claramente constatado na seguinte história, relatada no diálogo “Protágoras” de Platão: Os deuses encarregaram Prometeu e Epimeteu de distribuir as capacidades para os diferentes animais, mas Epimeteu esqueceu dos humanos. Diante disso, Prometeu, para salvar a humanidade, roubou a sabedoria artística e o fogo dos deuses e distribuiu aos humanos, mas isso não foi suficiente, pois não possuíam sabedoria política para viver em cidades. Então, Zeus encarregou Hermes de distribuir o respeito e a justiça para *todos* os homens *igualmente* para que houvesse laços que suscitassem a amizade e pudessem viver bem em cidades. O sofista Protágoras, num diálogo com Sócrates, revela uma posição relativística afirmando o seguinte (323a-b):

“Mas, para que não consideres Sócrates que te estás a iludir, pensando que é por ser assim que todas as pessoas creem que qualquer homem partilha quer da justiça quer das restantes qualidades políticas, repara em mais uma prova: com efeito, no que diz respeito às outras qualidades, como tu dizes, se alguém diz ser um bom tocador de flauta ou ter dotes em qualquer outra arte, sem os ter, ou se riem dele ou se enfurecem e os familiares vêm e dão-no como louco. **Mas tratando-se da justiça ou das restantes qualidades políticas, se sabem de alguém que é injusto e se esse mesmo alguém confessar a verdade a seu respeito diante de todos, essa atitude (confessar a verdade) que, noutra ocasião, pareceria inteligência, neste caso, parece loucura. E afirmam que é preciso que todos digam que são justos, quer sejam quer não, e que aquele que não aparenta sê-lo enlouqueceu.**” (negritos acrescentados)

Para um sofista, então, não importa se se é justo ou não; basta parecê-lo. Mais radicalmente: mesmo sendo injustos, *devemos* dizer que somos justos, pois, como sustenta Protágoras, para cada coisa existiriam sempre dois discursos políticos opostos. Não se trata de relativismo *descritivo* (cultural) apenas, mas claramente *normativo*.

Voltaremos ao pensamento ético relativista dos sofistas na próxima seção, mas é necessário fazer um alerta aqui: não se pode

tentar compreender os sofistas apenas pelas lentes negativas de Sócrates e Platão. De fato, é preciso reconhecer seriamente a possibilidade de uma história sofística da filosofia (e da Ética), ou seja, uma história que não siga a visão predominante. As implicações ético-políticas do relativismo ético dos sofistas podem ser a democracia, a tolerância em relação aos costumes dos outros, a aceitação das diferenças de crenças, valores etc. Cabe destacar que o sofista Protágoras era amigo de Péricles, o maior dos democratas gregos. Por isso, ao estudarmos os fundadores da Ética enquanto disciplina filosófica, devemos manter presente que há diferenças metaéticas importantes entre os sofistas e Sócrates e Platão sem darmos, de saída, *ab initio*, razão aos últimos.

### 1.2 – ARETÉ E CONHECIMENTO DO BEM EM SÓCRATES



As contribuições de Sócrates, feitas há mais de 24 séculos, à Ética são inegáveis, mas há também vários problemas para estabelecer exatamente quais são, pois ele nada deixou escrito. Como pode ser visto ao lado, a partir de um detalhe do afresco *renascentista* do pintor italiano Rafael Sanzio chamada “A Escola de Atenas,” Sócrates gostava de *debater* com as pessoas. Isso mostra que a sua filosofia é dialética, isto é, *dialógica* (baseada no *élenchos*: em perguntas e respostas) e era conduzida metodicamente.

As fontes mais confiáveis de seu pensamento são os diálogos de Platão, pois em outros textos ele aparece até certo ponto caricaturizado (por exemplo, em *As Nuvens*, do comediante grego Aristófanes, embora importantes filósofos –por exemplo, Kierkegaard, no livro *A Ironia de Sócrates*– pensem que ele esteja mais próximo do Sócrates histórico). Na *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte, há, em geral, mais relatos de suas expedições militares do que discussões filosóficas, mas transparece um Sócrates que, aparentemente, valora seus amigos pela sua utilidade e que aceita a morte para evitar as fraquezas da velhice. Essa imagem também não parece adequada se considerarmos os textos juvenis de Platão como eventuais expoentes do pensamento ético socrático.

O problema inicial que surge é como diferenciar o pensamento filosófico de Sócrates do platônico. Geralmente, os comentadores (por exemplo, Vlastos, 1992; White, 2015) dividem as 36 obras de Platão,

usando critérios cronológicos e estilísticos, em três grandes períodos (Trasilio dividira em 9 tetralogias, cf. Reale, 2018, LXIII):

i) **Platão I, da juventude** (principais obras: *Apologia* (de Sócrates); *Eutífron* (sobre a piedade); *Críton* (sobre o dever), *Lisis* (sobre a amizade); *Cármides* (sobre a moderação); *Laques* (sobre a coragem), *Protágoras*, *Górgias*, Livro I da *República* etc.) onde o personagem Sócrates expressaria pensamentos do Sócrates histórico apenas e não ideias platônicas (por exemplo, a forma do bem em si);

ii) **Platão II, maduro** (algumas obras: *Mênon* (sobre a virtude), *Banquete* (sobre o amor), *República* [Livros II-X] etc.) onde o personagem “Sócrates” expõe ideias platônicas baseadas na metafísica das formas (*εἶδη* = *eide*) ausente no Sócrates histórico; e

iii) **Platão III, da velhice** (obras: *Leis*, *Filebo*, *Teeteto* etc.) onde Platão revisa o realismo metafísico do período intermediário e procura responder às dificuldades de sua teoria das formas.

Além dos critérios formais, Aristóteles é uma boa referência para diferenciarmos Sócrates de Platão, pois ele não esteve nem tão próximo de Sócrates, como estivera Platão sentindo emocionalmente o impacto da morte de seu mestre nem tão distante como nós estamos hoje. Por isso, vamos adotar, aqui, **Aristóteles** como um dos principais testemunhos para diferenciar *filosoficamente* o pensamento ético socrático do platônico. Segundo Aristóteles, ao dedicar-se ao estudo das expressões éticas, Sócrates foi o primeiro a reconhecer a necessidade de apresentar definições universais. Aristóteles afirma:

“Duas coisas, com efeito, pode-se atribuir com justiça a Sócrates: a **argumentação indutiva** e a **definição universal**. Essas duas coisas dizem respeito ao princípio da ciência. Todavia, Sócrates não atribuía existência separada aos universais nem às definições. Seus seguidores, ao contrário, os separavam e chamaram ideias (*ιδέαι* = *idéai*) a tais entidades de modo que havia ideias de tudo o que se enunciava universalmente.” (MET 1078<sup>b</sup>28-30; negritos acrescentados)

Sócrates, enfim, teria se ocupado com problemas éticos e não da natureza em sua totalidade como os filósofos antes deles, chamados “*pré-socráticos*” como vimos na seção anterior, e foi o primeiro a investigar metodicamente as definições de termos éticos tais como: ἡ ἀρετή (*areté* = virtude ou excelência), justiça, sabedoria etc. Eis porque ele é, de modo pertinente, considerado o fundador da Ética enquanto disciplina filosófica. Sócrates não baseia a Ética na tradição ou na religião, mas na **argumentação racional** usando um método dialógico seguindo a lógica da ironia e da maiêutica que será ilustrado a seguir. Por isso, Sócrates tornou-se a figura central da Ética grega clássica.

Para iniciarmos a esclarecer esse aspecto metodológico, um problema central de toda a História da Ética deve ser reconstruído aqui, a saber, o chamado “**Dilema de Eutífron.**” No diálogo juvenil *Eutífron* (dedicado à piedade, provavelmente o primeiro texto completo da Ética, no sentido da **def.1**, que demos na Introdução deste livro-texto), Platão relata o encontro de Sócrates com o religioso Eutífron na *Ágora* (praça) de Atenas. Sócrates *pergunta* o que Eutífron fazia ali e ouve que está processando o pai por homicídio (cf. também Confúcio, 2012, p.58).



Espantado, Sócrates *questiona* pelas razões e Eutífron responde que é por piedade. Sócrates, então, indaga *O que significa 'piedade'?* (ou seja, cobra uma definição universal) e ouve que significa fazer o que *é louvado pelos deuses.*

Sócrates, então, formula a seguinte investigação:

“Sócrates: Considere isto: **é o piedoso amado pelos deuses porque é piedoso ou é piedoso porque é amado pelos deuses?**

Eutífron: Eu não entendo, Sócrates, o que queres dizer.

Sócrates: Vou tentar explicar: nós falamos de carregar e de ser carregado, de liderar e de ser liderado, de ver e ser visto. Você sabe que em todos esses casos há uma diferença e você sabe também em que essa diferença consiste?

Eutífron: Creio que entendo.” (Platão, 10<sup>a</sup>, negritos acrescentados)

Este problema, posteriormente, foi simplificado nos seguintes termos: **é bom aquilo que é ordenado por Deus ou Deus deve ordenar o que é bom?** O enfoque metaético que defende a primeira opção é o *voluntarismo teológico* também conhecido como a “*teoria do comando divino*” (aquilo que é correto moralmente corresponde à vontade de um(a) deus(a)); o outro polo do dilema é defendido pelos *cognitivistas* e *realistas* (aquilo que é moralmente correto tem essa característica em si e, por isso, é desejada pela divindade). Voltaremos a discutir esse tema no decorrer da disciplina, mas o importante, aqui, é ter presente que ele representa uma dificuldade para o criador da Ética: estaria Sócrates dando um embasamento metafísico, até mesmo religioso, de seus preceitos morais ou defenderia o segundo chifre do dilema?

Uma rápida aplicação do método da ironia e de sua conhecida *sabedoria* (não afirmar que se sabe aquilo que não se sabe) conduz a uma posição agnóstica sobre questões metafísicas. No diálogo *Eutífron*, Sócrates continua mostrando ao interlocutor que, dado que aquilo que é amado por um deus (Apolo) pode ser odiado por outra deusa (Atenas), então a piedade não pode ser definida como sendo aquilo que é amado pelos deuses. O diálogo termina numa *aporía* (piedoso pode ser tanto aquilo que é amado quanto aquilo que é

odiado pelos deuses) levando Eutífron a reconhecer que, na realidade, *não sabe o que pensa saber*.

Como podemos constatar, então, o pensamento filosófico nasce como uma tentativa de encontrar explicações **racionais** também para o agir moral em contraposição ao pensamento mitológico ou religioso. Conforme veremos, os aspectos “paradoxais” do pensamento socrático desaparecem se separarmos os âmbitos: ele *nega* conhecimento de questões metafísicas, mas *afirma* o conhecimento da virtude como condição para a vida feliz. Essa é uma **justificação puramente racional da Ética: a vida virtuosa é feliz. Ponto!**

Como podemos, todavia, atribuir esse pensamento ético à Sócrates? Ele é, de fato, um filósofo complexo e estabelecer o que ele realmente pensou e sustentou é difícil, senão impossível. Outra forma de tentar fazer isso, diferenciando-o não apenas de Platão, mas de outros filósofos e correntes de pensamento ético, é discutindo as principais *recepções* das teses éticas geralmente atribuídas a ele:



- i) o conhecimento do que é bom para mim é suficiente para agir bem;
- ii) as virtudes que promovem o meu bem são as virtudes morais;
- iii) essas virtudes são suficientes para a felicidade.

A atribuição da primeira é feita por Aristóteles que a criticará (como veremos mais adiante); a segunda, por Platão e, finalmente, a última pelos cínicos (que se consideravam socráticos) e pelos estoicos.

Segundo Irwin (2007, p.14), Platão e Aristóteles rejeitam a primeira e a terceira teses, mas mantêm a segunda, enquanto os epicuristas são simpáticos às três e os estoicos concordam com Sócrates plenamente, em especial identificam a virtude com a felicidade. Em outros termos, Platão e Aristóteles não reduzem virtude à felicidade ou vice-versa. Além disso, a primeira tese tem como implicação a negação da incontinência ou acrasia, posição realmente assumida pelo Sócrates histórico e pelos estoicos, mas não por Platão e por Aristóteles. Outras questões são importantes: por exemplo, os epicuristas veem a virtude em termos puramente *instrumentais* (as virtudes são meios para o prazer), enquanto para Sócrates, Platão, Aristóteles e os estoicos, as virtudes possuem *valor intrínseco*, ou seja, podem ser desejadas por si mesmas, pois possuem valor em si. Durante os próximos capítulos, essas teses serão rediscutidas a partir dos principais filósofos éticos mencionados neste parágrafo.

Antes de aprofundarmos o pensamento ético de Sócrates, convém fazer um esclarecimento terminológico. A palavra grega *ἡ ἀρετή* (**a areté**), geralmente traduzida por virtude ou excelência, possui



na verdade um sentido mais amplo do que essas palavras. Já vimos na Introdução que ela denota uma habilidade. Em termos gerais, ἀρετή significa uma plena realização das capacidades de um ser vivo ou de algo. Nos tempos homéricos, ἀρετή significava apenas uma qualidade aristocrática como, aliás, a origem da palavra parece revelar. Ela aplicava-se à coragem de um Aquiles (descrita na *Ilíada*) ou de Ulisses (na *Odisséia*) tanto quanto à habilidade física de um cavalo. Para distinguir do nosso sentido corrente de ‘virtude’ e do sentido romano da *virtus*, vinculado à força (da mesma raiz da palavra “viril”), utilizaremos, preferencialmente, a palavra transliterada *areté* ou manteremos a palavra no original (ἀρετή) enquanto tratarmos da ética grega, em especial em Aristóteles, por razões que ficarão mais claras no próximo capítulo. Mas, dado que podemos dar às palavras o significado que quisermos, podemos usar tanto ‘virtude’ quanto ‘excelência’ contanto que mantenhamos as características do original. A palavra ἀρετή pode aqui ser traduzida por “virtuose” se denota virtuosismo no sentido em que consideramos, por exemplo, uma pianista virtuosa se executa excelentemente uma peça musical.

Antes de reconstruirmos as contribuições éticas de Sócrates em maiores detalhes, precisamos resolver uma dificuldade geral de seu pensamento filosófico. Como bem apontou, enfim, Henry Sidgwick (2005, p. 24), a filosofia de Sócrates não pode ser salva de **inconsistência** se duas teses não forem harmonizadas:



- i) a suposta sabedoria de Sócrates entendida a partir de seu reconhecimento da própria ignorância;
- ii) a *areté* enquanto conhecimento do bem não poderia ser alcançada se somente existisse ignorância.

Dito de outro modo, alguns filósofos das escolas socráticas menores, por exemplo, os megáricos (que serão brevemente estudados na próxima seção), aparentemente herdaram apenas a parte **negativa**, destrutiva, do método socrático: pensaram que, se Sócrates jamais apresentou uma definição positiva e final de justiça, apenas refutou seus oponentes, é porque ele não sustentava que exista justiça. Temos, então, uma linha descendente de Sócrates para os cétricos e para os cínicos etc. que poderia ser explicada. Para superar essa dificuldade, precisamos desfazer o mal-entendido em relação à suposta afirmação “só sei que nada sei”, mas temos que, além disso, poder atribuir um momento **positivo** ao método socrático, a saber, a *maieutica*, a capacidade de “dar à luz” aos princípios éticos.

Vamos, então, reconstruir o pensamento ético socrático com mais detalhes pessoais e filosóficos. A jornada filosófica de Sócrates,

segundo a *Apologia* de Platão, começa com a consulta que um amigo dele faz a um oráculo em Delfos perguntando se haveria alguém mais sábio do que Sócrates. A resposta foi: “Não há ninguém mais sábio.” Sócrates ficou surpreso ao ser informado, pois não se considerava o mais sábio. Por isso, ele resolveu descobrir qual seria a razão para tal revelação e assim começou a interrogar aqueles que se diziam sábios começando por um político renomado, mas depois também poetas, artesãos, pessoas comuns etc. Na *Apologia*, Sócrates revela que tal reputação não era merecida e o que ele pensou depois de uma conversa com o suposto sábio:

“Eu sou mais sábio que este homem. Embora, provavelmente, nenhum de nós saiba coisa alguma realmente boa e bela, eu estou numa posição melhor, pois *ele nada sabe e pensa que sabe, enquanto eu nem sei nem penso que sei* (οἶδα οὐκ οἶδα). Então, eu sou, provavelmente, mais sábio que ele neste sentido apenas: **eu não digo que sei aquilo que não sei.**” (21d; itálicos e negritos acrescentados).

A resolução da dificuldade apontada acima, por conseguinte, consiste em interpretar adequadamente Sócrates: ele não diz “Só sei que nada sei,” (o que seria autocontraditório). O que ele diz de fato é que quando não sabe, ao contrário de seus interlocutores, *reconhece que não sabe*. Para ele, dizer que se sabe quando não se sabe é a maior das ignorâncias e, portanto, é incompatível com a sabedoria.



Eis, então, o início da sabedoria: *re-conhecer* o que se sabe e *admitir* o que não se sabe e *não pretender* saber o que não se sabe. Como vemos, há um elemento ético presente na sabedoria: a honestidade intelectual. Revela-se, deste modo, a centralidade de Sócrates para a filosofia em geral.

É quase desnecessário dizer que Sócrates estava começando a questionar a autoridade dos governantes e que isso poderia trazer, como de fato trouxe, grandes enfrentamentos políticos. O problema filosófico central, todavia, é a aparente contradição entre afirmar que Sócrates pouco ou nada sabia e a sua posição metaética cognitivista, a saber, que o **conhecimento da virtude é suficiente para agir bem**.

É interessante comparar, nesse ponto, a postura de Sócrates com o daoísmo: “Saber do não-saber é sublime, não saber do saber é doença.” (Lao Tsé, Cap. 71), ou seja, quem reconhece a sua ignorância sobre algo, revela a mais alta sapiência. **Confúcio** também afirmou: “O que sabemos, saber que o sabemos. Aquilo que não sabemos, saber que não o sabemos: eis o verdadeiro saber.” Uma das melhores formas, então, de distinguir um(a) filósofo(a) (uma pessoa *amante* da sabedoria) de um sofista (uma pessoa que se autoproclama sábia) é dizer que a primeira busca o conhecimento ciente dos limites de seu

saber reconhecendo, acima de tudo, o quão pouco sabe. **Re-conhecer os limites do conhecimento é, de fato, o início da sabedoria.** É o início da filosofia enquanto *saber-como* aplicar o conhecimento, que sempre será limitado, para agir corretamente.

A busca de (auto)conhecimento e o reconhecimento da própria ignorância são ingredientes fundamentais da motivação ética central do pensamento socrático, a saber, da busca de saber expressa no imperativo: *Conhece a ti mesmo!* (γνῶθι σεαυτόν [*gnôthi seauton*, *Nosce te ipsum*]), uma frase inscrita no templo de Apolo em Delfos. Sócrates é, certamente, um dos primeiros a sustentar que uma vida reflexiva, a vida filosófica enquanto tal, é valiosa em si mesma. Uma vida não examinada, argumentava ele, não é valiosa de se viver (*Apologia*, 38a). Mas parece falso dizer que Sócrates simplesmente expõe a moralidade grega de 24 séculos atrás ou mais, pois, se é verdade que a busca do autoconhecimento era algo prescrito pelo senso moral comum grego, a vinculação dessa prescrição com a atividade filosófica não existia antes de Sócrates tal como ele próprio a praticava de forma tão sistemática. Conforme já vimos, os chamados filósofos “pré-socráticos” ocupavam-se, principalmente, com a investigação sobre a constituição última do mundo. Sócrates foi um divisor de águas no pensamento grego. Foi Sócrates quem fez um “giro ético” na reflexão filosófica: uma vida não examinada, para ele, não era valiosa de se viver.

Para compreendermos melhor as efetivas contribuições de Sócrates, é necessário esclarecer o seu *método* filosófico, isto é, a utilização de certo procedimento sistemático que ele fez nas suas reflexões éticas apontado por Aristóteles como uma das grandes inovações. É o uso de seu método que levará ao autoconhecimento, ao “Conhece a ti mesmo!” Basicamente, o procedimento investigativo (*élenchos*) é simples, sendo composto por dois momentos distintos ambos guiados por perguntas:



(i) o uso da **ironia** para, através de perguntas, levar o interlocutor ao reconhecimento da ignorância ou a autocontradições ou induzindo o parceiro do diálogo a desdizer o que afirmara anteriormente etc.;

(ii) e a **maiêutica**, ou seja, também através de perguntas e respostas chegar à descoberta da verdade, um processo que cada um deve fazer por si mesmo(a).

Um dos exemplos mais simples da aplicação deste método, ao menos de sua parte negativa (ironia), é a refutação que Sócrates faz da tese sofística, sustentada por Trasímaco, de que a justiça nada mais é do que o “direito,” a conveniência do mais forte (*REP* 337c). Uma breve

reconstituição pode ser feita nos seguintes termos. Sócrates começa perguntando o que Trasímaco entende por “mais forte”, ou seja, se no sentido de força física ou em outro qualquer. Inicia, por conseguinte, exigindo uma definição. Trasímaco, então, esclarece que diferentes Cidades-estados (πόλεις = *póleis*) possuem diferentes formas de governo (tirania, democracia, aristocracia etc.) e que em cada uma delas **o mais forte** é quem governa. Além disso, é evidente que cada governante faz leis em proveito próprio. Desse modo, um súdito é obrigado a seguir as leis para agir de forma justa e isso implica que ele fará o que é vantajoso para o governante, para o mais forte. Se não o fizer, será severamente punido pelo aparelho estatal que, em geral, é bastante forte. Segue-se, então, o seguinte diálogo ilustrando o *élenchos*:

“Sócrates: Diga-me, não sustentas que é justo obedecer aos governantes?

Trasímaco: Sim.

Sócrates: Mas os governantes são infalíveis ou estão sujeitos ao erro?

Trasímaco: Sem dúvida, estão sujeitos ao erro.

Sócrates: Então, quando eles fazem as leis, eles não fazem algumas corretas e outras incorretas?

Trasímaco: Suponho que sim.

Sócrates: E uma lei é correta se ela prescreve o que é vantajoso para o próprio governante e incorreta se ela prescreve o que é não vantajoso? É isso que queres sustentar?

Trasímaco: É.

Sócrates: E quaisquer leis que os governantes fazem devem ser obedecidas pelos súditos e isto é a justiça?

Trasímaco: Obviamente.”

A conclusão é esta:

“Sócrates: Portanto, de acordo com a tua concepção, é justo não somente fazer o que é vantajoso para o mais forte, mas também o oposto: o que não é vantajoso para os governantes.” (*REP*, I, 339b-d)

Vemos, aqui, Sócrates levar, somente através de perguntas, o oponente a uma posição de admitir uma consequência indesejada sobre a tese sustentada, a saber, a necessidade de obedecer a uma lei que pode ser contrária aos interesses do governante. O diálogo termina numa aporia.

É claro que Trasímaco não se rende imediatamente e Sócrates precisará continuar a investigação dialética até refutar de forma completa o oponente, mostrando, por analogia, que assim como o bom médico exerce as suas atividades *pelo bem do paciente* e não somente para ganhar dinheiro, o governante deve governar em função do súdito,

do cidadão comum. Todavia, o pequeno trecho do diálogo acima ilustra bem o método socrático, ao menos, em sua **parte negativa**. Após discutirmos outros aspectos gerais do pensamento de Sócrates, elencaremos alguns princípios positivos de sua Ética.

Uma das principais teses do pensamento ético socrático consiste em sustentar que a ἀρετή (*areté*) é conhecimento. Particularmente, a *areté* é conhecimento do bem, daquilo que é bom para o ser humano atingir a sua **plenitude qua ser humano**. Não se trata, todavia, de conhecimento teórico-científico apenas, por exemplo, de saber se a água é o elemento básico do mundo natural, nem saber enquanto habilidade prática de um artista ou artesão. O conhecimento presente em “Conhece a ti mesmo!” é um saber daquilo que é bom e do bem supremo, um tipo de sabedoria que tem a pessoa que leva uma vida virtuosa. Nesse sentido, ele é um saber-como *viver bem*. Isso significa também, por um lado, que ninguém erra voluntariamente, pois saber o que é bom, para Sócrates, é suficiente para motivar uma pessoa a buscar a *areté* e, por conseguinte, atingir a εὐδαιμονία (*eudaimonía*, a felicidade), o bem supremo. Sócrates é, metaeticamente falando, um internalista. A tese de que o conhecimento do bem é uma condição necessária e suficiente para agir bem, como veremos no próximo capítulo, será criticada por Aristóteles. Por outro lado, ela pressupõe que o conhecimento é o melhor guia para a ação e essa é realmente uma boa forma de compreender a própria filosofia enquanto amor à sabedoria.

A busca de autoconhecimento não é uma prerrogativa da filosofia ocidental. Aliás, é interessante observar que não há uma grande distância temporal entre Buda, na Índia, Confúcio, na China, e Tales de Mileto (e logo Sócrates), na Grécia, mostrando um despertar concomitante, em diferentes partes do planeta, para questões éticas, há 25 séculos. Também na filosofia oriental, a busca do autoconhecimento era um ideal que norteava o questionamento e as práticas filosóficas. Segundo Lai (2009, p.19), “os pensadores chineses antigos acreditavam que o propósito do aprender era melhorar a si mesmo e a sociedade. Eles discutiam diferentes conceitos de cultivo de si (*xiushen*). Os confucianos acreditavam que o aprendizado e o cultivo da virtude eram aspectos do mesmo processo.” Por isso, a unidade entre sabedoria e virtude foi comum a diferentes escolas filosóficas antigas.

É necessário, agora, fazer outro esclarecimento terminológico. A palavra grega ἡ εὐδαιμονία (*a eudaimonía*), geralmente traduzida por felicidade, também apresenta problemas de interpretação. Em Sócrates, ela tem o sentido de se ter um bom (*eu*) demônio/divindade

(*daimon*) sem conotação religiosa. Não se trata de uma felicidade enquanto mero contentamento momentâneo, enquanto satisfação imediata dos desejos que produz uma alegria passageira. Como veremos no próximo capítulo, também para Aristóteles a *eudaimonia* deve ser medida numa vida inteira e é uma forma de atividade. Em português, ainda mantemos um significado próximo a esse quando alguém diz “Ele fez uma escolha feliz.” Por isso, uma tradução melhor talvez seja bem-agir (embora exista uma expressão similar em grego (εὖ πράττειν = *eu práttein*). Vinculada à *areté* enquanto realização plena, a *eudaimonia* é um florescimento completo, a realização plena de cada ser. Por isso, manteremos a palavra transliterada *eudaimonia* ou a palavra original εὐδαιμονία, mas podemos usar ‘felicidade’ se ela não for associada a uma mera alegria passageira, mas a uma forma de agir.

Retornando, enfim, à discussão sobre um possível *conhecimento* das virtudes, uma questão relacionada é saber se elas podem ser ensinadas. Alguns sofistas, originalmente, autoproclamavam-se capazes de ensinar a *areté*. Foram eles que iniciaram a discussão sobre se a virtude pode ou não ser ensinada e tanto Sócrates quanto Platão envolveram-se nesse debate. Também para os sofistas, a *areté* de uma pessoa consistia no seu bom desenvolvimento enquanto ser humano, mas ela tinha antes **valor instrumental** e não **valor intrínseco**. Para o bom funcionamento de uma *polis* era necessário que os indivíduos fossem bons cidadãos e para tal, numa democracia direta e incipiente como a ateniense, era crucial impressionar numa assembleia pública ou nas cortes com eloquência discursiva ensinada via *retórica*. Para alcançar esse fim, técnicas de oratória, a persuasão e o convencimento eram centrais. Os sofistas pretendiam ensinar tais técnicas (por exemplo, como ser persuasivo e convencer adversários) e essa era supostamente a *areté* do próprio sofista. Sócrates desafiou os sofistas a mostrarem como tais qualidades poderiam ser ensinadas, pois eles próprios não sabiam em que constituía a *areté* que ensinavam. Por exemplo, o sofista Protágoras sustentava, como vimos acima, que o ser humano é a medida de todas as coisas: das coisas que são, que elas são, e das coisas que não são, que elas não são. Esse relativismo epistêmico (não sabemos se não existe o frio em si mesmo, mas apenas o frio para o ser humano ou uma pessoa em particular) poderia levar a um relativismo ético: o que é virtude num costume particular, numa moralidade, pode não ser em outro contexto. Isso significa que a *areté* não teria um valor absoluto. Afinal, questionava Sócrates, como podem os sofistas *ensinar*, isto é, transmitir verdades, se tudo é relativo, se

cada indivíduo é uma medida para cada coisa? O professor-sofista não sabe mais do que o aprendiz e, portanto, não está em condições de ensinar. Desse modo, contrariamente aos sofistas que sustentavam que exemplos de *aretai* tais como a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça eram meras palavras sem um sentido verdadeiro além daquilo que é convencionalizado em determinadas comunidades ou sociedades, Sócrates buscou o **significado universal** desses termos argumentando que a virtude é objetiva. Ele passou parte de sua vida tentando refutar os sofistas através de seu método da ironia/maieutica. Buscou, enfim, compreender a essência de cada ἀρετή através da definição precisa dos *conceitos* e não apenas dos *termos* usados. Essa diferenciação entre expressão linguística e definição conceitual é crucial para a filosofia.

Uma maneira de identificarmos alguns princípios positivos da ética socrática (a serem obtidos via maieutica) é, por exemplo, ler com atenção a reconstrução que Platão fez do discurso de defesa de Sócrates, a *Apologia*. Nesse sentido, é oportuno citar a parte final do discurso aqui:

“Vós, também, ó juízes, deveis ter boa esperança em relação à morte, e considerar esta única **verdade**: *que não é possível haver mal algum para um homem de bem, nem durante a sua vida, nem depois de morto*. Os deuses não se desinteressam do que a ele concerne e, por isso mesmo, o que hoje aconteceu, no que se refere a mim, não é devido ao acaso, mas é a prova de que para mim era melhor morrer agora e ser libertado das coisas deste mundo. Eis também a razão por que a divina voz não me dissuadiu, e por que, de minha parte, não estou zangado com aqueles que votaram contra mim, nem contra meus acusadores. Não foi com esse pensamento, entretanto, que eles me acusaram e me condenaram, pois acreditavam causar-me um mal. Por isso é justo que sejam censurados. No entanto, tudo o que lhes peço é o seguinte: quando meus filhos ficarem adultos, puni-os, ó cidadãos, atormentai-os do mesmo modo que eu vos atormentei, quando vos parecer que eles cuidam mais das riquezas ou de outras coisas do que da virtude. E, se considerarem que são alguma coisa e não são nada, reprovai-os, como eu a vós: não vos preocupeis com aquilo que não lhes é devido. E, se fizerdes isso, terei de vós o que é justo, eu e os meus filhos. Mas, já é hora de irmos: eu para a morte, e vós para viverdes. **Mas, quem vai para a melhor sorte, isso é segredo, exceto para a divindade.**” (negritos acrescentados)

Como pode ser notado, alguns princípios da ética socrática aparecem nessa passagem. Por exemplo, fica claro pelo que é dito acima que Sócrates jamais pensou que fosse correto agir de forma injusta. Transparece também o reconhecimento dos limites do conhecimento:

sobre questões metafísicas, nada sabemos. Em outros termos, fica evidente a posição agnóstica de Sócrates sobre a imortalidade da alma.

No diálogo do Platão jovem, “Górgias,” Sócrates também procura mostrar que é melhor sofrer injustiças a ser visto como alguém que as comete causando danos às pessoas. Vamos reconstruir em detalhes esse diálogo procurando identificar teses éticas. O sofista Górgias nasceu em Leontini, na Sicília, e foi um dos principais a ensinar oratória sem ter compromisso com a verdade ou com o conhecimento. Na realidade, Górgias radicalizou a posição sofista sustentando que nada existe: **mesmo que exista algo, não poderia ser conhecido; mesmo que possa ser conhecido, não poderia ser comunicado.** Trata-se, no fundo, de um ceticismo radical e global. Não há compromisso com inferências válidas, apenas com convencimento. Por isso, temos, ainda hoje, uma imagem dele negativa: dizemos que quando alguém está sofismando ele faz, por exemplo, uma inferência de uma conclusão que não se segue de certas premissas. Górgias foi um sofista que considerava a retórica (a arte de convencer nas assembleias através de um discurso eloquente) útil para um indivíduo assegurar uma vida boa para si. No *Górgias*, texto que pode ser dividido em três partes cada uma delas com um oponente principal (Górgias de 447a-460e; Polo de 461a a 480e; finalmente, Cálicles de 481a – 522e), Sócrates critica algumas teses sofistas. Vamos, então, analisar as principais ideias de cada uma das partes.

Na primeira parte do diálogo, Sócrates procura refutar a suficiência da oratória levando Górgias a contradizer-se ao admitir que ele precisa saber o que é o justo ou o que é o injusto nas cortes para convencer os seus oponentes. Para Sócrates, a retórica é apenas uma arte cuja função é persuadir e não chegar ao conhecimento, ou seja, às crenças justificadas (em proposições verdadeiras). Aliás, para ensinar alguém a ser virtuoso, é preciso saber o que é virtude ou uma qualidade particular e, por conseguinte, o sofista é **inconsistente**: sustenta teses que são incompatíveis. Eis parte do início do diálogo:

“Sócrates: No começo da nossa discussão, Górgias, foi estabelecido que a retórica se ocupa com discursos, não sobre os números pares e ímpares, mas com aqueles que se relacionam com o justo ou o injusto. Certo?”

Górgias: Sim!

Sócrates: Bem, no momento em que você afirmou isso, eu pensei que a retórica nunca seria uma coisa injusta, visto que ela sempre será formada por discursos sobre justiça. Mas um pouco depois, você estava dizendo que o orador poderia usar a retórica injustamente, então eu fiquei surpreso e pensei que as suas afirmações eram inconsistentes e, por conseguinte, eu afirmei que se você, assim como eu, pensa que ser refutado é uma coisa útil, seria valioso



continuar a discussão; do contrário, se você não pensa assim, deveríamos parar. Mas, agora, depois de examinarmos a questão, você próprio vê e concordou que o orador é incapaz de usar a oratória injustamente e querer fazer o que é injusto. Então, pelo cão, Górgias, precisamos mais do que uma curta sessão para fazer um exame adequado de como são as coisas.” (460e-461a)

Na segunda parte do diálogo, Górgias não participa mais do debate filosófico. A tese sofista é, então, mantida por Polo, um discípulo jovem, ambicioso, argumentando que a boa retórica é condição para **chegar ao poder** e isso é útil mesmo cometendo, se necessário, atos injustos. Sócrates, então, argumenta desta maneira:

“Sócrates: Considerando-se duas pessoas doentes, seja mental ou corporalmente, qual delas é mais infeliz: a que se trata e livra-se da doença ou a que não se trata e permanece doente?

Polo: A que não se trata, parece-me.

Sócrates: Ora, não é verdade que pagar pelos próprios crimes é livrar-se do maior dos males, a maldade?

Polo: É.

Sócrates: Sim, porque tal justiça torna as pessoas melhores e, penso, mais prudentes e justas. É um tratamento contra a maldade.

Polo: Sim.

(...)

Sócrates: Conclui-se, então, que o maior mal consiste em praticar uma injustiça.

Polo: Sim, aparentemente.

Sócrates: Não foi mostrado que pagar o que é devido pelos crimes cometidos é livrar-se do maior dos males?

Polo: Sim, parece.

Sócrates: E não pagar por eles é permanecer no mal?

Polo: Sim.

Sócrates: **Cometer uma injustiça, então, é o segundo dos males, sendo o primeiro e maior, cometer alguma injustiça e não pagar pelos crimes cometidos.**” (478d-479e; negritos acrescentados)

Temos, aqui, claramente alguns princípios éticos do pensamento socrático: é errado cometer injustiças, mas, principalmente, não pagar pelo crime cometido. **A impunidade é, por conseguinte, o mal maior.**

Finalmente, na última parte do diálogo *Górgias*, Sócrates enfrenta Cálicles, também um jovem ambicioso, seguidor das teses do sofista Górgias, que não tinha compromisso com princípios morais, discutindo se a melhor vida é a de busca de poder, de prazeres ilimitados etc. ou aquela comprometida com a existência objetiva da

justiça e das outras virtudes, dedicada ao conhecimento, ou seja, à vida filosófica. Cálicles, defensor do hedonismo, inicia o debate sustentando que as leis foram impostas pela maioria, composta pelos mais fracos, para exercerem o poder sobre os mais fortes e melhores (483b). Sócrates, então, pergunta o que significa “mais forte” e “melhor” (488a) levando o oponente a cometer contradição assim como fizera com outro sofista, a saber, Trasímaco. A certa altura do diálogo, Sócrates estabelece uma conexão importante entre, por assim dizer, a “moral” e a felicidade, ou seja, ele enuncia a seguinte tese:



“os felizes (εὐδαίμονες) só são felizes pela posse da justiça e da temperança, como são miseráveis os infelizes pela presença do vício.” (508b)

Esta tese ética, se verdadeira, terá importantes consequências, pois é desse modo que os filósofos clássicos antigos, em geral, justificam a moralidade, a saber, como condição **necessária** para a felicidade. No caso de Sócrates, a virtude parece ser também **suficiente** para a vida boa.

Como pode-se perceber, não se trata mais de uma justificação que apela para deuses (como fez Eutífron), mas é puramente racional: estabelece um bem supremo e diz que agir virtuosamente é a forma de alcançá-lo. Em outros termos, somente é chamado ‘feliz’ quem é belo/nobre e bom (καλός και αγαθός; conferir também *Banquete* 202c). Temos, enfim, o ideal grego da **kalokagathia** no período clássico ateniense.

Sócrates finaliza deste modo o diálogo *Górgias*:

“Sócrates: Essas são conclusões a que chegamos nas nossas discussões prévias e que foram provadas, para usar uma imagem, firmemente por uma cadeia de argumentos forte como o ferro. De qualquer modo, é assim que parece. E se você ou alguém mais forte não quebrar essa cadeia, então uma pessoa que disser algo diferente do que vou dizer agora não estará falando corretamente. Da minha parte, continuo a afirmar a mesma coisa: eu não sei como as coisas são, mas todos os que encontrei nunca disseram o contrário sem parecerem ridículos. Por conseguinte, mais uma vez digo que as coisas são assim: se estou certo, **fazer o mal é o pior que pode ocorrer para aquele que o pratica e um mal maior ainda é não ser punido por isto (...).**” (508e-509a, negritos acrescentados)

Como vemos, a impunidade é realmente o maior mal na Ética socrática, um problema caro a nós brasileiros.

É possível, agora, extrair dessa discussão de Sócrates com os sofistas um princípio ético positivo, a saber, o de não causar dano, não

lesar ninguém. Outro princípio importante é que alguém que comete dano deve repará-lo e pagar pelo que fez. Por isso, justifica-se a coerção jurídica, a punição. Se esses são princípios positivos da ética socrática, então não se pode considerar Sócrates um sofista (não, ao menos, a partir da imagem comum que deles fez Platão) e tampouco um cínico ou um cético. Esse ponto será retomado a seguir, antes de abordarmos a ética platônica a partir das escolas socráticas menores.

Sócrates discute outra tese sofista no diálogo *Protágoras*, já citado anteriormente. O problema principal do livro é saber se a virtude pode ser ensinada. Em geral, os sofistas, entre eles Protágoras, apresentavam-se como *educadores* que ensinam, cobrando, os jovens a deliberar e a serem bons cidadãos, ou seja, a serem virtuosos. Sócrates questiona se, realmente, a virtude pode ser ensinada uma vez que não é claro nem mesmo o que é a virtude. Esse ponto será retomado no diálogo *Mênon*, um texto considerado por Terence Irwin “de transição” entre Platão I e II, juntamente com os livros *Protágoras* e *Górgias* (Irwin, 2007, 69). A peculiaridade desses três diálogos seria a de que Platão elabora a sua metafísica da moral como resposta aos desafios sofísticos, pois havia se convencido de que a filosofia socrática parecia insuficiente para dar conta deles. O diálogo *Mênon*, portanto, será abordado na próxima seção sobre a ética platônica, principalmente, a questão de se a virtude pode ser ou não ensinada.

Um ponto interessante sobre o diálogo *Protágoras* é a aparente defesa, feita por Sócrates, do hedonismo, ou seja, da tese segundo a qual *somente o prazer é intrinsecamente valioso*, e representa, para alguns comentadores, uma antecipação da ética utilitarista moderna de Bentham e Mill que será trabalhada no capítulo 5. Como veremos, Mill interpreta Sócrates como hedonista. Para evitar mal-entendidos sobre a posição socrática a respeito do hedonismo, convém, segundo Irwin (2007, p.34), distinguir as seguintes teses sobre a relação entre o bem e o prazer:

- i) a bondade é prazer, isto é, a bondade de x consiste essencialmente em x ser prazeroso;
- ii) o bem de alguém é a sua felicidade (εὐδαιμονία), isto é, o seu bem supremo durante a vida como um todo;
- iii) a felicidade é alcançada pela predominância do prazer na vida de uma pessoa como um todo;
- iv) a bondade de x no todo = x sendo prazeroso = consiste em x conduzir ao prazer ao invés da dor.

A partir destas teses, seria possível distinguir *tipos* de hedonismo: um mais estrito e outro amplo.

A afirmação da primeira tese leva ao “**hedonismo genérico**” enquanto a aceitação da terceira e da quarta tese leva ao “**eudaimonismo hedonista**” (Irwin 2007, p.34). No diálogo *Protágoras*, Sócrates parece ter defendido o hedonismo genérico (talvez na sua juventude), mas isso estaria em conflito com outros elementos do pensamento socrático maduro, especialmente, as suas reflexões sobre o valor das virtudes. Basicamente, está em oposição à tese de que a virtude é valiosa em si mesma e condição **suficiente** para a felicidade.

É necessário esclarecer, agora, que a *areté*, para Sócrates, é única e consiste no conhecimento do bem. A tese socrática da **unidade das virtudes** é discutida por Platão nos diálogos *Protágoras* e *Laques* e, de algum modo, no *Mênon*. Basicamente, o ponto central é que não se poderia ter uma virtude, por exemplo, ou a justiça, ou a coragem, ou a temperança ou a sabedoria, sem ter todas elas. Será que isso significa, no fundo, que só há *uma* virtude com vários nomes diferentes (**Tese da Identidade**) ou que elas são distintas e possuem definições diferentes, mas são inseparáveis (**Tese da Inseparabilidade**)? Aparentemente, a posição socrática é a de que quem conhece o bem, age virtuosamente, isto é, pratica todas as virtudes. No fundo, então, só haveria formalmente uma virtude: *a capacidade de fazer o bem*. Para Sócrates, portanto, uma abordagem adequada da virtude deve mostrar que todas as virtudes são, no fundo, uma única virtude, a saber, o conhecimento do bem. O conhecimento do bem é também conhecimento daquilo que é nobre (*kalon*) e o conhecimento do que constitui o bem-estar e a felicidade (*εὐδαιμονία*) do agente. O problema da unidade das virtudes será tratado a seguir no contexto do diálogo *Mênon*, embora ele apareça em vários livros. Esse tema será, como veremos também nos capítulos seguintes, retomado por Platão e Aristóteles e discutido pelos estoicos com posições diferentes a respeito da unidade das virtudes.

Temos, assim, uma forma de encontrar os **princípios positivos da ética socrática**: através da maiêutica. Talvez o exemplo mais impressionante desse tipo de procedimento metodológico encontre-se no diálogo *Mênon*, quando Sócrates chama um escravo sem conhecimentos de geometria e simplesmente através de perguntas e respostas mostra que Mênon consegue construir um quadrado de área dobrada a partir de um quadrado dado. Esse procedimento pressupõe o teorema de Pitágoras, o qual não era conhecido pelo escravo. Claro que, para compreendermos inteiramente esse fenômeno, precisaríamos discutir um pouco mais detalhadamente a teoria do conhecimento de Platão enquanto processo de

reminiscências: a alma rememora as ideias por já ter participado do mundo inteligível. Todavia, esse problema foge aos limites desse livro-texto e, aparentemente, trata-se de uma tese platônica, não socrática. Lembremos que o *Mênon* é um diálogo do Platão maduro onde “Sócrates” é um personagem apenas. No caso dos princípios morais da ética socrática, não há, aparentemente, a necessidade de postulações metafísicas.

Podemos, enfim, voltar a procurar por outros princípios éticos positivos da Ética de Sócrates. Além do já citado preceito sobre a justiça, cabe também salientar que a ideia de que é errado causar dano a alguém claramente aparece na parte do discurso acima citado, reconstruído por Platão no livro *Apologia*. Não é possível, todavia, enumerar aqui todos os princípios a partir desse discurso. Teríamos que repassar toda a obra do jovem Platão ou, simplesmente, procurar em algum comentador. Por motivos de espaço, vamos optar pela segunda alternativa. Podemos nos valer, então, de algumas formulações feitas por Alfonso Gómez-Lobo (1994, p. 138-9) das pressuposições fundamentais da ética socrática para não termos que reconstruir neste livro-texto muitas das obras de Platão.

Para Gómez-Lobo, os princípios da ética socrática são:

- i) uma escolha é racional se é uma escolha do que é melhor para o agente;
- ii) para cada ser humano, o melhor é ser um bom ser humano;
- iii) cada agente, ao desempenhar uma ação, deve considerar exclusivamente se aquilo que ele está fazendo é justo ou injusto;
- iv) cada agente que assumiu uma posição acreditando que é a melhor, deve mantê-la;
- v) um agente não deve fazer algo errado;
- vi) fazer algo errado é mau e vergonhoso;
- vii) o mau e o vergonhoso não devem ser feitos;
- viii) um agente não deve fazer algo errado por vingança;
- ix) acordos justos devem ser cumpridos;
- x) somente a vida boa, não qualquer tipo de vida, deve ser prezada acima de tudo;
- xi) a vida boa é a vida nobre e justa;
- xii) algo é bom para um agente se e somente se é moralmente correto;
- xiii) o bem supremo, isto é, a *eudaimonía*, consiste em ações nobres e boas;
- xiv) o maior mal consiste na ação injusta;
- xv) cada agente quer o seu próprio bem real;
- xvi) cada agente deve querer seu próprio bem real.

Esses preceitos da ética socrática podem ser encontrados na leitura da *Apologia*, *Críton*, *Górgias* etc. e Sócrates chegaria a eles através da *maiêutica* sendo esta a parte positiva de seu *élenchos*. Por isso, a leitura cética ou sofista de Sócrates parece equivocada.

Talvez alguém poderia contra-argumentar que voltamos ao ponto zero, pois caberia ainda perguntar: *o que é a justiça?* De fato, Sócrates nos apresenta positivamente uma série de princípios, mas talvez não uma teoria completa da justiça. Poderíamos, então, apelar para as pressuposições gerais da ética socrática comparando-a com a moral, tal como ela é entendida na Grécia clássica, como desempenho de uma função. Para fins de ilustração, vamos citar aqui o juramento de Hipócrates, considerado “o pai da medicina,” que também viveu naquele período. Lembremos que, na refutação de Trasímaco, Sócrates usa a analogia da **função** do médico. Esse juramento estabeleceu as bases da ética médica por mais de dois mil anos e é somente na modernidade que o princípio do respeito à autonomia individual passa a fazer parte da medicina. Eis o juramento que, de um modo geral, ainda hoje um(a) estudante de medicina, grosso modo, faz ao se formar:

“Eu juro, por Apolo médico, por Esculápio, Hígia e Panacea, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas, cumprir, segundo meu poder e minha razão, a promessa que se segue: [...]

Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém.

A ninguém darei por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda. Do mesmo modo não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva.

Conservarei imaculada minha vida e minha arte. Não praticarei a talha, mesmo sobre um calculoso confirmado; deixarei essa operação aos práticos que disso cuidam. Em toda a casa, aí entrarei para o bem dos doentes, mantendo-me longe de todo o dano voluntário e de toda a sedução sobretudo longe dos prazeres do amor, com as mulheres ou com os homens livres ou escravizados. Aquilo que no exercício ou fora do exercício da profissão e no convívio da sociedade, eu tiver visto ou ouvido, que não seja preciso divulgar, eu conservarei inteiramente secreto.

Se eu cumprir este juramento com fidelidade, que me seja dado gozar felizmente da vida e da minha profissão, honrado para sempre entre os homens; se eu dele me afastar ou infringir, o contrário aconteça.”

Sem entrarmos em maiores detalhes, aqui, parece claro que as pressuposições positivas da ética socrática estão presentes nesse juramento que marcou profundamente a medicina ocidental e ainda é uma das bases da Bioética atual. *Poder-se-ia dizer que Sócrates procurou fornecer um método para chegar a esses preceitos e lhes dar*

uma **justificação ética**. Por exemplo, o princípio biomédico “*primum non nocere*” é certamente justificável a partir das pressuposições éticas sócráticas. Aliás, o senso moral comum também ratifica esse princípio: Seu Chico, um agricultor do sul da Ilha de Santa Catarina, tinha como lema de vida: “Se não se puder fazer o bem, o mal não se faz pra ninguém.” citado como epígrafe deste livro-texto.

É necessário ressaltar, para finalizar, que a Ética de Sócrates está fundada na ἀρετή, quer dizer, o que torna as ações boas e nobres é o caráter do agente e não a mera aparência da conformidade com alguma lei de uma *polis*. Afinal, Sócrates “ouvia” o seu *daimon*, ou seja, a sua própria consciência. Além disso, deve-se perceber que há **uma unidade nas diferentes qualidades de caráter**, pois todas estão ancoradas no conhecimento do bem supremo. Por isso, não é possível conhecer uma *areté* sem conhecer as outras e, por conseguinte, o todo que é o bem humano. Assim, se uma pessoa é sábia, ela será também temperante, corajosa, justa etc. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Talvez este seja o lugar mais adequado para discutir a tese de Hölsle segundo a qual Sócrates é um dos precursores do ideal kantiano de autonomia moral (Hölsle, 2012, p.354): “Sócrates antecipa a crença de Kant na universalidade das normas morais, também, quando declara que examinará todos quantos encontrar, quer jovens quer velhos, cidadãos ou estrangeiros (*Apologia* 30s), e que o dever de arriscar a própria vida vale para todo mundo (38e).” Em outros termos, o ideal de uma vida examinada racionalmente, de autoconhecimento, pode ser prescrito para todas as outras pessoas. Embora não possamos aprofundar esse debate antes de estudarmos o próprio Kant (capítulo 6), é necessário evitar anacronismos, pois Sócrates também pode ser interpretado como defensor de certa Ética de virtudes, a qual não parece ser, por princípio, incompatível com outros enfoques.

Como vimos no livro *Apologia*, Platão reconstrói os discursos de defesa que Sócrates fez perante o júri que o condenaria à morte por considerá-lo culpado de corromper a juventude ao estimular o desacato às autoridades e por questionar os deuses aceitos pela *polis* seguindo seu próprio *daimon*. Platão relata, enfim, o julgamento e a morte de Sócrates. Desse evento, podemos tirar muitas lições morais e éticas, inclusive encontrar um precursor da teoria do “contrato social” que será importante na Ética moderna conforme veremos no capítulo 5. Quando Sócrates estava preso, seus discípulos propuseram uma fuga para o exílio, mas Sócrates não fugiu e apresentou as suas razões retratadas no diálogo *Criton*:

- a) não devemos lesar ninguém e a fuga lesaria a *polis*, pois as leis estariam sendo transgredidas;

- b) se alguém permanece livremente numa *polis*, aceita as leis em vigor, e fugir significa quebrar as promessas feitas de cumprir as leis;
- c) a *polis* é como nosso pai e mestre e devemos obedecê-lo.

Mas note que Sócrates poderia ter boas razões para fugir a partir de sua própria Ética:

- a) ele tinha consciência de uma missão, a saber, a de ensinar, e ele deveria cumpri-la seja em Atenas ou em qualquer outra *polis*;
- b) seu método (ironia-maiêutica) seria necessário para o próprio bem da *polis*, pois ajudava a questionar as falsas leis e autoridades educando os jovens no caminho das virtudes.

As primeiras razões foram mais fortes para a tomada de decisão. Mesmo assim, foi condenado. Sócrates, então, acatou a decisão da assembleia que o sentenciou à morte por 281 votos contra 220 e tomou cicutu mostrando coerência entre teoria filosófica e prática cotidiana, outro princípio ético fundamental de seu pensamento.

### 1.3 – A ÉTICA NAS ESCOLAS SOCRÁTICAS “MENORES”

Antes de apresentarmos as ideias éticas do principal discípulo de Sócrates, a saber, Platão, convém examinar, brevemente, a repercussão do pensamento ético socrático nas chamadas “escolas socráticas menores”. Elas derivam o seu nome em contraposição a Platão, considerado o maior dos socráticos, todas tendo em comum também a influência de Sócrates: a **escola cirenaica**, fundada por Aristipo; a **escola cínica** fundada por Antístenes e a **escola megárica** fundada por Euclides.

Sem entrarmos em detalhes sobre o pensamento filosófico geral dessas escolas, cabe, do ponto de vista ético, ressaltar que os **cirenaicos** sofreram também a influência de Protágoras e, como foi visto acima, no diálogo *Protágoras*, Sócrates defenderia, aparentemente, uma ética hedonista. Em geral, os cirenaicos foram hedonistas, isto é, defendiam que o prazer é o sumo bem. Segundo Laértios (2008, p.69):

“Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros. (...) O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados. A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de, desde a infância, sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procurarmos, e evitarmos tanto quanto possível o seu oposto, a dor.”



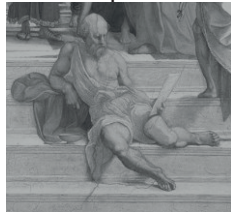
Os cirenaicos, diferentemente de Epicuro, o qual sustentava que a ausência da perturbação, como veremos no capítulo 3, também era prazerosa, ou seja, era parte do bem supremo, mantinham que prazer e a felicidade são distintos.

A escola cirenaica, entretanto, parece ter captado apenas um aspecto do pensamento ético socrático, pois no diálogo *Górgias*, como vimos na seção anterior um escrito juvenil de Platão, Sócrates critica o hedonismo. Por isso, como ressalta Irwin (2007, p. 44), talvez não se possa ficar com o Sócrates de “um lado só”, isto é, um Sócrates *parcial* ou só defensor do hedonismo ou só defensor do valor intrínseco das virtudes (como os cínicos fizeram). O desafio, então, lançado pelos cirenaicos é fazer-nos compreender essa aparente “inconsistência” no pensamento de Sócrates ou forçar-nos a explicar o desenvolvimento completo do pensamento ético socrático. Talvez, nesse ponto, a distinção feita por Irwin entre *hedonismo genérico* e *eudaimonismo hedonista* nos ajude a desfazer a aparente contradição atribuindo apenas o último a Sócrates. Nós temos, enfim, que discutir se a suposta influência nessa escola é realmente algo que pode ser atribuído ao fundador da Ética enquanto disciplina filosófica. Outra hipótese é a evolução do pensamento ético socrático de um hedonismo simples para o eudaimonismo que incluiria o prazer e as virtudes como partes integrantes da felicidade. Essa é uma questão que precisa ser investigada de forma mais aprofundada.

Os **cínicos** (cuja origem etimológica vem da palavra “cão”) também sofrem a influência de Sócrates que, de fato, desprezava as coisas materiais: passeava pelo mercado ateniense somente para ver quantas coisas não precisava. Os cínicos tornaram-se famosos por insistir na irrelevância da posse de bens materiais. Mais do que isso, os cínicos cultivavam a virtude por ela mesma, tese aparentemente socrática. Como atesta Laërtios (2008, p.155) sobre os ensinamentos de Antístenes, fundador da escola cínica:

“Seus ensinamentos eram os seguintes. Demonstrava que a excelência pode ser ensinada; que somente os homens excelentes são nobres; que a excelência é suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates; que a excelência está nas ações e não necessita de muitas palavras nem de muitos conhecimentos; que o sábio é autossuficiente, pois todos os bens dos outros são seus; que a ausência de glória é um bem, tanto quanto da fadiga; que o sábio não deve viver de acordo com as leis vigentes na cidade, e sim segundo as leis da excelência; que ele deve casar-se para ter filhos, unindo-se às mulheres mais belas, e amarás, pois somente o sábio distingue as que merecem ser amadas.”

O ponto central a destacar, aqui, em relação à Ética de Sócrates, é a tese de que a virtude é condição suficiente para a felicidade.



Essa visão foi radicalizada por Diôgenes que vivia num barril, com poucas roupas, comendo e bebendo somente aquilo que era necessário para manter-se ativo e vivo. Os cínicos sustentavam que a vida virtuosa é feliz (tese ética **virtuosista**: a excelência moral é suficiente para a felicidade). Ela foi defendida mais tarde também pelos estoicos. O detalhe da pintura de Rafael “Escola de Atenas” exhibe Diógenes.

Há um relato de Laêrtios a partir de um comentário de Platão sobre Diôgenes, o cínico, feito nesses termos: “Alguém perguntou ‘Que espécie de homem pensa que Diôgenes é?’ A resposta de Platão foi: ‘Um Sócrates demente.’” (Laêrtios, 2008, p. 165). Esta observação mostra que os cínicos de fato sofreram influência de Sócrates, mas também que podem ter deturpado as suas convicções éticas levando-as ao extremo. Uma aproximação possível consistiria em mostrar que surge uma “concepção adaptativa” de εὐδαιμονία: não se trata de viver tentando maximizar o prazer, mas de adequar os desejos às possibilidades reais de satisfação a partir de coisas simples e, fundamentalmente, viver de forma virtuosa.

É interessante notar que esse ensinamento está presente no daoísmo:

“Não há delito maior do que estimar os desejos,  
 Não há calamidade maior do que não saber se contentar,  
 Não há erro maior do que desejar possuir.  
 Por isso, com a suficiência de quem sabe que é suficiente,  
 Haverá sempre o suficiente.” (Lao-Tsé, 2011, Cap. 46)

Tanto no budismo quanto no daoísmo, existe uma prescrição de deixar de desejar ou de buscar prazeres como sendo o melhor caminho para a vida virtuosa, o bem maior. Esse pensamento está bastante próximo do virtuosismo de Diógenes, mas Sócrates pode ter sustentado que a excelência moral é condição necessária, embora não suficiente para a vida feliz, uma posição, como veremos, discutida no *Filebo* de Platão.

Finalmente, a escola **megárica**, fundada por Euclides, não fez muitas contribuições para a Ética, embora tenha travado um importante debate com o eleatismo e tenha também sofrido, certamente, a influência de Sócrates. Talvez o único ponto digno de registro é a tese, também apontada por Laêrtios, defendida por Euclides:

“Ele sustentava que o bem supremo era na realidade um só, embora tivesse muitos nomes – às vezes sabedoria, às vezes deus, ou então espírito, e

assim por diante. Rejeitava tudo que é contrário ao bem, negando a sua existência.” (Laërtios, 2008, p.73)

Em outros termos, os megáricos afirmavam que as virtudes são uma só, embora chamadas por muitos nomes.

Entre os megáricos havia um filósofo chamado Diodoro Cronos que elaborou um argumento para mostrar que a ação livre não existe, conhecido como “Argumento do Dominador” e que tem fortes implicações para a Ética, pois leva a uma forma particular de determinismo, a saber, o fatalismo lógico. O argumento, geralmente, é reconstituído da seguinte maneira:



- P1: Toda proposição verdadeira sobre o passado é necessariamente verdadeira.  
 P2: O impossível não se segue do possível.  
 P3: O que não é verdadeiro agora e nem será verdadeiro no futuro é possível.

A conclusão que, supostamente, se seguiria é **fatalista**, isto é, mostraria que *as ações humanas só podem ocorrer do modo como de fato ocorrem* e que não há escolha, deliberação, enfim, liberdade. Para recusar o argumento, basta não aceitar uma de suas premissas. Para ilustrar: Cleantes rejeitava a primeira e Crisipo negava a segunda. Portanto, a conclusão não se seguia.

Um argumento parecido é discutido também por Aristóteles no Capítulo IX do livro *De Interpretatione*, conhecido como “Batalha Naval” procurando mostrar que as proposições sobre o futuro são ou verdadeiras ou falsas. Por isso, o futuro seria necessário e, desse modo, não haveria ação livre. O argumento mostraria que, se é verdadeiro, agora, que amanhã haverá uma batalha naval entre a Argentina e a Inglaterra numa disputa pelas ilhas Malvinas/Falklands, nada pode ser feito por um(a) agente qualquer para impedi-la. A discussão entre determinismo e liberdade é importante para a Ética, mas não será aprofundada aqui, pois é antes uma questão de Filosofia da Ação. Alguns comentadores sustentam que precisamos inclusive renunciar ao princípio lógico da bivalência ( $p$  é ou  $V$  ou  $F$ ) para salvar a contingência futura. A solução parece mais simples: negar que tais proposições tenham seu valor de verdade determinado no presente. Já mostramos as condições da ação livre na Introdução e voltaremos a discuti-las mais adiante quando tratarmos de Aristóteles e Kant.

O debate entre as escolas socráticas menores com Platão e Aristóteles sobre a ética socrática mostra o quanto o pensamento de Sócrates foi sofisticado e merece ser estudado de forma aprofundada. Para entendê-lo melhor, vamos procurar a partir de Platão (e, depois,

de Aristóteles no próximo capítulo) identificar os seus pontos positivos e também examinar as críticas que esses filósofos lhe fizeram.

#### 1.4 – PLATÃO: A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ÉTICA



A obra de Platão, tal como a encontramos na edição completa organizada por John Cooper ou Giovanni Reale, foi estabelecida por Tarsilo de Mendes quatro séculos após o seu falecimento. Ela é composta por 35 diálogos, uma série de cartas e obras de autoria duvidosa. Como vimos, no início da seção sobre o pensamento de Sócrates, alguns comentadores a dividem em três fases: Platão I, II e III.

Os primeiros diálogos de Platão (I) tentam reconstruir as ideias de seu mestre Sócrates. Mas Platão sentiu, paulatinamente, a necessidade de construir uma base metafísica para dar sustentação às teses éticas de Sócrates contra os sofistas, e a doutrina das *formas* (no original grego *εἶδη* = *eíde* também traduzível por *ideias* ou, para não confundir com *μορφή*, por *essências*), fornece o fundamento básico da ética platônica para recusar o relativismo ético. Surge, desse modo, Platão II. Usaremos, então, “Sócrates” (entre aspas) para o *personagem* dos diálogos do Platão maduro que expõe os pensamentos do próprio Platão e em alguma medida complementa, mas também está, em outros aspectos, em oposição ao Sócrates histórico por ter **hipostasiado** conceitos. Aristóteles escreveu:

“Platão aceitou os ensinamentos socráticos, mas por estar familiarizado com as opiniões de Heráclito pensou que as definições comuns se produziam em outras coisas e não nas sensíveis, pois lhe parecia impossível que elas fossem das coisas sensíveis que estavam sujeitas à mudança permanente. Platão chamou a tais entes ideias (*idéai*), acrescentando que as coisas sensíveis existem fora delas e são nomeadas de acordo com elas, pois muitas coisas sensíveis têm o mesmo nome por participarem na correspondente forma (*eidos*). A única mudança que ele fez foi usar o nome ‘participação’, pois os Pitagóricos sustentavam que as coisas existem imitando os números, enquanto Platão, mudando o nome, dizia que as coisas existem pela participação nas formas. Sobre o que realmente essa imitação ou participação nas formas seria, eles deixaram em aberto. Platão também diz que além de coisas sensíveis e as formas existem objetos matemáticos como entes intermediários, diferindo das coisas sensíveis por serem eternos e imóveis e diferenciando-se das formas, pois há vários números semelhantes enquanto a forma é única.” (MET 987<sup>b</sup>3-17)

Além de critérios cronológicos das obras, por conseguinte, há aspectos filosóficos que permitem distinguir Sócrates de Platão. Nesse sentido,

Aristóteles nos fornece, mais uma vez, uma boa reconstrução histórica permitindo diferenciar o pensamento de Sócrates do platonismo propriamente dito. A possibilidade de conciliar o heraclitismo, baseado no devir perpétuo, no fluxo contínuo de todas as coisas, e o pensamento pitagórico e, em alguma medida, o de Parmênides, fundado na tese de que o ser sempre é (e o não ser não é), foi vislumbrada por Platão a partir da distinção **epistêmica** entre o conhecimento sensível, relacionado com os objetos particulares (por exemplo, coisas materiais com formato triangular que podem mudar continuamente), e o conhecimento inteligível, da forma universal (da triangularidade em si que é a-temporal, não-material, fixa etc.). Essa distinção parece levar, finalmente, à uma **duplicação ontológica**, isto é, à crença na existência em dois mundos e à convicção de que o mundo que vemos é uma mera sombra do mundo verdadeiro, a qual tem implicações éticas profundas. Em outros termos, o dualismo de Platão instaura também um tipo de dicotomia entre *ser* e *dever-ser*, com a devida precedência do último sobre o primeiro: o mundo das ideias formata o mundo empírico. Por isso, é possível atribuir a Platão o dualismo entre corpo sensível e alma, o qual a partir da filosofia neoplatônica e do cristianismo foi, como veremos no capítulo 4, usado para postular uma realidade transcendente ao mundo natural, espaço-temporal.

A partir dos diálogos maduros, Platão não sustentará mais, ao contrário de Sócrates, a tese de que o conhecimento é uma condição suficiente da ἀρετή. Além disso, para o Platão maduro, o justo será comparativamente mais feliz do que o injusto. Assim, ambos Sócrates e Platão são eudaimonistas, isto é, partilham da ideia de que uma **justificação racional da vida virtuosa deve mostrar que ela promove o bem para o agente**. Ponto! Platão, todavia, não mantém mais que a ἀρετή requer apenas conhecimento. Ele sustenta que há elementos não-cognitivos presentes, pois algumas qualidades relacionam-se com partes não-rationais da alma (*psyché*). Finalmente, Platão acabará por rejeitar a tese da unidade da *areté* nos termos socráticos, pois diferentes qualidades do caráter correspondem a diferentes desejos e requerem diferentes tipos de educação moral. Por exemplo, a aprendizagem da temperança é distinta do ensino da justiça e elas requerem treinamentos diferentes.

No mencionado diálogo *Mênon*, considerado do Platão II, ou simplesmente *Platão*, discute-se o problema de saber se **a virtude pode ser ensinada**. Aqui, o personagem “Sócrates” é, *ex hypothesi*, um portador das ideias platônicas, embora o diálogo também termine

de forma inconclusiva. O problema é saber se a virtude, sendo ciência, pode ser ensinada ou se ela é adquirida pela prática ou se é inata e existe por natureza ou se há, enfim, outra possibilidade, por exemplo, ser uma dádiva divina. A dificuldade é, aparentemente, que a virtude não pode ser mesmo ensinada, pois ou ela é inata ou nada pode tornar uma pessoa virtuosa pela mera educação exterior. Por conseguinte, para Platão, a virtude é inata, mas encontra-se, por assim dizer, adormecida e precisa ser despertada. Em outros termos, é uma potencialidade que precisa ser atualizada, tornada habilidade. Segundo o autor de *Mênnon*, cabe ao filósofo, através da anamnese (ou reminiscência), mostrar de que modo ela pode ser praticada.

Antes de saber, então, como ela pode ser praticada, é necessário perguntar *O que é a virtude?* e, diferentemente daquilo que o sofista Górgias ou o próprio Mênnon pensam, não há resposta clara para essa pergunta. O diálogo inicia (70a) com o problema de saber se a virtude pode ser ensinada, mas “Sócrates” muda a questão em busca de uma **definição da virtude**. “Sócrates”/Platão, então, critica a simples enumeração feita por Mênnon e exige uma característica comum para todas as virtudes:

“Sócrates: Deixe Górgias em paz, pois ele não está aqui. Pelos deuses, Mênnon, o que tu mesmo dizes que é a virtude (τι θῆς ἀρετὴν εἶναι). [...]”

Mênnon: É fácil dizer Sócrates. Primeiro, se queres que eu diga qual é a virtude do homem, então não é difícil dizer: ser capaz de gerir as coisas da cidade e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e guardar-se ele próprio de sofrer dano. *Se queres que diga qual é a virtude da mulher, é fácil dizer: administrar bem a casa, cuidando de suas posses e sendo obediente ao marido. A virtude da criança, seja menino ou menina, é diferente de uma pessoa idosa, de um homem livre, de um escravo.* Existem muitas outras virtudes, e, então, não é difícil dizer o que é uma virtude, ou seja, **a virtude é, para cada um de nós, uma relação com uma função (ἔργον), conforme cada ação e cada idade.** Da mesma forma, Sócrates, acontece com o vício.

Sócrates: Parece que tive uma sorte grande, Mênnon, pois, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas junto a ti. Todavia, Mênnon, para seguir na imagem do enxame, e se eu perguntasse sobre o ser da abelha, o que ele é, e então dissesses que as abelhas são inúmeras e assumem toda uma variedade de formas, o que me responderias então se perguntasse: “Dizes serem muitas e de uma variedade de formas diferentes umas das outras quanto a serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem em nada, mas sim quanto à outra característica, por exemplo, beleza, ou tamanho, ou quanto a qualquer outro traço? Diga pois: que responderias?”

Mênnon: Da minha parte, eu diria que, por serem abelhas, elas nada diferem umas das outras.

Sócrates: Se eu, então, continuasse: “Diga-me: em relação a que elas nada diferem, mas são todas o mesmo, que afirmas ser?” poderias dizer, sem dúvida, alguma coisa?

Mênon: Poderia!

Sócrates: O mesmo é verdadeiro no caso das virtudes. Mesmo que elas sejam muitas e variadas, todas elas têm uma e a mesma forma (*εἶδος*) que as tornam virtudes. É correto olhar para isso quando alguém é perguntado sobre o que é a virtude. Ou não entendes o que digo?

Mênon: Acredito que entendo sim. Ainda não apreendo, todavia, o significado daquilo que é perguntado.” (71d-72<sup>a</sup>; itálicos e negritos acrescentados)

A busca por definições universais, iniciada por Sócrates, está na origem da teoria platônica das formas. A pergunta é: o que significa ‘virtude’? A resposta deve mostrar que ela participa de *uma* forma, sendo esta última uma entidade com existência independente da mente humana.

É oportuno, então, fazer algumas observações sobre a teoria socrático-platônica das definições, tema importante no estágio inicial do surgimento da Ética enquanto disciplina filosófica, relacionando-as com a tentativa de definir a virtude. Uma definição é, para Sócrates, simplesmente a resposta à pergunta: “O que é X?” Na teoria socrática da definição, a resposta a essa questão não pode ser apenas a de apresentar um significado, mas também *explicar* o que todas as coisas que são instanciações de X têm em comum. Essa exigência explicativa, segundo Irwin (2007, p.16), mostra que apresentar uma definição não é apenas explicitar condições necessárias e suficientes para empregar um termo. Como foi visto acima, a crítica de “Sócrates” a Mênon é a de que ele fez uma mera enumeração de virtudes. Na verdade, uma definição deve dar conta da unidade de uma multiplicidade. Deve apresentar algo paradigmático. Como veremos no Capítulo 8, certos filósofos contemporâneos, por exemplo Ludwig Wittgenstein, veem nessa exigência a origem de muitos problemas metafísicos levando a um mau uso da linguagem. Wittgenstein argumentará que os conceitos podem ter muitos significados aparentados apenas por semelhanças-de-família (por exemplo, ‘banco’ pode referir-se à uma instituição financeira ou a um móvel para as pessoas se sentarem). Em outros termos, certas palavras devem ser entendidas através de uma série de conexões e analogias que não podem ser expressas numa fórmula simples através da postulação de um *εἶδος* (uma forma) comum, por exemplo, a todas as virtudes. Platão, todavia, defendeu um tipo de realismo semântico.

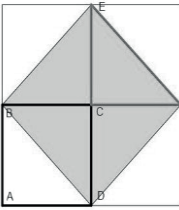
Mênon, enfim, fará uma segunda tentativa de definir a virtude como uma **“capacidade de comandar”** (73d), mas “Sócrates,” novamente, a critica mostrando que a unidade da definição deve respeitar a multiplicidade do *definiendum*, não podendo confundir nem as suas variedades (a virtude da criança e a do homem não é a mesma) nem o *definiendum* com uma de suas espécies. Outra tentativa de definir a virtude é, então, feita por Mênon nos seguintes termos **“virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”** (77b), mas “Sócrates” insiste que todos querem as coisas boas e que a diferença entre pessoas virtuosas e não virtuosas só pode estar na capacidade de conseguir as coisas boas. Além disso, esse tipo de definição não é satisfatório, pois serve a vários *definienda*.

Um tema metaético importante relacionado com as definições começa exatamente com a tentativa de Sócrates, feita no diálogo *Protágoras*, de reduzir as propriedades morais a propriedades não-morais. Nos termos de Terence Irwin (2007, p.71): “Sócrates, portanto, parece almejar definições redutivas das propriedades morais; elas devem reduzi-las a propriedades não-morais eliminando os termos que não podem ser aplicados sem o uso de julgamento morais.” Se Sócrates obtém sucesso nessa tentativa de redução do moral ao não-moral, sua Ética pode ser, diferentemente de Platão, considerada naturalista. Esse tema será amplamente discutido na Ética contemporânea a partir de G. E. Moore, no livro *PE*, considerado um clássico da filosofia analítica da moral, defendendo um tipo de não-naturalismo, aparentemente, platônico. Ele será, por conseguinte, retomado no capítulo 8 em detalhes.

O diálogo *Mênon* prossegue, então, com “Sócrates”/Platão procurando convencer Mênon que a virtude só pode ser ensinada se for antes conhecida na sua *εἶδος*, forma ou característica comum das virtudes, e não na série de exemplificações que o sofista fornecera. O conhecimento, o aprendizado da virtude, é enfim discutido a partir da doutrina da rememoração.

É nesse contexto que “Sócrates” chama um escravo e faz um verdadeiro interrogatório sobre as propriedades das figuras geométricas mostrando que o conhecimento é, no fundo, apenas *re*-conhecimento, ou seja, é rememoração do que sabemos. O desafio é construir um quadrado com o dobro da área do quadrado dado. O resultado pressuporia o conhecimento do chamado Teorema de Pitágoras:  $a^2 + b^2 = c^2$ , mas o escravo obviamente não o possui. Eis como ele é resolvido:





Considere, inicialmente, o quadrado ABCD marcado ao lado. Tente, agora, desenhar o quadrado BEFD com o dobro da área. Dica: desenhe *antes* um quadrado com a mesma área acima do original (perceba que não é o correto) e *depois* trace uma diagonal entre DB e outra entre B e E e continue até formar o novo quadrado. (Cf., Platão, *Mênon*, 84d)

A aplicação da tese da reminiscência no caso da virtude leva a argumentação de “Sócrates” para a seguinte hipótese ética: se a virtude é ciência (*episteme*), então ela pode ser ensinada; se não for ciência, ela não poderá ser ensinada. Haveria, entretanto, evidências tanto contra a hipótese de que a virtude é ciência (por exemplo, toda ciência tem mestres, mas, aparentemente, não há mestres da virtude) quanto favoráveis (por exemplo, sendo a virtude um bem, ela deve ser ciência).

A certa altura do diálogo, “Sócrates” (ou seja, Platão) pergunta se não seriam os sofistas os mestres da virtude e, então, um novo personagem aparece, a saber, Ânito, para negar categoricamente a sugestão de que os sofistas seriam os mestres da virtude (91c). Ânito não gostava nem dos sofistas nem de Sócrates (e, talvez, considerasse o próprio Sócrates um sofista, um falastrão). Aliás, Ânito foi um dos três acusadores de Sócrates que resultou na sua condenação e morte. Ânito, então, afirma que **a virtude tem mestres e que eles são os próprios cidadãos virtuosos**.



Em outros termos, para Ânito, as pessoas de bem aprenderam de seus predecessores, que também foram pessoas de bem, *servindo-lhes de modelos*. Seria dessa maneira que a virtude poderia ser ensinada. O exemplo é central para a educação moral.

Existiriam, então, poetas, políticos, filósofos etc. dignos de imitação por realizarem ações belas, grandiosas, divinas etc.

No final do diálogo *Mênon*, “Sócrates” questiona Ânito procurando mostrar que os bons não parecem ser capazes de ensinar a sua virtude às outras pessoas (93b). “Sócrates,” então, recapitula a discussão e conclui que a virtude somente pode ser ensinada se for uma ciência, tese que possui prós e contras, e que, portanto, somente pode ser respondida se outra questão for, a saber: o que, afinal, é a virtude? O diálogo termina inconclusivo. Tanto o problema da definição de virtude quanto o de seu possível ensinamento serão retomados no livro *República* (doravante, *REP*) que será abordado a seguir. A unidade das virtudes, para Platão, se existir, será por uma razão

diferente da apresentada por Sócrates. Quais são, enfim, as teses principais da ética platônica?

O texto central em que as teses ético-políticas do próprio Platão maduro aparecem é o livro *REP* que, frequentemente, é referido como uma obra que possui um subtítulo, o qual pode ser formulado a partir de uma questão filosófica: o que é a justiça? Vamos, então, iniciar com uma apresentação panorâmica da obra toda para tentar compreendê-la na sua totalidade aprofundando alguns temas da Ética platônica. A leitura da *REP* é importante para compreender a filosofia de Platão como um todo: os aspectos epistêmicos, éticos-políticos e metafísicos.

O **Livro I** pode ser ainda considerado socrático, pois apresenta simplesmente a tese de que a justiça é melhor do que a injustiça, sendo condição para a *eudaimonía*. Provavelmente, ele foi escrito muito antes dos outros e teria sido pensado como um livro independente. Alguns comentadores sustentam que esse livro poderia ser publicado separadamente e chamar-se “Trasímaco”. O livro termina, como vimos na segunda seção deste capítulo, com Sócrates caracteristicamente reconhecendo que, apesar de ter tentado refutar Trasímaco, ainda não sabe o que é a justiça.

A partir do **Livro II**, então, Platão questiona, na voz de Gláucon e Adimanto (seus irmãos na vida real) se a justiça é uma *areté* que deve ser escolhida por si mesma, independentemente de suas consequências, mas que também contribui para a *eudaimonía*. Como veremos abaixo, a virtude terá, para Platão, valor intrínseco. Uma definição positiva de justiça é apresentada somente após o tratamento das outras qualidades. Todavia, alguns comentadores, por exemplo Tugendhat (2009, p.366) defendem que já na definição de Simônides, no início do Livro I, encontramos a concepção platônica de justiça: **justo é dar a cada um o que lhe é devido** (*to proshekon hekasto apodidonai*; cf. *REP* 331e, 332b-c). De acordo com Tugendhat, mais tarde, Ulpiano teria sintetizado essa definição na seguinte fórmula: *suum cuique tribure*.

Nem sempre, todavia, retornar a alguém o que é lhe devido é justo, correto (por exemplo, devolver uma arma a uma pessoa que enlouqueceu). Além disso, a ideia de justiça é composta. Por isso, como veremos abaixo, a definição de Platão parece ser outra e aparece somente no Livro IV. Para entender essa definição, precisamos reconstruir a psicologia moral e algumas ideias políticas de Platão. Assim, depois de tentar refutar a tese de Trasímaco de que o justo é o que convém ao mais forte, Platão passa a rediscutir a proposição, agora sustentada por Gláucon, mas que era corrente na época, que diz que a moralidade não é nada mais nada menos do que **conveniência**

(ou utilidade). Essa tese sofista, via Adimanto, é reforçada da seguinte maneira:



- a) explicação da origem da justiça: mero acordo sobre leis;
- b) tentativa de mostrar que é melhor ser injusto (o anel de Gíges tornaria invisível o malfeitor);
- c) o injusto é mais feliz (358e-360e).

Vamos aprofundar, então, o argumento sofista detalhando o que poderia fazer alguém que tivesse **o anel de Gíges**. Platão imagina a seguinte situação:

“Nós podemos ver mais claramente que aqueles que praticam a justiça o fazem contra a vontade e porque não podem cometer injustiças, se dermos o poder de fazer o que quiserem a ambos: a um homem justo e a um injusto. Nós podemos, depois, ir atrás deles, para ver até onde os desejos levam cada um. Pois bem, apanharemos o justo caminhando pela mesma estrada com o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a alcançar como um bem, mas, por convenção, é forçada a respeitar a justiça.

A liberdade a que me refiro seria mais ou menos como a faculdade que se diz ter sido concedida ao antepassado Gíges, da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava as suas ovelhas. Admirado ao ver tal coisa, desceu e viu, entre outras maravilhas, um cavalo de bronze, oco e com aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem e que não tinha mais nada senão um anel de ouro num dedo. Arrancou-o e saiu. Ora, como os pastores tinham se reunido, como sempre faziam todos os meses, a fim de comunicarem ao rei o que dizia respeito aos rebanhos, Gíges foi lá também, com seu anel. Estando ele sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta no engaste do anel para dentro, em direção à parte interna da mão tornando-se invisível para os que estavam ao lado, os quais falavam dele como se ele tivesse desaparecido. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado esses fatos, experimentou novamente se o anel tinha aquele poder e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, tornava-se invisível e se o voltasse para fora, ficava visível. Assim, logo fez com que fosse um dos delegados que iam reportar ao rei. Chegando lá, seduziu a mulher do soberano e, com o auxílio dela, atacou-o e matou-o apoderando-se do reino.

Vamos supor, então, que houvesse dois anéis como esse e o homem justo pusesse um e o injusto, outro. Não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem quisesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual a um deus entre os homens.” (REP, 359c – 360c)

Trata-se, aqui, de um importante problema levantado já na Antiguidade a partir dos desafios sofisticos e que, hoje, mantém a sua importância dada a “convicção de impunidade” que sentem algumas pessoas que intencionalmente agem de forma injusta. Então, como Platão pode mostrar que é melhor ser justo do que injusto?

Uma das maneiras é argumentar que a justiça possui valor intrínseco e pode também contribuir para a felicidade. Não há contradição alguma entre afirmar o valor em si da justiça e, ainda assim, desejá-la como parte de um bem maior. Já no início do Livro II, Gláucon questionara “Sócrates” sobre que espécie de bem é a justiça:

- i) se algo que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por estimá-lo *por si mesmo* como a alegria e outros prazeres;
- ii) ou algo que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências tais como a sensatez, a vista e a saúde;
- iii) ou algo que é meramente útil pelas suas consequências como a ginástica, a prática clínica etc?

“Sócrates,” ou melhor, Platão defende que a justiça está na segunda opção: **“Eu a coloco na melhor das coisas: deve ser estimada por si mesma e, para quem quiser ser feliz, pelas suas consequências.”** (358; ênfase acrescentada). Por conseguinte, para Platão, a justiça não tem valor apenas instrumental, mas possui valor intrínseco.

“Sócrates”/Platão, então, muda o eixo referencial da discussão para a comunidade e procura explicitar os princípios primeiros de toda e qualquer sociedade: (i) a necessidade mútua, pois ninguém é autossuficiente e precisa da colaboração dos outros e (ii) há diferenças nas aptidões, nos talentos etc. Platão concebe assim, no final do segundo livro e a partir do **Livro III** até o **Livro V**, um *processo educativo* cujo objetivo central é descobrir as principais qualidades que os guardiões devem possuir tais como: as virtudes da coragem; da sabedoria etc. Grosso modo, tal processo educativo *básico* começa com a leitura e a escrita, a educação física, o treinamento na literatura e na música, até aproximadamente os 18 anos, e com o serviço militar dos 18 aos 20. Tal educação será complementada, para aqueles que mostrarem habilidades para serem guardiões, com estudos matemáticos e, finalmente, para os filósofos, aqueles que não têm apenas opinião (*doxa*), mas conhecimento real (*episteme*), isto é, saber *das causas, de essência, universal e necessário*, com a arte suprema, ou seja, **a dialética**. Esse ponto será melhor esclarecido logo mais. Platão discute também, mais adiante, quais as instituições que devem existir na sociedade para melhor realizar a sua concepção de justiça: se

deve haver propriedade privada, se a família é fundamental etc. Platão responde negativamente às duas questões.

Uma das questões (bio)éticas delicadas que aparecem no livro *REP* é a defesa da eugenia e até mesmo da prática do que, hoje, consideramos infanticídio. Coerente com a proposta de abolição da família, Platão defende que homens superiores se encontrem com mulheres superiores em festivais arranjados para gerar o maior número possível de filhos bons, belos e nobres, e evitar a procriação dos inferiores. Eis a passagem:

“Sócrates - E dentre aqueles jovens que são corajosos na guerra ou em outras coisas, deve-se dar mais liberdade para se unirem às mulheres a fim de que haja maior chance de ter o maior número possível de filhos de homens dessa qualidade.

Gláucon: Está certo.

Sócrates: E, então, assim que as crianças forem nascendo, as autoridades, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres, tomarão conta delas.

Gláucon: Sim.

Sócrates: Pegarão, eu penso, os filhos dos homens bons e os levarão para os berçários, para junto de amas que moram num lugar à parte da cidade. Os filhos dos homens inferiores ou qualquer um dos outros que seja deficiente, serão escondidos num lugar interdito e oculto e feito o que é apropriado.

Gláucon: Assim deve ser se queremos que a raça dos guardiões se mantenha pura.” (*REP*, 460b-c)

Esta passagem contém dois temas importantes: o primeiro é uma revelação sobre a posição da mulher na *polis* idealizada por Platão que defendia que as diferenças de gênero não eram uma base suficiente para uma diferenciação social e de desempenho de funções públicas. Nesse sentido, Platão foi um feminista *avant la lettre*, pois homens e mulheres deveriam receber a *mesma educação* para desempenhar bem as *mesmas funções* (e, presumivelmente, com a mesma remuneração) e, desse modo, a sociedade como um todo iria se beneficiar. Há um elemento *ético* nesta defesa de Platão da **igualdade de gênero**.

A segunda questão é muito delicada. Certamente, pode não ter causado muita estranheza aos contemporâneos de Platão a sua sugestão de infanticídio implícita na expressão “*feito o que é apropriado*,” pois ele era praticado em grande escala em Esparta e em menor grau na própria Atenas. Aristóteles, na *Política*, também discute o problema. Os gregos antigos praticavam a eugenia através do abandono de bebês deficientes. Dessa maneira, bebês fracos, deformados ou até mesmo ilegítimos eram simplesmente “descartados.” Algumas tribos da região amazônica ainda hoje mantêm

uma prática similar, mas esse aspecto do pensamento platônico fere a nossa sensibilidade moral moderna, pois fazemos de tudo para salvar bebês extremamente prematuros (vide caso relatado na Introdução deste livro-texto). Ou será que, *pace* Platão, deveríamos subscrever uma ética relativista? Antes de tentar responder essa pergunta, vamos entender melhor o seu pensamento.

A *areté* é, em Platão (diferentemente da posição intelectualista de Sócrates), concebida a partir de uma visão harmônica dos diferentes domínios da alma ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  = *psyche*). Ele a divide em três partes:

- uma parte racional, responsável pela deliberação daquilo que é bom para a pessoa e para a *polis* como um todo;
- uma parte apetitiva, cujos desejos (fome, sede etc.) não dependem de considerações sobre o que é bom ou mau;
- uma parte emocional, cujas paixões (fúria, orgulho, vergonha etc.) dependem de crenças sobre o que é bom ou mau (439d-441c).

Platão conclui que a ἀρετή “**é um tipo de saúde e beleza e boa condição da alma; o vício é uma doença, uma feiura, uma fraqueza.**” (444<sup>a</sup>). Voltaremos a essa analogia médica.

A partir da visão tripartite e harmônica da alma, Platão examina, no **Livro IV** da *REP*, as principais qualidades morais, conhecidas, hoje, como “virtudes cardeais.” Apresentando-as brevemente, são elas:

<b>a sabedoria</b> (ή σοφία)	<b>a coragem</b> (ή ἀνδρεία)	<b>a temperança</b> (ή σωφροσύνη)	<b>a justiça</b> (ή δικαιοσύνη)
<i>saber escolher</i> para ordenar os desejos das partes racionais; na <i>polis</i> é o conhecimento das políticas públicas sobre a melhor conduta tanto internas quanto externas (428-429a);	firme resolução sobre o que deve e o que não deve ser temido (429-430c);	ordena a parte apetitiva da alma levando a um acordo sobre qual parte deve governar; os desejos racionais devem sobrepor-se aos desejos não-rationais tanto na pessoa quanto na <i>polis</i> (430d-432a);	requer que cada parte da alma cumpra a sua função; na <i>polis</i> torna possível que a sabedoria, a coragem e a temperança tenham a sua função em relação ao bem comum (441d-442b).

A sabedoria (σοφία ou φρόνησις, Platão as usa como sinônimos na *REP* 427s) é importante para nós, estudantes de filosofia, mas notemos que ela é também fundamental para a sociedade como um todo.

Este é, certamente, o lugar apropriado para esclarecer um pouco mais a definição platônica de **justiça**. Vamos começar perguntando: o que supostamente tem *em comum* um ato justo 1 (distribuir um bem equitativamente) com um ato justo 2 (reconhecer o mérito numa avaliação acadêmica) com um ato justo 3 (julgar imparcialmente) e um ato justo 4 (punir proporcionalmente)? Encontrar a característica presente em todos esses atos justos é um passo importante para estabelecer a *forma* da justiça.

Se existir uma característica comum, temos como definir universalmente a justiça e a Ética platônica ganha solidez. A definição de justiça feita por Platão é retomada duas vezes no **Livro IV**:

1) primeiro (433b), ele afirma que a justiça é fazer as coisas próprias ou corretas (ἡ δικαιοσύνη εἶναι, **τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν**, negritos acrescentados);

2) depois (434a), Platão reafirma que “... a justiça é a disposição de fazer o que é próprio de cada um” (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη).

Por isso, pode-se traduzir δικαιοσύνη simplesmente por “fazer a coisa certa”. Eis, então, uma expressão metaética de um certo tipo de **realismo moral**: existe a coisa certa a fazer. Essa seria uma noção eminentemente moral e não meramente legal de justiça e permitiria ver o *dikaïos*, a pessoa justa, como sendo aquela que cumpre o seu dever, ou seja, faz **a coisa certa**. Platão, enfim, acreditando **na isomorfia entre a alma individual e a estrutura comunitária da polis**, passa a discutir a constituição de uma sociedade justa criando a primeira grande utopia, o primeiro Estado ideal. Não entraremos em muitos detalhes políticos aqui, mas podemos apresentar o seguinte quadro para exibir a isomorfia entre a alma e esse Estado ideal:

Parte da alma	Classe	Função	ἀρετή
Apetitiva (ἐπιθυμητικόν)	Trabalhadores (agricultores, artesãos)	Produtiva	Temperança
Emocional (θυμοειδές)	Auxiliares (soldados, executivos etc.)	Serviços públicos: defesa da polis	Coragem
Racional (λογιστικόν)	Guardiões (governantes)	Legislativa e Judicial	Sabedoria

O fato de que as pessoas pertençam a diferentes classes conforme a parte da alma que é predominante (mito fundacional) não

implica que certas qualidades não possam ser comuns a diferentes classes. Além disso, a temperança também não é uma *areté* requerida de uma classe apenas, mas da sociedade como um todo. Finalmente, como MacIntyre apontou (1966: 39), “a justiça não pertence nem a esta nem àquela classe, nem a relações particulares entre as classes, mas à sociedade em seu funcionamento como um todo.” Esse ponto é extremamente importante: *justo é dar a cada indivíduo o que lhe pertence em termos de parte predominante da alma e a cada classe a educação e a função que lhe corresponde segundo os indivíduos que a compõe formando a ordem política.* Como pode ser claramente percebido temos, aqui, um detalhamento da definição platônica de justiça: do ponto de vista pessoal, é a harmonização do indivíduo com a sua alma e com a classe a que naturalmente pertence; do ponto de vista social, é a harmonização entre as classes numa *polis*. Finalmente, podemos acrescentar que a justiça da *polis* está em harmonia com a ordem natural das coisas, enfim, com o cosmos.

A partir do **Livro V**, então, Platão procura detalhar a sua visão sobre a estruturação da *polis* segundo a sua definição prévia de justiça. Defende, por exemplo, a abolição da família e da propriedade privada. Contra a moralidade convencional de sua época, argumenta que as diferenças de sexo não são uma base adequada para a diferenciação entre funções sociais. Por isso, defende uma educação igualitária para possibilitar que tanto meninos quanto meninas, quando crescerem, possam governar. Diferencia entre os guardiões, auxiliares e governantes atribuindo-lhes funções diferentes segundo suas excelências.

O(a)s filósofo(a)s, por serem capazes de contemplar as formas (*eíde*), seriam os mais aptos a governar. Ele(a)s, sendo mais sábios e justos e por desprezarem os bens materiais e os prazeres sensíveis, seriam assim os únicos capazes de harmonizar a sociedade como um todo. Platão defende uma monarquia aristocratizada como a melhor forma de governo: “o rei-filósofo” (ou rainha-filosofa) deve governar. O conhecimento exigido para contemplar uma *eidós*, especialmente a forma do bem, é o dialético e, por isso, é necessário reconstruir brevemente alguns elementos da epistemologia e da ontologia platônica para compreender a sua fundamentação metafísica da Ética.

No **Livro VI** da *REP*, Platão apresenta algumas analogias e alegorias para ajudar a entender as suas principais ideias ético-filosóficas e suas relações com a sua epistemologia e a ontologia. Por exemplo, assim como o sol é a fonte de luz que torna a visão possível, embora o sol não seja nem a luz nem a visão, mas está para além deles e os traz à existência e proporciona a sua nutrição e crescimento,



assim também o bem é a fonte do conhecimento da realidade, tornando-a inteligível. O bem é a causa do ser e está **para além** dele assim como o sol está para além da visão. Há uma passagem bastante importante nesse livro, a saber, em 509b, que foi longamente discutida no neoplatonismo e influenciou o cristianismo. Nas palavras de Platão:



“... não apenas o ser conhecido parece estar presente nas coisas conhecidas por causa do bem, mas também o ser e a essência (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) lhes são acrescentados por causa dele, não sendo o bem uma essência (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), mas estando acima e além da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) em dignidade e potência.”

Esta passagem sobre o bem *em si* é, realmente, muito difícil de ser compreendida e duas interpretações distintas foram feitas. Seguindo a leitura do neoplatônico Plotino, que será brevemente estudado no capítulo 3, em especial o conceito de Uno, a expressão “além da existência (ou essência)” foi compreendida em termos transcendentais e, então, muitos identificam o Bem platônico com Deus como fez Agostinho. Esse ponto ficará claro no Capítulo 4 quando tratarmos da ética agostiniana e talvez seja por isso que Nietzsche pôde dizer que o cristianismo é um platonismo para o povo. Todavia, podemos fazer uma leitura menos religiosa da passagem em 509b em termos de uma busca de conhecimento (por exemplo, de engenharia) com vistas a um bem (construir uma casa), isto é, este bem **está além** do conhecimento científico nesse sentido específico.

Como interpretar, então, essa difícilíssima passagem? A tradutora portuguesa da Calouste Gulbenkian, Maria Helena da Rocha Pereira, usa “Ser” (com letra maiúscula), talvez de fácil associação com Deus. Além disso, ela traduz, questionavelmente, οὐσία por existência. É uma opção, mas isso explica o caráter “transcendente” do bem? Em outros termos, será que Platão está falando simplesmente em termos abstratos ou estaria se comprometendo com a existência de um Deus associando-o com o bem supremo?

Em seu livro *Knowledge and the good in Plato's Republic*, Joseph pergunta-se como entender a expressão τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν προσεῖναι e critica a atribuição, feita por outros comentadores, de uma função transcendente à ‘forma do bem,’ associando-o com Deus, supostamente também pensado por Platão no livro *Timeu*. Joseph argumenta nestes termos:

“Isso não me parece correto. O *Timeu* está ocupado em explicar o mundo sensível onde há mudança, vir-a-ser e desaparecer e se diz que Deus,

ou ο δημιουργός, olhou para a forma do Bem e ordenou o mundo sensível tanto quanto possível ao modo daquele. Aqui nós estamos preocupados com o mundo inteligível onde não há mudança.” (Joseph, 1948, p.22)

De fato, os gregos não tinham uma visão do mundo como algo que poderia ter surgido *ex nihil* e o Demiurgo platônico não cria, portanto, o mundo a partir do nada como fez supostamente o Deus judaico-cristão, mas simplesmente *formata* a matéria a partir do bem. Falta, mesmo assim, uma explicação para a passagem em questão.

Temos que chamar a atenção, aqui, para o seguinte ponto: Platão não escreve αγαθου (bem), na passagem acima citada, com alfa “A” maiúscula (aliás, nem havia diferença naquela época entre minúsculas e maiúsculas). Então, ele não faz isso em lugar algum (*pace* a tradutora portuguesa). Além disso, as expressões αὐτὸ τὸ ἀγαθόν (bem em si) e ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (a ideia de bem) talvez signifiquem a mesma coisa, mas o certo é que ‘bem’ não é escrito em maiúscula. É claro, todavia, que a postulação das formas e, em especial, a caracterização da forma do bem como “transcendendo” todas as demais é uma posição metaética que dá suporte à teoria normativa que Platão pretende sustentar inclusive nas suas implicações políticas. *Assim como podemos perguntar o que todos os subtipos de justiça (distributiva, corretiva etc.) têm em comum e chegar à forma da justiça, podemos perguntar o que todos os bens valiosos em si (prazer, virtude, saber etc.) têm em comum e chegarmos à ideia de bem-em-si.*

Nesse sentido, Terence Irwin atribui a Platão a criação da investigação metaética: “... seus interesses metaéticos tornam-o o fundador da investigação metaética e, particularmente, de uma doutrina sobre as propriedades morais distintivamente realista, não-naturalista e não-reducionista.” (Irwin, 2007, p.75). A forma do bem, por conseguinte, é real e não é redutível a algo sensível. As investigações metaéticas, como veremos, perpassam a história inteira da Ética, mas adquirem particular relevância no século passado a partir do trabalho de G. E. Moore que parece ter, inicialmente, defendido uma ética platônica.

Terence Irwin, cujo livro *Plato's Ethics* é um dos melhores trabalhos atuais sobre a ética platônica, interpreta a passagem em 509b nestes termos:

“o bem, então, não pode ser compreendido como algo independente das excelências e de outros bens específicos, mas como uma combinação e arranjo deles. É por isso que Platão acredita que o bem não é ‘ser’ em si mesmo, mas está além do ser; enquanto o bem é superior aos diferentes bens específicos que o constitui, ele não pode ser compreendido, definido ou alcançado sem referência a eles.” (Irwin, 1995, p. 273)

Uma maneira de compreender por que o bem está para além das outras formas, é razão de ser e de conhecê-las, pode ser estabelecida perguntando como fizemos acima: o que um ato de **coragem** (ou todos os atos de coragem) tem em comum com atos de **temperança**, com atos de **sabedoria** e com atos de **justiça**? A característica comum seria a bondade consubstancializada na ideia de bem em si. Nesse sentido, buscar a justiça, a sabedoria etc. é buscar o bem. Essa interpretação “menos platonizada” merece uma pesquisa mais aprofundada.



Não podemos, aqui, pretender encerrar essa polêmica interpretativa, mas sugerimos uma leitura atenta daquela passagem do livro *REP*, em 509, e uma reflexão crítica a partir dela. Voltaremos a ela nos próximos capítulos.

Uma discussão sobre os diferentes estágios do conhecimento e da apreensão do bem talvez possa ajudar nessa interpretação. O bem, como poderá ser visto no quadro ilustrativo abaixo, é alcançado por último e se constitui no agir com ἀρετή. Nesse sentido, a alegoria da linha auxilia a esclarecer a difícil passagem citada acima. A partir de uma linha vertical, foram divididos quatro segmentos correspondentes a quatro estágios do conhecimento (A, B, C e D) que permitem também identificar os seus respectivos objetos do seguinte modo:

	Conhecer	Ser
episteme	D	
	noesis	bem
	C	
	dianoia	obj. mat.
doxa	B	
	pistis	coisas
	A	
	eikasia	sombras

- D) no estágio mais alto (νόησις), o raciocínio dialético nos leva ao saber das *eide*, em especial, do bem *em si*.
- C) o entendimento (διάνοια) nos proporciona os objetos matemáticos e procede dedutivamente;
- B) a crença (πίστις) nos direciona para coisas (animais, vegetais etc.), as quais são os originais das sombras;
- A) a suposição (εἰκασία) nos apresenta os objetos particulares que são sombras das entidades.

A distinção epistêmica entre opinião e conhecimento engendra a diferenciação ontológica entre **reino inteligível** (*to noeton*) e **reino visível** (*to horaton*).

Uma comparação interessante pode, neste ponto, ser feita até mesmo com as filosofias asiáticas, em particular, com o daoísmo. Por exemplo, Lai afirma que o *Dao* tem que ser compreendido num sentido metafísico, como realidade última situada em contraste total com o humano, o cotidiano e o convencional: “A concepção do *dao*, denotando a realidade que transcende a vida comum –não muito diferente da distinção realidade-aparência de Platão –, é a interpretação

dominante do conceito de *dao* na filosofia daoista ...” (Lai, 2009, p.94) É claro que não cabe, aqui, uma análise crítica detalhada dessa aproximação entre daoismo e platonismo, mas a associação feita parece pertinente a partir da interpretação metafísica. O termo ‘**metafísica**,’ enfim não diz respeito apenas ao *em si* das coisas naturais (realidade última), mas o que transcende o mundo espaço-temporal.

A alegoria da caverna, apresentada no **Livro VII**, também auxilia a compreender o lugar do bem na ética platônica (*REP* 514-527a). Dada a sua importância didática, vamos apresentá-la de forma mais completa aqui. Eis, então, a primeira parte:

“Sócrates: Gostaria que você fosse adiante e que pensasse na nossa educação ou na nossa ignorância da seguinte maneira. Imaginemos alguns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna com uma entrada aberta para a luz que se estende por toda ela. As pessoas estão lá dentro desde a infância, algemadas pelas pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente. Elas são incapazes de virar a cabeça, por causa dos grilhões. Serve-lhes de iluminação um fogo que queima ao longe por detrás delas. Entre a fogueira e os prisioneiros, há um caminho ascendente ao longo do qual se construiu um pequeno muro, do gênero das muralhas que os oficiais colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades.

Gláucon: Estou imaginando.

Sócrates: Imagine também, ao longo desse muro, homens que transportam toda a espécie de objetos que os ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, enfim, de todos os tipos. Como é normal, uns falam, outros seguem calados.

Gláucon: Estranho quadro e estranhos esses prisioneiros.

Sócrates: Semelhantes a nós. Em primeiro lugar, pensa que, nessas condições, eles tenham visto, de si mesmos e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

Gláucon: Como ver outra coisa se são forçados a manter a cabeça imóvel por toda a vida?

Sócrates: E dos objetos transportados, não seria o mesmo?

Gláucon: Sem dúvida.

Sócrates: Então, se eles fossem capazes de falar uns com os outros, não julgariam que estavam nomeando objetos reais quando designavam o que viam?

Gláucon: Inevitavelmente.

Sócrates: E se na parede do fundo da prisão tivesse também um eco não julgariam que, quando algum dos transeuntes falasse, a voz da sombra passava?

Gláucon: Claro que eles pensariam assim.

Sócrates: De qualquer modo, as pessoas nessas condições não pensariam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

Gláucon: Inevitavelmente, sim.

Sócrates: Pensa, então, no que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados de suas ilusões. Suponha que algum deles fosse solto e fosse forçado a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz. Ao fazer tudo isso, sentiria dor e o deslumbramento o impediria de fixar os olhos nos objetos cujas sombras antes via. O que julgas que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estaria mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? O que diria se, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele teria dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

Gláucon: Sim, muito mais reais.

Sócrates: E o que aconteceria se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, os olhos não doeriam e ele voltar-se-ia para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar e julgaria ainda que esses eram, na verdade, mais nítidos do que os que lhe mostravam?

Gláucon: Seria assim.

Sócrates: E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho difícil e íngreme e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do sol, não seria natural que fosse dolorido, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

Gláucon: De fato, não poderia de repente.

Sócrates: Precisaria se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. Então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que se fosse o sol e o seu brilho de dia.

Gláucon: Certamente.

Sócrates: Finalmente, seria capaz de olhar para o sol e de contemplá-lo, não a sua imagem na água ou em qualquer lugar, mas a ele mesmo, no seu lugar.

Gláucon: Finalmente.

Sócrates: Depois compreenderia que é o sol que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível e que é o responsável por tudo aquilo que eles viam.

Gláucon: É evidente que chegaria depois a essas conclusões.

Sócrates: Então, quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros?

Gláucon: Com certeza.

Sócrates: E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para aquele que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor aqueles que costumavam passar em

primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que Homero, e seria seu intenso desejo “servir junto de um homem pobre, como servo da gleba” [Odisséia XI] e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo?

Gláucon: Suponho que seria assim e que ele sofreria tudo ao invés de viver daquela maneira.”

É crucial, aqui, interromper a leitura da descrição platônica da saída e perceber que há também um retorno à caverna. Poderíamos, então, concluir que não se trata apenas de adquirir o *conhecimento* do bem, mas também de *praticá-lo* com as outras pessoas.



Esse ponto é, muitas vezes, esquecido: não basta *conhecer*, é necessário saber-como agir corretamente e viver bem. A sabedoria filosófica não é composta apenas por elementos teóricos, mas, acima de tudo, pela *prática* do saber moral.

Eis, então, a continuação da alegoria da Caverna:

“Sócrates: Imagina ainda o seguinte. Se um homem nessas condições descesse novamente para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do sol?

Gláucon: Com certeza.

Sócrates: E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até lá em cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

Gláucon: Matariam, sem dúvida.

Sócrates: Meu caro Gláucon, a esse quadro deve agora aplicar-se tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não frustrarás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la e o deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo penso, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a forma de bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de tudo quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para agir racionalmente na vida particular e pública.” (REP 514a-517c)

A última fala de Gláucon lembra o desdobramento do caso Sócrates.

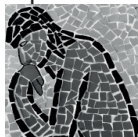
Quais são as lições *éticas* dessa alegoria? Há várias. O próprio autor do livro *REP* ensina que a ideia de bem é alcançada por último e que ela é a causa do que é justo e belo. Todavia, talvez possamos tirar outras lições dessa alegoria. Por exemplo, ela parece nos mostrar que cada pessoa tem o poder, por si própria, de alcançar o que é verdadeiro, belo e bom através do estudo da filosofia.

Quanto à primeira interpretação, a saber, que a ideia de bem é alcançada por último, podemos torná-la plausível pela rediscussão que Platão faz no **Livro VII** do processo educativo preocupado, agora, especialmente com a educação do(a) filósofo(a), daquele que deve governar (524-540). Para essas pessoas, há uma concentração maior nos estudos matemáticos dos 20 aos 30 anos, isto é, na aritmética, na geometria, na astronomia, na harmonia e, principalmente, existe a necessidade posterior do cultivo da dialética por mais cinco anos. Para Platão, a **dialética é a arte da discussão, da busca dos primeiros princípios, da descoberta do que cada coisa é em si mesma (sua *eidos*) e culmina na apreensão da forma do bem** (532-534). Finalmente, o processo educativo termina com a prática efetiva no exercício de cargos públicos, com o apreender a governar e a ser governado.

Embora não seja um objetivo, aqui, estudar em detalhe questões filosófico-políticas tais como a necessidade ou não da instituição do Estado, a melhor forma de governo, se é a democracia ou a aristocracia etc., é interessante observar que no **Livro VIII**, mas também no início do **Livro IX**, Platão associa os diferentes tipos de governos a tipos de *caráter*, um vínculo entre **moral** e **política**. Ora, o caráter é composto de qualidades morais (ou imorais) que formam uma pessoa naquilo que ela tem de mais importante, ou seja, *seu modo de ser*, e, por isso, compreendemos melhor a ética platônica se entendemos a vinculação entre os diferentes tipos de caráter e as diversas formas de governo. Por exemplo, um caráter ambicioso, energético, atlético etc. (tal como descrito entre 548e e 550c), é próprio de um regime político subscrito por Platão, isto é, uma forma aristocratizada de regime defendida tanto teoricamente na *REP* quanto aplicado na prática, por exemplo, em **Siracusa** (na Sicília, Magna Grécia). Nesse sentido, é importante ler o depoimento do próprio autor do livro filosófico *REP*, expresso na famosa **Carta VII**, sobre a sua experiência política fracassada. Por outro lado, um caráter cuja única ambição é a riqueza, em que não existem convicções morais fortes e a razão controla o desejo (553-555), é próprio da oligarquia, uma sociedade onde a riqueza é o critério do mérito e os ricos governam. Um caráter versátil, mas sem princípios, um desejo de espírito livre etc. (558-562), é próprio do regime

democrático em que a pessoa tem a liberdade para fazer o que quer e existe também certa igualdade. Já na tirania, num regime que surge, segundo Platão, do excesso da liberdade da democracia, os principais traços de caráter do governante são um espírito criminoso, um desejo desmesurado de poder, próximo da loucura, e a solidão, isto é, a falta de amigos. O caráter perfeitamente justo seria o do filósofo e o perfeitamente injusto, o do tirano. Como podemos perceber, há uma íntima relação entre **ética** e **política** na obra de Platão e o(a) filósofo(a) deve governar pelos atributos de seu caráter e pelo seu conhecimento.

Antes de fazermos, aqui, uma breve avaliação da ética platônica e passarmos a Aristóteles, convém salientar que um dos últimos diálogos de Platão, que é central para a compreensão de sua Ética tardia, é o livro **Filebo**. É claro que não podemos apresentar todos os diálogos de Platão, mas este é bastante importante. Nele, “Sócrates” rediscute a questão “o que é o bem humano?”, ou seja, “como um ser humano leva a melhor vida possível?”, problema central da Ética do último Platão, do chamado “Platão III”. Aqui, não há uma preocupação exclusiva com *o bem em si*, mas uma abordagem do *bem humano* supremo. O diálogo discute o que constitui o bem humano a partir de dois candidatos: o prazer, defendido por Filebo ou a sabedoria, defendida por “Sócrates.” O diálogo desenvolve-se no sentido de argumentar que, na realidade, o bem humano é uma terceira coisa, uma mistura de prazer com conhecimento. A argumentação de Platão consiste em mostrar que **o prazer acrescido de conhecimento torna-se melhor e vice-versa** e, por conseguinte, nenhum deles pode isoladamente constituir-se no bem humano (*Filebo*, 60e). A vida do sábio combina prazer e conhecimento em algo maior, o bem propriamente humano. O argumento pode ser expresso assim:



P1: Nem o prazer nem o conhecimento são ultimamente bons.

P2: A vida prazerosa é melhor com conhecimento.

Conclusão: O prazer não é o bem.

Cabe discutir se o argumento é correto ou se, assim reconstruído, é uma forma de entimema. Agora, se dermos crédito ao que Aristóteles escreve na *Ethica Nicomachea* (1172<sup>b</sup>25), foi através de um argumento desse tipo que Platão *provou* que o prazer não é o bem para o ser humano. Voltaremos a esse ponto, então, no próximo capítulo.

Finalmente, é necessário mencionar, mesmo que brevemente, outra obra pertencente ao chamado “Platão III” que possui uma forte relação com o livro *REP*. Trata-se da obra *Leis* que não se preocupa tanto com um suposto rei-filósofo governando uma cidade ideal, mas



trata de questões constitucionais e de teoria legislativa em cidades reais. Impressiona, nessa obra, a preocupação com as implicações práticas das ideias defendidas anteriormente. A obra *Leis* pode ser usada como chave para interpretar as metáforas e hipérboles da *REP*. Platão, agora, dá peso maior à educação que utiliza o prazer e a pena para levar os indivíduos a obedecer às leis que o Estado prescreve e adquirir as virtudes necessárias para o bem comum.

No livro *Leis*, então, Platão é, em certo sentido, mais realista e está preocupado com uma descrição mais acurada do que ocorre. Para ilustrar, vamos citar, aqui, um exemplo relevante para discussões **bioéticas**. Platão descreve desse modo o exercício da medicina entre os escravos:

“...eles são geralmente tratados pelos outros escravos, em suas rondas pela cidade ou aguardando nos dispensários; e nenhum desses médicos dá ou recebe quaisquer explicações sobre as várias doenças dos diversos servos que tratam, limitando-se a prescrever para cada um deles o que julga certo com base na experiência, como se detivesse o conhecimento exato, e com autossuficiência de um monarca despótico; em seguida passa de um átimo muito rapidamente para outro servo enfermo, poupando assim seu mestre do atendimento dos doentes.” (*Leis*, 720c)

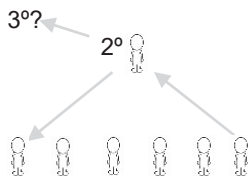
Trata-se, claramente, de uma descrição que denuncia o paternalismo e o autoritarismo dos ditadores e, em analogia com a ética médica, que desrespeita o paciente. Agora, comparemos com a continuação da passagem:

“Mas o médico nascido livre se ocupa principalmente em visitar e tratar das enfermidades das pessoas livres e o faz investigando-as desde o começo e conforme o curso natural; conversa com o próprio paciente e com seus amigos, podendo assim tanto obter conhecimento daquele que padece da doença (e seus amigos) como transmitir a estes as devidas impressões na medida do possível. Ademais, ele não prescreve nada ao paciente enquanto não conquistar o consentimento deste, para só quando conseguiu-lo então, mantendo a docilidade do paciente por meio da persuasão, realmente tentar completar a tarefa de devolver-lhe a saúde.” (*Leis*, 720 d)

Aqui, temos uma concepção diferente que mostra que a relação médico/paciente não se confunde com paternalismo ético e, por analogia, a relação do legislador e do governante também não pode ser feita nesses termos. Oxalá tivesse predominado na história essa visão! O ponto, enfim, é perceber como Platão, no final da vida, dava mais atenção aos detalhes de implementação de leis justas numa cidade

efetiva do que na construção idealizada de uma república perfeita, embora uma possa servir de ideal regulador para a outra.

Não cabe, aqui, fazer uma avaliação final da ética platônica. Todavia, é necessário mencionar uma dificuldade na sua teoria das formas, muito provavelmente, elaborada pelo seu discípulo Aristóteles. Para entender esse problema, apresentaremos a tese da participação:



De acordo com a teoria das formas de Platão, os entes singulares –p.ex., indivíduos humanos– participam (*metechein* ↑) da forma “humanidade” (2º homem), enquanto a última está presente (*parousia* ↓) nos singulares garantindo a universalidade dos juízos. Mas o que há de comum entre um homem e a forma? Um terceiro ente?

Já no **Livro X** da obra *REP*, então, Platão anteviu problemas: por exemplo, existe uma *eidos* desta cama particular ou das camas em geral? Mas é somente no diálogo *Parmênides* (132a-b) que Platão enfrenta um argumento similar ao do “terceiro homem” e que teria sido elaborado por Aristóteles. É necessário notar, aqui, que Aristóteles é de fato um personagem central do diálogo, uma ocorrência rara na obra de Platão. A dificuldade de Aristóteles pode ser reconstruída assim:



se precisamos postular a *eidos* da humanidade em si para garantir a universalidade dos juízos sobre o que os homens particulares têm em comum, supostamente precisaríamos também postular um “terceiro homem” como característica comum entre a *eidos* humanidade e os homens particulares, e assim por diante, *ad infinitum*.

Em que medida tais dificuldades representam um problema insolúvel para o platonismo em geral –e para a Ética de Platão em particular– não nos cabe julgar definitivamente aqui. Além disso, é necessário notar que, nos últimos anos, tem surgido uma nova interpretação do pensamento filosófico de Platão conhecida como a “doutrina não escrita” (Reale, 2018, p.XI) também denominada “doutrina indireta.” A premissa básica dessa releitura de Platão é a de que a linguagem *escrita* é imperfeita e incapaz de dizer aquilo que é mais valioso e mais profundo, ou seja, os princípios metafísicos primeiros de todas as coisas. Tais princípios seriam expressáveis (se é que o são) apenas *oralmente* por Platão para seus discípulos no *interior* da Academia (doutrina esotérica) enquanto os textos publicados (os 35 diálogos e as cartas) conteriam a doutrina exotérica. A obra escrita de Platão daria indicações da sua inadequação (por exemplo, em *Fedro* 274, quando ele escreve que um livro tem certa independência do autor é incapaz de ajudar-se), mas, mais importante do ponto de vista

metafísico, apontaria para a indizibilidade e a inefabilidade dos princípios últimos e mais valiosos como o “Bem-Uno.”

Mantendo presente esse problema, podemos, agora, passar para o próximo capítulo, pois Aristóteles, apesar de continuar na juventude a desenvolver muitos elementos da Ética de seu mestre, será mais tarde um dos seus mais agudos críticos, incluindo da concepção platônica do *bem em si*.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

Sobre a ética homérica ver: Crisp 2015. Ele lista várias virtudes dos heróis homéricos: fidelidade, gratidão, justiça, honestidade, paciência, engenhosidade, orgulho, sabedoria etc.

Leia as obras *Apologia* (para entender melhor a ética socrática) e a *REP* de Platão para compreender o realismo ético platônico e suas implicações normativas e práticas.

Um dos livros mais completos sobre a ética socrática é este:

VLASTOS, G. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Sobre a ética platônica, um dos melhores é este:

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

Um bom livro geral sobre o pensamento de Platão, contendo uma série de artigos que vão desde aspectos biográficos, passando pela discussão de seu método dialógico, sua epistemologia, sua metafísica e a sua ética e política, até seu legado, é o seguinte:

BENSON, H.H. (org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

Para uma apresentação dos principais elementos da interpretação da Ética platônica a partir da doutrina não escrita da obra platônica ver: REALE, G. *Introduzione Generale al Pensiero di Platone*. In: REALE, G. *Platone. Tutti Gli Scritti*. Firenze/Milane: Giunti Editore/Bompiani, 2018, p. XI-LIX.



#### FILMES RECOMENDADOS:

##### **Sócrates**

<https://www.youtube.com/watch?v=dXrx5vZHcPY>

##### **Batalha pelo Império – Confúcius**

<https://www.youtube.com/watch?v=V970IPHbFPM&t=1674s>

## QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Quais foram, segundo Aristóteles, as duas principais contribuições de Sócrates à Ética enquanto disciplina filosófica?
- 2) Existe saber moral? O conhecimento é suficiente para agir de forma virtuosa? Você considera Sócrates um sofista? Um cético? Um cínico?
- 3) Protágoras sustentava que “Não é possível afirmar a respeito dos deuses nem que existem nem que não existem.” Você pensa que Sócrates concordava com ele? E você, o que defende?
- 4) Sócrates sustenta que é melhor sofrer injustiças do que cometê-las. Como ele justifica este princípio moral? Você concorda com ele? Por que?
- 5) A virtude pode ser ensinada? De que forma? Pelo *exemplo* de pessoas virtuosas (Ânito)?
- 6) Analise criticamente a definição de justiça feita por Platão comparando-a com sua tentativa de realização em Siracusa a partir do relato da *Carta VII*.
- 7) Em que sentido podemos dizer que, para Platão, o bem em si *está além* das outras formas (*eídai*)? Podemos fundamentar a Ética metafisicamente? Justifique a sua resposta.
- 8) Relembre as implicações do uso de um anel de Gíges e discuta a questão da impunidade (o pior dos males) na vida ética do brasileiro.
- 9) A virtude possui, para você, valor meramente instrumental ou valor intrínseco? Discuta as diferentes posições dos filósofos gregos até aqui estudados sobre esse assunto.
- 10) Você concorda com as práticas infanticidas narradas por Platão? Que implicações elas têm hoje para a Bioética e para a Biopolítica? Deveríamos deixar morrer bebês extremamente prematuros (como o Bebê X) que, se sobrevivem terão, provavelmente, uma série de sequelas e não levarão uma vida com qualidade e serão incapazes de ter experiências humanas valiosas? A defesa platônica dos casamentos arranjados leva a um tipo de eugenia?

## 2 – ARETÉ e EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

O objetivo central deste capítulo é fazer você compreender as principais contribuições éticas de Aristóteles (em especial, como elas estão expressas na obra *Ethica Nicomachea*) dando especial atenção à relação entre ἡ ἀρετή (a virtude, a **excelência**) e ἡ εὐδαιμονία (a **felicidade**, a vida boa) no seu pensamento filosófico bem como tenha condições de avaliar criticamente a sua relevância atual.



Aristóteles foi, certamente, um dos maiores filósofos da Antiguidade e continua a exercer enorme influência na Ética atual. A sua obra mais conhecida é a *Ethica Nicomachea* (EN) que aparece no detalhe do quadro de Rafael ao lado, mas o Filósofo (como referia-se a ele Tomás de Aquino) escreveu também os livros *Magna Moralia*, *Ethica Eudemia* e *Protéptico*, este último um pequeno texto em que ele simplesmente expõe ideias platônicas.

A maioria dos comentadores concorda com a tese de que a *Ethica Nicomachea* (EN) expressa o saber ético maduro de Aristóteles. Por isso, vamos nos ater, aqui, ao estudo desse livro. Assim como fizemos com o livro *REP* de Platão, é necessário apresentar uma visão panorâmica da principal obra ética de Aristóteles. Vamos comentar, inicialmente, os principais temas de cada um dos dez livros que compõem a obra EN, para, posteriormente, aprofundarmos as questões centrais da sua Ética discutindo se é uma Ética de virtudes **ou** aretáica.

Antes de apresentar cada livro, convém examinar brevemente o texto como um todo tal como ele está estabelecido hoje. A EN pode parecer, ao leitor iniciante, bastante confusa, não-sistemática, mal estruturada, repetitiva e, até mesmo, inconsistente e contraditória em alguns pontos. Essa exposição preliminar busca superar essas dificuldades fornecendo ao/à leitor(a) um guia temático geral. Parece claro que Aristóteles não tinha planejado a obra no formato que a conhecemos atualmente e, portanto, diferentemente do que fizemos com a obra *REP* de Platão, primeiro apresentaremos o livro como um todo e depois trataremos com maiores detalhes alguns temas de forma

mais aprofundada, por exemplo a relação entre excelência e vida boa/felicidade.

Eis, então, uma **visão geral** da *EN*: os quatro primeiros livros formam uma sequência natural e possuem uma temática clara: o Livro I trata da natureza do bem supremo (*Summum Bonum*) para o ser humano, a εὐδαιμονία que, desde já, deve ser compreendida como uma forma de *atividade* e não um estado psicológico; os Livros II a IV analisam as excelências morais para alcançar esse bem final. Os Livros V a VII são comuns às obras *Ethica Eudemica* e *EN* e, por conseguinte, se a primeira obra representa escritos juvenis e a segunda a obra madura, Aristóteles não mudou substancialmente a sua visão sobre a justiça (Livro V), as excelências dianoéticas ou intelectuais (Livro VI) e o problema da incontinência (Livro VII), embora existam alguns conflitos sobre a questão do prazer entre o Livro I (a vida de prazeres escraviza e é considerada até mesmo “bestial”) e os Livros VII e X (o prazer é valioso em si mesmo e acompanha as boas ações). Seria Aristóteles inconsistente defendendo duas visões sobre o prazer? Os Livros VIII e IX tratam da amizade e o décimo retoma a discussão sobre a relação entre o prazer e a εὐδαιμονία perfeita ou imperfeita. Outro ponto estrutural importante é o da relação do Livro X, onde Aristóteles parece afirmar que a vida dedicada à atividade teórica é **suficiente** para alcançar a felicidade *perfeita* e a relação com todos os livros precedentes que tratam das excelências morais que não parecem ser ingredientes necessários da felicidade ou apenas para uma felicidade de tipo inferior. Seria Aristóteles inconsistente também nesse ponto, ou seja, ora ele defenderia uma visão dominante de felicidade (a atividade filosófica seria suficiente) ora defenderia uma concepção inclusivista (as excelências, o prazer, os bens materiais são também necessários)? Como resolver tais problemas? Esses exemplos nos mostram a necessidade de uma visão panorâmica do livro mais importante da ética aristotélica. Vamos, então, apresentar mais detalhadamente os temas dos diferentes livros da *EN* para depois aprofundarmos alguns deles procurando resolver essas tensões no seu pensamento ético.

O **Livro I**, que poderia ser intitulado “O bem supremo para o ser humano,” trata do objeto da investigação ética e de sua natureza enquanto ciência (seções ou capítulos 1 a 3). Um tópico importante nesse sentido é a relação entre Ética e Política que, para Aristóteles, são indissociáveis, mas a Política parece ter, ao menos neste livro, uma função arquitetônica, pois é ela quem decide, numa determinada *polis*, quais pessoas podem ou devem se dedicar às diferentes ciências, até que grau etc. Nas seções 4 a 12, Aristóteles investiga a natureza do

bem supremo, a εὐδαιμονία, partindo, como é característico na sua filosofia, das crenças comuns (ἔνδοξα, *endoxa*) que as pessoas têm sobre ela: umas a identificam com o prazer; outras com a honra; outras com o acúmulo de riqueza etc. Todas essas formas de vida possuem problemas e não são autossuficientes. A seção 6 do primeiro livro é uma investigação metaética cujo objetivo é mostrar que não há o bem, no sentido de Platão (o bem *em si*, como vimos no capítulo anterior) *forma única para além das outras formas razão de ser e de conhecê-las*. É interessante notar que essa investigação se faz em comparação com o ser (ὄν), cuja universalidade não é a de gênero: assim como 'ser' se diz de muitos modos, assim também 'bem'. Depois, Aristóteles procura caracterizar o bem humano supremo mostrando que deve ser autossuficiente, a mais aprazível das atividades etc. O único estilo de vida que é capaz de alcançar a εὐδαιμονία perfeita parece ser o dedicado ao conhecimento, mais especificamente, à atividade de teorização filosófica. Essa tese, todavia, depende da demonstração da função (*ergon*) específica do ser humano, uma tese metafísica. A investigação é, então, adiada, sendo necessário analisar a natureza da excelência, pois Aristóteles concorda com aqueles que a consideram uma condição *necessária* (embora talvez não suficiente) para a vida feliz. Ele, então, não concorda com aqueles que a identificam com a própria εὐδαιμονία como fizeram os cínicos e talvez o próprio Sócrates em algum momento de sua vida e como farão mais tarde, claramente, os estoicos.

No **Livro II**, Aristóteles procura definir e caracterizar a ἀρετή que traduziremos neste capítulo sempre por '**excelência**' para ressaltar o seu perfeccionismo moral. Distinguindo excelências éticas/morais de dianoéticas/intelectuais (as primeiras adquirimos pelo hábito e as outras pelo ensino), Aristóteles investiga, nas quatro primeiras seções do livro, se a *areté* é adquirida pela repetição de atos correspondentes, ou seja, pelo costume ou por algum outro meio (graça divina, acaso etc.). A definição de excelência, identificando o seu *genus et differentia* (como deve fazer toda e qualquer definição para Aristóteles) e sua explicação, aparece entre as seções 5 e 7: o *genus* da excelência é caracterizado como um *estado de caráter* e não uma faculdade ou uma paixão; e a *differentia* é identificada como *escolha do meio-correto ou da mediania/mediedade*. A partir da mediedade será possível estabelecer um excesso e uma falta, ambos vícios. Essa definição será analisada de forma detalhada a seguir. Posteriormente, Aristóteles ilustra através de diferentes excelências éticas/morais, *aquelas adquiridas pelo hábito*, a saber, a coragem, a temperança, a justiça etc. como essa definição é

instanciada em casos particulares, por exemplo, a coragem é uma mediedade entre covardia e temeridade e assim por diante.

O **Livro III** é, em grande parte, uma continuação da discussão sobre excelências éticas além de estabelecer as condições de possibilidade da responsabilidade das ações examinadas nas seções 1 a 5 daquele livro, a saber, (i) a voluntariedade, (ii) o conhecimento e (iii) a ausência de coerção externa. Dada a importância de uma análise das condições da responsabilização (como vimos na Introdução, apresentável no modelo analítico *P fez x*) para a Ética, esse ponto será aprofundado também a seguir. Os capítulos 6 a 9 do terceiro livro da *EN* tratam da *coragem* de forma detalhada e as seções 10 a 12 da *temperança* enquanto mediedade entre a insensibilidade (falta) e a intemperança (excesso). É necessário notar, para evitar mal-entendidos, que nem de todos os *meios-termos* existem extremos com nomes de vícios diferentes. Por exemplo, os pólos opostos da excelência da justiça são ambos vícios com o nome 'injustos.'

O **Livro IV** continua a análise das excelências éticas particulares, por exemplo, a *liberalidade* (seção 1) e a *magnificência* (seção 2) que são ambas vinculadas ao dar/receber dinheiro. Mas há também excelências relacionadas com as emoções (por exemplo, raiva) e as excelências relativas às interações sociais particulares, por exemplo, a *honestidade* e assim por diante. Destaca-se, nesse particular, a análise aristotélica das emoções humanas, dos diversos tipos de temperamento etc. Aristóteles mostra-se um profundo conhecedor da psicologia humana. Somente para ilustrar: a análise da calma (capítulo 5) revela que ela é uma mediedade entre a raiva ou cólera e uma deficiência, a pacatez e, então, uma série de temperamentos são apresentados: as pessoas irascíveis encolerizam-se depressa; as coléricas estão prontas para encolerizar-se com tudo e por qualquer motivo; as birrentas são difíceis de apaziguar; as mal-humoradas se encolerizam com o que não devem e assim por diante.

O **Livro V** é inteiramente dedicado a uma excelência moral especial, a justiça. Que seja uma *excelência* é evidente pela afirmação de que a justiça é um estado de caráter e que tenha excessos e faltas pode ser constatado, por exemplo, quando uma distribuição de um bem qualquer é feita e uma pessoa recebe *mais* ou *menos* do que lhe é devido. Aristóteles começa, então, distinguindo justiça *universal* ('justo' significa legal), constituindo, então, a justiça natural, e a justiça *particular* ('justo' significa, por exemplo, equitativo) sendo, enfim, uma forma de justiça política. A justiça particular divide-se, basicamente, em *justiça distributiva*, cuja proporção é geométrica, e a *justiça corretiva*, cuja proporção é aritmética. Aristóteles introduz um terceiro tipo de



justiça, a retributiva ou comutativa, que está presente nas transações comerciais humanas, cujo critério é a *reciprocidade*. Finalmente, nas últimas seções do quinto livro, Aristóteles discute a correção da lei (*epiqueia*) quando falha em razão da falta de universalidade. A discussão de Aristóteles sobre justiça é, ainda hoje, um referencial importante não só na Ética, mas também na Filosofia do Direito, na Filosofia da Política e em diferentes ciências tais como o próprio direito, a ciência política, as ciências sociais etc. Na apresentação a seguir, por conseguinte, a justiça receberá um destaque especial (seção 2.3) dada a sua complexidade e importância atual.

No **Livro VI** da *EN*, Aristóteles inicia a análise das cinco principais excelências chamadas “dianoéticas,” ou virtudes intelectuais, ou seja, *aquelas adquiridas através do ensino*. O capítulo 3 caracteriza a *ciência* enquanto conhecimento demonstrativo do necessário e do eterno (podemos acrescentar: do universal, a partir de causas e de essência como marcas da ciência); o capítulo 4 trata da distinção entre *arte*, *práxis* (ação) e *produção*; a seção 5 discute a *sabedoria prática* (ou *prudência*) enquanto expressão de um saber como alcançar os fins da vida humana; o capítulo 6 examina a *razão/intuição* como faculdade de apreensão dos primeiros princípios das ciências; o capítulo 7 trata da *sabedoria filosófica* que conjuga intuição de primeiros princípios e ciência demonstrativa. Há também outras excelências intelectuais menores tais como: o *entendimento* e o *juízo*. Finalmente, Aristóteles aborda as relações entre as excelências dianoéticas, principalmente, a sabedoria filosófica com a prudência ou sabedoria prática. Na discussão a seguir, a sabedoria prática terá, a exemplo da justiça, um destaque especial, pois, como veremos, ela é em algum sentido condição para todas as excelências.

O **Livro VII** trata de dois temas independentes: nos capítulos 1 a 10, Aristóteles discute os estados intermediários entre excelência e vício e nos capítulos 11 a 14 analisa a natureza do prazer. No primeiro aborda, por exemplo, a incontinência que é uma questão importante dada a conexão com a tese socrática sobre a excelência, a saber, que o conhecimento do bem é suficiente para praticá-lo. Aristóteles negará a verdade dessa tese socrática, mas mostrará que Sócrates estava parcialmente certo. O tema do prazer aparece porque alguns identificam o prazer com o bem, a saber, os defensores de uma ética hedonista. A crença comum que procura prazeres do tipo “cama, mesa e banho,” ou seja, sensíveis ou corporais, é recusada por Aristóteles por implicar uma visão reducionista, “bestial,” do ser humano. Esse seria um tipo de hedonismo vulgar, impróprio para uma pessoa dedicada à filosofia.

Nos **Livros VIII e IX**, Aristóteles trata do tema da amizade. Inicia diferenciando três tipos de amizade (baseadas ou no prazer ou na utilidade ou na busca comum do bem) e mostra que somente a baseada na busca conjunta de bem é uma forma verdadeira de amizade. Aristóteles analisa várias condições importantes para que ela possa existir, por exemplo, a reciprocidade, a necessidade de que a relação seja igualitária etc. O autor dos dois livros dedicados à amizade discute também: se precisamos de amigo(a)s para levarmos uma vida feliz; se necessitamos de muito(a)s amigo(a)s ou poucos e bons; em que condições podemos romper amizades; a relação entre justiça e amizade etc. Esses dois livros são talvez os mais fáceis da *EN* e, por conseguinte, dispensam uma apresentação mais detalhada. Recomendamos, entretanto, a sua leitura pela importância temática.

O **Livro X**, por outro lado, é um livro bastante complexo e difícil. Nos capítulos 1 a 5, Aristóteles rediscute o prazer e nas seções 6 a 9 volta ao tema do bem supremo, a εὐδαιμονία. Ele usa o argumento de Platão, apresentado no *Filebo* e reconstruído no capítulo anterior, para mostrar porque o prazer não pode ser identificado com o bem. O prazer, todavia, parece ser um bem constitutivo da felicidade e, além disso, acompanha a execução de atividades virtuosas sendo inclusive um sinal de que as excelências se tornaram hábitos rotineiros. A εὐδαιμονία é retomada no capítulo 6 e, no capítulo seguinte (7), é caracterizada como uma atividade em conformidade com a mais alta ἀρετή podendo, portanto, ser alcançada somente pela vida dedicada ao conhecimento filosófico. Para compreender bem esse ponto, será necessário analisar se ela é um bem inclusivo ou dominante. Esse tema será aprofundado na última seção deste capítulo. O último livro da *EN* remete a discussão para outro livro importante da filosofia prática aristotélica, a saber, a *Política*, terminando, então, com o ponto de partida da investigação, ou seja, com a constatação de que a política é vital. Nesse sentido, Aristóteles, tendo estabelecido pela investigação ética que o bem humano é a εὐδαιμονία examina as condições institucionais concretas da *polis* que possam realizá-la. O bem supremo de cada pessoa somente pode realizar-se no bem comum da Cidade-Estado onde ela vive. *Estudos éticos e estudos políticos*, então, complementam-se.

Tendo feito uma apresentação preliminar dos temas gerais e da estrutura da obra *EN*, é necessário, agora, aprofundar algumas questões que são fundamentais para entendermos o pensamento ético do Estagirita, mas também o que caracteriza uma Ética de virtudes contemporânea ou o que chamaremos “**ética aretáica**” com conotação

mais aristotélica e menos tradicionalista que algumas reabilitações atuais feitas, por exemplo, por Anscombe e MacIntyre. Por esse motivo, a análise terá como foco a relação entre excelência e vida boa (ou entre virtude e felicidade).

## 2.1 – CARACTERIZAÇÃO CONCEITUAL DA *EUDAIMONÍA*

O ponto de partida da *EN* de Aristóteles é a afirmação de que toda ação e toda escolha deliberada, assim como toda habilidade e investigação, possui um fim próprio que é um bem. Nos termos de Aristóteles:



“Admite-se geralmente que toda arte (τέχνη) e toda investigação (μέθοδος), assim como toda ação (πρᾶξις) e toda escolha deliberada (προαίρεσις) têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (1094<sup>a</sup>1-3)

Como interpretar, aqui, a afirmação de que o bem é aquilo a que tudo tende? (...τάγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται)? Podemos interpretá-la em termos platônicos, ou seja, supostamente referindo-se a um bem único (*REP* 509b: tudo tenderia a esse bem que está acima de todas as outras formas)? Como podemos caracterizar esse bem?

Para responder essas perguntas, é necessário iniciar esclarecendo que entre as finalidades das nossas ações percebemos algumas diferenças. Algumas são fins intermediários; outras são fins em si. Para ilustrar: o fim da medicina é a saúde, mas esta pode ser um meio/fim intermediário para outras atividades, por exemplo, para o trabalho; este, para ganhar dinheiro; este, para divertir-se; este, para alcançar uma vida prazerosa etc. Por isso, podemos sempre perguntar quais são os fins das nossas ações, mas também algumas atividades (ἐνέργεια) parecem ser seu próprio fim. É possível, por exemplo, sair para caminhar porque isso é bom em si mesmo ou para chegar a certo destino ou porque é bom para a saúde etc. Se não pensarmos dessa maneira, perceberemos que há um regresso ao infinito: caminhar é um meio para ter saúde; a saúde é um meio para trabalhar; que é um meio para ganhar dinheiro; que é um meio para comprar bens; que é um meio para satisfazer necessidades etc. etc. Para evitar essa indefinição nos fins das nossas ações, Aristóteles sustenta que há coisas que precisamos desejar por si mesmas e que as outras devem ser desejadas com vistas a elas. Se esse for realmente o caso, então também haverá o bem supremo. Como ele afirma nesta importante, mas polêmica, passagem (*EN* 1094<sup>a</sup>18-22):

“Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim (τέλος) que desejamos por ele mesmo (δι’ αὐτὸ βουλόμεθα) e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão (κενὴ καὶ ματαία) seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον).”

Este é o principal argumento de Aristóteles para sustentar que há o bem supremo. Seria ele **válido e correto**?

Gauthier e Jolif (1959, p.7), em *L’Éthique a Nicomaque (Introduction, Traduction et Commentaire)* –um dos melhores comentários à obra *EN* de todos os tempos–, afirmam que Aristóteles não está fazendo algo novo aqui, mas retomando uma doutrina já elaborada por Platão em diferentes obras. Todavia, como aponta Irwin (2007, p.122), alguns comentadores críticos (por exemplo, Peter Geach, como veremos mais adiante um importante defensor atual de uma Ética de virtudes) sustentam que Aristóteles comete uma **falácia** argumentando a partir do fato de que nós procuramos tudo com vistas em outra coisa para a conclusão de que há um fim que procuramos por ele mesmo e tudo o mais no interesse dele. Joachim (1951, p.21), que além de um excelente comentador da *EN* era professor de lógica, ao analisar a passagem, não vê maiores problemas.



Essa dificuldade é conhecida como *falácia menino-menina* (da afirmação “Todos nesta sala amam alguém” não se segue “Há alguém (y) que todos amam”), ou seja, a passagem de  $\forall x \exists y (xRy)$  para  $\exists y \forall x (xRy)$ .

Será que Aristóteles cometeu esta falácia? O próprio Irwin (2007, p.122) sustenta que se prestarmos atenção ao “se” na passagem acima, aparentemente o caráter falacioso desaparece.

Para compreendermos melhor o argumento de Aristóteles, algumas observações e distinções são importantes. Já vimos, no capítulo anterior, que há coisas que possuem valor intrínseco, isto é, podem ser desejadas por si, mas que podem também fazer parte de outro bem. Por exemplo, a *areté*, o conhecimento, o prazer etc. são aparentemente valiosos em si, mas podem fazer parte de um bem maior, o supremo bem, isto é, da *eudaimonía*. Nesse ponto, Aristóteles concordaria com Platão, que já havia mostrado, conforme vimos no capítulo anterior, que a justiça possui valor intrínseco, mas pode também ser desejada em função de suas consequências benéficas para a vida boa (*REP*, 358).

É importante, entretanto, observar que Aristóteles não se compromete, na primeira frase da *EN*, acima citada, com a existência

da ideia platônica **do** bem-em-si. Para comprovar esse ponto, temos que analisar o capítulo 6 do primeiro livro da *EN* que é um dos mais importantes escritos metaéticos da história da Filosofia da Moral. Nele, Aristóteles afirma que o(a) *filósofo(a)*, ou seja, o(a) amante da sabedoria, deve prezar a *verdade acima dos amigos* e apresenta então várias críticas aos platônicos:

i) dado que as coisas são ditas de modos diversos (como ‘ser’ que se diz na categoria de substância, mas igualmente na de quantidade, de qualidade, de relação, de lugar, de tempo, de estado etc. ), da mesma maneira ‘bem’ se diz de múltiplos modos (... ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ ... 1096<sup>a</sup>20), a saber, na categoria de hábito, ação, paixão etc., ou seja, é usado em diferentes categorias; por conseguinte, ‘bem’ não pode estar universalmente presente e ser único;

ii) há uma ciência específica para cada uma das ideias (... μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, ... 1096<sup>a</sup>30) e dado que há várias ciências sobre o bem, não há uma forma singular única de bem;

iii) visto que o significado do “em si” das coisas (αὐτοῦ ἕκαστον, 1096<sup>a</sup>35) é o mesmo, por exemplo, num homem particular ou no homem em si, a postulação de formas *fora dos entes singulares* é supérflua para explicar o que significa ‘homem’ ou ‘bem;’

iv) se o que é bom em si mesmo é a forma do bem, então ela é vazia e não é praticável (πρακτὸν, 1096<sup>b</sup>34), ou seja, não é realizável ou alcançável pelo ser humano.

Essas críticas dirigem-se, principalmente, à leitura transcendente da passagem do livro *REP* sobre a forma do bem (509b), que abordamos no capítulo anterior. Por conseguinte, não se pode interpretar a tese aristotélica sobre o bem em termos platônicos (*há um bem único para o qual todas as coisas tendem*), mas, antes, deve-se interpretá-lo como alguém que sustenta simplesmente que as coisas tendem para *algum* bem. Não existe uma **forma** única do bem em si. É necessário, enfim, desplatônizar, nesse ponto, a ética de Aristóteles. Em outros termos, é preciso assumir o princípio ontológico da inseparabilidade entre **forma** (*morphé*) e **matéria** (*hilé*), um princípio básico da filosofia aristotélica, a saber, o **hilemorfismo**. A forma ou essência de algo é, simplesmente, a *maneira* como a matéria se organiza e não uma entidade separada dela.

Como, então, caracterizar conceitualmente o bem supremo? Em primeiro lugar, é necessário ter clareza que estamos falando do **bem humano** (τὰνθρώπινον ἀγαθόν) e não um suposto bem em si. Agora, se o identificarmos com a *eudaimonía* como fazem tanto as pessoas

comuns quanto as sábias, então é necessário caracterizar a felicidade. A primeira coisa a enfatizar é que ela não é um fim qualquer, mas um **fim de segunda ordem**: um bem final (último) que inclui outros fins. Por conseguinte, para Aristóteles, há três tipos diferentes de bens:

i) uns são meramente intermediários, possuem valor instrumental (por exemplo, dinheiro, bens materiais);

ii) outros são fins em si (τέλεια ου καθ' αὐτά), mas podem integrar outros bens (por exemplo, prazer, excelências);

iii) apenas um bem é um fim em si e nunca pode ser desejado no interesse de outra coisa sendo absoluto, incondicional (somente o *bem supremo*, ou seja, a *eudaimonía* preenche essa condição) sendo composto por vários outros bens.

A *eudaimonía* seria, então, um fim absoluto e isso significa que ela nunca é desejável no interesse de outra coisa. Nesse sentido, ela seria um bem incondicional. Como Aristóteles afirma nessa passagem:

“A εὐδαιμονία é sempre procurada por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra (τιμὴν), o prazer (ἡδονήν), o intelecto/a intuição (νοῦν) e todas as excelências (πᾶσαν ἀρετήν) nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da εὐδαιμονίας, pensando que a posse deles nos tornará felizes.” (1097<sup>b</sup>1-6)

Claramente, o valor da honra, do prazer e da *areté* é distinto do valor da *eudaimonía*, o fim último das nossas ações, o bem supremo. Portanto, a *eudaimonía* precisa ser caracterizada de uma forma completamente diferente de qualquer outro bem.

Aristóteles apresenta a seguir várias marcas distintivas da *eudaimonía* considerada **conceitualmente**: *ela é caracterizada pela autossuficiência (autárkeia), quer dizer, torna a vida desejável e carente de nada; ela é a realização plena (enteléquia) do ser humano; ela é especialmente composta por atividades que são fins em si; ela é contínua e duradoura; é a mais desejável de todas as coisas etc.* Se observarmos, agora, o que a maior parte das pessoas pensa a respeito da *eudaimonía*, veremos que todos concordam que ela é realmente o supremo bem, isto é, o maior bem que todos nós humanos podemos alcançar. Todavia, alguns identificam **materialmente** a *eudaimonía* com o prazer, outros com a riqueza e assim por diante. Por isso, não existe consenso sobre o que seja o bem supremo. Na verdade, parece que existem diferentes *estilos de vida*: podemos levar uma vida dedicada prioritariamente aos prazeres ou aos estudos ou ao sucesso etc. Aristóteles pergunta-se, então: qual desses estilos de vida é, realmente, o melhor?

Muitas pessoas sustentaram, e outras ainda mantêm, que o prazer é o bem. Na época de Platão e Aristóteles, o hedonismo já era uma teoria ética bastante aceita e, como vimos no capítulo anterior, alguns sofistas como Protágoras e talvez até mesmo o jovem Sócrates em algum momento da vida, em alguma medida, o defendiam. Outro exemplo citado por Aristóteles: Eudoxo argumentara que o prazer é o bem porque via todos os seres tenderem para ele e porque o prazer era aquilo para o qual quase todas as nossas escolhas direcionam-se. Como veremos no próximo capítulo, também Epicuro é interpretado como alguém que sustentou que o prazer é o bem. Mas Aristóteles objetou, usando o argumento de Platão apresentado em *Filebo* (60e) e reconstruído no capítulo anterior, que o prazer, quando acrescido a outro bem qualquer, como, por exemplo, o conhecimento, o torna ainda mais digno de escolha. Citando, agora, o argumento nos termos do próprio Aristóteles:

“Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não é mais do que outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão demonstra *não ser* o bem o prazer. Diz ele que a vida apazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja.” (EN, 1172<sup>b</sup>26-35)

Aristóteles, então, nega que o prazer seja o bem supremo, embora não discorde que ele seja portador de valor intrínseco. Mas como, então, podemos dizer quais, efetivamente, são os ingredientes de uma vida feliz? Será ela composta pelo prazer, pelas excelências, pelo conhecimento etc. *todos contando igualmente*? Será um estilo de vida misto? Ou será ela composta de vários ingredientes, sendo o principal a dedicação às atividades teoréticas, a uma vida de estudos (ὁ θεωρητικός)? Como hierarquizar, então, esses bens? Precisamos priorizar alguns em nossa vida para alcançar a *eudaimonia* perfeita?

A resposta de Aristóteles pressupõe que exista uma **função específica do ser humano** (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου (1098<sup>a</sup>)) que nos diferencia dos outros animais e das outras formas-de-vida). Essa especificidade é o *agir de forma racional*. Assim, como veremos, a *melhor* forma de vida, arduamente defendida por Aristóteles, será aquela de acordo com a mais alta excelência, pois somente ela realiza a função própria do ser humano.



Mas, aparentemente, essa tese é problemática, pois o argumento da função (ἔργον) é considerado **metafísico** (será que realmente temos uma função única?) Qual? Viver racionalmente? De que racionalidade estamos falando aqui? Trata-se da razão teórica, especulativa, ou da razão prática?

Essas perguntas somente poderão ser respondidas depois de analisarmos, em detalhe, as excelências dianoéticas.

Vimos que Aristóteles recusou a identificação pura e simples do bem supremo com o prazer. Ele também recusa a sua identificação com a vida virtuosa apenas, embora as excelências sejam boas em si. Como afirma Irwin (2007, p.127), “Aristóteles rejeita a posição de Sócrates e a dos cínicos negando que a excelência seja idêntica com a felicidade argumentando que ela não é suficiente para a felicidade.” Além disso, a caracterização formal da *eudaimonía* mostra que ela é um fim em si distinto de outros fins em si. Conforme veremos, há uma afirmação em 1097<sup>b</sup>19 que revela um traço conceitual importante da εὐδαιμονία: ela “**não pode ser contada como um bem entre outros**” (negritos acrescentados). A felicidade é, então, considerada, como insistem importantes comentadores atuais de Aristóteles, um **fim de segunda ordem**. Por conseguinte, parece que a *eudaimonía* é um conjunto de bens, organizados de uma certa forma, em especial, da classe das coisas que são fins em si. Isso poderia ser comprovado a partir de outras observações importantes que aparecem em outras partes da obra *Ethica Nicomachea* tais como: “οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἢ εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα ... a felicidade não é algo separado dos bens que a compõem; ela é esses bens” (1184<sup>a</sup>28-9). Por esse motivo, é possível dizer que Aristóteles **não** comete a falácia acima mencionada, pois a *eudaimonía* é um bem de segunda ordem. Mas as dificuldades persistem: de que bens ela é constituída? Excelências? Prazer? O que mais? Em que ordem?

Não há dúvida, entretanto, que Aristóteles concorda, parcialmente, com aqueles que afirmam que a excelência é condição para a *eudaimonía* (cf. 1098<sup>b</sup>30). *Parcialmente*, porque ele considera a excelência um ingrediente necessário da vida boa, mas não suficiente. A *eudaimonía* deve ser compreendida como uma atividade conforme a *areté* e esta é desejável por si mesma, pelo seu valor intrínseco, mesmo que não resulte em felicidade. Por esse motivo, passaremos a analisá-la agora. Com isso, consideraremos daqui por diante os elementos *materiais* da *eudaimonía* e voltaremos a discutir se ela é um fim **inclusivo** ou **dominante** na última seção do presente capítulo. O que fizemos, na presente seção, foi simplesmente apresentar os argumentos aristotélicos para sustentar a existência de um bem



supremo (*eudaimonia*) e caracterizá-lo *conceitualmente*. Não sabemos ainda de que elementos ele é constituído, embora saibamos que a excelência é um ingrediente necessário. Vamos, então, examiná-la mais de perto.

## 2.2 – A DEFINIÇÃO DE *ARETÉ*

A busca por definições universais, conforme vimos no primeiro capítulo, marcou o início da reflexão ético-filosófica em Sócrates. Por isso, a apresentação de definições claras dos conceitos é central para compreender cada autor e também para construir uma teoria ética. Há uma questão anterior, entretanto, que é **metateórica**: o que significa definir algo? Como veremos, Aristóteles tem uma concepção bem estrita de definição: ela deve ser feita procurando o *genus et differentia*. Nesta seção, vamos discutir a sua definição de *areté* (excelência).

A *areté* pertence ao domínio do voluntário e daquilo que é contingente. Por isso, antes de analisarmos a definição aristotélica de ἀρετή, seu gênero e diferença, e elencarmos algumas das excelências por ele recomendadas, é necessário lembrar que uma pré-condição da Ética é a demonstração de que a ação é possível (*P fez x*) exibindo, desse modo, que o determinismo é ou falso ou parcial (compatível com a liberdade de agir). Nesse sentido, Aristóteles fornece uma das teorias mais interessantes da **responsabilização moral** e, também, da imputação jurídica. Para ele, um ato voluntário deve preencher três condições:

a) uma condição **ontológica**, isto é, parte do ser é contingente (não agimos sobre o que é necessário, por exemplo, ninguém escolhe mudar um evento passado tal como “ter saqueado Tróia”) (1139<sup>b6</sup>); parte do ser é, por conseguinte, necessária e o determinismo é verdadeiro apenas neste âmbito; a Ética trata da parte contingente do ser;

b) uma condição **epistêmica**, ou seja, devemos conhecer as circunstâncias particulares da ação (1111<sup>a24</sup>) e as regras de ação (1135<sup>a8</sup>); por exemplo, é preciso entender as implicações de uma escolha deliberada; e, finalmente,

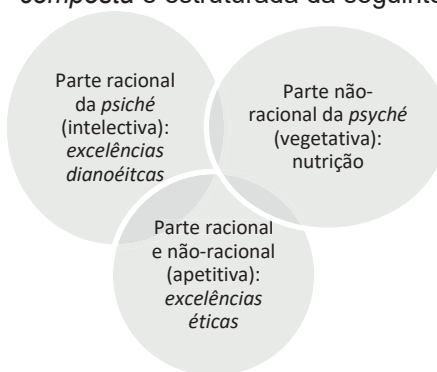
c) uma condição **prática**, isto é, a causa *eficiente* da ação (não sua causa *final* –nem a causa *material* ou a causa *formal* que explicam antes a constituição dos entes–) deve ser interna ao próprio agente, isto é, um ato não pode ser, por exemplo, forçado ou compulsório (1111<sup>a23</sup>).

Da teoria aristotélica das quatro causas (MET 982<sup>a21</sup>-983<sup>b1</sup>), interessamos aqui, principalmente, as noções de causa eficiente e a causalidade final. Esta última será questionada na modernidade por cientistas e filósofos, como veremos nos capítulos 5 e 7, em especial, pelos mecanicistas e evolucionistas.

Como vimos na Introdução, a *ação* (ato livre, por definição, e não mera reação instintiva ou movimento involuntário) é um pressuposto sem o qual não faz sentido falar em Ética, direito ou política. Então, é quase desnecessário dizer que mesmo os atos excelentes precisam preencher as condições acima apresentadas. Atos excelentes são voluntários e, como veremos com maiores detalhes, sua prática é condição necessária da *eudaimonia*.

Um dos aspectos mais significativos da *EN* é o espaço reservado ao esclarecimento do que é a ἀρετή e do detalhamento das diferentes qualidades morais e intelectuais e seus contrários (vícios). Por que Aristóteles reserva espaço tão grande às excelências? O que significa, afinal, 'areté'? Esta pergunta socrática exige uma definição precisa que, para Aristóteles, deverá ser dada seguindo a função lógica de uma definição: identificar o gênero e a diferença do *definiendum*.

Para compreendermos a definição ali apresentada, convém salientar que Aristóteles concebe a alma ((ψυχή = *psyché*) como sendo *composta* e estruturada da seguinte maneira:



a *psyché* humana tem um elemento não-racional compartilhado com os animais não-humanos (e também com vegetais), responsável pela nutrição e crescimento, e um elemento especificamente humano, a parte racional, a qual é subdividida em apetitiva, responsável pelas emoções e desejos (que também é parcialmente não-racional), e a subparte propriamente racional que controla as paixões, delibera, escolhe, infere logicamente, formula os princípios etc.

Baseado neste estudo sobre a composição da nossa *psyché*, Aristóteles apresentou então a sua definição de *areté*. Como veremos, ela pressupõe uma interação entre a parte racional e a não-racional. Pode parecer estranho falar de “partes da alma,” mas precisamos lembrar que Aristóteles não possui uma concepção metafísica de alma como sendo uma substância *simples*, imortal etc. tal como ela foi, depois, defendida de alguma maneira no cristianismo. É bom manter presente que Aristóteles viveu na Atenas pagã. Infelizmente, não podemos adentrar em questões teológicas aqui.

A definição, então, de ἀρετή, lembremos em termos de *genus et differentia*, (1106<sup>b</sup>36-1107<sup>a</sup>3) é a seguinte:

**Original grego:**

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ  
ἕξις προαιρετική,  
ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς,  
ὠρισμένη λόγῳ  
καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

**Tradução aqui proposta:**

A excelência é, pois,  
um estado de escolha deliberada  
relacionada com o meio-correto, relativo a nós,  
determinado pela razão,  
e da maneira como faria a pessoa prudente.

É claro que, nesta tradução, fizemos algumas opções terminológicas. Na realidade, há várias traduções possíveis (vide Anexo V). Agora, para compreendermos melhor o que Aristóteles está fazendo ao definir *areté* dessa maneira, é necessário analisar cada um dos principais elementos do *definiens* de forma mais detalhada.

Por um estado (ἕξις, o *genus* da excelência), Aristóteles quer dizer que a ἀρετή é adquirida por uma prática contínua de ações formando o tipo de ser que somos. Ela não é uma paixão nem uma faculdade. A excelência resulta da prática: boas ações tornam-se hábitos, bons costumes. A prática aperfeiçoa. Mas a *areté* não pode ser entendida como um *mero* hábito. Ela também não pode ser compreendida como uma mera capacidade inata ou uma habilidade. Ela é o produto da educação, do cultivo de bons hábitos que nos leva a ter uma certa *atitude* em relação às paixões, sentimentos etc. Um estado virtuoso é uma espécie de “**segunda natureza**,” cultivado pelo desempenho contínuo de bons hábitos. Assim, considerar a *areté* parte do caráter significa dizer que ela não é uma mera *disposição* psicológica, mas um estado do agente. A ἀρετή é um *modo de ser*.

O segundo elemento na definição de Aristóteles de *areté* é a escolha deliberada (προαίρεσις). Eis, então, a *differentia*. Ora, a escolha não é apetite, nem cólera, nem desejo e nem um tipo de opinião (1111<sup>b</sup>11). Ela também não pode ser confundida com meros atos voluntários porque eles têm uma extensão maior, pois mesmo os animais não-rationais e as crianças agem voluntariamente, mas não de forma excelente. Crianças não escolhem, mas aprendem fazendo. A escolha pressupõe deliberação que é uma investigação dos meios necessários para atingir um fim buscado por um agente. Daí o uso de uma palavra com prefixo (προ-αίρεσις) mostrando que não se trata de uma escolha qualquer, mas antes daquela precedida temporalmente pela deliberação. Assim, a escolha é somente possível a partir dos resultados dados pela deliberação. Esse ponto ficará mais evidente abaixo. Mas, se é verdade que a vontade estabelece os fins da ação, também é verdade que ela não pode ser confundida com mero apetite

(ἐπιθυμία). Para esclarecer: o desejo (ὄρεξις) subdivide-se, para Aristóteles, em *boulesis* (vontade) e *epithymía* (apetite). Os fins da ação, então, são estabelecidos pelo “raciocínio desiderativo ou desejo racional” (1139<sup>b</sup>5). Por isso, é inadequada a pura e simples oposição entre razão e emoção: os fins são objeto do querer, embora não possam ser dados pela pura paixão (πάθος). A escolha está relacionada com os meios para atingir os fins pretendidos pela vontade como podemos perceber a seguir:

Desejo:	Eu desejo A;
Deliberação:	B é um meio para atingir A; C é um meio para B; C para D etc.;
Percepção:	D é algo que posso fazer aqui e agora;
Escolha:	Escolho D;
Ato:	Faço D e consigo A.

A relação entre deliberação e escolha fica bastante clara no esquema acima formulado proposto, originalmente, por David Ross (1995).

Como podemos perceber, então, os fins das ações são dados pela vontade, ou seja, não deliberamos sobre eles. Além disso, a escolha pressupõe deliberação. É claro que o esquema acima apresenta uma forma de deliberação. Na verdade, poderíamos também pensar alternativamente que o desejo de A pode ser alcançado diretamente pelos meios B, C, D etc. com a percepção de que um deles é o melhor (digamos, C) e sua escolha leva imediatamente a alcançar A. É importante ressaltar, todavia, que a escolha deliberada sempre diz respeito a meios, nunca a fins. É o desejo racional (*boulesis*, vontade) que estabelece os fins das ações.

Talvez este seja o melhor lugar para introduzir um tema delicado da filosofia prática aristotélica Trata-se da aparente justificação da **escravidão**. Na *Política*, Aristóteles escreveu: “é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma.” (1255<sup>a</sup>30). Quando Aristóteles apresenta as razões para esse estado de coisas, ele escreve “o escravo não tem faculdade deliberativa” (1260<sup>a</sup>10). Será que isso implica que nem todas as pessoas podem ser excelentes? Um escravo não pode ser corajoso, justo, sábio? Não é muito claro aqui, todavia, se Aristóteles está apenas descrevendo o que significa ser escravo (ausência da capacidade de deliberação) ou se está, de fato, defendendo a instituição da escravidão. Voltaremos a esse tema mais adiante porque Aristóteles foi, ao longo da história da humana, usado para justificar tal prática, em especial, no Brasil colonial.

O terceiro elemento na definição aristotélica de ἀρετή é o meio-correto (μεσοτής, também traduzível por mediedade ou mediania) e, a

partir dele, encontramos dois extremos, ambos vícios. Para evitar mal-entendidos, é importantíssimo manter presente dois sentidos de “*meio*”. Por um lado, há um **sentido objetivo**: “o intermediário (ou o meio) num objeto” (1106<sup>a</sup>29) que é o ponto equidistante entre dois extremos; por outro lado, há o **sentido pessoal ou particular** de ‘meio,’ a saber, “relativamente a nós”. Ele é definido como “aquilo que não é nem tão grande nem tão pequeno” (1106<sup>a</sup>31). De acordo com Aristóteles, o meio-correto não é, necessariamente, o mesmo para todas as pessoas. Então, quando ele define a *areté* está considerando esse segundo sentido de ‘meio’. Poderíamos ilustrar com o seguinte exemplo: se 5000 calorias é demais para uma determinada pessoa comer diariamente e 1000 é pouco, daí não se segue que 3000 seja o ideal, apesar do fato de que esse é o meio, no sentido aritmético, entre aqueles extremos. Para estabelecer o meio-correto, devemos primeiro considerar o que é o certo e a partir dele estabelecer os extremos. Por exemplo, se a medida adequada, dada a constituição física de uma pessoa adulta e suas atividades rotineiras, for 2500 calorias diárias, então a partir disso há o excesso (5000) ou a falta (1000) etc. A mesma observação aplica-se à *areté*. Existe o justo-meio, o modo certo de agir, e a partir dele podemos estabelecer extremos, ambos vícios. Por exemplo, se a temperança é uma ἀρετή que é exercida por alguém comendo diariamente 2500 calorias, então se ela come mais é intemperante. Enfim, o que é, em última análise, a μεσοτής?



Uma resposta é: **o modo correto de agir**. Aristóteles seria, dessa maneira, um realista moral, mas não de tipo platônico. Assim, poderíamos dizer que o ato excelente é guiado pela norma adequada e a partir dela há dois extremos, ambos vícios.

Em outros termos, para todas as pessoas há um modo correto de agir.

Para evitar mal-entendidos, então, é importante mostrar que há um modo correto de agir. Embora ele possa variar (para um atleta de alta performance é necessária uma dieta com mais calorias diárias), isso não significa subjetivismo. Como aponta Joachim (1951, p.87), outro importante comentador da *EN*, ela não é “... *uma* regra sobre quantidades de comida nas diferentes refeições, mas *a* regra.” *Em outros termos, todos devemos seguir as regras adequadas estabelecidas pela nossa razão: elas especificam as ações corretas.*

A ἀρετή é determinada pela reflexão ou razão (λόγος). De acordo com Aristóteles, a *areté* não é conhecimento –contrariamente ao que Sócrates sustentou–, mas ela envolve saber racional (1144<sup>b</sup>29). Voltaremos a essa crítica mais adiante. Ser virtuoso é agir de acordo com a regra adequada a partir de uma razão correta (ὀρθὸς λόγος) que

é expressão da racionalidade e não de paixões impulsivas, impetuosas. Ser virtuoso significa agir de modo racional: agir-bem e viver-bem é agir e viver de acordo com a razão. Essa é a função (*ergon*) do animal humano. Assim, se alguém pergunta: “qual é o princípio racional?”, a resposta não pode ser senão esta: **a regra de ação**. Como vimos acima, trata-se *da regra correta* e não de qualquer critério. Esse ponto nos permite antever uma possível aproximação da ética aristotélica (uma ética aretáica) com algumas teorias normativas deontológicas, em especial o consequencialismo-de-regras e a deontologia kantiana. Voltaremos a esse tema quando tratarmos da **Teoria Normativa Tríplex** no capítulo 12.

É bem verdade que o justo-meio algumas vezes é “relativo a nós”, por exemplo, na maneira como cada um deve ser temperante comendo 2500 ou 2700 calorias, mas há situações nas quais a mediedade é a mesma para todos, por exemplo, numa distribuição igualitária de um bem. Como Aristóteles diz, “a lei é a razão não afetada pelo desejo” (1287<sup>a</sup>31) e esse ponto será esclarecido na próxima seção sobre a *areté* da justiça. Por isso, nem todas as ações admitem uma mediedade da mesma forma (1107<sup>a</sup>15). Há situações nas quais as regras universais são necessárias e todos devem segui-las. Por exemplo, as leis prescrevem atos excelentes. E, aqui, notamos uma importante interconexão entre regras e excelências. Este ponto parece ser mal-entendido por certos defensores de uma pura “Ética de virtudes” que sustentam que a Ética de Aristóteles é meramente “orientada-pela-virtude” em contraposição à uma Ética moderna ou kantiana puramente *orientada-por-regras*. A Ética de virtudes, como veremos logo mais, seria contrastada com uma Ética moderna supostamente legalista, centrada em noções quase-jurídicas. Por isso, preferimos a expressão “ética aretáica.” Esse ponto será tratado em detalhes no *excurso* ao presente capítulo.

For fim, é necessário esclarecer a função do φρόνιμος (*phronimos*) na definição de ἀρετή. Ela é uma excelência *intelectual* de suma importância. Por isso, reservaremos uma seção para ela (2.4) quando discutiremos também a sabedoria filosófica. É necessário, entretanto, apontar, desde já, uma dificuldade na definição presente em καὶ ὅτι ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν que pode ser lida a partir do advérbio ὅτι (‘da mesma maneira que’) “relativizando” a função da prudente. Precisamos **imitar** um prudente em particular (Péricles) ou **fazer como** faria qualquer pessoa com sabedoria prática? Antes de procurar responder, trataremos das outras excelências de forma mais detalhada.

## 2.3 – A JUSTIÇA E SUA RELAÇÃO COM AS OUTRAS EXCELÊNCIAS MORAIS

Tendo definido o que é a ἀρετή, podemos, agora, apresentar um breve quadro das principais qualidades de caráter *morais* e dos seus extremos, isto é, os vícios. Não necessitamos, entretanto, apresentar uma visão completa, pois é extremamente complexa e cheia de especificidades. A intenção, aqui, é apenas dar uma ideia geral do modo como Aristóteles classifica excelências e seus polos antagônicos. Forneceremos alguns exemplos somente para ilustrar:

“Objeto”	Meio-correto	Excesso	Falta
Medo	<b>Coragem</b>	Temeridade	Covardia
Prazer	<b>Temperança</b>	Intemperança	Insensibilidade
Honra	<b>Magnanimidade</b>	Vaidade	Humildade
Dinheiro	<b>Liberalidade</b>	Prodigalidade	Avareza

Este quadro nos dá uma ideia aproximada de como Aristóteles estabelece a mediedade como critério da ação excelente. Mas é bom salientar que ele considera muitas outras qualidades tanto morais (por exemplo, a justiça, a magnificência etc., as quais são adquiridas pelo hábito) quanto intelectuais (que são adquiridas pelo ensino, tais como: a prudência, a sabedoria e assim por diante).

Antes de tratarmos da justiça, a maior e a mais completa excelência moral, é importante sublinhar que as excelências se relacionam com diferentes objetos: sentimentos; prazeres; paixões; honra; coisas materiais (dinheiro) etc. Aristóteles fez uma profunda investigação sobre os ingredientes da nossa *psyché* contribuindo para o esclarecimento de várias paixões humanas tais como: *apetite; cólera; medo; audácia; inveja; alegria; amizade; ódio; desejo; compaixão; sentimentos de prazer ou dor e assim por diante.*

Muito poderia ser dito sobre cada uma das *aretai* (excelências) que Aristóteles analisou na *EN* e em outras obras. A justiça, como já foi salientado, ocupa um livro inteiro, o quinto, onde o Estagira estabelece a distinção entre justiça distributiva e corretiva que teve grande influência no que se pensou e escreveu posteriormente sobre o assunto. Por exemplo, nas discussões bioéticas atuais ainda se usa essa diferenciação aristotélica. Ao examinarmos esse ponto, é necessário, entretanto, discutir a definição de justiça e algumas de suas características básicas.

A etimologia do termo “justiça” (ἡ δικαιοσύνη) revela, segundo Aristóteles, que ele possui dois sentidos básicos: **o legal** (νόμιμος) e **o igual** (ἴσον). Assim, pela expressão “um homem justo,” nós

significamos, primeiramente, uma pessoa que respeita a lei. Além disso, também atribuímos tal qualidade de caráter a alguém que age procurando o que é seu, nem mais nem menos, e, por isso, segue o princípio da igualdade. Cabe, então, ressaltar que a justiça é uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é correto. Em outros termos, a justiça é uma excelência, ou seja, uma qualidade do(a) agente de, por exemplo, *dar a cada pessoa o que lhe é devido*.

Dada a importância da justiça e a riqueza da explanação de Aristóteles, é necessário reproduzir, agora, apesar de ser uma longa citação, a tese de que na justiça estão, em certo sentido, compreendidas todas as excelências morais (e, obviamente, a prudência). Por isso, citaremos a parte da primeira seção do Livro V da *EN*:

“Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. *E a lei nos ordena a praticar tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito as outras excelências e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.*” (itálicos acrescentados)

Como pode ser observado, Aristóteles não parece colocar as excelências acima das leis; ao contrário, é a lei que ordena atos excelentes. No *excurso* ao presente capítulo, voltaremos a esse ponto sobre a relação entre as qualidades de caráter e as leis dada a sua relevância atual para a construção de uma **Teoria Normativa Tríplice**.

Aristóteles continua a respeito da justiça explicitando porque ela é a excelência completa:

“Essa forma de justiça é, portanto, uma excelência completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das excelências, e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’alva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão



compreendidas todas as excelências'. E ela é a excelência completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da excelência completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua excelência não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer excelência em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso, é considerado verdadeiro o dito de Bias, 'que o mando revela o homem', pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade." (1129<sup>b</sup>12-1130<sup>a</sup>3)

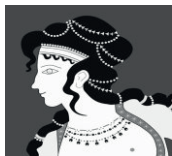
Portanto, a justiça é considerada, por Aristóteles, a **excelência completa**: ela engloba todas as outras excelências morais nas nossas relações com as outras pessoas.

Devemos lembrar, agora, para evitar interpretações equivocadas, que, da justiça política, parte é natural e parte, legal. Dada a importância dessa distinção, vamos citar novamente o próprio Aristóteles: Da justiça política (πολιτικοῦ δικαίου) parte é

- i) **natural** (φυσικὸν): aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão dos homens pensarem deste ou daquele modo; e parte é
- ii) **legal** (νομικὸν): a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida. (1134<sup>b</sup>18-22)

Como pode ser claramente constatado nestas passagens, Aristóteles defende uma espécie de justiça natural, aliás como muitos outros filósofos gregos que acreditavam num *cosmos* inserindo-se na tradição daqueles que defendem a lei natural. Em termos de Filosofia do Direito, ele seria um jusnaturalista e não um positivista jurídico.

Uma dificuldade é, então, enfrentar o argumento que sustenta serem a justiça, o direito etc., sob o ponto de vista naturalista, apenas aquilo que é útil ao mais forte, como fizeram Trasímaco e outros sofistas. Por isso, é necessário esclarecer o conceito de "lei natural" mais detalhadamente. Esse ponto será aprofundado quando tratarmos de Tomás de Aquino, mas um exemplo dessa forma de justiça natural claramente é **Antígona**, citada como modelo pelo próprio Aristóteles: ela deseja enterrar, *como de costume*, o irmão morto mesmo contra a proibição do tirano Creonte. Como Aristóteles refere-se positivamente à Antígona, exemplo de pessoa corajosa que enfrentou a arbitrariedade das leis humanas, precisamos entender melhor a sua visão comumente considera preconceituosa em relação às mulheres (que teriam dificuldades em controlar as emoções sendo, então, incapazes de ações virtuosas). Voltaremos a esse ponto mais adiante. Seja como for, Antígona é um exemplo de defesa de uma lei natural e universal no domínio prático.



Para Aristóteles (*Retórica*, 1373<sup>b</sup>6-9), a lei natural é universal: ela expressa a justiça e a injustiça naturais que são comuns a todas as pessoas, mesmo para aquelas que não pactuam entre elas ou façam parte de alguma associação, justificando a demanda de Antigona para enterrar um morto mesmo contra a lei do tirano.

Por conseguinte, um decreto, uma lei, enfim, um sistema jurídico só é legítimo e justo se ele se basear nos fundamentos da justiça natural. Em outros termos, a justiça natural é *aquela que tem a mesma força em todos os lugares e não existe em razão das pessoas pensarem desse ou daquele modo*. Por exemplo, o assassinato é considerado injusto em todos os lugares; uma distribuição de um bem qualquer é justa se e somente se for equitativa, ou seja, igual entre os iguais e diferente entre indivíduos distintos; é justo punir todo o soldado que desertar da guerra e assim por diante. Todavia, as diferentes nações preveem diferentes penalidades se tais atos forem cometidos (justiça legal).

Precisamos, agora, compreender os diferentes subtipos de justiça. A **justiça distributiva** (EN 1131<sup>a</sup>10-1131<sup>b</sup>24) trata, por exemplo, da divisão de bens entre os cidadãos de uma *polis*. Assim, num Estado democrático, os cidadãos são considerados iguais e todos têm o mesmo direito à liberdade. Quer dizer, a liberdade enquanto bem coletivo deve ser igualmente distribuída entre os cidadãos. A **justiça corretiva** (1131<sup>b</sup>25-1132<sup>b</sup>20) trata daqueles casos nos quais algum mal foi cometido por alguém e, por conseguinte, deve ser punido. Por exemplo, se numa troca comercial qualquer entre dois cidadãos, um perde pelo fato de que o outro cometeu alguma injustiça (não entregou o bem prometido), então o(a) juiz(a) restabelece a igualdade corrigindo a diferença. Mas a noção de justiça não é esgotada por esses casos. Outros constituintes tais como mérito ( $\alpha\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ), o proporcional ( $\alpha\lambda\lambda\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ), a equidade ou epiqueia ( $\epsilon\pi\iota\epsilon\iota\kappa\epsilon\iota\alpha$ ), a reciprocidade ( $\alpha\nu\tau\iota\pi\epsilon\pi\omicron\nu\theta\acute{o}\varsigma$ ) etc. também são discutidos. A imparcialidade na aplicação da lei confunde-se com a própria noção de justiça. Esses elementos podem ser combinados originando assim noções mais complexas como, por exemplo, a *proporcionalidade de acordo com o mérito* (EN 1131<sup>a</sup>26). Outro princípio básico é a *reciprocidade proporcional* que, segundo a *Política* de Aristóteles, é o que mantém as pessoas unidas numa *polis* (cf. 1132<sup>b</sup>34).

Vamos, então, esclarecer melhor a relação entre os tipos de justiça e seus elementos fundamentais. Na justiça distributiva, a proporção é geométrica (mesma *ratio*), enquanto na corretiva é aritmética (igualdade no sentido estrito). A primeira trata da divisão dos

bens e é justa se for feita de igual forma entre os iguais e desigualmente entre os diferentes e é injusta se tratar de forma igual os desiguais e diferentemente os iguais. Na proporção geométrica, a razão mantém-se sempre a mesma. Por exemplo, 2 está para 4, assim como 4 está para 8, 8 para 16 etc. A proporcionalidade é, então, compreendida como *ratio* de uma divisão. Dessa maneira, na justiça distributiva a proporção geométrica guia a divisão. Por exemplo, uma divisão de lucros, no final de um ano de atividades de uma sociedade comercial qualquer, onde cada indivíduo investiu 20% do capital inicial, é justa se for feita na proporção do capital investido, ou seja, 20%. A porção do bem distribuído deve ser sempre a mesma. Agora, se um indivíduo investiu 50%, a divisão deve ser segundo essa *ratio*. A proporcionalidade, por conseguinte, é uma “igualdade de segunda ordem” fundamental para manter uma *polis* unida. Já no caso da justiça corretiva ou retificadora (expressa, por exemplo, num Código Penal), a proporção é aritmética, ou seja, de igualdade no sentido estrito como, por exemplo, quando a lei se aplica igualmente não importando quem cometeu delito, digamos roubo, seja um homem bom ou mau. Pela coação e pena, o juiz equaliza novamente as partes.

Tendo mencionado questões políticas, é importante, ao menos, salientar o caráter indissociável entre os aspectos ético e o político da **Filosofia Prática** de Aristóteles. A política, na verdade, tem uma função arquitetônica, ou seja, é “a arte mestra” exatamente porque é ela que determina quais as ciências podem ser estudadas num Estado, quem é que deve estudá-las e até que ponto (EN 1094<sup>b</sup>1-2). Além disso, a Ética trata das condições para alcançarmos a *eudaimonia* pessoal, enquanto a *Política* trata da *eudaimonia* pública, isto é, do bem comum, e alcançá-lo é mais nobre e divino. Aliás, aquela não existiria sem esta (e vice-versa). Por isso, Aristóteles termina a *EN* dizendo que ela deve ser complementada pela investigação da obra *Política*. A interconexão entre essas duas obras pode ser notada, por exemplo, quando ele analisa as diferentes formas de governo (a monarquia, a república, a aristocracia, a democracia etc.) segundo a noção de justiça estabelecida anteriormente. Aristóteles escreveu: “O bem é o fim de toda ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera todos os outros. O bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum e muitos concordam em considerar a justiça, como dissemos em nossa *Ethica*, como uma espécie de igualdade.” (*Política* 1282<sup>b</sup>14) É preciso, então, salientar que, ao contrário de alguns filósofos modernos, Aristóteles pensa que a igualdade é a ideia básica da justiça. É oportuno lembrar também que Aristóteles mostra, exatamente na *Política*, que a excessiva desigualdade entre os cidadãos é a

principal causa das revoluções (cf. 1301<sup>b</sup>26). Muitas revoluções ao longo da história humana, inclusive modernas, parecem ter confirmado essa explicação aristotélica.

Outro ingrediente fundamental da *eudaimonía* que é longamente analisado por Aristóteles é a **amizade** que possui uma relação íntima com a **justiça**, seja no bom sentido (ela também é uma forma de igualdade) seja no mau sentido (os legisladores parecem dar mais atenção à amizade do que à justiça). A amizade ocupa dois livros, a saber, o oitavo e o nono, da *EN*. Neles, Aristóteles afirma que a amizade é necessária para a vida feliz, faz uma distinção entre tipos de amizade (baseada na utilidade ou no prazer ou na *areté*) e afirma que um amigo é uma espécie de “outro eu”. Os dois primeiros tipos de amizade caracterizam-se por serem relações entre duas ou mais pessoas que se gostam pelo que cada uma usufrui individualmente da interação social. Não existe uma preocupação com o bem *do outro* sem interesses pessoais: não existe, por assim dizer, “amor gratuito” ou “puro altruísmo.” Por isso, é somente pela utilidade esperada ou pelo possível prazer que alguém procura tais relações. Mas a amizade baseada na *ἀρετή* é uma relação entre aqueles que procuram o bem e a excelência de forma igualitária (1156<sup>b</sup>7). Essa **amizade perfeita** é condição para a *εὐδαιμονία*, pois o verdadeiro amigo, ao devolver o nosso olhar e ser “nosso espelho,” proporciona o autoconhecimento indispensável na busca do bem supremo. Além disso, um verdadeiro amigo é aquele que age em benefício do outro amigo, *por ele próprio* e assim o valora intrinsecamente. A amizade é um valor básico para os defensores atuais da Ética de virtudes como veremos no *excurso* ao presente capítulo.

A relação entre excelência e moral política é, no entanto, mais complexa na *EN*. Este parece, então, ser o melhor lugar para introduzirmos o conceito aristotélico do nobre (***kalon***). Por exemplo, em 1115<sup>b</sup>12-3 da *EN*, Aristóteles escreve sobre a coragem que ela pode ser buscada “*τοῦ καλοῦ ἕνεκα*” (com vistas ao nobre). Aqui, ***kalon*** poderia ser traduzido por “belo” (ou nobre) e talvez seja por esse motivo que Sidgwick (1981 p. 228) afirmou que Aristóteles sustenta um tipo de **intuicionismo estético**: as excelências seriam desejáveis porque são boas e agir excelentemente é belo e nobre. Já vimos que as excelências podem ser escolhidas por elas mesmas, porque são boas em si, independentemente de possíveis resultados benéficos. Todavia, elas podem também ser desejadas por si mesmas e *porque são nobres*. Mas o que isso significa? Uma interpretação possível é a de que as excelências são desejáveis porque são boas para o agente e

também porque promovem o bem comum e, por essa razão, seria nobre buscá-las. Se esse for o caso, então mostrar-se-ia, mais uma vez, a indissociabilidade entre a Ética e a Política, entre o bem individual e o bem coletivo, na ética aristotélica. Nesse sentido, Irwin rediscute (2007, p.210) as excelências de caráter relacionando-as com aquilo que é bom em si mesmo e, além disso, é nobre (promove o bem comum): a coragem, a temperança, a generosidade, a magnificência, a magnanimidade e, certamente, a justiça *não são meramente úteis, não possuem apenas valor instrumental, mas são constitutivas do, e incrementam, além do bem pessoal, o bem comum*. Tem-se, aqui, uma imbricação entre Ética e Política na medida em que essas excelências não estão somente relacionadas com o agente, mas com os outros, com os cidadãos de uma *polis*.

Retomando, agora, a noção de justiça e a sua relação com outras excelências morais, especialmente com a amizade, parece equivocado tanto atribuir a Aristóteles uma **ética particularista**, pois um domínio da justiça é natural (a mesma em todos os lugares e para todas as pessoas) quanto pensar que, quando ele diz que os legisladores dão mais atenção à amizade que à justiça, ele estaria subscrevendo essa posição. Na realidade, a amizade, enquanto busca do bem, é um domínio da vida onde questões de justiça *não se colocam*, mas isso não implica que legisladores devam desconsiderá-la. Parece também evidente que Aristóteles não subscreveu uma ética particularista pela sua incansável busca do *bem humano* (τάνθρωπινον ἀγαθόν) e, como veremos a seguir, a estrutura da reflexão prática pode partir de uma premissa universal.

Para encerrar esta seção, então, é importante salientar outro ponto que parece destoar da caracterização de Aristóteles como um defensor de uma Ética de virtudes no sentido atual. Para o autor da *EN*, não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu roubo. Como é claramente dito no capítulo 4 do Livro V da *EN*, a lei está acima da “bondade” ou “maldade” do agente (1132<sup>a</sup>5). Ela considera apenas o caráter do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima. A pessoa equânime pode corrigir a lei quando ela é falha, mas não está acima dela: ela faz o que o legislador teria feito se antevísse o caso e não subverte o caso particular diante da estrita universalidade da lei. Temos, aqui, a ideia incipiente do Estado de Direito (**a lei deve governar**). Por conseguinte, neste caso, não é o homem bom a medida do que é virtuoso. Voltaremos a discutir esse ponto no *excurso* ao

presente capítulo quando tratarmos da reabilitação da ética aristotélica a partir da Ética de virtudes atual. Esta defende que o *modelo virtuoso*, o *exemplar*, é o único critério da distinção entre ação boa ou má. Ilustrando: para saber o que seria agir de forma sábia, temos que nos perguntar, por exemplo, o que Sócrates faria nas circunstâncias. Pode-se atribuir esse pensamento ético a Aristóteles? Em que bases? No papel do *phrónimos* na definição apresentada acima da *areté*? Mas qual é, exatamente, o papel desempenhado pelo *phrónimos* no estabelecimento da ação excelente?

Para responder essas perguntas, estudaremos, agora, as excelências dianoéticas, em especial a prudência e a sabedoria.

#### 2.4 – EXCELÊNCIAS DIANOÉTICAS: PRUDÊNCIA E A SABEDORIA

Depois de examinar as excelências morais, Aristóteles passa a analisar as intelectuais ou, mais literalmente, as dianoéticas. Para facilitar a compreensão das cinco disposições da alma (*psyché*) em relação à verdade e estabelecer as semelhanças e diferenças entre elas, convém apresentar o seguinte quadro:

<b>Conhecimento</b> (ἐπιστήμη)	<b>Arte</b> (τέχνη)	<b>Prudência</b> (φρόνησις)	<b>Intuição</b> (νοῦς)	<b>Sabedoria</b> (σοφία)
- ciências dos objetos que existem; - obtemos pelo método indutivo; - demonstração por silogismos teóricos; - é saber necessário; universal; causal e de essências.	- habilidade de produzir que envolve raciocínio; - não se ocupa com o natural nem com o necessário; - pertence ao domínio da ação (ποίησις); que termina numa obra exterior (valor extrínseco)	- deliberação correta sobre o bom; - pertence à πράξις: atividade cujo bem é imanente (valor intrínseco); - silogismos práticos; -trata do particular; - sabe dar razões.	-apreende princípios primeiros de cada ciência, por exemplo, que algo não pode, sob o mesmo aspecto, ser e não ser ao mesmo tempo.	- combina razão intuitiva e ciência; - trata das coisas mais elevadas por natureza (divinas); - a mais perfeita e a mais aprazível atividade; -saber primeiro ( <i>próte epistéme</i> MET 983 <sup>a</sup> 1);

É claro que um aprofundamento de todas essas disposições em relação à verdade (e também outras menores como, por exemplo, a sabedoria legislativa) foge aos objetivos da disciplina Ética, mas convém, aqui, caracterizar primeiramente ἐπιστήμη (conhecimento científico) tanto pela sua importância intrínseca quanto pela necessidade de contrastá-la abaixo com a *phronesis* (sabedoria prática

ou prudência) como também para melhor entender em que medida ela é constitutiva da própria sabedoria filosófica (σοφία).

Para Aristóteles, o conhecimento científico é estabelecido via demonstrativa, ou seja, por silogismos teóricos. Para ilustrar, suponhamos que alguém queira provar a verdade da proposição “Pedro é mortal.” Para fazê-lo, ele deve colocar tal sentença como conclusão necessária numa estrutura argumentativa como, por exemplo, esta:



P1: Todos os humanos são mortais.

P2: Pedro é humano.

Conclusão: Pedro é mortal.

Esse argumento é **correto**, pois suas premissas são verdadeiras e a conclusão segue-se necessariamente (é **válido**, portanto). Não há como aceitar as premissas e negar a conclusão; é cogente!

Como podemos perceber, tal conhecimento é universal, necessário, de essências e a partir de causas. Por conseguinte, o conhecimento científico implica a verdade que, para Aristóteles (1011<sup>b</sup>26-7), significa “**Dizer do que é que ele não é e do que não é que ele é, é o falso; dizer do que é que ele é e do que não é que ele não é, é o verdadeiro.**” Como veremos, esse tipo de conhecimento é constitutivo da sabedoria filosófica e diferencia-se da prudência.

A prudência ou a sabedoria prática (φρόνησις) não é nem uma arte nem uma ciência. Ela não é uma arte porque a ação (πρᾶξις) e a produção (ποίησις) são distintos. A prudência é uma forma de *praxis* (agir) e, como tal, tem a finalidade em si própria. Ela não é uma ciência porque está relacionada com coisas que podem ser de outro modo, isto é, com aquilo que é contingente. A caracterização positiva de Aristóteles da prudência é esta: “**ela é um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem**” (1140<sup>b</sup>4-5, negritos acrescentados). O modelo paradigmático é o político grego Péricles, defensor da democracia ateniense. Ele conhece o que é bom para si mesmo “não em algum aspecto particular, por exemplo, sobre que tipos de coisas conduzem à saúde ou à força, mas que tipos de coisas conduzem a uma vida boa em geral” (1140<sup>b</sup>9-10). Assim, a sabedoria prática é a *habilidade de deliberar* que deve cumprir duas condições: a) investigar os meios para a vida boa em geral; e b) para todas as pessoas (“para o homem”). Não parece haver evidência maior que a interpretação particularista de Aristóteles está equivocada.

A prudência, então, é uma habilidade que permite a alguém perceber, nas circunstâncias particulares, qual é a boa ação, isto é, a ação correta, o lugar apropriado, o tempo certo, o modo correto etc.

para assegurar aquilo que é bom para a vida boa do homem, para as pessoas em geral. Mas, a prudência é também um tipo de conhecimento, um **saber-como** aplicar princípios universais a circunstâncias particulares e não a subversão desses princípios. Além disso, se alguém pergunta o porquê, o motivo pelo qual a pessoa agiu desta ou daquela maneira, ela **sabe dar as razões** que dão suporte às suas deliberações e à sua decisão. Ela sabe as boas razões para fazer o que é necessário para atingir o bem comum. Desse modo compreendemos o porquê da definição de excelência incluir o prudente: não basta agir de forma justa, é necessário *agir da maneira como* (ὡς) *a pessoa justa faz*, ou seja, dando as razões, por exemplo, para uma divisão equitativa de um bem. Citando Aristóteles:

“Sobre a *sabedoria prática* (φρονήσεως), podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos. Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa no todo (εὖ ζῆν ὅλως). Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.” (1140<sup>a</sup>25-30)

Logo a seguir, Aristóteles complementa:

“Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí atribuímos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, por que percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral (τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις): pensamos que homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados.” (1140<sup>b</sup>6-11)

De novo, a prudência não é um saber qualquer: pressupõe dar razões.

É necessário, agora, esclarecer melhor a crítica de Aristóteles à tese socrática de que o conhecimento é condição suficiente da boa ação. Para Aristóteles, várias condições devem ser satisfeitas para qualificarmos atos como excelentes: “é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável.” (1105<sup>a</sup>30-35) Como vimos no capítulo



anterior, para Sócrates, o conhecimento é suficiente para agir bem. Aristóteles discorda dessa tese e defende que há um elemento volitivo.



É possível ter sabedoria filosófica e não ter prudência? Para o autor da EN, a resposta é afirmativa e o melhor exemplo é Tales de Mileto. Dito de outro modo, ter conhecimento do bem é apenas **uma das condições necessárias** para agir de forma excelente. **Não é uma condição suficiente.**

Considere, por exemplo, o caso de um fumante. Ele sabe que a saúde é um bem do corpo e que a fumaça destrói os alvéolos pulmonares e, assim, que ele acabará, provavelmente, por contrair enfisema pulmonar. Todavia, ele pode não ter força de vontade suficiente para abandonar o vício. Aristóteles chama esse fenômeno de *acrasia*, de fraqueza de vontade. Assim, além do conhecimento do bem, a autodeterminação da vontade é outra condição para agir bem. Para Aristóteles, ao identificar *areté* com conhecimento (*episteme*), Sócrates negligenciou os aspectos não-cognitivos envolvidos no agir excelente, tais como as emoções e os sentimentos. Por conseguinte, Sócrates tinha uma visão intelectualizada das excelências, pois havia separado emoção de razão e não tinha uma teoria da *psyche* sofisticada.

Há outro ponto importante a destacar aqui. Aristóteles distingue entre **excelência natural** (ἀρετὴ φυσική) e **excelência em sentido próprio** ([ἀρετὴ] κυρία) defendendo que somente a excelência no sentido estrito envolve reflexão prática unificando as excelências:

“Daí o afirmarem alguns que todas as excelências são formas de reflexão prática. E Sócrates tinha razão a esse respeito, mas em outro ponto estava errado: errado em pensar que todas as excelências fossem formas de sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria.” (1144<sup>b</sup>17-21)

A seguir, Aristóteles procura comprovar a sua tese afirmando que na definição de excelência, após indicar a disposição de caráter e seus objetos, deve-se acrescentar “aquilo que está de acordo com a reta razão (ὀρθὸν λόγον).” Seguimos, aqui, a tradução inspirada em David Ross, um dos mais respeitáveis aristotélicos do século passado. Essa afirmação permite repassar o conceito aristotélico de excelência e redefinir o papel do *modelo*, da pessoa virtuosa. Em outros termos, não se deve imitá-la simplesmente, mas *deve-se escolher o termo-correto que é determinado pelos ditames da reta razão* (1138<sup>b</sup>19-20). A tentativa de interpretar Aristóteles como particularista, portanto, parece realmente não se sustentar.

Esse ponto pode ser melhor esclarecido através do **silogismo prático** enquanto expressão *par excellence* da reflexão prática. No Livro VII, ao discutir a incontinência, Aristóteles retoma a tese socrática e pergunta se o acrático é tal porque não possui *phronesis*. Ele conclui que essa tese é absurda e acrescenta: “Sócrates pensava que as excelências fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional.” (1143<sup>b</sup>26-30). Como esclarecer essa crítica? Talvez uma das formas mais plausíveis seja considerar a incontinência na sua relação com a estrutura de um silogismo prático.

Aristóteles fornece o seguinte exemplo de silogismo prático (1147<sup>a</sup>5-7):

PM: A comida seca faz bem a todos os homens.  
 Pm1: Eu sou um homem.  
 Pm2: Tal comida é seca.  
 Conclusão: Ingiro a comida seca.

É importante notar, em contraste com um silogismo teórico, que a conclusão é uma *ação*, a saber, o ato de ingerir a comida e não outra proposição.

Alguns comentadores, por exemplo Joachim (1951, p.209), consideram o silogismo prático uma verdadeira incoerência sob o ponto de vista da teoria do conhecimento aristotélica, uma *contradictio in adiecto*. O problema seria que uma ação não pode figurar como conclusão de uma estrutura argumentativa, apenas outra proposição. De fato, a crítica parece pertinente. Não podemos entrar nessa discussão aqui, mas para “salvar” Aristóteles bastaria modificar levemente a conclusão para “tal comida faz-me bem”. O ponto central, todavia, que estamos discutindo não é esse.

Para Aristóteles, a premissa maior é **universal** (ἡ καθόλου, *EN* 1147<sup>a</sup>2; *De Interpretatione*, 17<sup>a</sup>), enquanto a segunda premissa envolve uma percepção de algo particular, ou seja, envolve um indexical. Aliás, em 1110<sup>b</sup>32, Aristóteles diz que a **ignorância do universal é passível de censura**.



Conforme Aristóteles sustenta em 1107<sup>a</sup>9-12, há certas ações e paixões cujos nomes por si só já implicam maldade, a saber, **o ciúme, o despudor, a inveja** e, no caso de ações, **o adultério, o roubo e o assassinato**.

Dito de outro modo: algumas ações são corretas ou erradas em si mesmas. Ponto!

Essas ações são as prescritas na premissa universal do silogismo prático. Conforme interpreta Joachim, “as premissas maiores

de conduta são certos julgamentos universais do que é bom para o homem em geral” (1951, p.211). Elas devem embasar a deliberação da pessoa prudente. Assim, premissas maiores seriam universais “**Todo** assassinato é errado” e não meras generalizações “**a maioria dos Fs** são G”. As premissas menores são do tipo “Este ato é uma instância de ...” Por conseguinte, a prudência consiste em perceber algo particular estabelecido na premissa menor e subsumi-la na premissa maior. Somente para ilustrar: (PM)Tudo o que é doce deve ser provado; (Pm) isto é doce; (C): provo-o.

A *phronesis* envolve tanto a **percepção particular** presente na premissa menor (tal comida é doce ou seca) quanto o conhecimento da premissa maior, pois como se poderia saber deliberar se não se soubesse em função do que se escolhe os meios? Por conseguinte, o prudente infere o que tem que fazer e age de acordo com uma escolha deliberada. O ato apontado na conclusão também é **particular**. Aliás, todo ato é particular, isto é, um evento singular espaço-temporalmente.

Ter prudência, então, consiste em raciocinar por silogismos práticos aplicando princípios universais expressos em premissas maiores a casos particulares descritos por premissas menores guiando assim a ação. Eis um exemplo dado por Gauthier e Jolif (1959, p.210):



PM: Todo ato de temperança deve ser praticado.

Pm: Ora, este é um ato de temperança.

C: Portanto, eu me decido a praticar este ato de temperança.

Parece existir um *non sequitur* neste raciocínio (ou ser um entimema) e, para evitá-lo, a conclusão teria que ser “Este ato de temperança deve ser praticado.”

A noção de silogismo prático é, realmente, problemática. Temos que manter presente, entretanto, que Aristóteles está expondo como a pessoa prudente raciocina e age em contraposição ao *acrático* (que sofre que fraqueza de vontade) e ao *incontinente* (cujas paixões sobrepõem-se à razão) e, por conseguinte, não executam a conclusão (ação). Além disso, considerando o exemplo, então, a polarização entre particularismo/universalismo talvez deturpe o pensamento aristotélico, pois tanto o conhecimento universal quanto saber particular são necessários nos raciocínios práticos da pessoa prudente. Finalmente, estamos, então, em condições de analisar em que medida as excelências morais são constitutivas da εὐδαιμονία perfeita.

Antes de rediscutirmos a *eudaimonía*, convém retomar o **tema da unidade das excelências**. Aristóteles foi, tradicionalmente, interpretado como alguém que sustentava que é possível ser corajoso e injusto, temperante e covarde etc., ou seja, como alguém que sustenta

que não é necessário ter todas as excelências. Segundo Diôgenes Laêrtios, “Aristóteles afirmava que as formas de excelência não são mutuamente interdependentes, pois um homem pode ser prudente e também justo, e ser ao mesmo tempo dissoluto, e incapaz de dominar as paixões; dizia que o sábio não é imune às paixões, mas estas o afetam moderadamente.” (Laêrtios, 2008, p. 136). Os estoicos criticavam os peripatéticos, ou seja, os aristotélicos, por defenderem que se pode ter uma excelência e não outras.

É necessário perguntar, todavia, se a *phronesis* não unifica, de alguma maneira, as excelências aristotélicas? Para responder essa questão é importante lembrar a distinção, feita por Aristóteles em 1144<sup>b</sup>14, entre excelência natural (ἀρετὴ φυσική) e excelência em sentido próprio ([ἀρετὴ] κυρία). Como vimos, somente a excelência em sentido próprio envolve prudência e, nesse sentido, **quem é prudente tem todas as outras virtudes**. É claro que alguém somente adquire prudência se têm as outras excelências morais, por exemplo, a temperança. Agora, as excelências “naturais” podem ser desconexas: pode-se ser corajoso sem ser justo. Esse é o caso do *spoudaios*, o homem naturalmente excelente: ele não é capaz de dar as razões para agir de forma corajosa e, eventualmente, pode não ter todas as excelências. Finalmente, é importante lembrar a crítica aristotélica à tese socrática, a saber, que as excelências envolvem conhecimento, tese que possui claras implicações aqui. Então, não é possível ter prudência sem outras excelências morais, mas também não é possível ter excelências, no sentido próprio, sem ter prudência. Em outros termos, a excelência moral garante a adequação do fim das ações e a prudência, a dos meios para atingir esse fim. Nesse sentido, elas são indissociáveis e parecem levar à *eudaimonía perfeita*.

## 2. 5 – EUDAIMONÍA: FIM INCLUSIVO OU DOMINANTE?

Apresentada a definição de ἀρετὴ e feita a análise, embora de forma breve, de algumas excelências, tanto morais quanto intelectuais, é necessário retomar a discussão sobre o *bem supremo* iniciada na primeira seção. Vimos que Aristóteles fez uma caracterização *conceitual* da εὐδαιμονία e, posteriormente, passamos a explicitar a sua vinculação com as excelências. Já sabemos que a **areté é condição necessária, embora não suficiente, do bem supremo**. Discutimos também se, além das excelências serem ingredientes constitutivos da *eudaimonía*, outros elementos, por exemplo, as atividades prazerosas, ter amigos etc. também podem sê-lo.

Esse ponto é retomado no Livro X da *Ethica Nicomachea*. Então, talvez este seja o local mais indicado para aprofundar a discussão sobre a suposta inconsistência de Aristóteles nas suas análises sobre o prazer. Como foi visto acima, ele recusa, já no Livro I, uma vida dedicada exclusivamente aos prazeres, pois seria “bestial,” mas, posteriormente, tanto no Livro VII, no contexto da discussão sobre a continência/incontinência, quanto no Livro X (capítulos 1 a 5), apresenta uma visão mais cuidadosa e refinada. Citando o próprio Eudoxo, defensor do hedonismo, Aristóteles argumenta que o prazer é *um* dos bens, mas não maior do que outro qualquer, e que acompanhado de ação justa ou temperante, o prazer é ainda mais desejável. Esse argumento lembra o *Filebo* de Platão, como vimos anteriormente. Disso não se segue, entretanto, que o prazer seja o bem como defendem os hedonistas. Também é importante distinguir, segundo Aristóteles, *tipos* de prazer: alguns são realmente desejáveis por si mesmos e alguns não são nem mesmo desejáveis (1174<sup>a</sup>10). O prazer advindo da contemplação estética de uma bela obra de arte pode ser bom em si mesmo, enquanto o prazer sádico de ver alguém sofrendo não deve ser aprovado. Aqui talvez seja o melhor lugar, então, para introduzir a noção de *bem aparente* (φαινόμενον ἀγαθόν), ou seja, de um suposto “bem” apreendido por alguém erroneamente. Um prazer sádico ou perverso não é bom em si. Portanto, alguns tipos de prazer possuem valor intrínseco, são desejáveis por si mesmos, enquanto outros prazeres não devem ser escolhidos. Se isso estiver certo, Aristóteles **não é inconsistente**, pois quando, no Livro I, recusa a vida de prazeres, ele o faz ou porque as pessoas não diferenciam tipos de prazeres ou buscam somente aqueles que não são desejáveis como fins em si e quando, no Livro X, defende certos tipos de prazer como valiosos intrinsecamente tem em mente tipos de prazer mais refinados. Nesse sentido, é necessário também ressaltar que há prazer no desempenho das excelências. Na realidade, uma ação excelente, sendo prazerosa, mostra que a pessoa pratica ações boas habitualmente, que ela encontra prazer em agir bem.

Se não é o prazer, o que constitui, então, materialmente o bem supremo? No capítulo 6 do último livro da *EN*, Aristóteles retoma a discussão sobre a εὐδαιμονία como bem humano supremo e a sua vinculação com a ἀρετή. O que está escrito aí parece desdizer tudo o que foi estabelecido nos livros anteriores e tem gerado muita discussão filosófica. Esta é a passagem que levanta uma série de problemas interpretativos sobre a natureza da εὐδαιμονία:

“Se a felicidade é uma atividade conforme à excelência, é razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta excelência; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à excelência que lhe é própria será a perfeita felicidade (τελεία εὐδαιμονία). Que essa atividade é contemplativa (θεωρητική), já o dissemos anteriormente.” (1177<sup>a</sup>11-18)

Este trecho parece mostrar que o bem supremo pode ser alcançado com a dedicação **exclusiva** à vida filosófica, contemplativa.

A pergunta embaraçosa é, enfim, esta: para quê, então, discutir as outras excelências ditas morais? Para alguns comentadores (por exemplo, Hardie e Ackrill) haveria também certa inconsistência entre, por um lado, os Livros I-IX e, por outro, o Livro X. Será esse, realmente, o caso? Podemos “salvar” Aristóteles dessa inconsistência? Será que ele sustentou uma visão exclusivista (a atividade teórica é suficiente) ou inclusivista (a vida feliz é também composta por outros bens)?

Existem, enfim, duas interpretações sobre a εὐδαιμονία: uma salienta que ela é um *fim inclusivo* (por exemplo, Kraut 1989, p.3s.); outra que ela é um *fim dominante* (Kenny, 1995, p. 6). Quando Aristóteles cita Tales de Mileto e Anaxágoras como exemplos de pessoas com sabedoria filosófica no Livro VI (EN 1141<sup>b</sup>5), mas sem prudência, parece dar a entender que é possível dedicar-se exclusivamente à filosofia, sem considerar excelências morais. A diferença básica entre essas leituras da ética aristotélica é a seguinte: enquanto a interpretação dominante apoia-se no livro X da EN, no qual Aristóteles parece, como vimos na citação acima, afirmar que a εὐδαιμονία é alcançada por uma atividade única e exclusiva em conformidade com a mais alta excelência, isto é, com a sabedoria filosófica (cf.1177<sup>a</sup>11-18), a leitura da *eudaimonia* enquanto fim inclusivo salienta que a vida dedicada ao conhecimento não pode negligenciar outros ingredientes tais como o prazer, as *aretai* morais, até mesmo certas condições materiais etc. longamente analisados nos nove primeiros livros da obra máxima da ética aristotélica.

Para resolver esse impasse, então, é importante, em primeiro lugar, notar que Aristóteles logo repassa a caracterização conceitual feita no livro primeiro da EN da εὐδαιμονία: *ela é uma forma de vida constituída pela melhor atividade, a mais contínua, a mais autossuficiente, a mais aprazível, a mais amada por ela mesma, a mais valiosa, a mais divina etc.* Em segundo lugar, convém salientar que

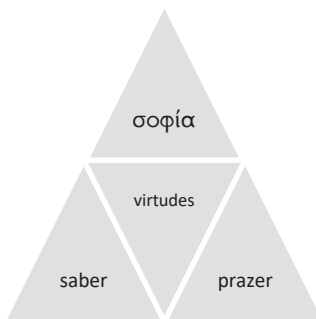
Aristóteles qualifica esse tipo de **εὐδαιμονία como perfeita** (τελεία), mas admite, no início do capítulo 8 do Livro X, que é possível ser feliz **em grau secundário**. O que isso significa? Por um lado, a vida de acordo com outras espécies de excelências, com atos corajosos, justos etc. também pode ser feliz. Desse modo, a forma de vida política, dedicada à busca de honra, também pode levar à felicidade. É claro que a atribuição de honras depende de terceiros e, por conseguinte, essa forma de vida não pode ser qualificada como perfeita. Por outro lado, apenas o filósofo dedica-se a uma forma de vida composta por atividades teóricas, que não apenas pode contemplar a verdade por si, mas também sabe que deve levar uma vida autossuficiente: claramente, a posse moderada de bens exteriores, um bom nascimento, possuir alguma beleza etc. também “parecem necessários” para o nosso corpo gozar de saúde, estar bem alimentado e cuidado sem os quais não é possível filosofar. Por isso, podemos concluir que:



A felicidade perfeita (τελεία εὐδαιμονία) não é *um* bem entre outros, mas o *conjunto* de bens intrinsecamente valiosos alcançada pela sabedoria, ou seja, pela apreensão de *primeiros princípios*.

Parece claro, por conseguinte, que a felicidade *perfeita* consiste numa atividade que engloba uma série de bens colocando a teorização filosófica, que combina conhecimento científico com apreensão de primeiros princípios, no topo da nossa escala de valores. Somente ela realiza, para Aristóteles, a função específica (*ergon*) dos humanos. Num grau menor, todavia, talvez possamos ser felizes ao colocarmos outras atividades (prazerosas, de busca de bens materiais necessários à vida, das excelências etc.) em primeiro lugar.

Essa proeminência pode ser representada numa pirâmide:



Assim, os partidários da interpretação inclusivista sustentam que a sabedoria deve ocupar o ápice da nossa escala de valores, mas ela não exclui a necessidade de outros elementos da εὐδαιμονία. Não podemos aprofundar outras interpretações aqui. Todavia, parece que a leitura inclusivista é mais compatível com as ideias aristotélicas e tem encontrado maior receptividade atualmente. A leitura dominante, embora tenha apoio em algumas passagens, nega o espírito da *EN*.

Dito de outro modo, a axiologia aristotélica sustenta que a vida feliz é, acima de tudo, composta pela atividade filosófica e, depois, pelos bens intrinsecamente valiosos sem excluir outros bens de valor instrumental.

Para que a atividade teórico-filosófica não pareça misteriosa, convém especificar algumas das suas tarefas encontráveis na própria *EN*: *examinar criticamente opiniões correntes; analisar conceitos e defini-los; categorizar tipos de coisas; formular argumentos; responder objeções; descrever fatos; esclarecer a natureza dos valores; formular princípios* etc. Estas atividades são constitutivas de uma vida filosófica.

Antes de encerrarmos o estudo da ética aristotélica, convém fazer um esclarecimento quanto a alguns de seus pressupostos metaéticos. Vimos que Aristóteles foi um crítico de Platão, especialmente da ideia de bem em si, e que defendeu antes a tese de que a *eudaimonia* é o bem humano supremo. Diante disso, podemos distinguir dois tipos de **realismo moral**: um platônico, transcendente, que afirma que há uma realidade moral *independente* de nós e outro tipo de realismo moral que simplesmente afirma a existência do bem ou de fatos morais. Aristóteles é um filósofo realista sob o ponto de vista metaético, mas não se compromete com um realismo platônico, ou seja, com a ideia de um bem transcendente. O detalhe sobre Aristóteles no quadro “A Escola de Atenas,” reproduzido no início deste capítulo, mostra uma reação realista em busca do bem humano e não num suposto bem transcendente. A busca desse bem humano, priorizando a atividade filosófica, quase custou a vida também a Aristóteles. Com a morte de Alexandre, o Grande, Atenas voltou-se contra seu antigo preceptor e Aristóteles foi acusado de impiedade tendo que deixar a cidade para que ela não cometesse, pela segunda vez, um crime contra a filosofia.

É claro que essa é uma exposição suscinta da ética aristotélica. Todavia, ela nos dá uma visão bastante completa dos seus principais elementos. Isso nos permite compreender, então, porque ainda hoje existe um interesse bastante grande numa concepção de Ética que sublinha a importância do caráter, da *areté* e da busca, por intermédio delas, da *eudaimonia*. Muitos eticistas contemporâneos criticam a moral moderna, por ser demasiadamente individualista, por apresentar uma visão distorcida da vida moral como estando centrada em regras etc. e, então, voltam-se a Aristóteles. As reabilitações atuais da ética aristotélica serão estudadas mais adiante, no capítulo 9 do presente livro-texto, mas é crucial abriremos um parênteses aqui discutindo a relevância atual da Ética aristotélica antes de passarmos ao helenismo.

#### **EXCURSO: A ÉTICA DE ARISTÓTELES É UMA ÉTICA DE VIRTUDES?**

Tendo apresentado uma análise detalhada dos principais temas da *Ethica Nicomachea*, convém, antes de passarmos à Ética helenista,



discutirmos a reabilitação **atual** da ética aristotélica feita pela chamada “Ética de virtudes” que considera fracassada a Filosofia Moral moderna e defende uma volta a um tipo de Ética como a que foi, supostamente, feita por Aristóteles. O objetivo deste excurso, então, é chamar a atenção para alguns temas que são discutidos atualmente na Ética que possuem não apenas relevância exegética, mas prática na nossa vida cotidiana contemporânea, encaminhando a discussão sobre uma **Teoria Normativa Tríplex**.

Conforme antecipamos na Introdução, existem, hoje, três modelos principais de reflexão ético-normativa: **a ética consequencialista; a ética deontológica e a ética de virtudes**. Este último “paradigma” é representado por duas tendências principais: por um lado, filósofos e filósofas que seguem uma orientação analítica (Anscombe, MacIntyre, Williams, Slote etc.) defendem a superioridade das virtudes em relação às regras morais que prescrevem apenas atos obrigatórios; por outro lado, filósofos que procuram elaborar uma fenomenologia da vida moral (Scheller, Gadamer, Riedel e outros neoaristotélicos) insistem na importância de um tipo de saber tal como ele é representado pela *phronesis* que representa o conhecimento hermenêutico que deveria guiar também a Ética. Essas tendências têm em comum uma crítica à Ética deontológica, ou seja, baseada em princípios universais tal como a modernidade a concebeu, principalmente, no utilitarismo e na ética kantiana, ambas priorizando as obrigações morais.

Para compreendermos melhor as motivações desse tipo de proposta, convém apresentar, brevemente, uma vertente de reabilitação das virtudes tal como ela é representada, por exemplo, em *After Virtue* de Alasdair MacIntyre. A reconstrução completa e uma análise crítica dessa obra será feita no Capítulo 9. Partindo da constatação de que vivemos num mundo pluralista orientado pelo emotivismo metaético, MacIntyre sustenta que chegamos a essa situação relativista devido ao **fracasso das tentativas modernas** de fundamentação da moralidade. A Ética moderna procurou justificar a moralidade ou a partir das emoções e sentimentos (Hume) ou da razão pura (Kant) ou da própria fé (Kierkegaard). Todavia, essas tentativas estavam destinadas ao fracasso por terem abandonado a perspectiva teleológica aristotélica que havia se consolidado não só na Antiguidade, mas também, como veremos nos próximos capítulos, no período medieval em diferentes contextos sociais (grego, judaico, helenista, cristão, muçulmano etc.). A solução seria reabilitar a ética aristotélica transformando-a numa Ética de virtudes para restituir a inteligibilidade e a racionalidade à moral atual. É claro que MacIntyre transforma a ética aristotélica substituindo

a suposta biologia metafísica numa nova estrutura teleológica baseada em **tradições, narrativas e práticas** (que discutiremos no capítulo 9 de forma detalhada) apresentando-a como uma das grandes opções de racionalidade prática ao lado do tomismo, do próprio liberalismo, mas também das Éticas chinesa, indiana etc.

A questão das virtudes na moralidade moderna é também discutida no capítulo 9 do primeiro volume do livro de Irwin *The Development of Ethics* (2007, p.198-232) tocando num ponto central da relação da Ética antiga com a moderna avaliando o sentido da reabilitação e transformação da ética aristotélica atualmente. Antes de mais nada, é necessário obviamente caracterizar a concepção “moderna” de moralidade comparando-a com a suposta concepção “antiga” de Aristóteles. Talvez uma forma simples de fazer isso seja dizer que a ética aristotélica é “orientada-por-virtudes” e que a Ética moderna, principalmente a kantiana, é “orientada-por-regras”. Todavia, já vimos que essa interpretação encontra dificuldades no texto aristotélico. Agora, Irwin caracteriza a moralidade moderna a partir dos seguintes traços: preocupação com os outros; responsabilidade e relevância (2007, p.202). A categoria moral central dessa concepção de moralidade é a da *obrigação* expressa pela lei ou, em termos kantianos, do dever. Pela estipulação feita na Introdução deste livro-texto, trata-se então da Moral<sub>def3</sub> = dever. Seria exatamente essa concepção de moralidade que defensores de uma Ética de virtudes rejeitam propondo uma volta a Aristóteles. Seja como for, é certo que a moral, tal como a entendemos hoje a partir da terceira definição, é, para Aristóteles, uma parte pequena da Ética filosófica que engloba uma série de outras questões, por exemplo, a discussão sobre o lugar do prazer, da beleza, do conhecimento, da amizade etc. na nossa vida moral.

Essa proposta coloca, então, a questão de saber até que ponto a Ética de Aristóteles é, de fato, uma Ética de virtudes. Tudo depende, claro, de como definimos “Ética de virtudes”. Se estabelecermos que é uma perspectiva que defende o agir virtuoso como condição necessária e suficiente da felicidade (como fez Sócrates radicalizado pelos cínicos e, como veremos, também os estoicos), então a Ética de Aristóteles **não** é uma Ética de virtudes. Poderíamos chamar esse enfoque de “virtuosismo” (somente a virtude é boa em si) diferenciando-o do hedonismo (só o prazer é intrinsecamente valioso). Todavia, seria equivocado também dizer que Aristóteles não é um eticista das *aretai* num sentido lato. Seria, então, melhor chamá-la “Ética aretáica”? Já estudamos a *EN* e vimos a centralidade das qualidades morais, mas também a necessidade de seguir normas. Tudo depende, enfim, de como caracterizamos uma Ética de virtudes.

Uma Ética de virtudes, tal como a concebemos atualmente, sustenta três teses (cf. Oakley, 1996, p.128s.):



- i) uma ação é correta se é aquela que uma pessoa virtuosa faria em determinada circunstância;
- ii) o bem precede o correto;
- iii) as virtudes são boas em si mesmas.

Sobre o primeiro ponto, Irwin questiona o tipo de prioridade que pode ser atribuído a Aristóteles: ou *ontológica* (uma ação é correta somente se ela foi feita por um agente virtuoso e isto explicaria a correção da ação, cf.1105<sup>b</sup>5) ou *epistêmica* (ninguém, a não ser o virtuoso pode dizer que tipo de ação é virtuosa servindo-lhe de padrão e medida, cf. 1113<sup>a</sup>29 e 1176<sup>a</sup>15) ou *prática* (nós faremos, provavelmente, a coisa certa, se antes cultivamos as excelências e não atentarmos diretamente para ações corretas). Irwin sustenta (2007, p.198-9) que Aristóteles não está comprometido nem com a prioridade ontológica, nem com a epistêmica, mas sim com a prática. Por conseguinte, se Aristóteles defende uma Ética de virtudes, ela deve ser caracterizada, por comparação com o utilitarismo indireto, como uma **Ética de virtudes indireta** sem estar comprometida com a segunda tese acima exposta. Essa é uma versão diferente, como veremos mais adiante no capítulo 9, da teoria defendida por MacIntyre e outros.

Outra distinção que talvez este seja o melhor momento para introduzir é entre uma **Ética de virtudes moral** e uma **Ética de virtudes não-moral** tal como foi sugerido por alguns eticistas, por exemplo, por Stephen Darwall (2002, p.2). *Essa é outra 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 possuiria o conceito de lei moral fundado na noção da pura obrigatoriedade sob a qual todos estariam submetidos igualmente. Lembremos, aqui, que muitos autores da Ética de virtudes menosprezam o conceito moderno de moralidade, pois ela estaria baseada na insistência em obrigações, em direitos etc. e não naquilo que é valioso, na vida boa (cf. Anscombe, 1997, p.26.). Além disso, Aristóteles estaria preocupado com a vida boa em geral, o que inclui elementos não-morais, conforme vimos anteriormente, tais como: ter um bom nascimento; possuir propriedades; possuir certa beleza etc. Também é o caso que nem todas as excelências aristotélicas são “morais” e, mais do que isso, entre as excelências intelectuais, a sabedoria filosófica é, como vimos acima, a única capaz de proporcionar felicidade perfeita. Essa ideia é, certamente, estranha à modernidade. Por outro lado, uma **Ética de virtudes moral** pode ser encontrada em alguns autores modernos, tais como Francis Hutcheson

e David Hume, que serão estudados no capítulo 5, segundo os quais aquilo que é valioso de estima moral está no agente. Em outros termos, o fenômeno moral seria entendido como estima pela benevolência, ou seja, como desejo de beneficiar os outros, tornando-os felizes.

O segundo ponto é, como vimos na Introdução ao presente livro-texto, o que diferencia uma ética teleológica, como seria a Ética de virtudes, de uma ética deontológica que defende a prioridade do correto ou do justo sobre o bem. Todavia, visto que essa diferença pode ser superada ao se definir tanto 'correto' quanto o 'bom' em termos de valor intrínseco, voltaremos a esse ponto na discussão das éticas normativas contemporâneas e a possibilidade de mostrar certa congruência entre elas (**Teoria Normativa Tríplice**) a ser discutida depois de estudarmos as teorias modernas. Podemos também distinguir a Ética de virtudes atual tanto das éticas deontologistas (contratualista, kantianas, de direitos etc.) quanto das consequencialistas (utilitarismo, egoísmo ético etc.) por ser antiprincípiologica.

Finalmente, o terceiro ponto diz que virtudes são intrinsecamente valiosas. Esse aspecto talvez seja menos polêmico, exceto para alguns defensores da Ética utilitarista hedonista que atribuem valor meramente instrumental às virtudes. Também Kant poderia concordar que virtudes são intrinsecamente valiosas, embora negasse que sejam incondicionalmente boas. Dado que estudaremos o utilitarismo somente no capítulo 5 e a ética kantiana no 6, precisamos adiar por enquanto essa discussão. Um ponto relevante aqui, entretanto, é se a defesa de uma Ética de virtudes, dada a pluralidade de sistemas morais que sustentam qualidades de caráter diferentes implica na defesa do particularismo moral. Muitos comentadores atuais interpretam Aristóteles como um filósofo que defenderia o **particularismo ético**, ou seja, a perspectiva que nega a existência de princípios universais. Já vimos, entretanto, que também esse ponto pode ser questionado. Se esse for realmente o caso, então a proposta de MacIntyre de reabilitação, primeiro de uma ética aristotélica, e depois tomista, não conseguira fazer frente ao relativismo contemporâneo.

Conforme discutimos anteriormente (seção 2.3), todavia, um princípio *universal* de justiça sustentado por Aristóteles é distribuir igualmente entre os iguais e diferentemente aos desiguais. Este princípio precisa ser apreendido pela razão para que, constando numa premissa maior de um silogismo prático, possa levar a uma conclusão válida. É claro, também, que é necessária sensibilidade para questões particulares, por exemplo, para identificar quem é efetivamente igual, segundo qual critério etc. para que a premissa menor seja corretamente

formulada e que a conclusão se siga efetivamente de ambas as premissas. Em outros termos, a racionalidade prática, tal como foi entendida por Aristóteles, precisa ser repensada. Para dar mais um exemplo, considere o seguinte raciocínio prático apresentado por Paula Gottlieb (2015, p.57) ao comentar a ética aristotélica:

Premissa Universal: Pessoas generosas ajudam amigos que precisam.

Premissa Particular: Sou uma pessoa generosa. Esse meu amigo necessita de ajuda. Agora é o momento certo para ajudá-lo e assim por diante.

Conclusão: Ajude-o.

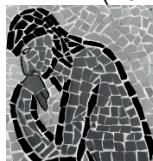
Novamente, a correção formal deste argumento é discutível, mas há um elemento universal na primeira premissa que se aplica a todas as pessoas generosas. Ninguém poderia ser considerado solidário se não ajudasse um amigo que precisa. Também é necessário perceber que um amigo verdadeiro, tal como o próprio Aristóteles o considera, ajuda os outros amigos *porque isso é bom para eles*.

Essa forma de apresentar a amizade pode parecer moralizante, mas ela toca num ponto central da ética aristotélica, a saber, a relação de seu pensamento com uma concepção “moderna” de moral, entendida a partir da definição 3 feita na Introdução. O terceiro tipo de amizade envolve uma preocupação de fazer o bem ao amigo ou amiga porque isso é bom para ele/a. Tal atitude é caracterizada, como aponta Irwin (2007, 217), como boa vontade (*eunoia*). Um(a) verdadeiro(a) amigo(a) **cuida** do outro pelo bem *do outro*, ou seja, nos mesmos termos do cuidado de si: porque isso é bom para ele e se constitui numa forma de valorar intrinsecamente a si mesmo e ao outro. Para alguns comentadores, isso implica até mesmo em tratar dos fins da outra pessoa como se fossem nossos (Irwin, 2007, p.220). Como veremos, a segunda formulação do Imperativo Categórico de Kant exige que nos respeitemos mutuamente e isso acarreta, negativamente, em não tratar as outras pessoas como meros meios para nossos interesses, mas como pessoas livres e, positivamente, em considerar os fins, os planos, os interesses dos outros tanto quanto possível, como se fossem nossos. Essa **valoração intrínseca da pessoa qua pessoa** estaria presente na ética aristotélica, mas de forma bastante limitada, ou seja, circunscrita aos verdadeiros amigos e, por conseguinte, forma um pequeno grupo e não se estende a todas as pessoas. Nesse sentido, a ética aristotélica não seria, de fato, universal, pois essa exigência surgiu historicamente somente mais tarde.

Parece, realmente, equivocado procurar uma relação direta entre as nossas convicções morais modernas, demasiadamente influenciadas pelo cristianismo no mundo ocidental, com a ética

aristotélica. Por exemplo, Tugendhat vê na discussão sobre a amizade uma pista para estabelecer uma conexão, mesmo que insatisfatória, entre virtudes e moralidade (no sentido moderno). Citando uma passagem do Livro IX, ele discute se é possível ser amigo de si mesmo, mostrando que a pessoa má não pode sê-lo e, portanto, é infeliz. Tugendhat conclui que ali pode ser encontrado um enlace entre moral (no sentido moderno) e felicidade que faltara na *EN* até aquele momento. Para ele, o enlace é este: *ser mau é ser infeliz*. Esse ponto apareceu no capítulo anterior quando tratamos da *Ética* socrática. Eis a passagem citada por Tugendhat (2009, p.261): “Se, portanto, viver assim é algo muito infeliz, tem-se de fugir à maldade com toda a força e procurar ser bom.” (A passagem original está em 1166<sup>a</sup>27s). O problema que essa tradução parece não condizer exatamente com a passagem grega, pois o que Aristóteles, aparentemente, diz é que devemos fugir da maldade porque só assim poderemos ser amigos de nós mesmos e dos outros. Por outro lado, Aristóteles de fato afirma que a pessoa má vive cheia de *remorso* e *culpa*. Podemos, então, concluir que ela vive mal, ou seja, quem age imoralmente é infeliz.

Talvez este seja um bom lugar para introduzirmos a questão sobre a *Ética* feita no nosso país, a saber, se ela pode ser considerada uma *Ética* de virtudes ou não. Já mencionamos na Introdução que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, a **cordialidade** seria uma virtude tipicamente brasileira revelando também “uma ética de fundo emotivo.” Claro, precisamos, antes de mais nada, esclarecer em que consiste a **cordialidade**. Buarque de Holanda define desse modo “o homem cordial” (2012, p.52):



*“A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definitivo do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal.” (itálicos acrescentados)*

Como podemos perceber, a cordialidade tem um significado especial que precisa ser mais bem esclarecido referindo-se menos a “boas maneiras” e mais a certo “fundo emotivo” que nos caracteriza. Faremos isso quando discutirmos a caracterização do *ethos* do jeitinho que parece incluir um *traço de caráter cordial*, a saber, seríamos mais emotivos do que racionais. Como veremos, alguns eticistas brasileiros defendem, de fato, que a *Ética* aqui feita é, de forma preponderante, uma *Ética* de virtudes seja ela emotiva ou não.

O *ethos* do jeitinho parece envolver uma distorção das regras. Neste ponto, então, convém salientar que o apelo feito por Aristóteles

na definição de *areté* ao prudente precisa ser devidamente compreendido. Como vimos, não se trata de agir imitando a pessoa virtuosa, ou seja, agindo **de acordo** com a regra (*kata ... logon*), mas de agir **seguindo regras** (*meta ... lougou*) como qualquer pessoa prudente faria nas circunstâncias.



Em outros termos, a ação excelente envolve agir, como diria também Wittgenstein, **seguindo a regra** e não em **mera conformidade** com ela. Essa distinção é crucial e precisa ser incorporada em qualquer discussão sobre uma **Teoria Normativa Tríplice**.

Por isso, a Ética de virtudes atual parece equivocada ao buscar em Aristóteles uma Ética de modelos apenas. Voltaremos, claro, a discutir esse ponto no capítulo 9 onde trataremos da reabilitação atual de Aristóteles feita por outro(a)s autore(a)s e depois no último capítulo.

Todas essas considerações precisam ser retomadas depois que tratarmos com maiores detalhes das propostas de reabilitação de uma Ética de virtudes. Desde já, entretanto, podemos conceder que um ponto forte de uma Ética de virtudes é, sob o ponto de vista da **educação moral**, a insistência no *modelo*, no *exemplo*, das diferentes qualidades de caráter. Esse aspecto positivo não pode ser confundido com a questão de **justificação** moral, ou seja, que a razão para agir desta ou daquela maneira é porque um agente virtuoso agiria assim. Essas duas questões são bastante distintas. **Um ponto crucial da Ética de virtudes é insistir no exemplo como necessário para a educação moral.** Nesse sentido, pode-se, de fato, contar histórias para ensinar lições morais. Para ilustrar, vamos citar aqui uma fábula de Esopo, um sábio grego, que permite extrair uma “moral da história”:

“Era uma vez um jovem pastor que costumava levar o seu rebanho de ovelhas para a serra a pastar. Como estava sozinho durante todo o dia, aborrecia-se muito. Então, pensou numa maneira de ter companhia e de se divertir um pouco. Voltou-se na direção da aldeia e gritou: “Lobo! Lobo!”. Os camponeses correram em seu auxílio. Não gostaram da graça, mas alguns deles acabaram por ficar junto do pastor por algum tempo. O rapaz ficou tão contente que repetiu várias vezes a façanha. Alguns dias depois, um lobo saiu da floresta e atacou o rebanho. O pastorzinho pediu ajuda, gritando ainda mais alto do que costumava fazer: “Lobo! Lobo!”. Como os camponeses já tinham sido enganados várias vezes, pensaram que era mais uma brincadeira e não o foram ajudar. O lobo pode encher a barriga à vontade porque ninguém o impediu. Quando regressou à aldeia, o rapaz queixou-se amargamente, mas o homem mais velho e sábio da aldeia respondeu-lhe: “Na boca do mentiroso, o certo é duvidoso.”

Seja qual for a “moral da história” que quisermos tirar, parece claro que a questão da **justificação** para falar a verdade ou das consequências

da mentira é uma questão ética que precisa ser estabelecida nos seus próprios termos. Ao contarmos a fábula, uma lição possível não seria que a **honestidade é uma virtude universalmente desejável?**

É preciso, finalmente, mencionar uma crítica recorrente ao pensamento ético aristotélico. Por exemplo, Hölsle sustenta que “o que é absolutamente inaceitável” em Aristóteles “é a falta de uma teoria da justiça” (2012, p.358). Por isso, ele legitimaria até mesmo a escravidão, pois os escravos seriam tais por natureza, ou seja, não saberiam deliberar e escolher. Aqui, Aristóteles parece ter, de fato, *trocado causas por efeitos*, pois os escravos não deliberam porque não foram educados para tal e não porque são incapazes por natureza. Claramente, então, a escravidão pode ser considerada injusta, pois nega a liberdade e, em última instância, destrói a própria personalidade. Uma observação semelhante precisa ser feita em relação ao que Aristóteles escreveu sobre as mulheres, ou seja, que elas possuem uma dificuldade maior em controlar os sentimentos e as emoções e, por isso, não deveriam participar da vida pública restringindo-se ao lar. Novamente, aqui, ele parece trocar causas por efeitos repercutindo preconceitos da época. Isso não significa, claro, que a *EN* não tenha ensinamentos éticos importantes para nós, em especial, sobre o valor da *areté* para a vida boa. Outra questão é saber se existem, de fato, direitos universais. Aristóteles não afirma tal tese. Em outros termos, “o conceito de direitos universais é alheio à sua filosofia política” (Hölsle, 2012, p.358). Essa crítica faz sentido, mas pressupõe que subscrevamos uma moralidade moderna baseada em direitos universais, embora a defesa da escravidão e a discriminação de gênero não sejam realmente justificáveis em qualquer teoria ética. Por isso, se a Ética aristotélica puder ser reabilitada no mundo contemporâneo, ela precisa de uma profunda reformulação. Voltaremos a esses pontos na discussão sobre as Éticas modernas e contemporâneas.

O objetivo deste *excurso* foi, simplesmente, iniciar uma discussão sobre a relevância atual da ética aristotélica, em geral, vista como uma Ética de virtudes. Após mencionarmos algumas tendências de reabilitação de Aristóteles bem como caracterizarmos os principais traços de uma Ética de virtudes, discutimos se, e em que termos, a *EN* oferece elementos para compreendermos a vida moral nos termos propostos pelos defensores da ética aristotélica. Esse tema voltará a ser discutido no Capítulo 9, em especial, na seção sobre a reabilitação de uma Ética de virtudes, mas antes também em outros autores (Averróis, Aquino etc.) etc. que sofreram profundas influências da ética aristotélica. Também voltaremos a discutir se uma ética de virtudes precisa ser particularista ou se, para usar uma expressão bastante feliz



de Martha Nussbaum (1988) interpretando a *EN*, se não existem “**virtudes não-relativas**” que são constitutivas do florescimento humano, isto é, são necessárias para a felicidade em qualquer concepção de vida boa. No último capítulo, distinguiremos uma “Ética de virtudes” (particularista) de uma “ética aretáica” (universalista) defendendo a incorporação da última numa *Teoria Normativa Tríplice reformulada*.

Tendo apresentado os principais elementos da Ética aristotélica, tal como ela foi exposta na *EN* e tendo discutido a sua relevância atual nesta seção, podemos agora examinar a Ética helenista, em especial os sistemas éticos estoicos e o epicurista, que predominaram não apenas no Império Romano até o advento da Ética cristã no mundo ocidental, mas também influenciaram toda a História e a Filosofia da Moral posteriores.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

A leitura da obra *EN* é crucial. Por isso, não é apenas uma leitura complementar, mas fundamental para uma boa compreensão da Ética antiga.

O capítulo “Ética” do livro de Ross “Aristóteles” é uma breve, mas boa introdução à ética aristotélica.

O livro *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, organizado por Marco Zingano (cf. bibliografia) com uma série de excelentes artigos, é um dos melhores que temos em português sobre a ética aristotélica.

Os melhores e mais completos comentários clássicos da *EN* são os livros de Gauthier & Jolif e de Joachin (cf. bibliografia), mas eles estão em francês e inglês respectivamente e são, geralmente, usados para estudos mais avançados de pós-graduação.

#### QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Comente criticamente a ideia aristotélica de que há um bem para o qual todas as coisas tendem e reflita sobre o conceito de bem supremo. O argumento de Aristóteles é correto?
- 2) Avalie criticamente as objeções de Aristóteles à ideia platônica de bem.
- 3) Em que sentido a *areté* é, para Aristóteles, um meio-termo? Você concorda com essa tese? Justifique a sua resposta.
- 4) Comente a crítica de Aristóteles à tese socrática sobre a inexistência da acrasia.

- 5) Reconstrua os principais elementos da concepção aristotélica de justiça. Você concorda com Aristóteles sobre a existência de leis naturais (prescritivas, não-descritivas)? O que uma pessoa prudente faria no caso do **Bebê X** apresentado na Introdução?
- 6) Qual é a interpretação da *eudaimonia* que você acha mais defensável, a dominante ou a inclusivista?
- 7) Discuta o argumento platônico-aristotélico contra o hedonismo.
- 8) Você pensa que Aristóteles defende uma Ética de virtudes? De que tipo (direta ou indireta, moral ou não-moral)? Não seria melhor caracterizá-la como uma ética aretáica?
- 9) Aristóteles parece defender o particularismo moral ou há elementos que permitem classificá-lo como universalista? A cordialidade é uma virtude tipicamente brasileira?
- 10) Assim como Platão, Aristóteles manifestou-se favoravelmente a um tipo de melhoramento genético que hoje chamamos “eugenia”. Ele defendeu a regulamentação dos casamentos e dos nascimentos para gerar filhos melhores. Além disso, na *Política* (1335<sup>b</sup>19-26), explicitamente defendeu a interrupção de gestações quando o número de filhos excede o que é estabelecido pela lei ou quando os filhos serão deformados, mas isso tem que ser feito antes que o embrião tenha “senciência e vida” (τῆ ἀίσθησις καὶ τῶ ζῆν) para que não seja errado. Discuta criticamente a correção ou não, possibilitada pela fertilização *in vitro* e pelo Diagnóstico Pré-Implantacional, de escolher embriões sem defeitos genéticos para gerar “filhos perfeitos.”

#### RESENHA:

Escreva uma resenha **crítica** sobre os dois primeiros livros da *EN*: apresente em 1000 palavras as principais ideias; em 500 delimite e aborde um tema específico (por exemplo, o conceito de *areté* etc.) e, nas últimas 500 palavras, avalie objetivamente a posição aristotélica sobre o tópico escolhido.

### 3 – AS ÉTICAS HELENISTAS E AS ROMANAS

O objetivo deste capítulo é apresentar as teorias éticas que surgiram com o fim do período clássico grego, a saber, no ceticismo, no epicurismo e no estoicismo. Na primeira seção, trataremos da Ética no ceticismo pirrônico, um dos principais movimentos céticos da Antiguidade que continua a influenciar a filosofia contemporânea. Na segunda, reconstruiremos o surgimento da Ética estoica helênica. Na seguinte, abordaremos os principais conceitos éticos do epicurismo. Na quarta parte, reservaremos um espaço para a proposta eclética de Cícero. Na quinta parte, voltaremos a abordar o estoicismo focando, agora, em pensadores romanos e, finalmente, na última parte, a Ética neoplatônica. A intenção principal é que você compreenda e discuta a relação entre a **virtude** e a **felicidade** nessas concepções éticas, pois, assim como os filósofos clássicos estudados nos dois primeiros capítulos, os helenistas justificavam a virtude em termos de busca do bem maior, a felicidade.

Antes de tratar da Ética nas diferentes escolas do período que se sucedeu à filosofia grega clássica, convém fazer algumas observações iniciais sobre as reflexões morais presentes na filosofia helenista como um todo. Durante aquele período, várias correntes éticas surgiram dando continuidade ou reformulando as ideias éticas de Sócrates, Platão e Aristóteles na Academia, no Liceu etc. O **helenismo** é a parte da história da Grécia e do Oriente Médio entre a morte de Alexandre, o Grande (232 a.D.) e a anexação da península grega por Roma (146 a.D.). Dentre as principais correntes éticas podemos destacar o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo. Várias mudanças políticas e sociais deram um novo direcionamento para as pesquisas éticas. Em geral, com o fim da *polis*, os filósofos retiraram-se da vida pública buscando, para caracterizar em termos atuais, o “cuidado de si” (Foucault, 1985, p.50s), certamente, uma preocupação central da ética helenista como um todo que parece resultar em algum tipo de individualismo.

É oportuno lembrar, também, que não se pode perder de vista que as éticas asiáticas continuaram a desenvolver-se nesse mesmo período. O florescimento do pensamento filosófico na **China** não se fez apenas a partir do daoísmo e do confucionismo, mas também de outros movimentos, por exemplo a filosofia moísta, a dos lógicos e a Ética nos legalistas (cf. Lai, 2009). Para ilustrar, a Ética nos chamados “legalistas” defendeu, há 24 séculos, que somente o cultivo dos bons costumes não basta, ao contrário do que pregavam os confucionistas. Seriam necessárias também leis severas com punições exemplares. Nesse sentido, defendiam que o Estado requer obediência e não virtudes. Isso levou a transformações da própria ética confucionista que teve vários defensores e foi reformulada algumas vezes. Para citar apenas um exemplo, o filósofo **Menzi** (Meng Tzu), que viveu um século depois de Confúcio, defendeu que os homens têm uma tendência natural para o bem, tese contestada por outros confucionistas. Essa ideia pode ser interpretada em termos de uma disposição inata que qualquer pessoa teria ou em termos de uma *capacidade* para desenvolver um senso de bondade. O objetivo do estudo, então, seria alcançar a virtude natural de cada pessoa por um caminho correto muitas vezes contrário ao da busca de vantagens imediatas. Menzi também deu ênfase aos elementos democráticos do confucionismo. Ele foi fortemente criticado por outro confuciano, **Xúnzi**, contemporâneo seu, para quem a natureza humana é intrinsecamente má, ou seja, os indivíduos são naturalmente egoístas: todos nascem com sentimentos de inveja e ódio, com desejo pelo lucro, com tendências para a crueldade etc. Nesse sentido, são necessárias leis para corrigir e orientar os indivíduos, com punições exemplares, e um governo forte. O debate entre Menzi e Xúnzi sobre a natureza humana, de certa maneira, “antecipa” o debate entre Hobbes e Rousseau que serão estudados no capítulo 5 e 6 com maiores detalhes.

Vamos nos concentrar, agora, no desenvolvimento da Ética ocidental desse período sem, é claro, negligenciar outras perspectivas. O ceticismo antigo parte, em alguma medida, da própria filosofia de Sócrates. Podemos argumentar que esse enfoque filosófico procura manter-se fiel ao espírito socrático de refutar aqueles que supostamente sabem (os artífices, os políticos, os poetas e os sofistas), através de perguntas e respostas e, se não há nada além desse aspecto metodológico negativo em Sócrates, então ninguém pode reivindicar conhecimento ético. Se Sócrates nada afirmava positivamente, então o seu método irônico pode levar ao ceticismo. Voltaremos a esse ponto a seguir. O **cinismo** também foi, como vimos no primeiro capítulo, entre as escolas socráticas “menores,” uma

filosofia influente no período helenista. A atitude socrática de desapego às coisas materiais foi radicalizada pelos filósofos cínicos e é representada sobretudo por Diógenes que desprezava os costumes humanos e procurava viver da forma mais simples possível. Como veremos, alguns cínicos, por exemplo Sexto Empírico, levaram um estilo de vida bastante parecido.

Em alguma medida, o epicurismo e o estoicismo são respostas aos desafios cínicos. O epicurismo e o estoicismo, apesar de não apresentarem grandes contribuições metaéticas, são as principais escolas helenísticas que direcionaram a Ética para o domínio prático. O epicurismo e o estoicismo são, certamente, as duas filosofias que se tornaram predominantes também durante o Império Romano e que tiveram grande influência na modernidade e na atualidade. É de lastimar, então, que alguns historiadores da Ética simplesmente tenham dado pouca atenção a essas duas teorias éticas (por exemplo, MacIntyre 1966, p. 105-8). Como veremos, o utilitarismo herdará fortes influências do hedonismo epicurista, enquanto a Ética de Immanuel Kant terá muitos elementos estoicos. Por isso, nos concentraremos principalmente, neste capítulo, nessas duas concepções éticas.

O epicurismo e o estoicismo são, geralmente, contrapostos como **concepções éticas antagônicas**. Por exemplo, Kant caracterizou-as como antitéticas na *Crítica da Razão Prática* (AA 5: 113): o epicurismo sustenta que a vida feliz, prazerosa, é o bem supremo e que a virtude seria apenas um meio para atingi-la; o estoicismo, ao contrário, mantém que a virtude é o bem supremo e que a felicidade seria apenas a consciência de ser virtuoso. Como veremos, entretanto, o epicurismo e o estoicismo possuem vários pontos em comum e podem ser aproximados. Com o fim do ideal grego clássico, ambas as teorias éticas encorajaram as pessoas a retraírem-se da arena pública e a buscarem ideais de uma vida boa (felicidade) até certo ponto independente das condições sociais. Tanto o epicurismo quanto o estoicismo são, de algum modo, pessimistas em relação ao ideal de realização pessoal no domínio político. Uma exceção a essa atitude é, como veremos, o estoicismo romano tardio que defendeu o cosmopolitismo.

Finalmente, é necessário apontar para um elemento comum entre as éticas helênicas: a insistência na ἀταραξία (*ataraxía*, imperturbabilidade, tranquilidade) como melhor meio para chegar à *eudaimonía*. Embora diverjam entre si sobre o modo de obter a *ataraxía*, todos os filósofos helênicos apontam nessa direção como forma de alcançar o bem supremo. De um modo geral, ela é descrita

negativamente. Como escreveu Selvino Assmann (1994, p.29): “A tarefa filosófica consiste em contribuir para a libertação dos indivíduos com relação a qualquer escravidão externa. Por isso, usam-se termos negativos: *a-taraxia* (não perturbabilidade), *a-praxia* (não atividade), *a-patia* (não paixão).” Poderíamos acrescentar, aqui, também *a-ponia* (ausência de dor). Em outros termos, embora por caminhos diferentes, céticos, epicuristas e estóicos buscam a *eudaimonia* via *ataraxia* ou outra via negativa. Por exemplo, os estóicos sustentavam que a *ataraxia* era obtida via ἀπάθεια (*apátheia* ou *apatia*, geralmente traduzida por indiferença, mas significando, literalmente, ausência de paixões). Vamos, então, abordar detalhadamente cada um desses movimentos para melhor compreender as suas propostas éticas.

### 3.1 – A ÉTICA NO CETICISMO PIRRÔNICO

Nesta seção, trataremos, brevemente, da Ética no ceticismo pirrônico. O ceticismo foi, inicialmente, estabelecido por Pirro de Élis, que embora sendo mais jovem, foi contemporâneo de Aristóteles, de Zenão (fundador do estoicismo) e de Epicuro. Acredita-se que Pirro tenha viajado com Alexandre, o Grande, até a **Índia** onde teria conhecido “homens sábios” que o influenciaram. Mas, talvez, o mais importante cético da Antiguidade seja Sexto Empírico. Como veremos, ele sustenta que nada pode ser conhecido em sua essência, pois para cada tese filosófica dogmática (por exemplo, há um mundo independente da minha mente), pode-se contrapor outra (tudo é subjetivo ou relativo a nós humanos). O bem e o mal, no sentido moral, também não podem ser objetivamente conhecidos. O ceticismo pirrônico influenciou muitas discussões epistemológicas na filosofia moderna (particularmente, David Hume) e na filosofia contemporânea: por exemplo, alguns comentadores associam-no a pensadores como Ludwig Wittgenstein. De acordo com Philip Hallie (1985, p.39-40), a defesa do senso comum contra a metafísica está presente tanto no ceticismo grego quanto no pensamento de Wittgenstein além do próprio objetivo terapêutico do filosofar. O **neopirronismo** é também uma tendência importante na filosofia brasileira atual, presente em pensadores como Oswaldo Porchat e seus discípulos.

Um ponto ético a ser destacado sobre o ceticismo, especialmente em relação a outras filosofias do período grego, é a posição de Pirro de Élis, que viveu há 22 séculos, de que não existe bem ou mal por natureza, mas eles são tais pelo julgamento da inteligência do homem. Como atesta Laértios: “Pirro afirmava que nada

é belo ou feio, justo nem injusto, e, de modo semelhante, em cada coisa não existe nada na realidade senão todas (estas determinações), pois cada coisa não possui tal caráter mais do que tal outro.” (Laêrtios, IX, 61). Desse modo, não se pode afirmar a existência do bem e do mal nas próprias coisas:

“Pois, se alguma coisa fosse bem ou mal por natureza, deveria ser para todos bem ou mal, como a neve é fria para todos; logo, não existe o bem ou mal por natureza ... a mesma coisa é julgada um bem por um (como o prazer por Epicuro), um mal por outro (como por Antístenes): concluir-se-á, pois que a mesma coisa é bem e mal (I, 101).”

Os pirrônicos, então, **negavam a existência objetiva do bem e do mal**, contrariamente ao que sustentavam as outras posições éticas desse período (os epicuristas). Eles foram os primeiros a se autodeclararem “*skeptikoi*” significando, originalmente, “investigadores”. Desse modo, para os pirrônicos, embora não exista o bem e o mal em si, as coisas podem *parecer* para mim boas ou más: o mel não é doce em si, mas *parece* ser assim. Essa posição somente pode ser compreendida a partir da visão geral dos céticos pirrônicos. Por isso, vamos reconstruí-la brevemente agora a partir de seu maior expoente.

**Sexto Empírico** define o ceticismo da seguinte maneira: “O ceticismo é uma habilidade, de qualquer modo, de colocar em antíteses aparências e julgamentos e assim –por causa da igual força nos objetos e nos argumentos apresentados– chegar em primeiro lugar à uma suspensão de julgamento e, então, à tranquilidade mental.” (I, cap. IV). A seguir, ele esclarece que ‘habilidade’ significa “ser capaz de”; ‘aparências’ significa “objetos da percepção;” ‘de qualquer modo’ inclui “aparências contra aparências” ou “julgamentos contra julgamentos” ou “julgamentos contra aparências”; ‘igualdade de força’ significa que nem uma nem outra tese dogmática são credíveis ou não credíveis; ‘suspensão do julgamento’ significa “nem afirmar nem negar” a verdade de tais teses dogmáticas; e, finalmente, ‘tranquilidade’ é um “estado da alma calmo e imperturbado.” O ceticismo, então, não afirma nem nega teses dogmáticas antagônicas, por exemplo, se existem universais (tais como as *formas* platônicas) ou não.

A atividade investigativa do cético possui, todavia, uma finalidade ética, a saber, a busca da tranquilidade. Eis a descrição, então, do fim ético que a atividade filosófica tem para os pirrônicos, conforme aponta Sexto Empírico em *Esboços de Pirronismo*:

“Dizemos que o fim do cético é a imperturbabilidade nas causas que se referem à opinião e a moderação nas afecções derivadas da necessidade .... Quem opina que existe algo de bem ou de mal por natureza perturba-se todo,

seja quando não possui o que considera um bem, seja quando crê que está atormentado por coisas que, para ele, são males por natureza, seja quando vai ao enalço dos considerados bens. Conseguindo-os sofre maiores inquietações, porque se exalta mais do que a razão e a medida, e, temendo a mutação, para não perder o que considera bens, faz o impossível. Quem, ao invés, acha-se incerto a respeito da natureza do bem e do mal, de nada foge nem persegue com ardor, e por isso acha-se livre de inquietações.

(...)

Por outro lado, não consideramos o cético absolutamente livre de perturbações, mas dizemos que somente é perturbado pelos fatos derivados da necessidade. E convimos que as vezes sente frio, fome e outras afecções do mesmo gênero, mas nestes casos também os homens comuns sofrem duplamente os efeitos: pelas afecções mesmas, e não em menor grau porque opinam que estas circunstâncias são más por natureza. Em compensação, o cético, por deixar de lado as opiniões acrescentadas, de que cada uma destas coisas seja um mal por natureza, consegue também libertar-se a si mesmo com moderação muito maior. Por isso, dizemos que a finalidade do ceticismo é a imperturbabilidade nas coisas originadas de opinião, e a moderação das afecções nas originadas da necessidade. (I, 25-30)”

Temos, aqui, claramente dúvidas sobre a tese dogmática da existência do bem *em si*. Como mostra Irwin (2007, p.251), a posição de Sexto Empírico faz uma extensão das considerações sobre o modo de vida cético incluindo não apenas a natureza, mas também a paixão, a lei, o costume e as artes.

Podemos, então, sintetizar o pirronismo nos seguintes passos:

- i) a perturbação causada por problemas filosóficos;
- ii) a partir disso, a investigação (*zétesis*) desses problemas;
- iii) a descoberta da equipolência (*isosthéneia*) entre teses filosóficas opostas e incompatíveis;
- iv) a consequente suspensão (*ἐποχή*, *epoché*) da atividade investigativa;
- v) a obtenção da “quietude” (*ἀταραξία*, *ataraxia*); e
- vi) enfim, a moderação ou a *eudaimonia*.

Por conseguinte, temos a equipotência entre teses metafísicas opostas e nada pode ser concluído com certeza sobre a natureza última do bem e do mal.



Segundo os pirrônicos, não sabemos se o bem em si existe ou se é relativo. Precisamos, então, rejeitar tanto a posição metaética realista platônica quanto a relativista dos sofistas. Essa ideia é importante para superar falsas dicotomias na filosofia de um modo geral e na Ética em particular.

O melhor a fazer é, enfim, suspender o juízo (*epoché*), o que pode ter implicações moralmente questionáveis de aceitação dos costumes



vigentes na sociedade em que vivemos. Essa atitude tem, entretanto, uma finalidade ética, pois leva o indivíduo a um estado de *ataraxía* (tranquilidade da mente). Claramente, a finalidade da atividade investigativa é, para os cétricos pirrônicos, ética. Nesse sentido, é equivocado dizer que o “Ceticismo não oferece uma visão positiva” (Hösle, 2012, p.359), pois há uma finalidade ética inerente ao filosofar. Esse ideal ético de *ataraxía* estará presente, *mutatis mutandis*, nas outras teorias éticas do período helenista.

### 3.2 – A ÉTICA NO ESTOICISMO ANTIGO

O chamado “estoicismo antigo” é composto pelos pensamentos de Zenão de Cício, Cleantes de Assos e Crísipos de Soles que viveram há 22 ou 23 séculos. Há também o estoicismo médio, entre o antigo e o período romano, composto pelas ideias de Panécio de Rodes, Possidônio de Rodes, entre outros, mas não trataremos deles aqui, pois pouco é conhecido, principalmente, em termos de suas contribuições éticas. Pouco também se sabe sobre o pensamento dos filósofos estoicos antigos, mas é possível identificar algumas contribuições importantes para a Ética. Temos, de fato, que lamentar a perda, por exemplo, do livro *República* de Zenão. Assim, uma das poucas fontes da Ética estoica antiga é o livro *Vidas e Opiniões dos Filósofos* de Diôgenes Laértios (cf. também Long & Sedey, 2012). Seguiremos, então, a apresentação feita por ele das principais ideias do estoicismo antigo, em especial as relacionadas com a Ética.



**Zenão**, fundador do estoicismo, nasceu em Cício (na ilha de Chipre). Chegando a Atenas, dava lições na Colunata Pintada (*Poikile Stoá*) e, por isso, os seus discípulos foram chamados “estoicos.” Zenão “...introduziu pela primeira vez o termo “dever” [*kathékon*], no sentido de obrigação e escreveu um tratado sobre o assunto.” (Laértios, 2008, p.187). À esquerda, detalhe do Quadro de Rafael “A Escola de Atenas” representando Zenão.

O conceito ‘dever,’ como veremos mais adiante, ocupará um lugar central na Ética de Cícero e, posteriormente, em Kant. Testemunhos estoicos dizem que Zenão defendeu a autossuficiência, desprezando a riqueza, fundando uma escola nova: “Peritos em fábulas estoicas, que nas sagradas páginas inscreveis a ótima doutrina – que a excelência é o único bem da alma, e somente ela salva as vidas humanas e a cidade.” (*apud* Laértios, 2008, p.118). Em outros termos, para Zenão, a *excelência é condição suficiente para a felicidade*. De fato, esta talvez seja a principal tese da Ética estoica: **a excelência (a**

**virtude) é a vida feliz.** Chamaremos essa posição ética “virtuosismo” em oposição, por exemplo, ao hedonismo.

De acordo com Laértios, que fez um bom resumo da ética Estóica antiga (2008, p.201-211), Zenão também foi um dos primeiros a defender outra ideia ética estoica fundamental, a saber, o princípio “**viver de acordo com a natureza**” a partir do qual será possível inferir uma série de deveres e, de alguma maneira, compreender as virtudes. Em seus termos:

“Por isso, Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleanthes em sua obra *Do Prazer*, e Poseidônios e Hecáton na obra *Dos Fins*.” (Laértios, 2008, p.201).

Como veremos a seguir, viver de acordo com a natureza não é viver de acordo com quaisquer impulsos naturais, por exemplo, as paixões, mas de acordo com o que dita a reta razão, isto é, a razão natural inerente a todo o ser humano e ao mundo como um todo entendido como um *cosmos* (ordem). Por conseguinte, a lei natural é, para os estoicos, a base da Ética e de outras disciplinas práticas, por exemplo, do direito.

O princípio estoico “Viver de acordo com a natureza” poderia talvez proporcionar as linhas gerais para a elaboração de uma **Ética Ambiental** para a atualidade. Em outros termos, dele podem ser inferidas uma série de atitudes que, segundo os estoicos, precisamos adotar em relação não somente aos outros seres humanos, mas também em relação aos animais não-humanos e ao meio ambiente em geral. Isso não significa que tenhamos que observar os outros animais e procurar viver como eles vivem, mas, antes, temos que buscar na própria racionalidade cósmica/humana, no exercício das excelências morais, a orientação para o controle das paixões. A pressuposição básica estoica é que há um *logos* inerente ao universo, à Natureza, e no ser humano há uma semente dessa razão natural (λόγος σπερματικός = *logos spermatikós*). Nesse sentido, **viver conforme a natureza é viver segundo a razão**. Por exemplo, o consumismo desenfreado das sociedades capitalistas atuais, que tem consequências devastadoras para o meio ambiente, parece estar na contramão da ética estoica, do princípio “viver conforme a natureza”. Em outros termos, parece irracional consumir tanto a ponto de destruir o próprio habitat. Esse ponto será retomado no capítulo 11 quando tratarmos da Ecoética.

O fim (τέλος) supremo é, então, compreendido pelos estoicos antigos a partir de Zenão como viver conforme a natureza, ou seja, de acordo com a nossa própria natureza racional e com a natureza do

mundo inteiro. Em termos éticos, essa seria uma vida segundo a qual devemos nos abster de ações proibidas pela reta razão.

Dada a importância da noção de **dever** para a Ética posterior, por exemplo, em Cícero e, principalmente, para Immanuel Kant que a considera a noção moral central e a interpreta em termos bastante próximos do estoicismo, vamos apresentá-la com maiores detalhes. A exposição abaixo ajudará a entender as principais categorias deontológicas (**Obrigatório**, **Proibido** e **Permitido**) que serão formalizadas no capítulo 8. Para Zenão:

“Das ações inspiradas pelo impulso, algumas são **conformes ao dever**, outras são **contrárias ao dever**, e outras **nem são conformes nem contrárias** ao dever. São conformes ao dever as ações ditadas pela razão –por exemplo: honrar os pais, os irmãos, a pátria, manter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão –por exemplo: descuidar-se dos pais, não cuidar dos irmãos, não viver em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e similares. Nem conformes nem contrárias ao dever são todas as ações cuja prática a razão não impõe nem veta – por exemplo: arrancar os ramos secos, segurar uma pena ou um estilete e similares.

**Dos deveres alguns são incondicionados, outros são condicionados.** São deveres incondicionados os seguintes: cuidar da saúde e dos órgãos sensoriais e similares; são deveres condicionados mutilar-se e sacrificar uma propriedade.

Há uma distinção análoga nas ações contrárias ao dever. Outra distinção dos deveres é que **alguns são sempre impositivos, e outros nem sempre são impositivos.** É dever sempre impositivo, por exemplo, viver de acordo com os ditames da excelência, e nem sempre impositivo interrogar e responder, passear e similares. Aplica-se o mesmo critério às ações contrárias ao dever.” (cf. Laêrtios, 2008, p. 206; ênfase acrescentada)

O cumprimento dos deveres, então, é uma forma de viver de acordo com a natureza, com a excelência, para sermos felizes.

**Cleantes**, outro importante filósofo estoico antigo, nasceu em Assos. Chegando a Atenas, passou a estudar filosofia com Zenão. Viveu uma vida longa e a alguém que o ridicularizava por causa da idade avançada, expressou um típico pensamento estoico: “Também estou pronto para partir, mas, quando considero que estou em perfeita saúde e escrevo e leio, fico à espera com satisfação.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.221). Cleantes morreu, segundo relatos, abstendo-se de alimentos. O suicídio foi também encorajado e praticado, como veremos, por outros estoicos.

Quanto a **Crisipo**, não é claro se nasceu em Sólois ou em Tarsos, mas sabemos que se dedicou a ouvir Zenão ou Cleantes. Sua

importância é atestada pelas inúmeras obras que escreveu e pelos comentários “somente ele é sábio” ou “sem Crísipos não existiria a escola estoica.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.223). Atribui-se a ele o seguinte pensamento:

“Por que o sábio haveria de proporcionar-se meios de subsistência? Se é pela própria vida, a vida é indiferente; se é pelo prazer, o prazer também é indiferente; se é pela excelência, a excelência basta por si mesma para a felicidade. São ridículos, portanto, os modos de proporcionar-se meios de subsistência. Se alguém os obtém de um rei, deve ceder a seus caprichos e a suas vontades; se os obtém dos amigos, compra-se a amizade pelo ganho; se os obtém por meio da sapiência, torna a sapiência mercenária.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.225)

Se tomarmos, agora, em conjunto o pensamento estoico de Zenão, Cleantes e Crísipo, então teremos condições de apresentar uma visão mais completa das virtudes (ou da virtude) como condição suficiente para a felicidade. Iniciemos, então, com a **definição de virtude**:

“Por excelência, ele [Crísipo] entende uma disposição espiritual harmoniosamente equilibrada, digna de ser escolhida em si e por si, e não por qualquer temor, ou esperança, ou impulso exterior; a felicidade consiste na excelência, pois a excelência é como uma alma que tende a tornar toda a vida harmoniosa.” (Laêrtios, 2008, VII-89, p.202)

Em termos simples, por conseguinte, a virtude é um estado de caráter digno de escolha por si e em si, isto é, possui valor intrínseco.

Quais são, então, as virtudes fundamentais para os estoicos antigos? A resposta pode ser dada nos termos de Laêrtios:

“Das formas de excelência, algumas são **primárias**, e outras são subordinadas a estas. As primárias são as seguintes: prudência, coragem, justiça e moderação. São formas de excelência **especiais**: a magnanimidade, a continência, a perseverança, a perspicácia e o bom-senso. A prudência é o conhecimento do mal e do bem e do que não é nem mal nem bem; a coragem é o conhecimento do que se deve escolher e do que se deve evitar, e do que nem se deve escolher nem evitar; a justiça [há aqui lacunas no texto] ...

A magnanimidade é o conhecimento ou atitude que torna uma pessoa superior a tudo que acontece, seja bom ou mau; a continência é a disposição espiritual inabalavelmente aderente aos princípios da reta razão, ou a capacidade de não nos deixarmos dominar pelos prazeres; a perseverança é o conhecimento ou atitude que mostra a que coisas devemos apegar-nos e a que coisas não devemos, e a que coisas não devemos apegar-nos nem deixar de apegar-nos; a perspicácia é a faculdade de perceber o que é conveniente fazer em qualquer ocasião; o bom-senso é o conhecimento que nos permite distinguir

o que devemos fazer e como devemos fazer para agir de acordo com nossos interesses.

Analogamente, das deficiências algumas são primárias, e outras são subordinadas a estas; por exemplo, são deficiências primárias a imprudência, a estupidez e a insensatez. Os estoicos definem a deficiência como a ignorância das coisas cujo conhecimento constitui a excelência.” (Laërtios, 2008, p. 204-5; ênfase acrescentada.)

Como pode ser visto claramente neste depoimento de Laërtios, os estoicos concordam com a tese de Sócrates, ou seja, que a virtude é conhecimento e discordam de Aristóteles. Notamos, também, que as **quatro virtudes cardeais** de Platão, a saber, a sabedoria, a coragem, a moderação e a justiça são as **virtudes primárias** para os estoicos. A *phronesis* é entendida, socraticamente, como *episteme*. Também está presente a tese socrática da unidade das virtudes, subscrita a partir da Tese da Identidade: é o conhecimento do bem que unifica as virtudes.



Um ponto importante para entender essa posição consiste, então, em reconstruir as ideias estoicas sobre as paixões. **Para os estoicos, uma paixão (πάθος) é um abalo da alma, oposto à reta razão e, portanto, contrária à natureza. O objetivo ético é eliminar as paixões.**

As paixões, enfim, estão enraizadas em julgamentos equivocados e, nesse sentido, são contrárias à reta razão. As paixões primárias, a saber, o apetite, o prazer, o medo e a ansiedade, devem ser eliminadas pelo sábio, pois estão baseadas em falsas crenças. Nesse aspecto, o **estoicismo** aproxima-se do **daoismo** e de outras éticas asiáticas como o budismo. Para ilustrar: segundo Lao-Tsé, o único desejo do sábio é não ter desejos: “O Homem Sagrado [sábio] deseja através do não-desejo.” (Cap. 64)

O primeiro impulso da natureza, segundo os estoicos, é a autopreservação e, nesse sentido, o estoicismo é um tipo de naturalismo. Além disso, a Ética estoica foi criticada como sendo determinista. Nos termos de Long e Sedley (2012, p.374), “Assim como para Platão (ver, especialmente, *Leis* 10), diferentemente de Aristóteles, os estoicos viam a Ética como uma ciência exata fundada na natureza do mundo.” Por isso, iniciam os estudos éticos pela autopreservação. O prazer, argumentam eles, vem depois (*data vênia* Epicuro). Podemos, então, perguntar: a Ética estóica é *determinista*? A resposta é complexa, pois, num certo sentido, ela de fato é (estamos nas mãos do Destino), mas não ao ponto de eximir toda *responsabilidade pessoal*: cada um é responsável pelos seus próprios julgamentos e, portanto, pela sua própria razão e vontade. A Ética estoica parece ser, por conseguinte, compatibilista.

Os estoicos sustentam que as paixões são ou pressupõem juízos falsos. Por exemplo, a avareza ocorre a partir do julgamento, equivocado, de que o dinheiro é bom em si e do mesmo modo as outras paixões tais como a embriaguez, a imoderação e todas as outras paixões: inveja, ciúme, compaixão, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, angústia, desvario etc. O sábio estoico procura livrar-se das paixões (*apátheia*). Assim Laêrtios descreve:

“Os estoicos dizem que o sábio é imune às paixões porque não pode cair diante delas. Mas, o termo ‘apatia’, que designa propriamente a ausência de paixões, pode aplicar-se também ao homem mau, no sentido de que ele é insensível e não se deixa comover. O sábio é igualmente imune à soberba e à vaidade, e é também indiferente à glória e à obscuridade. Entretanto, o termo ‘indiferente’, que designa propriamente a pessoa imune à vaidade, pode referir-se igualmente a quem se inclui entre os temerários, ou seja, a um estulto.” (Laêrtios, 2008, p.208).

Por isso, é necessário associar a excelência e a *apatia* ao cumprimento do dever e ao princípio *viver segundo a natureza*. Somente dessa maneira, a virtude estoica será sinônimo de vida boa, vida feliz. A *eudaimonia* é, então, uma forma de bem-viver (*eu zen*). A vida feliz pode ser descrita como uma vida satisfatória e de contentamento advinda da prática virtuosa, do cumprimento do dever.

Convém, aqui, comparar rapidamente a **Ética estoica** com a **Ética aristotélica**. Apresentar as semelhanças e diferenças entre elas pode ser uma boa maneira para compreendê-las melhor. Para Irwin, embora a concepção estoica de virtude e felicidade tenha “fontes platônicas e aristotélicas” (Irwin, 2007, p. 319-321) e, poderíamos acrescentar, *socráticas*, existem diferenças importantes. Em primeiro lugar, há uma diferença clara entre a consideração da virtude como condição suficiente da felicidade, ou seja, a identificação da virtude com a felicidade na ética estoica e a tese distinta, a saber, que a virtude é claramente um bem valioso em e por si, mas, em Aristóteles, não é suficiente para a vida boa. Nesse sentido, os estoicos antigos concordaram com Sócrates e com os Cínicos e discordam de Aristóteles. Um dos principais argumentos consiste em sustentar que somente a virtude pode ser louvada por si mesma incondicionalmente e, portanto, possui valor intrínseco. Também é absolutamente necessário considerar que a virtude é a única coisa que, para um estoico, só depende de nós mesmos e, nesse sentido é o critério da *αὐτάρκεια* (autossuficiência, independência, autonomia). Alguns críticos afirmam que essa posição leva a um “moralismo extremo” (Irwin, 2007, p.323) e também a um tipo de indiferença e *conformismo ético*, ou seja, de aceitação de todo e qualquer costume ou regra

vigente. Todavia, talvez haja uma resposta para essa crítica e trataremos dela quando estudarmos o estoico romano Sêneca. Agora, como veremos já na próxima seção, Epicuro discorda dessa tese sustentando que a virtude possui apenas valor instrumental. Outro ponto de desacordo entre a ética estoica e a aristotélica relaciona-se com uma tese socrática: os estoicos sustentam que a unidade e a reciprocidade das virtudes, ou seja, o sábio estoico quando age exibe **todas** as virtudes. Para Aristóteles, esse nem sempre é o caso. Para compreender esse ponto, como salienta Irwin (2007, p.330), é necessário distinguir o objeto primário e o secundário das virtudes: enquanto o primeiro é relativo a cada virtude em particular, o segundo estende-se a todas as virtudes. Por exemplo, uma pessoa corajosa enfrenta um perigo porque isso é requerido pela coragem, mas também por outra virtude, por exemplo, é um ato justo. Desse modo, enquanto o objeto primário da coragem é a ação X (enfrentar o medo), o objeto secundário dela conecta-se com todas as outras virtudes. Outra diferença importante entre os estoicos e Aristóteles diz respeito às paixões: enquanto os estoicos defendem a *apatia*, a **libertação das paixões**, os aristotélicos defendem o justo-meio, o **controle moderado das paixões** (*metriopatheia*). Esse tema será retomado mais adiante. Finalmente, há uma discordância fundamental entre os estoicos e Aristóteles quanto à voluntariedade da busca da felicidade ou não. Para os estoicos, ela não está em nosso poder; somente a virtude, conforme vimos acima. Para Aristóteles, ao contrário, a felicidade é o fim que podemos explicitamente conceber e, além disso, esse fim guia as nossas deliberações e escolhas. É nesse sentido que Aristóteles, diferenciando-se da tese socrático-estóica da autossuficiência da virtude, sustenta que a felicidade pode ser o padrão para medir o sucesso no tipo de vida que podemos alcançar.

Antes de discutirmos o desenvolvimento da ética estoica no período romano, principalmente a partir de Sêneca e Marco Aurélio, convém apresentar outra importante ética helenística desse período, a saber, a ética epicurista. Além dela, será importante discutirmos as principais contribuições éticas de Cícero, um pensador que fez importantes reflexões éticas. Seu pensamento é difícil de classificar e, por essa razão, manteremos uma denominação especial mostrando que ele trabalhou para a elaboração de uma Ética ímpar, embora geralmente seja considerada “eclética” porque conjuga tanto elementos do estoicismo quanto de outras teorias éticas. Depois de apresentarmos o seu pensamento, trataremos do estoicismo romano. Agora, entretanto, vamos examinar as contribuições de Epicuro para as reflexões ético-filosóficas.

## 3.3 – A ÉTICA EPICURISTA



Epicuro (não sabemos ao certo se era de Samos) sistematizou e defendeu uma ideia corrente no pensamento moral grego, a saber, a de que **o prazer (ἡδονή) é o único bem intrinsecamente valioso e, portanto, o bem supremo.** Outras formas de hedonismo haviam sido propostas, mas coube a Epicuro elaborar uma variante sofisticada dessa teoria ética. Ao lado, detalhe da pintura de Rafael.

Conforme vimos, o Sócrates maduro e o próprio Platão tentaram mostrar que a tese hedonista não é verdadeira. Também Aristóteles, nos seis primeiros capítulos do Livro X da *Ethica Nicomachea*, sustenta que o prazer não é o bem. Todavia, Epicuro não apenas argumentou que a vida prazerosa é a única feliz como vivenciou e ensinou um certo tipo de hedonismo na sua escola filosófica, o *Jardim*. Como filosofia geral, Epicuro seguiu as teses materialistas do atomismo de Demócrito, brevemente analisado no capítulo 1, e sua cosmologia era completamente destituída de qualquer teleologia. Ele também tentou mostrar que a ação humana é livre pela existência de átomos da alma que, de alguma forma, se comportavam de maneira não previsível. Desse modo, o determinismo era evitado e a ação livre torna-se possível. O indivíduo poderia voluntariamente buscar prazeres para alcançar uma vida boa.

O hedonismo de Epicuro está bastante próximo daquele que é caracterizado pelo Sócrates jovem no diálogo *Protágoras*, também estudado no capítulo 1, mas ele discorda da interpretação dos cirenaicos. O hedonismo epicurista parte da afecção imediata dos sentidos, mas diferentemente dos cirenaicos, sustenta que é necessário ter uma atitude seletiva do maior prazer sobre a dor *ao longo do tempo* e não apenas nos restringirmos aos prazeres imediatos. Nesse sentido, por exemplo, a memória ou a antecipação imaginativa podem ser fonte de prazer. Segundo Laërtios (2008, p.283s), “Epicurus também diverge dos cirenaicos em outros pontos. Com efeito, estes sustentam que as dores do corpo são piores que as da alma (...); Epicurus, ao contrário, considera as dores da alma piores.” Para colocar nos termos de Irwin (2008, p.262), Epicuro insiste na *eudaimonia* e não apenas nos prazeres imediatos, corporais. Ele buscou **o prazer duradouro (katastemático)**, não qualquer prazer sensível e imediato. Por isso, a necessidade da sabedoria para medir dores e prazeres e buscar os mais importantes, a ausência da inquietação e perturbação da alma. Um ponto a notar também é a divergência de Epicuro em relação aos



cínicos: ele não sustenta que a autossuficiência (*autarkeia*) da virtude em relação aos bens externos é boa em si mesma. Nesse sentido, ele não radicalizou a posição socrática sobre esse ponto defendendo, ao invés disso, a adaptação dos desejos às circunstâncias.

Uma condição importante para compreendermos o epicurismo, e em alguma medida o próprio estoicismo, é **definir claramente ‘prazer’** para, posteriormente, fazer uma classificação de tipos de prazer. Comumente, o prazer é interpretado como um estado positivo, basicamente vinculado à satisfação de um desejo ou de uma necessidade. O prazer é, então, uma efetiva fruição de algo agradável aos sentidos. Raramente, todavia, estados de indiferença (nem positivamente prazerosos nem dolorosos) e, muito menos, estados de simples ausência de dor ou sofrimento são vistos como prazerosos. Segundo Epicuro, entretanto, o prazer pode ser simplesmente a *ausência da dor*. Precisamos manter isso presente para evitarmos atribuir a Epicuro um tipo de hedonismo vulgar tal como é, geralmente, expresso na máxima: Coma, beba e seja feliz!

Epicuro, além disso, distingue tipos de desejos, a saber, os naturais, que são saudáveis e moderados, dos desejos advindos de prazeres não-naturais tais como a luxúria. A vida boa consiste no controle moderado dos apetites, no cultivo da vida intelectual, filosófica, em conversação com os amigos. A amizade é fundamental para a vida boa. Tal ideal moral é atingido na *ataraxia*, a qual consiste de prazeres naturais e moderados. Essa é a vida feliz e não qualquer tipo de vida baseada exclusivamente nos prazeres sensíveis.

Uma das melhores maneiras de compreender as linhas gerais da Ética epicurista é lendo a famosa *Carta a Meneceu*. Apesar de ser uma citação longa, vamos reproduzi-la aqui na sua integridade para, posteriormente, comentarmos os seus principais pontos. Eis o que escreve Epicuro sobre como alcançar a felicidade:

“Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la. Prática e cultiva então aqueles ensinamentos que sempre te

transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz.

Em primeiro lugar, considerando a divindade como um ente imortal e bem-aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a ela nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e imortalidade.

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles.

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós nada é, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.

Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado.

Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no momento, a maioria das pessoas foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida.

O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não-viver não é um mal. Assim, como opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo ele colhe os doces frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve.

Quem aconselha o jovem a viver bem e o velho a morrer bem não passa de um tolo, não só pelo que a vida tem de agradável para ambos, mas também porque se deve ter exatamente o mesmo cuidado em honestamente morrer. Mas pior ainda é aquele que diz: bom seria não ter nascido, mas uma vez nascido, transpor o mais depressa possível as portas do Hades. Se ele diz isso com plena convicção, por que não se vai desta vida? Pois é livre para fazê-lo, se for esse realmente seu desejo; mas se o disse por brincadeira, foi um frívolo em falar de coisas que brincadeira não admitem.

Nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais.

Consideremos também que, dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo.

Uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir.

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor.

Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem.

Consideramos ainda a autossuficiência um grande bem; não que devamos nos satisfazer com pouco, mas para nos contentarmos com esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela; tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil.

Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita.

Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não é só conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida: nos períodos em que conseguimos levar uma existência rica, predispõe o nosso

ânimo para melhor aproveitá-la, e nos prepara para enfrentar sem termos as vicissitudes da sorte.

Quando, então, dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam as pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas.

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor?

Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas; o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses através das homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável.

Entendendo que a sorte não é uma divindade, como a maioria das pessoas acredita (pois um deus não faz nada ao acaso), nem algo incerto, o sábio não crê que ela proporcione aos homens nenhum bem ou nenhum mal que sejam fundamentais para uma vida feliz, mas, sim, que dela pode surgir o início de grandes bens e de grandes males. A seu ver, é preferível ser desafortunado e sábio, a ser afortunado e tolo; na prática, é melhor que um bom projeto não chegue a bom termo, do que chegue a ter êxito um projeto mau.

Medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais.” (Tradução: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore).

Esta carta é bastante clara e, por conseguinte, dispensa maiores comentários. A seguir, resumiremos apenas alguns de seus principais

ensinamentos, em especial, o quadrifármaco. A carta contém as principais ideias éticas de Epicuro e, embora seja formada por algumas teses polêmicas, pode ser usada como guia para a felicidade hedonista.

Para começar, então, apresentaremos apenas uma classificação dos principais tipos de desejos a partir da carta para visualizarmos melhor as teses de Epicuro:

<i>Desejos naturais</i>		<i>Desejos Não-naturais</i>			
<i>Necessários</i>		<i>Não-necessários</i>	<i>Artificiais</i>	<i>Irrealizáveis</i>	
<i>Felicidade</i>	<i>Livrar-se da ansiedade</i>	<i>Sobrevivência</i>	<i>Busca do agradável</i>	<i>Riqueza, glória</i>	<i>Imortalidade</i>

Para Epicuro, então, há desejos naturais, cuja satisfação é necessária para a nossa sobrevivência e felicidade (*eudaimonía*) e outros que não o são e há também desejos não-naturais que são inúteis. Há muitas coisas que impedem a felicidade humana, mas a principal delas é a ansiedade e a Ética epicurista é melhor compreendida se vista como uma proposta de *cura* para inquietações e temores (por exemplo, da morte, dos deuses etc.) alcançando a *ataraxia* (tranquilidade).

Talvez uma boa forma de resumirmos os principais ensinamentos éticos de Epicuro seja reproduzindo os quatro elementos dessa cura, que podem ser sintetizados a partir do poema de Filodemos. Trata-se do famoso **quadrifármaco** epicurista:



Não temas os deuses.  
 Não temas a morte.  
 O bem pode ser alcançado.  
 O mal pode ser suportado.

A seguir, vamos comentar brevemente cada um desses preceitos.

“*Não temas os deuses.*” Um dos traços fundamentais da ética epicurista é a ideia de que os deuses são, pela sua própria natureza, felizes e, portanto, não têm preocupações, nem mesmo com as necessidades humanas. Eles, então, são um modelo de virtude e felicidade e não devem ser temidos. Segundo Epicuro, os deuses sempre acolhem aquelas pessoas que são como eles, sendo parecidos com suas próprias virtudes. Conta-se que o próprio Epicuro dizia estar preparado para igualar-se a Zeus em felicidade, se ele apenas tivesse um pedaço de pão e um copo de água. Esse pensamento está intimamente ligado à outra ideia ética epicurista, a saber, o ideal de uma vida simples, que apresentaremos a seguir.

“*Não temas a morte.*” Este é um dos principais ensinamentos da Ética epicurista. Segundo Epicuro, uma das crenças mais nefastas que podemos ter é a de que os deuses irão punir os maus e recompensar os bons e essa é a origem do temor da morte e, conseqüentemente, de uma vida infeliz. Em outros termos, tememos a morte porque receamos a dor durante o falecimento e até mesmo pós vida. Sendo materialista, Epicuro nega que haja vida depois da morte. Portanto, também não haverá dor ou sofrimento. Além disso, como vimos acima, Epicuro sustenta que a morte, supostamente a mais atemorizadora das coisas más, nada é, pois, quando existimos, a morte não está presente, e, quando a morte está presente, então já não existimos. Para avaliar criticamente essa ideia, podemos colocá-la sob a forma canônica de um argumento perguntando se ele é correto:



P1: Quando existimos, a morte não está presente.  
P2: Quando a morte está presente, nós não existimos.  
Conclusão: A morte nada é para nós.

Para Epicuro, então, a razão para não temer a morte é simples: as coisas boas ou más consistem em experiências sensíveis e a morte é a privação da sensibilidade. Muitos vivem com temor da morte e essa é uma das principais causas da sua infelicidade. Todavia, se aplicarmos a tese epicurista, para vivermos felizes, tranquilos, temos que viver sem temor, inclusive sem temor da morte. O sábio epicurista nem rejeita a vida nem vive com temor da morte. Nesse aspecto, o epicurismo aproxima-se dos ensinamentos asiáticos de Lao Tse para quem o sábio, o bom cultivador da vida, não teme a morte: “Nele não existe lugar para a morte.” (Lao Tse, 2011, Cap. 50) Nos termos do próprio Epicuro: “A morte nada é para nós, pois o que se decompõe é insensível, e o que é insensível nada é para nós.” (*apud* Laértios, 2008, p. 315)

“*O bem pode ser alcançado.*” Para Epicuro, é relativamente fácil alcançar o bem (= o prazer). Assim, pouco precisamos para sermos felizes: precisamos de comida, água, moradia e segurança contra animais e pessoas. Tais condições da felicidade estão facilmente disponíveis com pouco esforço ou dinheiro. Não precisamos de luxo para sermos felizes. Na verdade, quanto mais temos, mais queremos, e essa é uma das principais fontes de ansiedade e, conseqüentemente, de infelicidade. Epicuro recomendava uma vida simples como a mais prazerosa e feliz. Apesar de alguns mal-entendidos que o epicurismo produziu, sendo confundido com um hedonismo simples e tosco, na verdade, Epicuro não recomendava que quaisquer prazeres fossem

procurados, mas somente os moderados, fáceis de alcançar (Epicuro, 1994, p. 30). A autossuficiência também é um bem grandioso e essa pode ser alcançada facilmente com um modo de vida simples, sem extravagâncias. Desse modo, a vida filosófica com amigos é facilmente atingível e é constitutiva da verdadeira felicidade.

Esse ponto precisa ser melhor analisado. O valor da filosofia é discutível no pensamento epicurista, ou seja, se ela tem valor intrínseco ou apenas instrumental. Em outros termos, a prudência parece ser mais importante que a própria filosofia. Todavia, conforme escreve Laêrtios:

“Não é possível uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem é possível uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. Se falta uma dessas condições (quando, por exemplo, o homem não é capaz de viver sabiamente), embora ele viva moderada e justamente, é-lhe impossível viver agradavelmente.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.316).

Há, por conseguinte, uma imbricação mútua entre sabedoria e vida feliz.

Para termos uma vida feliz também são necessários amigos. Como diz Epicuro, “de todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida, o maior, sem comparação, é a conquista da amizade.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.319). De acordo com Long e Sedley, a amizade tem uma conotação política no seu uso greco-romano que não tem no conceito moderno (2012, p.137), ou seja, era vista como fundamento da coesão social. Embora Epicuro não defina a amizade em termos altruístas, como foi feito por Aristóteles, para o helenista, a amizade, assim como a justiça, são meios para atingir uma vida tranquila. O microcosmo dos *Jardins*, o lar dos epicuristas, é cheio de amigos e justiça, embora possa ser criticado pela falta de interesse na política pública e na necessidade de instituições sociais mais amplas e pela defesa do autointeresse, senão de certo tipo de “individualismo” moderado.

“*O mal pode ser suportado.*” Outro ensinamento ético de Epicuro é este: o que causa temor é, na verdade, fácil de suportar. Epicuro não negava que a doença e a dor são desagradáveis, mas sustentava que a natureza nos fez de tal modo que não devemos aumentá-los vivendo com medo. A doença é breve ou crônica, leve ou intensa, mas um desconforto crônico e intenso é muito raro e, por conseguinte, não precisamos temê-lo. Por isso, o epicurismo sustenta que devemos reconhecer os limites das nossas necessidades, reconhecer os limites da nossa capacidade de sofrer e viver sem aumentar a nossa dor pelo constante temor de que seremos infelizes.

Conforme vimos, ao contrário do que é comumente sustentado, o epicurismo não recomenda simplesmente uma vida de prazeres sensíveis imediatos. Sobre a relação entre o prazer e as virtudes, então, Epicuro argumentou que a prudência é o princípio de todos os preceitos éticos e o mais alto bem. É por isso que **a prudência é mais valiosa que a filosofia**, pois a prudência é a fonte de todas as outras virtudes, ensinando que é impossível viver de forma prazerosa, sem viver prudentemente, com honra e justiça, e é impossível viver prudentemente, com honra e justiça, sem viver prazerosamente. Assim, as virtudes são acréscimos naturais da vida prazerosa e a vida prazerosa é inseparável delas. Apesar de uma aparente incoerência no pensamento epicurista, a saber, entre a tese de que a vida filosófica é o mais alto bem e a afirmação de que a prudência é mais valiosa que a própria filosofia, é certo que Epicuro, no primeiro parágrafo da *Carta a Meneceu*, deixa absolutamente claro que nunca é muito cedo nem é muito tarde para filosofar. Defendeu, então, que nunca se deve impedir alguém de estudar filosofia, seja uma pessoa jovem ou uma idosa, pois ambas devem praticar aquilo que leva à felicidade.

Mas o que exatamente produz felicidade é uma questão aberta na Ética epicurista. Podemos notar isso nas diferentes afirmações de Epicuro. Por exemplo, outra aparente contradição na sua obra é a defesa da *ataraxia* (tranquilidade ou ausência de perturbação) como valor último, pois, uma vez atingida, a questão do prazer não mais interessaria e não haveria mais dor (*aponia*). Alguns comentadores, por exemplo Irwin (2008, p. 273), chegam a perguntar-se se Epicuro é realmente um hedonista. Uma defesa que Epicuro poderia fazer, então, é a de sustentar que quando ele afirma que se a *ataraxia* for alcançada o prazer não mais importa, ele está usando ‘prazer’ no sentido não positivo e, por conseguinte, estaria autorizado a identificá-lo com a felicidade.

Nesse sentido, também as virtudes, por exemplo, prudência, justiça, amizade teriam valor apenas instrumental para a teoria ética hedonista sustentada por Epicuro. Lugar central entre as virtudes ocupa a justiça, entendida principalmente, como “... uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado.” (*apud* Laêrtios, 2008, p.320). Tais pactos levam à vida boa, feliz, prazerosa. Aqui, é importante lembrar a distinção, feita no capítulo 1, entre hedonismo genérico e eudaimonismo hedonista para compreender por que Epicuro, assim como o jovem Sócrates, pode ter sustentado a segunda concepção. Talvez tenha sido a multiplicidade de teorias éticas durante o período helenista que tenha levado a um tipo de sofisticação hedonista que, posteriormente, pode ter contribuído para o ecletismo de



alguns pensadores romanos que estudaremos a seguir. Iniciaremos com Cícero que possui forte influência estoica.

### 3.4 – O ECLETISMO ÉTICO DE CÍCERO

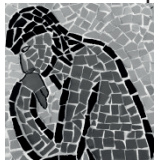
Marco Túlio Cícero viveu há 21 séculos atrás. Apesar de se autodeclarar um cético, na verdade, construiu um sistema filosófico **eclético** tendo a sua Ética muitos elementos estoicos. Cícero foi educado em Atenas na cultura dos poetas e filósofos gregos e conhecia bem, por conseguinte, Grego e Latim, sendo responsável por traduzir muitos conceitos filosóficos, em especial, como vimos na Introdução, a própria palavra ‘moral’ a partir da palavra grega (ἠθικα). Cícero foi um bom tradutor, mas também advogado, orador e político romano.

A obra de Cícero contribuiu imensamente para divulgar a filosofia grega no Império Romano. Por isso, o estoicismo parece ter influenciado mais o pensamento romano do que o próprio epicurismo. Tão influente foi o estoicismo naquele período que ele acabou sendo confundido com a própria filosofia: o estoico era a personificação do ideal do sábio: Cícero; Epicteto; Marco Aurélio; Sêneca etc. Todavia, há distinções importantes entre o estoicismo grego e romano: enquanto o primeiro era “individualista”, o segundo, como veremos na próxima seção, dará grande importância aos deveres cívicos.

O livro *De officiis* (Sobre os deveres), o trabalho mais maduro de Cícero, defende quatro virtudes básicas, que mais tarde serão chamadas “*cardeais*”, a saber, a **sabedoria** (basicamente entendida em termos aristotélicos, isto é, da vida contemplativa), a **justiça** (agora entendida como respeito à propriedade, cumprimento dos contratos e do princípio “não causar dano”), a **fortitude** (compreendida a partir da resistência do filósofo à influência das coisas exteriores) e a **temperança** (domínio das paixões). O seu maior legado foi, certamente, centrar a investigação ética nos *deveres* seguindo a orientação estoica iniciada por Zenão vinculando-a às virtudes.

A obra *De officiis*, dividida em três livros (tratando, respectivamente, do honesto (I), do útil (II) e da tensão entre honestidade e utilidade (III)), apresenta uma das mais detalhadas análises dos deveres feitas na Ética antiga. O trabalho mostra uma influência grande dos estoicos, dos acadêmicos e dos peripatéticos e, nesse sentido, Cícero é, acima de tudo, um eclético, embora se perceba, claramente, uma maior influência da ética estoica. É claro que *De officiis* merece uma análise detalhada, mas, infelizmente, não

podemos tratar todas as suas contribuições éticas. Por isso, nos ateremos às principais.



A investigação ética levou Cícero à distinção entre **deveres ordinários e perfeitos**. Os deveres seguem-se da conexão interna e da interdependência das quatro virtudes acima citadas na busca do bem maior. O bem maior é a **retidão moral (*honestum*)**, a busca conscienciosa do bem, a qual unifica as virtudes fundamentais.

Da prudência ou **sabedoria**, a primeira virtude geral, seguem-se os deveres de observação e investigação para procurar, encontrar e contemplar a verdade. Das outras três virtudes, relacionadas com a vida ativa e a manutenção da sociedade, infere-se uma série de regras de conduta. Por exemplo, a **justiça** cuida para manter a sociedade unida, para dar a cada um o que é seu e para que todos mantenham a palavra, ou seja, sejam fidedignos. Nesse sentido, seguem-se os seguintes deveres: não causar dano (exceto em retribuição por dano injustamente causado); ajudar a prevenir injúrias, isto é, não se omitir; punir injustiças; manter as promessas etc. A justiça, todavia, não pode ser tomada num sentido rigorista, pois ela altera-se com as circunstâncias e fazê-lo pode, então, causar injustiças. Cícero, nesse sentido, parece antecipar o conceito de dever *prima facie*, que pode ser sobreposto por outro: se alguém promete ajudar um amigo, mas seu filho adoce, então é justo descumprir a promessa e assistir o filho. Há uma série de deveres particulares relacionados com profissões, por exemplo, regras a seres observadas no governo e na administração da justiça, deveres que variam conforme a idade, deveres relativos a homens e mulheres, deveres de guerra, obrigações em relação aos escravos etc. Da mesma maneira, seguem-se deveres relacionados com a **fortitude**, ou seja, a coragem e também com a moderação ou **temperança**, por exemplo, cuidar do corpo, da mente etc., nos limites da decência. É importante, então, ressaltar que virtudes como a coragem não são verdadeiras excelências se não forem acompanhadas da justiça, da verdade etc. Há deveres para com a humanidade, para com todas as pessoas, tais como o dever de gratidão e o de ser amável. Desse modo, Cícero produziu um quadro bastante amplo e completo dos principais deveres morais.

Para encerrar esta brevíssima apresentação da Ética em Cícero, cabe ressaltar que, na sua obra *Sobre as Leis*, ele defende a tese da **lei natural**, já presente, como vimos, em Aristóteles e nos estoicos antigos. Segundo Cícero, a lei natural é comum a todas as épocas, povos, circunstâncias; ela preexiste a qualquer lei humana escrita e é anterior a qualquer sociedade política (I, 19). Por isso,

podemos, de fato, afirmar que uma das mais importantes contribuições da Ética desse período é a tese da existência da lei natural, a qual é um padrão, acessível pela razão, para julgar a legitimidade ou não das leis positivas, do direito. Essa ideia terá, como veremos no próximo capítulo, importância fundamental na Ética tomista.

### 3.5 – A ÉTICA ESTÓICA ROMANA

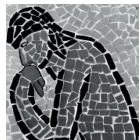
O epicurismo foi introduzido no Império Romano por Lucrecio, cuja obra *De rerum natura* (*Sobre a Natureza das Coisas*) possuiu grande valor literário e filosófico. Todavia, o texto concentra-se na Filosofia da Natureza epicurista e, por isso, não será tratado aqui. De qualquer modo, essa Filosofia da Natureza também poderia ser a base para uma Ética Ambiental. Foi o estoicismo, entretanto, por razões que ainda precisamos compreender melhor, que encontrou um terreno mais propício no Império Romano para florescer.

Apesar do fato de que o estoicismo tenha sido fundado por Zenão (que ensinava, como vimos, num *stoa* = pórtico), ter sido refundado por Cleantes sendo muito influente no período helenístico, é no Império Romano que ele encontra a sua elaboração mais completa em Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio e, em alguma medida, como vimos na seção anterior, em Cícero. Os filósofos romanos desenvolveram o estoicismo e influenciaram todo o pensamento ocidental até os dias atuais. É digno de nota também, como bem mostrou Victorino Félix Sanson (1988), a influência do estoicismo na formação do próprio cristianismo (e vice-versa). Esse ponto será retomado mais adiante.

Dado que não é possível cobrir todos os pensadores estoicos, nos concentraremos, aqui, nas principais ideias dos estoicos romanos Sêneca e Marco Aurélio procurando esclarecer as relações entre virtude e felicidade. Em outros termos, procuremos mostrar como, para esses filósofos, **virtude é felicidade**. É preciso, entretanto, salientar que Epicteto também fez importantes contribuições, principalmente, devemos a ele a insistência no **igualitarismo** e no **universalismo** da moral que são típicos da ética estoica. Em outros termos, Epicteto defende que aquilo que consideramos correto para nós também deve ser reconhecido nos outros. Para ele, o autorrespeito está entre aquelas coisas que devemos honrar acima de tudo. É nesse sentido que podemos dizer que a **“ideia da igualdade fundamental de todos os seres humanos surge no Helenismo.”** (Hösle, 2012, p.359, ênfase acrescentada). Por isso, citaremos, aqui, algumas máximas do pensamento de Epicteto.

Iniciemos, então, com Sêneca, nascido em Córdoba, há pouco mais de 20 séculos. Tamanca foi a sua sabedoria e influência no pensamento romano que Tertuliano referia-se a ele nos seguintes termos “*Seneca saepe noster.*” (Sêneca é nosso Sábio). Para compreendermos o lugar da virtude na ética estoica de Sêneca, usaremos aqui, por uma série de razões, o livro *De Vita Beata*, apesar do fato de que os textos *De Constantia Sapientis*, o qual trata do ideal da sabedoria, e *De Tranquillitate Animi*, o qual aborda a tranquilidade da alma, também possuam importantes ensinamentos éticos. Sêneca escreveu muitas *Cartas* expondo as suas ideias éticas, as quais nos reportaremos brevemente a seguir.

Sêneca começa o texto *De Vita Beata* sustentando que todas as pessoas desejam naturalmente viver felizes, mas muitas não sabem o caminho para a *beatitudo* (felicidade). Esse caminho é o objeto de sua investigação. Seu achado consiste em mostrar que a felicidade consiste em adquirir um certo tipo de atitude mental.



Para Sêneca, a vida feliz (*beata*) não pode ser atingida senão através de uma **mente sã (*sana mens*), constante, forte, corajosa, resoluta diante das circunstâncias da vida, atenta, mas sem obsessão às necessidades corporais, indiferente frente ao destino (*fortuna*) etc.**

A beatitudo não é, entretanto, mera felicidade entendida como contentamento momentâneo e passageiro (uma alegria, por exemplo).

Nos estoicos romanos, então, a beatitudo tem um sentido maior do que a mera satisfação de apetites, posição essa que influenciará o cristianismo, o qual transformará a beatitudo numa felicidade divina alcançável somente na vida pós-morte. Essa beatitudo pode ser expressa, de acordo com Sêneca, de muitas outras formas: “o bem supremo é a mente que despreza as mudanças e se deleita apenas na virtude” ou “é o poder incomparável da mente, com experiência prática da vida, calma em suas ações, e cheia de carinho e cuidado por aqueles a quem ela se associa” ou “o homem feliz é aquele para quem não há bem ou mal exceto uma mente boa ou má” ou “a vida feliz é ter uma mente livre, ereta, sem medo, firme, não dominada por desejos, honrada” etc. (Sêneca, 1994: 15s). Todas são formas de dizer que o bem e o mal não estão nas coisas, mas é o pensamento que os faz assim. Essa é uma ideia fundamental de uma Ética de virtudes, ou seja, a virtude é a fonte de tudo o que é bom (Sêneca, Carta LXXIV.25.3-4).

Um dos tópicos mais importantes do escrito *De Vita Beata* é a discussão entre prazer e virtude. Contrariamente a muitos estoicos que viam no epicurismo uma simples defesa de uma vida de prazeres, Sêneca procura mostrar que, na verdade, os ensinamentos de Epicuro

possuem alto valor moral e chegam a recomendar a austeridade (1994, p. 27). Desse modo, Sêneca argumenta que a virtude jamais necessita do prazer como complemento, mas o prazer sim, se não for temperado pela virtude, será fonte de muitos vícios e, portanto, de infelicidade. Por isso, cabe à virtude a função de guiar as nossas escolhas. A exata relação entre o prazer e a virtude é esta: “deixe a virtude ir primeiro estabelecer o padrão; então, teremos prazer, mas de forma moderada.” (Sêneca, 1994, p.27). O estoico romano, portanto, não procura eliminar as paixões, mas apenas controlá-las racionalmente.

A razão é o instrumento de controle das paixões, mas a razão usa a natureza como guia. E assim chegamos, novamente, ao princípio fundamental da Ética estoica: *viva em conformidade com a natureza*. Nas palavras do próprio Sêneca: “Nós devemos tomar a natureza como nosso guia: ela é o que a razão consulta e atende. Assim, viver de forma feliz é o mesmo que viver de acordo com a natureza.” (1994: 21) Este pensamento mostra claramente que a Ética estoica não pode ser desvinculada da **cosmologia estoica** que, infelizmente, não podemos tratar de forma detalhada aqui. Eis, todavia, alguns traços gerais. Para os estoicos, o fogo, elemento primordial do universo, transforma-se em diferentes estados materiais gerando ciclos regulares. Todos esses ciclos são idênticos e, portanto, temos o eterno retorno: tudo já aconteceu e acontecerá novamente. Esse determinismo alcança em alguns autores o fatalismo: ***Ducunt volentem fata, nolentem trahunt***. (O Destino guia os que se deixam guiar e arrasta os que não querem.) Temos, outra vez, o problema da responsabilidade individual. Mas Sêneca, novamente elogiando Epicuro, recomenda que não nos entreguemos a um hedonismo vulgar, achando que a natureza aprova uma vida de excessos. Na verdade, pouco é necessário para satisfazer as necessidades naturais. Como dissemos acima, trata-se de um princípio com várias implicações práticas, por exemplo para a construção de uma Bioética Geral e, em particular, para uma Ética Ambiental. Em outros termos, a moderação é uma virtude fundamental. O princípio ético “viver conforme a natureza” precisa ser entendido nesse contexto: **trata-se de um princípio racional de conduta, pois o logos governa, para os estoicos, o próprio cosmos**.

Para compreendermos melhor, então, esse princípio da Ética estoica, é necessário esclarecer como a própria virtude pode ser ensinada. Para Sêneca, a virtude é adquirida pelo ensino e pela prática e, por isso, possui, assim como a própria filosofia, uma parte especulativa e outra parte prática. Uma pessoa deve primeiro aprender e “depois” praticar. Dito de outro modo, através da ação a pessoa deve reforçar aquilo que aprendeu (Carta XCIV.47.4-6). O hábito é formador

da virtude: é o constante exercício do controle que leva à virtude do autocontrole.

Sêneca segue, enfim, a ideia grega clássica de que o mais alto bem é a harmonia da alma e que as virtudes formam um todo e os vícios são um sintoma de desacordo. Novamente, entre todas as virtudes, a sabedoria é a que garante a possibilidade de alcançar as outras. O ideal do homem sábio (e, para Sêneca, tratava-se mesmo de um *ideal*, pois ele próprio não se considerava sábio, mas apenas amante da sabedoria, isto é, um filósofo, alguém à procura da sabedoria) estabelece o padrão para as virtudes. Por exemplo, os prazeres do homem sábio, ao contrário do homem vulgar, são calmos e moderados. É o sábio que controla as paixões; não são as paixões que controlam o sábio. O ideal estoico é a **apatia** um certo estado de indiferença (**adiaphora**) em relação ao prazer e à dor: não se trata mais de extirpar as paixões, mas de controlá-las; não se trata *de evitar os prazeres, mas de usufruí-los com moderação; não se trata de conter as emoções, mas de tê-las na medida adequada.*

Essa interpretação de Sêneca, a saber, como um filósofo que não defende a extirpação completa das paixões, mas antes seu controle pela razão, baseia-se na sua insistência que a **apatheia** estoica não torna a pessoa virtuosa indiferente às preocupações, por exemplo, ao sofrimento das outras pessoas ou, eventualmente, ao que diz respeito à própria vida do sábio. Em outros termos, a pessoa sábia não é completamente fria às necessidades próprias ou aos sentimentos alheios. A crítica vista acima, por conseguinte, perde sentido. De acordo com Irwin, “se eles fossem completamente indiferentes e não preocupados, não vendo nenhuma razão para preferir a saúde à doença, eles então seriam cínicos.” (Irwin, 2007, p.343). Além disso, o estoico deixaria de precisar de amigos ou não preferiria viver numa comunidade cosmopolita composta por pessoas virtuosas. Como explicar essa diferença? Um ponto importante é perceber que o estoico consente ou não às afecções das paixões e, nesse sentido, não precisa eliminar as paixões, mas apenas controlá-las. **O que está em seu poder, então, é assentir ou não às paixões.** Nesse sentido, os críticos, por exemplo, Agostinho de Hipona, que será estudado no próximo capítulo, teriam razão em dizer que a **apatheia estoica** (**apatia**) e a **metriopatheia aristotélica** (moderação) não seriam senão um desacordo puramente verbal (cf. Irwin, 2007, p. 346). Mas se esse for o caso, então a outra crítica feita ao estoicismo, a saber, que a **apathia** representaria um moralismo extremo ou levaria a uma concepção austera da felicidade deixaria de fazer sentido.

A virtude é, entretanto, a sua própria recompensa. Nesse aspecto, Sêneca opõe-se à ética epicurista, pois, “segundo Epícuro, escolhamos as formas de excelência não por si mesmas, mas sim pelo prazer, tal como escolhamos a medicina por causa da saúde...” (cf. Laërtios, 2008, p.315). Para o estoico Sêneca, não devemos procurar a virtude porque ela é vantajosa ou capaz de produzir um tipo mais alto de prazer. Em seus próprios termos:

“Você comete um erro quando você pergunta por que eu procuro a virtude, pois você está procurando por algo maior do que o mais alto. Você pergunta o que eu espero da virtude? A própria virtude. **Pois ela não tem nada melhor para dar: ela é a sua própria recompensa.**” (1994, p. 23; ênfase acrescentada)

Em outros termos, a virtude é intrinsecamente valiosa. A vida virtuosa, baseada numa mente firme, livre, harmônica, elegante etc. é o *summum bonum*, a própria felicidade. Portanto, comete um erro categorial quem pergunta por algo maior. **A verdadeira beatitude é viver de forma virtuosa.**

Se queremos, agora, saber mais especificamente quais são as virtudes que o sábio recomenda ou o estoico deve possuir, então teremos uma lista grande e diversificada, o que se torna um problema para uma Ética de virtudes. O próprio Sêneca enumera em diferentes lugares do texto *De Vita Beata* várias virtudes: *a paciência, a coragem e a perseverança estão ligadas ao enfrentamento do destino; a generosidade e a mansidão são fundamentais nas relações com os outros seres humanos; a moderação está relacionada com os apetites e assim por diante. Certamente, a justiça, a integridade, a magnanimidade etc. também fazem parte da alma virtuosa.* É, enfim, necessário apontar para algumas virtudes que são mais caracteristicamente associadas ao estoico: **a imperturbabilidade da alma e a indiferença perante as coisas materiais.** Como veremos a seguir, Marco Aurélio apresentará uma lista maior de qualidades, com mais de 40 virtudes, que são recomendadas.

Há outro ponto importante a ser destacado a partir do texto de Sêneca, *De Vita Beata*. Assim como o epicurismo, o estoicismo recomenda não temer a morte como condição para uma vida virtuosa, beata. Sêneca comenta o caso de um filósofo epicurista, Diodorus, que tirou a própria vida ao cortar-se a garganta. Muitos viam o fato como um ato de temeridade, até mesmo de loucura. Mas Sêneca não o condena e salienta que Diodorus o fez com uma consciência boa e feliz. Ao morrer, Diodorus teria louvado a tranquilidade com que levou a vida chegando a ancorar num porto seguro e citando as seguintes palavras enquanto morria: “Eu vivi e segui o percurso que o destino estabeleceu.” (Sêneca, 1994: 35). Por isso, Sêneca não apenas não

condena o ato de Diodorus, mas recomenda o seu exemplo. Como percebemos, a Ética estoica pode contribuir para as discussões bioéticas atuais sobre suicídio assistido e a eutanásia voluntária.

Para alguns pensadores, a apologia ao suicídio parece conflitar com outros elementos da ética estoica. Sidgwick (1960, p.80) comenta nesses termos o encorajamento estoico ao suicídio:

“Isso, à primeira vista, nos parece inconsistente com a vida virtuosa que eles recomendam e com a crença na ordenação divina do mundo. Os seres humanos são comumente levados ao suicídio pelas misérias do mundo, mas, podemos perguntar, como o sábio, aquele para quem a dor não é um mal, pode abandonar o posto que a divina razão estabeleceu para ele? A resposta é que mesmo que a dor não seja um mal, ainda assim é uma alternativa a ser rejeitada, se um estado de ausência de dor é, então, alcançado. E, por outro lado, a vida não é um bem do ponto de vista da sabedoria e embora a sua preservação deva ser geralmente preferida, podem surgir casos nos quais o sábio recebe indicações naturais claras de que a morte é preferível à vida.”

Não se trata mais apenas de não temer a morte, mas de buscá-la voluntariamente quando viver é pior que morrer.

A vida do sábio, entretanto, precisa ser bem vivida. Na epístola *Sobre a Brevidade da Vida*, Sêneca critica aqueles que sustentam que há maldade na Natureza por nos conceder uma existência curta e faz um elogio ao sábio que cultiva uma vida ociosa, não de preguiça, é claro, mas também não meramente e sempre “ocupada”, produtivista. Para eles, a vida passará depressa e lamentarão não terem vivido. Eis seu elogio à vida filosófica, expressa na parte XIV de sua carta, acima referida:

“1. Dentre todos, somente são ociosos os que estão livres para a sabedoria, apenas estes vivem, pois não só controlam bem a sua vida, como também lhe acrescentam a eternidade. Todos os anos que se passaram antes dele são somados aos seus. A não ser que sejamos muito ingratos, aqueles sábios fundadores das ideias sagradas nasceram para nós e nos prepararam a vida. Pelos seus esforços, somos conduzidos das trevas para a luz, para as coisas mais belas. Não nos é proibido o acesso a nenhum século, somos recebidos em todos; e se desejarmos, pela grandeza da alma, ultrapassar os pequenos limites da fraqueza humana, há um enorme espaço de tempo a ser percorrido. 2. Poderemos disputar com Sócrates, duvidar com Carnéades, encontrar a tranquilidade com Epicuro, vencer a natureza do homem com os estóicos, ultrapassá-la com os cínicos. Uma vez que a natureza nos permite comungar com toda a eternidade, por que não nos afastarmos da estreita e pequena passagem do tempo e nos entregarmos com o nosso espírito ao que é ilimitado, eterno e dividido com os melhores? 3. Os que se envolvem com



muitos compromissos, os que inquietam a si e aos outros, conscientes de suas insânias, após terem percorrido, todos os dias, as portas de todos e não ter deixado de entrar em nenhuma que estivesse aberta, após terem levado sua saudação interesseira às mais longínquas casas, muito pouco terão visto numa cidade tão grande e dilacerada por inúmeros desejos. 4. Quantos serão aqueles cujo sono, luxúria e grosseria os afastarão! Quantos, após os terem sacrificado com longa espera, não passarão fingindo pressa? Quantos não vão evitar passar pelo átrio repleto de clientes, fugindo por portas escondidas, como se fosse menos descortês enganar do que despedir? Quantos, ainda, sonolentos e pesados pela bebedeira da véspera, responderão, aos pobres miseráveis que interromperam seu sono, bocejando arrogantemente, mal abrindo os lábios, que fiquem esperando, pois voltarão a dormir? 5. É lícito afirmar que se dedicam aos verdadeiros ofícios os que querem desfrutar, todos os dias, da intimidade de Zenão, Pitágoras, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto e de outros mestres das boas artes. Nenhum deles faltará, nenhum mandará embora aquele que o procurar sem deixá-lo mais feliz e mais dedicado a ele; nenhum permitirá, a quem quer que seja, sair de mãos vazias, eles podem ser encontrados por qualquer mortal, seja durante o dia, seja à noite.” (Sêneca, 2006, p.64-66).



Eis, então, um belo **elogio à vida dedicada à filosofia** pleno de pressuposições e implicações éticas. As palavras sábias de Sêneca merecem reflexão e, acima de tudo, é necessário colocá-las em prática.

Com Sêneca, temos visto os principais elementos da Ética estoica. Todavia, não foram apenas pessoas educadas que aderiram e praticaram a Ética estoica, mas também escravos (Epicteto) e até mesmo imperadores (Marco Aurélio). Para ilustrar como a Ética estoica inclui uma série de exortações morais que guiam a vida de todos, citaremos alguns pensamentos e **máximas de Epicteto**, nascido escravo romano há, aproximadamente, 20 séculos. Esses pensamentos e máximas não necessitam maiores comentários, mas reflexões e, no espírito do que é dito, prática:

“a) As coisas são de duas maneiras: algumas dependem de nós, outras não. Dependem de nós a opinião, o movimento de nosso espírito, o desejo, a aversão; em uma palavra, tudo o que constitui os nossos próprios atos. Não dependem de nós: o corpo, os bens materiais, a reputação ..., em uma palavra, aquilo que não constitui nossos atos. As coisas que dependem de nós são livres por natureza, não podem ser impedidas nem detidas. As outras, em compensação, são débeis escravas, sujeitas a impedimentos e por último são coisas alheias.

Lembra-te, pois, que se tomares como livres coisas que são escravas por natureza, e por tuas as que são alheias, surgirão continuamente obstáculos após obstáculos e ficarás aflito, perturbado ... Pelo contrário, se não tomares como teu senão o que verdadeiramente pertence a outrem, ninguém poderá jamais te coagir, ninguém poderá impedir-te, ninguém poderá dificultar-te, não

te queixarás de ninguém, não acusarás ninguém, não terás nenhum inimigo, ninguém te molestará, pelo que, com efeito, jamais receberás dano algum. (*Manual*, 1)

b) Não desejes, senão algumas poucas vezes, raciocinar sobre doutrinas especulativas, mas, em compensação, age de acordo com semelhante doutrina ... Observa que as ovelhas não mostram ao pastor a quantidade de ervas que comeram, mas, logo que as digeriram bem, produzem lã e leite. E da mesma maneira não mostres as doutrinas especulativas aos não filósofos, mas, depois de tê-las assimilado bem em teu interior, forma-as exteriormente e mostra-as por meio de ações. (*Manual*, 46)

Encontrado o intérprete de Crisipo, resta que eu ponha em prática os ensinamentos que recebo ... Se alguém me disser: lê Crisipo para mim; se eu não puder mostrar os meus atos em concordância e à semelhança das palavras, terei de enrubescer. Estabelece para ti próprio um caráter e uma figura, que terás de manter doravante, seja conversando contigo mesmo, seja tratando com as pessoas. Começa, pois, desde agora a estudar a maneira de viver como um homem perfeito e que cresce constantemente em virtude e tudo o que te pareça ser o melhor estabelece-o como lei inviolável.... Dessa maneira tornou-se verdadeiro Sócrates ... Mas, embora não sejas um Sócrates, deves, entretanto, viver como alguém que deseje chegar a ser tal. (*Manual*, 51)

c) Examina quem és. Antes de tudo um homem ... Além disso, és cidadão do mundo e parte dele, e não das últimas, mas das primeiras, porque tens inteligência da ordem divina e por conseguinte és razoável. Qual é, pois, a promessa do cidadão: Não estimar nada útil unicamente para si mesmo, não agir em nada como livre de vínculos, mas da mesma maneira como se a mão ou se o pé possuíssem razão e obedecessem à constituição natural, jamais se moveriam ou desejariam de maneira diferente ou se oporiam ao todo. Por isso dizem bem os filósofos que, se o homem bom pudesse prever o futuro, cooperaria com a enfermidade, com a morte e com a própria mutilação, sentindo que isto é estabelecido pela ordem universal, e que o todo é soberano mais alto que a parte, e a cidade do que o cidadão. (*Dissertações*, II, 10, 1)

d) Evita aversão a qualquer coisa que não dependa de nós, e em seu lugar trata de usá-la a respeito das coisas que, contando-se ao número das que dependem de ti, serão contrárias à natureza.

Nunca digas de coisa alguma: perdi-a, mas dize de preferência: eu a restitui. Perdeste o teu filho? Tu o devolveste. Morreu a tua mulher? Tu a restituíste. Tiraram-te um poder? Ora, acaso não o devolveste também? Mas quem me despojou dele é um patife. Que te importa se aquele que te havia outorgado o poder te arrebatou por meio de tal ou qual pessoa? (*Dissertações*, II, 10, 1)

e) Não almejes que os acontecimentos ocorram como queres, mas sim que ocorram tal como devem ocorrer e terás paz. (*Manual*, 8)

f) É sinal de uma mente lenta fixar-se nos cuidados do corpo, prolongar exercício, o comer, o beber e as outras funções corpóreas. Essas coisas devem ser feitas secundariamente; toda a tua atenção deve ser dada à mente. (*Manual*, 41)

g) Sejam quais forem os princípios que colocas diante de ti, permanece firme neles como leis que será ímpio transgredir. Contudo, não dês nenhuma atenção ao que qualquer um diz de ti; afinal, isso é algo que está além do teu controle. (*Manual*, 50)

### **MÁXIMAS:**

1 – O desejo e a felicidade não podem estar juntos.

2- Prefiro sempre o que acontece, por estar convencido de que a vontade dos deuses é superior à minha. Atenho-me, pois, a ela, sigo-a e a ela conformo os meus desejos, as minhas vontades e os meus atos.

3 – Reúnes em ti qualidades, cada uma das quais exige deveres que é mister cumprir; és homem, cidadão do mundo, filho dos deuses, irmão dos outros homens. Sob outros aspectos, és senador, ou possuis outra dignidade, és jovem ou velho, filho, pai ou marido. Pensa em tudo aquilo a que te obrigaram tais nomes e trata de não desonrar nenhum deles.

4 – O próprio Diógenes escreveu ao rei dos persas: “Mais fácil que reduzir os atenienses à escravidão ser-te-á reduzir os peixes; um peixe viverá mais tempo fora da água que um ateniense na escravidão.”

5 – Julgas que te direi laborioso, ainda que passes as noites estudando, lendo? Não, sem dúvida. Quero antes saber a que ligas tal estudo e aplicas tal esforço; porque não digo laborioso o homem que vela a noite inteira para ver a prometida; digo que está apaixonado. Se velas pela tua glória, chamo-te ambicioso; se para juntar dinheiro, chamo-te interessado; mas se velas para cultivar e formar a razão, e acostumar-te a obedecer à natureza e a cumprir os teus deveres, somente então te direi laborioso, porque é esse o único trabalho digno do homem.

6 – Não deve inspirar medo a pobreza, nem o desterro, nem a prisão, nem a morte. O que deve inspirar medo é o próprio medo.

7 – O respeito que se tem ao que pode prejudicar é como o altar erguido à febre no meio de Roma. Adora-se, porque se teme.

8 – Quando embarco e só vejo céu e água, espanta-me a imensa e líquida superfície que me rodeia, como se tivesse de bebê-la toda ao naufragar, sem ter em conta que bastam três medidas de água para afogar-me; do mesmo modo, ao menor tremor de terra imagino que vá cair sobre mim a cidade inteira, quando sei que basta uma telha para quebrar-me a cabeça. Ah, desditoso escravo da imaginação!

9 – Lembra-te de que és ator na obra, breve ou longa, em que o seu autor te fez tomar parte. Se quer que representes o papel de mendigo, mister é que o desempenhes da melhor maneira possível. Ademais, se quer dar-te o papel de coxo, de príncipe, de particular, deves representá-lo, pois está em tuas mãos desempenhar bem o teu papel, mas não o escolher.

10 – Quando alguém te repetir o mal que outro falou de ti, não te preocupes com refutar o que se afirma, e responde simplesmente: –Quem assim falou de mim ignora, sem dúvida, os meus outros vícios, pois de outro modo se não contentaria com afirmar tais futilidades.

11 – Nunca viste uma feira a que acodem homens de todos os distritos? Uns vão vender, comprar outros, e um pequeno número por curiosidade, unicamente para ver a feira e saber por que se celebra e quem a estabeleceu. É a mesma coisa o mundo: todos os homens estão nele, uns para vender, para comprar outros; pouquíssimos há que admirem este grande espetáculo e examinem o que é, quem o fez, para quem o fez, para que o fez e como o governa, porque é impossível não seja feito e governado por alguém.

12- Se a divindade, que fez as cores, não tivesse criado olhos que pudessem apreciá-las, de que serviriam elas? E se houvesse criado as cores e os olhos, sem criar a luz, que utilidade teriam umas e outros? Quem fez, pois, essas três coisas, umas para as outras? Quem é o autor dessa maravilhosa aliança? A divindade. Existe, pois, uma Providência.”



As máximas estoicas de Epiteto (esquerda) foram seguidas por muitos, particularmente, por Marco Aurélio Antônio (direita) e contribuíram para a sua formação filosófica. A seguir, estudaremos algumas contribuições do Imperador Romano. Conforme veremos, ele apresenta de forma clara uma das teses principais da Ética das virtudes: o modelo da ação moral.

Ao tratarmos, aqui, do pensamento moral estoico de Marco Aurélio, de 18 séculos atrás, não iremos apenas repetir as teses estoicas presentes em Sêneca e Epiteto, mas procuraremos discutir algumas das principais contribuições originais desse pensador que viveu e reinou durante o auge do Império Romano.

O Livro I das *Meditações* é singular, único, na História da Ética, pois nele encontramos exemplos de pessoas virtuosas que foram **modelos** para Marco Aurélio. Essa é uma das ideias fundamentais da Ética de virtudes atual: não haveria outro critério para o correto senão o modelo exemplar da pessoa virtuosa e Marco Aurélio assim teria escrito um capítulo impressionante da história da Ética das virtudes. Os

exemplos para a educação moral de Marco Aurélio foram: **do avô**, *modéstia e temperamento*; **da mãe**, *reverência e simplicidade*; **de Rusticus**, *a necessidade de praticar e melhorar constantemente o caráter*; de **Apollonius**, *independência e liberdade*; de **Sextus**, *o cuidado dos amigos, a tolerância com os simples*; de **Severus**, *o amor à verdade e à justiça baseada na igualdade*; de **Maximus**, *o autocontrole* etc. A introdução termina com uma longa lista das qualidades do **Imperador Pius**, o pai adotivo de Marco Aurélio: *a paciência; a magnanimidade; o senso de justiça ao dar a cada um o que lhe é devido; o firme propósito e a constância nas decisões tomadas; indiferença às honrarias; a tenacidade; a consideração pelos outros; a moderação* etc. É quase desnecessário ressaltar que Marco Aurélio viu, no pai, o ideal estoico do cidadão do mundo, não apenas um homem sábio sob o ponto de vista especulativo, mas sobretudo prático, devotado à sua função pública, justo, calmo, resoluto, tolerante, piedoso, simples, carinhoso e assim por diante.

Mas a lista de virtudes não termina aí. Nas *Meditações*, Marco Aurélio recomenda, vez por outra, mais virtudes que considera importantes tendo destaque a vida racional com certa orientação social. As mais citadas são: “sinceridade, dignidade, força ao suportar a dor, indiferença ao prazer, contentamento, autossuficiência, mansidão, liberdade, simplicidade, bom senso, magnanimidade” (Livro V.5); “espírito elevado, liberdade e piedade” (Livro V.9); “encontrar contentamento na simplicidade, autorrespeito, indiferença do que está entre a virtude e o vício; amar a espécie humana; seguir o divino.” (Livro VII.31); enfim, aconselha “não pense que porque você perdeu a esperança por ser um lógico ou um cientista natural, você portanto pode perder a esperança de ser livre, ter autorrespeito, ter preocupações sociais e obedecer ao divino.” (Livro VII.67) Essas virtudes são repetidas de forma não sistemática, como se Marco Aurélio estivesse querendo lembrar-se delas constantemente para praticá-las.

É claro que não é possível comentar todas essas qualidades aqui. Talvez seja mesmo humanamente impossível atingir perfeição em todas (exceto para santos e heróis morais), mas os estoicos sustentavam que a **virtude é singular e indivisível**, isto é, uma pessoa não poderia ter uma virtude e não as outras. Nesse sentido, como vimos, foram críticos da ética aristotélica. Para os estoicos, ou o sábio é virtuoso ou não! Não existiriam graus de virtude. A sabedoria é condição para qualquer ação virtuosa e, por conseguinte, capaz de “unificar” todas as outras virtudes.

Também para Marco Aurélio, a virtude é o bem maior, a condição suficiente para a felicidade. Nesse sentido, ele insere-se na

tradição socrática e estoica grega. Num parágrafo famoso das *Meditações* escreveu:

“Se encontras na vida humana um bem mais valioso do que a justiça, a verdade, a temperança, a coragem, em suma, a satisfação de tua inteligência, de um lado consigo mesma, por prover a que sigas em teus atos a razão reta, e de outro com o teu destino, nos quinhões independentes de teu arbítrio – se divisas, digo, um bem mais valioso, entrega-te a ele de todo coração e desfruta essa ventura suprema que descobriste.

Se, porém, nada te depara mais valioso do que aquele cume alojado em teu íntimo, que reduziu à obediência os teus impulsos, que escruta as ideias, que, no dizer de Sócrates, se arrancou às paixões dos sentidos, que se subordinou aos deuses e cogita do bem da Humanidade; se verificas que tudo mais, comparado com ele, é diminuto e desvalioso, não dês oportunidade a nenhum outro guia que, por te atrair e desviar, impeça que continues, sem lutas, a honrar com primazia aquele bem particular, o teu.

De fato, não te é lícito, ao bem segundo a razão e os interesses do Estado, opor seja o que for de natureza diversa, como o louvor da multidão, o poder, a riqueza, o gozo dos prazeres. Todos esses objetos, embora pareçam, por algum tempo, quadrar a tua natureza, costumam assumir de repente o domínio e desencaminhar.

Tu, repito, escolhe franca e livremente o mais valioso e apegas-te a ele.

– Mas o mais valioso é o que dá proveito.

– Se tiras proveito como ser racional, adota-o; se como ser animal, confessa-o e guarda modestamente o teu juízo, cuidado para não te enganares no exame.” (Livro III.6)

Novamente, aqui, encontramos a principal tese da Ética estoica que **identifica virtude e felicidade** com especial menção a Sócrates. Por isso, talvez esse seja o lugar mais apropriado para discutirmos o suposto rigorismo da Ética estoica, a saber, a tese de que a virtude é justificável sem apelo ulterior à felicidade. Uma defesa não-eudaimonista da virtude, como notou Irwin (2008, p.289), não apenas é encontrável no estoicismo, mas também em filósofos morais na Ética medieval e nos modernos tais como Scotus, Butler, Mandeville, Kant, Schopenhauer, Prichard etc. O ponto central a compreender é que, para esses autores, a virtude pode ser justificada sem um apelo à felicidade, mesmo que essa possa resultar de uma vida virtuosa. Desse modo, a vida virtuosa é idêntica à vida feliz e não apenas útil, instrumental para ela. Chamamos essa tese ética de “virtuosismo.”

É importante observar, inclusive a partir da meditação acima citada, que Marco Aurélio possui uma ética estoica que poderíamos qualificar de **social**, superando o “individualismo” helenista dos primeiros estoicos e epicuristas e de alguma forma voltando à tese

aristotélica da estreita vinculação entre ética e política. Para Marco Aurélio, “o bem de um ser racional é a vida social. Já faz muito tempo que foi mostrado que nós nascemos para a associação na comunidade.” (*Meditações*, Livro V.16) Enquanto imperador, os deveres políticos estavam relacionados com Roma, mas enquanto ser humano Marco Aurélio, assim como muitos outros estoicos, compreendia-se como cidadão do mundo. Daí seu **cosmopolitismo**. Escreve Marco Aurélio:



“Minha cidade e meu país, enquanto eu sou Antônio, é Roma; como homem, é o mundo. Portanto, somente as coisas que são benéficas para essas comunidades são boas para mim.” (Livro VI. 44)

Os estoicos são, por conseguinte, cosmopolitas e defendem uma ética universal. Suas contribuições são importantes para, hoje, discutir a possibilidade de melhorar a governança global seja criando um Estado mundial seja apoiando as ações da ONU (Organização das Nações Unidas) tornando obrigatórias as suas recomendações.

É a partir da ideia de bem comum que nasce o senso de dever do estoico romano. Uma das principais contribuições de Marco Aurélio foi insistir em colocar o dever no centro das discussões éticas. A Ética estoica, por conseguinte, dá um peso bastante grande ao conceito de dever, do agir em conformidade com regras morais que são, basicamente, leis da natureza humana. Essa ideia não é apenas importante para a Ética, mas fundamenta, através da noção de lei natural, a própria jurisprudência romana e a Filosofia do Direito posterior.

Conforme foi salientado na citação anterior, para Marco Aurélio, o próprio universo, essa “unidade totalmente ordenada,” era compreendido como uma grande cidade: “O universo é, e sempre foi, uma cidade, pois qual outro governo pode ser dito que é comum a toda a humanidade? Disso, da cidade comum, nós derivamos nossa inteligência, nossa razão, nossa lei.” (Livro VI. 4) Esse cosmopolitismo estoico, como veremos no próximo capítulo, inspirará a “*Cidade de Deus*,” em Agostinho, e será, como veremos adiante, uma ideia básica da Ética de Kant.

Não foi, todavia, apenas a Ética estoica que floresceu durante o Império Romano do Ocidente, especialmente, em Roma. Apesar de não ser possível, aqui, aprofundar em detalhes, é importante mencionar que juntamente com a influência dos estoicos Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio e do ecletismo de Cícero, houve um renascimento do pitagorismo e do platonismo com o que é conhecido hoje como **neoplatonismo**. Vamos, então, abordar brevemente a Ética nesse

movimento filosófico e como ela contribui para a ascensão do cristianismo.

### 3.6 – HIPÁTIA E A ÉTICA NEOPLATÔNICA

Durante o período helenista, várias escolas filosóficas, não apenas o epicurismo ou o estoicismo continuaram em Atenas a desenvolver os seus pensamentos. Por exemplo, na Academia, depois da morte de seu mestre, seu sucessor Espeusipo acentuou a tendência pitagórica da filosofia platônica desenvolvendo a matemática. Posteriormente, essa tendência cedeu lugar a um movimento socrático. Da mesma maneira, a escola peripatética iniciada por Aristóteles, foi comandada por Teofrasto desenvolvendo pontos não tratados pelo Estagira. Embora predominassem problemas éticos nas escolas estoica e epicurista, já estudados acima, na Academia e entre os aristotélicos não encontramos desenvolvimentos éticos significativos. Visto que não é o objetivo primordial deste livro-texto contar a História da Ética em sua totalidade, mas apenas abordar os principais movimentos e autores, não trataremos de todas as particularidades dos desenvolvimentos da ética platônica ou aristotélica posterior. O objetivo desta seção, então, é reconstruir as contribuições do neoplatonismo à Ética, em especial, apresentar alguns pensamentos de Hipátia de Alexandria.

O chamado “neoplatonismo” encontra solo fértil no período alexandrino-romano tendo Plotino como seu representante máximo. Autor das famosas “Enéadas,” ordenadas para publicação pelo seu discípulo Porfírio, elaborou um pensamento místico. Como veremos a seguir, predomina o problema religioso na sua filosofia. Naquela época, existiram várias tentativas de compatibilizar ou fundir o pensamento grego e a religião hebraica ou cristã. Por exemplo, com a obra de Fílon, há 20 séculos, conhecido como o “Platão hebreu,” juntamente com outros pensadores que viveram em Alexandria, no norte da África, procurou-se conciliar a fé judaica com a racionalidade grega.

Para Fílon, o Bem é o próprio Deus transcendente. Desse modo, sustentou que somente pela *revelação* presente nas sagradas escrituras podemos complementar a sabedoria grega. As doutrinas platônicas, aristotélicas e estoicas são desse modo assimiladas na ética judaica. Por exemplo, Fílon não apenas tenta mostrar que o heraclitismo está presente no livro *Gênesis*, como também sustentou que Zenão pode ter extraído a sua concepção de virtude estoica de Moisés (cf. Moldolfo, 1973, p.179s). A Ética é, então, subsumida à



religião. A Ética judaica será retomada no próximo capítulo a partir de Maimônides.

Já com os neoplatônicos, principalmente Plotino, que viveu há 18 séculos, mas também Proclo e Porfírio, seguindo influência pitagórica, houve uma identificação do Uno (Aquilo que existe “antes” de qualquer multiplicidade) com o Bem. Plotino defende, no livro *Enéadas*, que o Uno/Bem é absolutamente autossuficiente, infinito, ato puro e transcendente. Toda diversidade de entes singulares é *emanação* do Uno. Aqui, é interessante lembrar a famosa passagem do livro *REP* (509b) onde Sócrates afirma que a “Forma do Bem” **não é apenas razão de conhecer as outras formas, mas de seu próprio ser**. A partir dessa passagem, Plotino insiste na identificação platônica do Bem/Uno/Deus.

Dada a importância de Plotino para toda a Ética do período medieval, convém apresentar brevemente algumas de suas ideias de forma um pouco mais detalhada. Como vimos, o **Uno foi identificado com o próprio Deus**, ou melhor, o ὑπέρθεος, o Deus Supremo, “mais que deus” que *transcende* todos os deuses e tudo o mais. Haveria, em Plotino, então, uma visão mística que sustenta a inefabilidade e a absoluta transcendência, teses centrais de uma Teologia Negativa, a qual afirma que não podemos conhecer Deus senão negativamente, ou seja, pelas propriedades que não possui. Mas, ao defender a eternidade do mundo, Plotino pode ser considerado também um panteísta interpretando **Deus como Natureza**. Seja como for, todas as coisas emanam do Uno, incluindo o ser humano, composto de alma e corpo. No tratado “Da Descida da Alma para o Corpo”, uma tese claramente platônica, Plotino (cf. 4<sup>a</sup> *Ennédea*, VIII) defende que a alma se perde ao absorver-se em suas funções inferiores e deve purificar-se através da ascese. A alma, composta de duas partes (ψυχή, racional, e Νοῦς, inteligência intuitiva), aspira a voltar ao Uno. Tal aspiração da alma consiste num esforço de abstração para alcançar o êxtase místico unindo-se ao Uno.

A ascese plotiniana é composta por três leis da aspiração: i) lei do regresso (todos os seres, diz Plotino, enquanto não possuem o Bem, querem mudar); ii) lei do recolhimento (aquilo que se procura está dentro de cada um e quanto mais nos recolhemos a nós próprios mais nos unimos ao Uno; iii) lei da purificação (a união com o Uno consiste na absoluta separação dos elementos inferiores, materiais, da alma em sua inteligência, em sua pureza racional). Diferentemente dos estoicos e dos epicuristas, não se trata de adquirir a virtude e viver bem apenas. Mais do que isso, é necessário elevar o espírito e contemplar o Uno.

Para resumir, então, **a moral é ascensão da alma para o Uno/Deus**. Tem-se, enfim, a subordinação da filosofia à teologia com as suas inúmeras implicações para a Ética.

O neoplatonismo teve uma influência duradoura estendendo-se por mais de quatro séculos. Produziu grandes pensadores e, mais tarde, teríamos uma primeira matemática mulher, a saber, Hipátia de Alexandria que, além de dirigir a escola neoplatônica no Egito Romano, ensinou filosofia e astronomia. Ela também foi responsável pela maior biblioteca da Antiguidade, a de Alexandria. Entretanto, Hipátia acabou assassinada, por volta do ano 415, por cristãos fundamentalistas e, para alguns comentadores, esse fato marca o fim da Antiguidade clássica e o declínio de Alexandria como centro do mundo filosófico.



A obra filosófica de Hipátia perdeu-se, mas restaram alguns indícios de seus pensamentos neoplatônicos. Por exemplo, atribui-se a ela as seguintes ideias: “Compreender as coisas que nos rodeiam é a melhor preparação para compreender o que está mais além;” “todas as religiões dogmáticas são falaciosas e não devem ser aceitas por autorrespeito;” “Reserve o seu direito a pensar, mesmo errado é melhor do que não pensar.”

Com a paulatina vitória do cristianismo tanto sobre o misticismo neoplatônico quanto sobre as éticas puramente baseadas em “filosofias pagãs”, vamos nos encaminhando para o período conhecido no ocidente como “filosofia medieval”. A insuficiência do neoplatonismo diante do cristianismo ainda levanta uma série de dúvidas, mas, provavelmente, a ambiguidade panteísta pode ter deixado as pessoas inseguras frente à ideia mais clara de um Deus transcendente, criador do mundo, cuja bondade excluía a possibilidade de atribuição do mal ao mundo vendo-o antes como atributo da liberdade humana. Além disso, a redenção estaria garantida pela morte do Cristo na cruz. Diante da morte de Hipátia e outros acontecimentos, a Academia neoplatônica foi obrigada a encerrar as suas atividades por ordem do imperador Justiniano I, em 529.

No próximo capítulo, então, trataremos de como a Ética gregoriana é recebida e compatibilizada com a fé judaico-cristã e discutida a partir de outras religiões. Todo o longo período da chamada “filosofia medieval” é marcado pela tese metaética de que ‘bom,’ *no sentido moral*, é aquilo que é ordenado por Deus, ou seja, pela **teoria do comando divino** também conhecida como “voluntarismo teológico.”

## LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

Procure ler algum livro de um filósofo estoico sobre Ética. Sugestão: *Da Tranquilidade da Alma*, de Sêneca (cf. Bibliografia).

Para as principais fontes do pensamento estoico, epicurista e cético vide: LONG/SEDLEY: *The Hellenistic Philosophy: translations of the principal sources, with philosophical commentary* (cf. Bibliografia)

Um livro importante para compreender a Ética da filosofia helenista e do Império Romano é o seguinte:

LAERCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1987.



## FILME RECOMENDADO:

*Ágora* (traduzido como “Alexandria) sobre Hipátia:  
<https://www.youtube.com/watch?v=OD2VWJ97Ffg>

## QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Reconstrua o caminho através do qual os cétricos pirrônicos acreditam ser possível atingir a finalidade ética da filosofia, a saber, a *ataraxia*.
- 2) Em que sentido a Ética de Epicuro pode ser qualificada como hedonismo sofisticado?
- 3) Compare, apresentando semelhanças e diferenças, a concepção de virtude no epicurismo e no estoicismo.
- 4) É possível ser virtuoso e não ser feliz? É possível ser feliz sem ser virtuoso?
- 5) Reconstrua e analise criticamente a classificação dos deveres em Cícero.
- 6) Para Sêneca, a ociosidade era condição para uma vida filosófica bem vivida? Você concorda? Justifique sua resposta.
- 7) Em que medida o suicídio é moralmente permissível? E o suicídio assistido por um profissional de saúde também deveria sê-lo? E a eutanásia voluntária ou não-voluntária? Responda considerando a visão estoica sobre o assunto e discutindo o caso do **Bebê X**

apresentado na Introdução como um caso de deixar-morrer e não de matar diretamente.

- 8) Escreva um pequeno comentário a uma das máximas de Epicteto.
- 9) Avalie a ideia de Marco Aurélio, a saber, a de que o universo é a nossa cidade. Que sentido tem essa ideia no mundo globalizado de hoje e em que medida ela pode contribuir para a construção de uma Ética Global?
- 10) Analise criticamente o princípio ético estoico “viver em conformidade com a natureza” e avalie suas possíveis implicações para uma Bioética Geral ou, mais especificamente, para uma Ética Ambiental.

#### ATIVIDADE DE EXTENSÃO

Converse com alguém da comunidade **externa** à universidade que você considera *modelo* de pessoa virtuosa (justa, corajosa, temperante, sábia etc.) e procure descobrir como ela estabelece o que é uma ação correta. Depois escreva um pequeno relato do encontro (o que você aprendeu, o que você pretende fazer etc.).

#### 4 – A ÉTICA MEDIEVAL

O objetivo central do presente capítulo é fazer você compreender os principais elementos da **Ética de virtudes cristã**, em especial, como ela aparece na obra de Agostinho e Tomás de Aquino (seções 1 e 4, respectivamente). É necessário alertar, todavia, que não estudaremos o cristianismo enquanto religião e seus fundamentos teológicos, mas apenas alguns aspectos de seu conteúdo moral e ético. Apresentaremos, também, brevemente, as reflexões éticas presentes no judaísmo e no islamismo tomando como referência a **Ética em Maimônides** (seção 2) e em **Averróis** (seção 3) sem pretender, novamente, fazer uma discussão religiosa, mas apenas ético-filosófica. Não se trata de considerar uma perspectiva superior à outra, mas apenas de delimitação temática. A filosofia medieval compreende um período longo de aproximadamente 1000 anos que vai da queda de Roma (476), capital do Império Romano do Ocidente, à queda da capital oriental, Constantinopla/Istambul (1453). Por isso, nos concentraremos em alguns filósofos representativos apenas.

É claro que, como vimos no capítulo precedente, muitas concepções éticas se desenvolveram entre o final do período clássico grego e o início do domínio da Ética cristã no mundo ocidental, isto é, antes que o imperador **Constantino permitisse a liberdade a todos os cultos religiosos** e, um século e meio mais tarde, **Teodósio declarasse, em 380, o cristianismo a religião oficial do Império Romano**. Lembremos, novamente, o neoplatonismo que através de Plotino influenciou as próprias concepções filosóficas platônicas de Agostinho e teve enorme impacto em todo o período chamado “medieval” (de um ponto de vista eurocêntrico, ou seja, entre a filosofia clássica e o renascimento moderno). Conforme vimos, nas *Eneadas*, Plotino sustenta que as formas platônicas são emanações do Uno. O Bem é transcendente e é identificado com o Uno/Deus. Para Plotino, assim como para Agostinho, a virtude não é mais considerada a sua própria recompensa, mas será um meio para o estado da beatitude plena. Naquele período, radicalizaram-se também as ideias platônicas de desprezo das coisas materiais, dos prazeres sensíveis, e acentuou-

se o idealismo moral segundo o qual o único bem humano é a pura existência intelectual da alma. A felicidade completa, a beatitude, só seria possível na vida pós-morte, como dirá Agostinho, na *Cidade de Deus* e não na decadente cidade humana, Roma. Um ponto importante a notar aqui é que a divisão do Império Romano (Ocidental e Oriental) marcará a própria filosofia dividindo-a entre um tipo de pensamento mais voltado às origens gregas e outra mais cristã. Este ponto será desenvolvido quando tratarmos de Agostinho.

Antes de iniciarmos a reconstrução das principais contribuições éticas presentes nas grandes religiões monoteístas, é oportuno mencionar a obra de um pensador de transição entre a Antiguidade e o período medieval (talvez o último dos grandes políticos, filósofos e poetas latinos e predecessor da Escolástica), a saber, Anicius Manlius Toquetus Severinus Boeticus, nascido em Roma, há 15 séculos. O livro *A Consolação da Filosofia*, escrito no cárcere, combina elegantemente prosa e verso e contém ensinamentos éticos bastante valiosos. Para motivar a leitura do livro, vamos citar aqui o primeiro verso (I.1) e uma parte que se segue em forma de prosa apresentada na forma dialógica (quase-platônica), ou seja, numa conversação entre o próprio Boécio, repassando a sua vida, e sua musa, a filosofia. Eis o início do livro:

“Eu, que outrora compunha poemas plenos de alegria,  
 Ai, sou agora forçado a usar de tristes metros!  
 E eis que as Musas me ditam versos de dor,  
 E as elegias enchem meu rosto de verdadeiras lágrimas.  
 Pelo menos elas não foram tomadas de medo  
 Nem deixaram de ser companheiras neste amargo caminho.  
 Glória de uma juventude outrora feliz e promissora,  
 Consolam agora o destino infeliz de minha velhice.  
 Pois repentinamente veio a inesperada velhice,  
 E com ela todos os seus sofrimentos.  
 De repente minha cabeça encheu-se de cabelos brancos,  
 E o meu corpo cobriu-se de rugas.  
 A morte do homem é feliz quando, sem atacar os doces anos,  
 Nos acolhe no momento propício, e atende ao chamado dos doentes.  
 Mas ah!, como ela sabe se fazer surda aos miseráveis,  
 E, cruel, ignorar os olhos em prantos!  
 Quando a malévola Fortuna me favorecia com bens perecíveis,  
 Quase me arrastou para a queda fatal.  
 Mas agora, tendo revelado seu vulto enganoso,  
 Eu imploro, e a morte se nega a vir a mim.  
 Por que proclamastes muitas vezes minha felicidade, amigos?  
 Quem se desvia é porque não estava no caminho certo.”

Já o diálogo com a filosofia, em I.7, é feito nestes termos:

“(…) E, mal dirigi o olhar a ela, reconheci minha antiga nutriz, que desde a adolescência frequentava a minha mente: era a Filosofia. E eu lhe perguntei: “Mas que fazes aqui, na solidão de meu exílio, ó mestra de todas as virtudes, tendo descido do alto do céu? Ou também tu, culpada, queres partilhar as acusações caluniosas?” E ela disse: “Haveria eu de abandonar meu discípulo e não tomar também do fardo que suportas e da calúnia que te impuseram? Mas à Filosofia não é lícito deixar caminhando sozinho um discípulo seu. Temeria eu a censura, como se isso jamais tivesse acontecido comigo, e ficaria em pânico? *Achas que esta é a primeira vez que a Sabedoria se confronta com os perigos e as más ações dos homens?* [itálicos acrescentados] E também não foi assim aos antigos, antes da época de nosso caro Platão, quando tivemos grandes embates com o perigo da estultícia? E na sua época não estava lá Sócrates que, vencendo uma morte injusta, foi levado por mim à imortalidade? Mais tarde, a turba do popular Epicuro, os estoicos e muitos outros ainda disputavam sua herança. Nem reclamando nem resistindo, escapei de ser eu mesmo parte da presa. A veste, que eu havia tecido com minhas próprias mãos, foi rasgada e arrancada, e os que fizeram isso partiram com os farrapos pensando tê-la inteira. E, como reconheciam nesses farrapos vestígios de minha túnica, algumas pessoas desavisadas tomaram aqueles malfeitores por discípulos meus e foram levados por eles ao erro e ao engano. Pois, se nem do exílio de Anaxágoras, do veneno dado a Sócrates ou dos tormentos de Zenão ouviste falar, pelo menos de Cânio, Sêneca e Sorano, cuja fama não é por demais antiga, e da qual ainda se conserva a memória, podes facilmente estudar a doutrina. O que os levou a serem malvistas foi que, imbuídos de meus princípios morais, eles eram totalmente distintos da turba.”

O livro de Boécio segue nesse formato, alterando poesia e prosa, num “monólogo dialógico” (ou “conversa” da alma consigo mesma) de um amante da sabedoria discutindo a finalidade da vida, ou seja, a felicidade e seus principais ingredientes (riquezas, glórias, prazeres, virtudes etc.). A busca da verdadeira felicidade torna-se a partir de *III*. 17 o objetivo central da conversação. Embora existam referências à religião, a Ética de Boécio parece independente e propriamente filosófica. Desse modo, o livro *A Consolação da Filosofia*, um dos mais lidos de todo o medievo, não foi capaz de impedir o predomínio da visão religiosa-monoteísta de que a filosofia deveria *servir* à teologia. A subjugação da filosofia aos estudos teológicos das grandes religiões pode ser percebida tanto nos seus fundamentos quanto nas orientações morais cotidianas.

Convém, então, sublinhar que toda a Ética medieval pressupõe, metaeticamente falando, o voluntarismo teológico ou a **teoria do comando divino**: ‘bom’ ou ‘correto’ é aquilo que é ordenado por Deus (Jeovah, Allah, Brahma, Olorum etc.). Em outros termos, os filósofos

religiosos desse período assumem uma “solução” ao Dilema de Eutífron que identifica os fenômenos morais com a vontade divina tal como é expressa, principalmente, nos diferentes textos sagrados (Torah, Bíblia, Alcorão) etc. O “etcetera” significa que várias outras religiões pagãs continuaram a existir influenciando os costumes, mas elas não serão tratadas aqui, pois já fizemos algumas considerações na Introdução deste livro-texto. Como perceberemos neste capítulo, o desenvolvimento da ética filosófica não é linear e a Ética Medieval pode, num certo sentido, ser considerada um retrocesso em relação às contribuições helênicas feitas durante o auge da filosofia grega clássica.

#### 4.1 – AGOSTINHO: ÁGAPE COMO BASE DA ÉTICA



Para Agostinho, nascido no norte da África (Hipona), o amor “ἀγάπη” (*ágape*) é a base da moral. Seu lema foi: ***Ama et fac quod vis!*** Esta síntese elegante da Ética cristã será comentada a seguir. Na sua juventude, juntou-se primeiro a escolas gnósticas ou dogmáticas (maniqueísmo) e depois abraçou o ceticismo. Observou a conquista de Roma, a cidade dos homens, pelos Visigodos e presenciou a decadência do ideal clássico greco-romano.

Agostinho converteu-se ao cristianismo e ajudou na sua consolidação. Ele é, certamente, um dos principais pensadores do período medieval e suas reflexões filosóficas são inestimáveis, por exemplo, sobre o tempo. Antes de analisarmos as suas contribuições para a Ética, é necessário reconstruir, brevemente, o surgimento e desenvolvimento do próprio cristianismo.

A reforma *moral* feita por Jesus de Nazaré (não discutiremos aqui se ele é ou não o Cristo) na Ética judaica tradicional baseada no Decálogo de Moisés consiste basicamente na introdução do amor *universal* como base do relacionamento moral humano: trata-se de amar a todos, não somente o próximo, mas até mesmo os inimigos, *como a si mesmo(a)*. Na Ética judaica, como vimos na Introdução deste livro-texto, a categoria central é a *da lei* e não a virtude ou o bem supremo e não há prescrição do amor universal. Perguntado sobre qual seria o maior dos mandamentos, Jesus respondeu:

“Ama o senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente.’ Este é o primeiro e o maior mandamento. E o segundo é este: ‘Ama o teu próximo como a ti mesmo.’ Toda a lei e os profetas se resumem nesses dois mandamentos.” (Mateus, 22: 37-40)



Deixando de lado o primeiro mandamento pela sua pressuposição metafísica (novamente, não discutiremos se Jesus fez milagres etc., mas leremos os Evangelhos apenas como textos éticos como fez Tolstói) e abstraindo a metaética do comando divino que não pode ainda ser assumida como verdadeira, eis, enfim, o principal mandamento moral de Jesus de Nazaré: **amar todas as pessoas como a si mesmo.**

A moral cristã, então, é uma moral do amor universal e, neste aspecto, pode ser diferenciada da moral judaica e talvez até mesmo aproximada de certas morais africanas (em Zulu, o termo ‘ubuntu’ refere-se à humanidade) e orientais. Para alguns pensadores, no confucionismo, *ren* pode significar “amar toda a humanidade” (cf. AN 12:22, ou “amar as pessoas”). Interpretar *ren*, entretanto, como amor à humanidade no sentido cristão parece contradizer outras passagens do livro AN, por exemplo, aquelas que recomendam amar somente os virtuosos (cf. Lai 2009, p.39). Infelizmente, não poderemos aprofundar esse tema aqui e voltaremos a ele no capítulo 9.

É necessário ressaltar que amar o próximo, para Jesus, inclui, contrariamente aos mandamentos do Antigo Testamento (ou do livro *Torah*, (Bíblia hebraica, cuja origem etimológica significa lei, instrução)) que foram integralmente citados na Introdução, amar pessoas desconhecidas até mesmo as inimigas (Lucas, 6-35). Essa é, certamente, uma das maiores reformas que Jesus empreendeu na moral judaica e a mensagem central da parábola do **Bom Samaritano** (Lucas, 10: 30-7) segundo a qual temos que sentir compaixão e ajudar todas as pessoas incluindo as desconhecidas (potencialmente inimigas). Perguntado *Quem é o próximo?*, Jesus respondeu:

“Um homem descia de Jerusalém para Jericó, quando caiu nas mãos de assaltantes. Estes lhe tiraram as roupas, espancaram-no e se foram deixando-o quase morto. Aconteceu estar descendo pela mesma estrada um sacerdote. Quando viu o homem, passou pelo outro lado. E assim também um levita e quando chegou ao lugar e o viu, passou pelo outro lado. Mas um samaritano, estando de viagem, chegou aonde se encontrava o homem e, quando o viu, teve piedade dele. Aproximou-se, enfaixou-lhe as feridas, derramando nelas vinho e óleo. Depois colocou-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e cuidou dele. No dia seguinte, deu dois denários ao hospedeiro e lhe disse: ‘Cuide dele. Quando eu voltar lhe pagarei todas as despesas que tiver.’”

A parábola do Bom Samaritano é, para alguns eticistas, o exemplo de uma ação verdadeiramente moral, puramente altruísta. Seja como for, ela ilustra bastante bem a ideia de que não basta

conhecer a lei, é necessário saber agir, por exemplo, cuidando do próximo.

A reforma da moral judaica inclui, segundo Irwin, uma forma de perfeccionismo moral (2007, p.373). **Em outros termos, não é suficiente, para Jesus, seguir a lei antiga: é necessário fazê-lo a partir de seu espírito, do amor universal.** Novamente, esse ponto pode ser constatado nos ensinamentos de Jesus: quando uma pessoa rica se aproximou perguntando o que deveria fazer para ser bom, ele lhe respondeu dizendo que deveria seguir os mandamentos antigos. Após a pessoa retrucar que já o fizera, então Jesus disse que deveria vender tudo e dar aos pobres para só então ser perfeito (*perfectus*, *θέλεις τέλειος*, Mateus, 19: 21) e garantir a salvação no céu. No fundo, então, Jesus recomenda tão somente o amor que inclui os mandamentos e uma virtude única para a salvação: a benevolência.



O apóstolo Paulo, um dos cristãos mais militantes no Império Romano, ajudou a universalizar os ensinamentos de Jesus. Paulo foi importante para estabelecer a base ética e moral do cristianismo. Se não fosse por Paulo, talvez o cristianismo não passasse de uma seita local, judaica.

Numa passagem por Atenas, ele **confrontou os próprios epicuristas e os estoicos questionando o valor dos prazeres e da sabedoria** (*Atos dos Apóstolos*, 17: 19). No início, Paulo não teve muito sucesso (converteu apenas um ateniense), mas, posteriormente, morando em Corinto, teve vários seguidores. As famosas cartas aos coríntios refundaram, por assim dizer, o próprio cristianismo. Lembrando que estava escrito que Deus destruiria a sabedoria do sábio, sustentou que “a loucura de Deus é mais sábia que a sabedoria do homem.” (*I Coríntios* 1:19). Na Torah, a relação entre fé e sabedoria é complexa: por um lado, temos a fé cega de Abraão que exigia sacrificar o seu filho inocente a Deus, o que parece loucura se visto sob uma perspectiva racional (*Gênesis* 15s); por outro, a decisão *justa* de Salomão sobre a verdadeira mãe do filho disputado (*Reis* 3:16s) e os versos de Eclesiastes sobre o tempo das coisas, entre outros, são expressões da mais alta sabedoria. Após pregar o “Deus desconhecido” como sendo o criador do mundo e Jesus como sendo o Cristo, o redentor através do qual ressuscitaremos após a morte, Paulo fez alguns discípulos mesmo em Atenas. Convém, então, ressaltar que a base da ética paulina é certamente o amor: Paulo diz expressamente que dentre a **fé, a esperança e o amor**, o maior é o amor (*caritas*, *ἀγάπη*) (*I Coríntios* 13:13). Eis a caracterização paulina do amor recentemente musicada em *Monte Castelo* e cantada por Renato Russo do Legião Urbana:



“O amor é paciente, bondoso, cuidadoso, nunca falha: não inveja, não se vangloria, não se orgulha, não maltrata, não se ira facilmente, não guarda rancor .... Para Paulo, mesmo que falássemos todas as línguas dos homens e dos anjos, sem amor, nada seríamos. O amor tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta ....” (*Coríntios* 1, 13: 4-7)

Um esclarecimento terminológico faz-se necessário aqui. O amor chamado “ἀγάπη” (*ágape* ou *agápe*) não é aquele que os gregos chamavam *eros* nem mesmo *filos*. Não se trata de paixão, mas de *compaixão* (base do amor). Para os helenos, *eros* é amor sensual, erótico e a melhor descrição de *filia* talvez seja a relação entre amigos feita por Aristóteles entre aqueles que buscam o bem. *Ágape* é, por outro lado, um amor tipo filial, entre pai e filho(a), aquele que existiria entre Deus e a humanidade e não apenas em relação a um povo eleito. Para Paulo, então, a alternativa à **lei judaica** é o **amor universal**. Essa é também uma diferença em relação à toda Ética pagã greco-romana.

Para Agostinho, a razão não parecia mais ser suficiente para guiar a procura pela vida boa, pela felicidade, como pensavam os filósofos pagãos clássicos. Como Wetzel coloca (1992: 86s), em Agostinho temos “**o luto à sabedoria**,” um tema presente e constante no Novo Testamento, ou seja, a ideia de que a sabedoria é insuficiente e, então, seu lamento, buscando substituí-la por algo supostamente maior. O conhecimento não proporcionava certeza; no máximo, probabilidades. Somente a fé, isto é, a crença unida à confiança, à esperança, poderia trazer “certezas” morais. Desse modo, Agostinho é o primeiro grande pensador a tentar **compatibilizar a razão grega com a fé hebraico-cristã**, embora outros já tivessem tentado três séculos antes, por exemplo Clemente de Alexandria com maior ênfase na razão. Agostinho, ao contrário, insistirá na subserviência da razão em relação à fé no transcendente, um elemento claramente platônico de seu pensamento filosófico, mostrando que talvez não exista progresso linear na Ética.

Uma das primeiras contribuições éticas de Agostinho diz respeito à noção de **livre arbítrio**. As suas reflexões sobre a liberdade de escolha, por exemplo, do pecado original de Adão, dão origem a um novo conceito, a saber, a vontade (*voluntas, liberum arbitrium*) que será, posteriormente, tematizada por Anselmo e Abelardo, mas infelizmente não poderemos tratar detalhadamente deles aqui. Abelardo, entretanto, como é importante para entender a ética da consciência individual, da intenção, será brevemente estudado mais adiante. A *voluntas* de Agostinho inclui tanto elementos emotivos quanto cognitivos, ao contrário da divisão simplista entre paixões e

razão. Nesse sentido, ela não está presente nem em Aristóteles nem nos estoicos. A *boulésis* aristotélica é, como vimos, um desejo racional e foi traduzida por Cícero e Sêneca como *voluntas*. Falta-lhes, entretanto, a ideia da responsabilidade completa de um eu independente diante do querer. Nas *Confissões* (daqui pra frente, CO), Agostinho reinventa o livre arbítrio, já presente em Paulo e em outros pensadores, por exemplo, Orígenes. Todavia, Agostinho marca mais profundamente a noção de livre arbítrio, ou seja, que é o “*eu que queria e o eu que não queria; eu era eu.*” (viii, 22; itálicos acrescentados). Para ilustrar: Adão e Eva possuíam *liberum arbitrium* para escolher não pecar. Nesse sentido, as CO são uma obra de introspecção, uma *autobiografia* de alguém que examina, profundamente, seu eu livre, avaliando suas escolhas e consequências.

Sem esquecer da vida retratada autobiograficamente na obra CO, o que por si só já tem valor moral quando pensamos a partir de uma Ética de virtudes, precisamos destacar mais duas contribuições principais de Agostinho para a Ética filosófica. Primeiro, procurando conciliar fé e razão, reinterpreta o lugar das virtudes na vida moral. A maior contribuição de Agostinho, então, será a de mostrar que a verdadeira **beatitude** pressupõe, contrariamente à Ética pagã grega, a fé em Deus e somente será alcançada na vida pós-morte, na cidade eterna.

A filosofia, pensada ao modo platônico, deve servir à fé. Agostinho, por conseguinte, pode ser considerado um dos primeiros pensadores propriamente ocidentais, **se por “filosofia ocidental” entendermos a união entre a razão grega, em especial a platônica, e a fé judaico-cristã.** É claro que Agostinho se guiará, acima de tudo, pela fé expressa nos Evangelhos e a filosofia acaba simplesmente servindo a teologia, mas aqui deixaremos as questões metafísicas de lado para, em primeiro lugar, compreender a moral cristã e discutir criticamente a sua tentativa de lhe dar uma base filosófica.

Agostinho reinterpreta, em *Sobre a Moral da Igreja Católica*, as virtudes dessa forma:

“Sustento que a **virtude é nada senão amor perfeito a Deus...** A **temperança** é amor doado inteiramente àquilo que é amado; a **fortaleza** é o amor disponível a todas as coisas com vistas ao objeto amado; a **justiça** é amor servindo somente o objeto amado e, portanto, governando corretamente; a **prudência** é o amor sábio escolhendo aquilo que favorece e rejeitando o contrário. O objeto desse amor é nada, senão Deus, o bem supremo, a mais alta sabedoria, a perfeita harmonia.” (1948: 331-2; negritos acrescentados)

As excelências gregas são assim ressignificadas em função da fé judaico-cristã. As virtudes cardeais, expressão devida ao mestre de

Agostinho, considerado um dos fundadores da Ética cristã, a saber Ambrósio, que por sua vez baseou-se no *De officiis* de Cícero, são assim cristianizadas. Por conseguinte, as virtudes cardeais só possuirão valor moral se baseadas na fé cristã e no amor.

As virtudes pagãs são, na verdade, para Agostinho, vícios, pois carecem da fé. Assim, sem discutir todas as mudanças das virtudes gregas, cabe ressaltar, todavia, que não se trata mais da **coragem heroica**, tal como ela é personificada em Aquiles por Homero, na *Ilíada*, mas antes da **fortaleza**, da firme determinação de cumprir os mandamentos divinos. Finalmente, o amor é a base de todas as virtudes em Agostinho e, como veremos a partir de Tomás de Aquino, será entendido como caridade (*caritas*). Na verdade, o amor é para Agostinho, por assim dizer, a única virtude.

A grande contribuição de Agostinho foi, então, realmente cristianizar a Ética colocando o amor na sua base. Como dissemos, a sua Ética pode ser resumida no seguinte princípio: ***Ama, et fac quod vis*** (ama e faz o que queres) expressando assim, como vimos, a essência da Ética cristã de Jesus e de Paulo. Esse amor nasce tanto das necessidades do eu quanto dos outros, dos amigos, mas encontra em Deus seu “objeto” último. Trata-se, como vimos, de *ágape* e não de *eros*.

Enquanto o amor erótico é direcionado a certas qualidades do “objeto” amado (beleza, sensualidade etc.), *ágape*, o verdadeiro amor de Deus e para Deus, significa antes “dar amor.” Aqui, vale lembrar que, embora o termo *ágape* fosse corrente na língua grega, é somente no Novo Testamento que ele adquire um significado novo e passa a designar *amor incondicional* e universal. *Ágape* existe não porque o objeto amado possui tais e tais características, mas simplesmente porque a pessoa é o que é, ou seja, alguém digno de amor. É nesse sentido que “Deus é Amor”: ele nos ama gratuita e incondicionalmente.

É claro que o amor entre os humanos, base das virtudes, é condição da felicidade, assim como pensavam os gregos, mas a verdadeira **beatitude** não pode ser alcançada neste mundo por nenhum indivíduo. A beatitude é uma felicidade eterna somente possível na vida pós-morte. Esse sempre foi um dos principais ensinamentos do cristianismo e é magistralmente relatado no livro *CO* de Agostinho..

No diálogo *De Beata Vita*, Agostinho identifica, ao estilo neoplatônico, Deus com o Bem Supremo (cf. também Agostinho, 2012, p.359). O argumento que ele apresenta, elaborado aqui de forma canônica, é o seguinte:



P1: Todos os outros bens podem ser tirados e, por esse motivo, estamos impossibilitados de alcançar a verdadeira felicidade nesta vida;

P2: Somente Deus não nos pode ser tirado.

Por conseguinte, somente Deus é o Bem Supremo.

Uma análise filosófica precisa discutir se este argumento é correto, mas não há dúvida de que Agostinho identifica Deus com o Bem.

Em Agostinho, então, torna-se claro que sem amor, na sua mais pura forma, o entendimento do mundo e dos outros não é possível. No livro terceiro das *CO*, ele introduz uma seção sobre a moral e os costumes nos seguintes termos:

“Em que tempo ou lugar será injusto que ‘amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos’? Por isso as devassidões contrárias à natureza sempre e em toda parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos as cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus, que não fez os homens para assim usarem de si.” (Seção 8)

Como podemos notar, o amor agostiniano é atemporal, não-carnal, direcionado a todos os outros seres humanos e a Deus. É através do amor que se chega à verdade e à bondade e, por conseguinte, à realização plena da existência. Por isso, mesmo que deixemos de lado a parte teológica dos ensinamentos de Agostinho, a sua Ética permanece solidamente fundada no amor.

É a partir do pensamento cristão, então, que Agostinho reinterpreta toda a filosofia moral grega, em especial a platônica. Na primeira parte do livro *A Cidade de Deus*, há um capítulo que praticamente sintetiza a visão de Agostinho sobre a Ética como um todo. Agostinho, depois de esclarecer, no Capítulo VIII do Livro VIII, que **“a moral, chamada em grego *ethiké*, trata do bem supremo”** (ênfase acrescentada) escreveu:

“Se lhe atribuímos tudo quanto fazemos, se o apeteçemos por ele mesmo e não por outro e se o conseguimos, não necessitamos buscar outra coisa que nos faça felizes. Dá-se-lhe, ainda, o nome de fim precisamente porque o resto apeteçemos por ele e a ele não apeteçemos senão por ele mesmo. Esse beatífico bem uns disseram que ao homem lhe vem do corpo; outros, da alma; outros ainda, de ambos. Viam que o homem constava de corpo e de alma e, por isso, acreditavam poder um ou outro ou um e outro dar-lhe o bem final que deve ser objetivo de todas as suas ações e o cúmulo de todos os seus desejos. Donde se segue que aqueles que dizem dever-se acrescentar terceiro gênero de bens, chamados extrínsecos, como a honra, a glória, o dinheiro etc., não o acrescentaram como final, quer dizer, como apetecível por

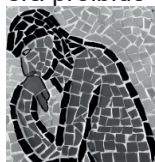
ele mesmo, mas por outro. Tal gênero é bom para os bons e mau para os maus. Os que buscaram o bem do homem, quer na alma, quer no corpo, quer em ambos, acreditaram simplesmente cumprir exigi-lo do homem.

Mas pedi-lo ao corpo é pedi-lo à pior parte do homem; pedi-lo ao espírito é pedi-lo à parte melhor; pedi-lo a ambos é pedi-lo ao homem todo. Mas, onde quer que o procurem, não o procuram fora do homem. Três ordens de pesquisa que deram origem, não apenas a três escolas filosóficas, mas a inúmeras correntes e opiniões. Tanto sobre o bem do corpo, como sobre o da alma, como sobre o de ambos, cada filósofo se permitiu a opinião que quis. Cedam todos aos filósofos que disseram não ser feliz o homem que goza do corpo nem o que goza da alma, mas o que goza de Deus. E dele goza não como a alma goza do corpo ou de si mesma ou como o amigo goza do amigo, mas como os olhos gozam da luz. Se houver necessidade de aduzir algumas semelhanças em apoio da comparação, mais tarde, se Deus quiser, tentarei fazê-lo. Basta, no momento, dizer que **Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude, o que pode conseguir apenas quem conhece e imita Deus, e que tal é a única fonte de sua felicidade**. Eis por que não teme dizer que filosofar é amar Deus, cuja natureza é incorpórea. Donde se depreende que o estudioso da sabedoria (o filósofo) será feliz precisamente quando começar a gozar de Deus, embora no momento não seja feliz o que goza do que ama. Muitos, amando o que não se deve amar, são miseráveis; e mais miseráveis ainda, quando dele gozam. Contudo, ninguém é feliz, se não goza do que ama. Isso, porque os mesmos que amam as coisas que se não deve amar, não se julgam felizes, amando-as, mas gozando-as. Não é feliz, por conseguinte, quem goza do que ama e ama o verdadeiro e soberano bem? Não é o cúmulo da miséria negá-lo? **Ora, o verdadeiro e soberano bem é Deus mesmo, di-lo Platão**. Por isso quer que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus, amar a Deus é ser feliz.” (Agostinho, 2012, p. 358-9; negritos acrescentados)

Temos, então, a identificação do Bem com Deus, já antecipada quando tratamos da famosa passagem (509b) na *REP* de Platão. Claramente, Agostinho procura mostrar que a filosofia platônica é a que mais se aproxima da fé cristã. Mas que implicações práticas essa aproximação realmente tem?

Embora não seja possível, neste livro-texto, detalhar todos os **preceitos práticos** da Ética agostiniana, vale a pena destacar alguns comentários feitos em *A Cidade de Deus* a respeito da reinterpretação cristã dos mandamentos judaicos e não apenas da filosofia platônica. Agostinho discute vários mandamentos divinos, tais como “Não matarás,” “Não cometerás adultério,” “Não prestarás falso testemunho” etc. Seus comentários estabeleceram por séculos a visão oficial da Igreja Católica sobre esses assuntos. Por exemplo, a prescrição “não matarás” não vale para vegetais ou animais não-humanos, mas apenas para outros seres humanos. *Nesse sentido, ele contribui pouco para,*

atualmente, estabelecer uma *Ética Ambiental não antropocêntrica*. Mesmo seres como nós, todavia, podem ser mortos: Agostinho subscreveu a pena de morte e a **guerra justa**, se elas previnirem um mal maior. A sexualidade humana, para o autor de *A Cidade de Deus*, deveria ficar restrita ao casamento, cujo propósito exclusivo é a procriação. Quanto ao falso testemunho, Agostinho nega que a mentira seja justificável para defender uma boa causa, assim como o suicídio era proibido mesmo para evitar estupro.



Em que medida essas prescrições práticas seguem-se do principal mandamento ético de Agostinho, baseado no amor ao próximo, está aberto a discussões. O princípio "ama e faça o que queres," parece ter limites claros. Ou será que o amor cristão é realmente ilimitado? Qual é o real significado de *ágape* em termos cristãos?

A história de Abelardo e Heloisa ilustra, talvez como nenhum outro caso na filosofia medieval, o significado de uma *Ética* baseada no amor. Quando Abelardo foi mutilado aos 38 anos, ele era um renomado professor de filosofia, famoso não apenas pela sua dialética, mas também pela sua castidade. Abelardo, todavia, abandonou todas as convenções para viver secretamente o seu amor pela jovem estudante Heloisa, então com 17 anos. A intensidade desse amor está relatada nas cartas que ambos escreveram um ao outro. Entretanto, quando o guardião de Heloisa, a saber, Fulbert, descobriu o caso, reagiu energeticamente, mas os amantes continuaram a se encontrar. Mais tarde, quando Abelardo soube que Heloisa estava grávida, casou-se secretamente e fez Fulbert prometer segredo para proteger a sua reputação. Mas Fulbert quebrou a sua promessa e, embora Heloisa jurasse que era mentira que estavam casados, Abelardo enviou-a a um convento para protegê-la. Fulbert, então, interpretando o ato como tentativa de Abelardo de livrar-se de Heloisa, castrou-o. Posteriormente, Abelardo tornou-se monge e Heloisa freira. Quando Abelardo escreveu a sua *Historia Calamitatum*, deixou a sua vida, a sua história como exemplo. Assim como as CO de Agostinho, a história de Abelardo possui uma moral baseada no **modelo** de vida, moral inscrita na própria biografia. Lembremos que, para uma *Ética* de virtudes atual, *o exemplar virtuoso parece ser o único critério daquilo que é moralmente correto*. Abelardo simplesmente desejou que, através de seu exemplo, cada um pudesse viver a sua própria história.

Vamos citar alguns trechos da correspondência entre Abelardo e Heloisa. Eles revelam o amor no seu sentido cristão, ou seja, entendido como *ágape* e não apenas como desejo sexual:



“Fujo para longe de ti, evitando-te como a um inimigo, mas incessantemente te procuro em meu pensamento. Trago tua imagem em minha memória e assim me traio e contradigo, eu te odeio, eu te amo.” *Carta de Abelardo a Heloisa*.

Eis, então, parte da resposta...

“É certo que quanto maior é a causa da dor, maior se faz a necessidade de para ela encontrar consolo, e este ninguém pode me dar, além de ti. Tu és a causa de minha pena, e só tu podes me proporcionar conforto. Só tu tens o poder de me entristecer, de me fazer feliz ou trazer consolo.” *Carta de Heloisa a Abelardo*.

Mesmo depois de se tornar padre e continuar a escrever sobre temas filosóficos e teológicos, a vida de Abelardo foi marcada por muitas dificuldades. O seu escrito *Scito te ipsum* (Conhece a ti mesmo!) é considerado um dos textos mais importantes da Ética medieval. A contribuição de Abelardo é clara. Definindo a moral como “os vícios ou virtudes da mente que nos torna propensos a boas ou más ações,” **Abelardo coloca a intenção no centro da Ética**. Para alguns pensadores (p.ex., Höhle 2012, p.362), a contribuição mais importante para a Ética cristã foi, provavelmente, a de Abelardo. De alguma forma, essa tese influenciará Aquino e mais tarde Kant. Para Abelardo, o importante não é a natureza do ato, nem as consequências das ações. Em outros termos, o bem ou o mal não está no querer, na vontade, mas na intenção (*intentio, consensus*); não no desejo, mas no consentir.

T <sub>-1</sub>	T <sub>0</sub>	T <sub>1</sub>
Intenção	Ato	Efeitos

Para ilustrar, podemos exemplificar deste modo: considere que Pedro queira matar a sogra, ou seja, há uma intenção prévia de agir (Tempo -1), um ato (T<sub>0</sub>), digamos apanhar a arma, e consequências da ação (T<sub>1</sub>), suponhamos, fez a sogra fugir de casa.

Essa Ética intencionalista está, certamente, presente nos Evangelhos, em particular em *Mateus*, onde Jesus não condena apenas ações, mas também pensamentos (5, 22) e elogia a generosidade não apenas pelos resultados, mas pela intenção (12, 41). A insistência de Abelardo no valor moral da intenção possibilitará Tomás de Aquino, como veremos, criar a Teoria do Duplo Efeito.

Para Abelardo, o bem ou o mal não está no desejo, na vontade, no ato ou no prazer. O bem ou o mal está no propósito do agir: há boas ou más intenções. Por conseguinte, os desejos, o prazer etc. não devem ser condenados em si mesmos. Novamente, aqui, Heloisa está presente (não apenas em espírito, mas de fato continuou em contato com Abelardo), pois sua Ética é também conhecida como “a ética do amor puro”. Em ambos, então, o valor moral da intenção sobrepõe-se aos próprios atos. Abelardo, finalmente, enfrentou a condenação de

seus escritos como heresia pelo papa Inocêncio III, seus livros foram queimados em Roma e ele foi silenciado.

Outro modelo ético desse período é **Francisco de Assis**, frade italiano que se tornou famoso por buscar uma vida simples, até mesmo de pobreza, mas que nutriu uma profunda e intensa relação com a natureza transformando-o, hoje, em patrono dos animais e do meio ambiente. Nesse sentido, ele tem muito a contribuir para uma Ética Ambiental e Animal.

É bastante conhecido o seu *Cântico ao irmão Sol*. Nele, Francisco de Assis apresenta uma visão diferente daquela que se pode encontrar no *Gênesis*, onde o ser humano é feito para reinar sobre a criação, acima dos os animais e subjugando o meio ambiente aos seus interesses. Geralmente, uma moral antropocêntrica encontra sua justificação na tradição judaico-cristã, em especial, na ideia de que fomos criados *imago dei* e que animais não-humanos foram produzidos para nos servir (pelo trabalho ou como alimento). Nesse sentido, eles teriam apenas valor instrumental e o mandamento “Não matarás!” não incluía os outros animais. Vê-los como “irmãos” é inovador. O *Cântico* de Francisco revela, por conseguinte, outra relação com a natureza em geral e, podemos acrescentar, com animais não-humanos em particular. Eis, então, parte do Cântico:

“Louvado sejas, ó meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o meu senhor irmão Sol, o qual faz o dia e por ele nos alumias. E ele é belo e radiante, com grande esplendor: de ti, Altíssimo, nos dá ele a imagem. Louvado sejas, ó meu Senhor, pela irmã Lua e as Estrelas: no céu as acendeste, claras, e preciosas e belas. Louvado sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Vento e pelo Ar, e Nuvens, e Sereno, e todo o tempo, por quem dás às tuas criaturas o sustento. Louvado sejas, ó meu Senhor, pela irmã Água, que é tão útil e humilde, e preciosa e casta. Louvado sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Fogo, pelo qual alumias a noite: e ele é belo, e jucundo, e robusto e forte. Louvado sejas, ó meu Senhor, pela nossa irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas, e verduras.”

Este cântico inspira uma relação com a natureza que não é apenas instrumental, mas de amor para com todas as criaturas vivas e com os outros elementos do meio ambiente.

Entre o platonismo de Agostinho e o aristotelismo de Tomás de Aquino, temos que destacar os trabalhos dos árabes Averróis e Avicena, que preservaram as obras de Aristóteles e tornaram-se seus importantes comentadores. A seguir, então, estudaremos brevemente Averróis e suas contribuições filosóficas como forma de compreender a Ética no islamismo. Não podemos esquecer também dos comentadores judeus da filosofia grega: Filon, já mencionado no capítulo anterior, e Maimônides, que estudaremos na próxima seção. Todavia, como afirmamos na Introdução, não é possível tratar detalhadamente todos esses sistemas morais aqui. Claramente, o Ocidente jamais seria o mesmo se as obras de Aristóteles não tivessem chegado até os nossos dias salvas pelos árabes. A própria filosofia tomista é ininteligível sem elas. Partes importantes da filosofia tomista são comentários a Aristóteles e adaptações à fé cristã. A *Summa contra Gentiles*, de Tomás de Aquino, procura discutir as teses dos filósofos clássicos a partir da razão e mostrar que a fé cristã é mais adequada à filosofia. Antes de abordarmos a tentativa de conciliação da fé (judaico-cristã) com a razão (grega) feita por Tomás de Aquino, talvez o mais importante filósofo do período medieval, convém então apresentar, brevemente, outros filósofos morais importantes dessa época.

#### 4.2 – A ÉTICA JUDÁICA EM MAIMÔNIDES: *IMITATIO DEI*

Já foi dito na Introdução deste livro-texto que o judaísmo é uma religião monoteísta (lahweh é D'us, que é assim grifado dada a interdição de tomar o seu santo nome em vão) e suas crenças fundamentais são expressas na *Torah* e no *Talmud*. Este último é composto por comentários rabínicos reconhecidos e consagrados à lei, à moral e aos costumes judaicos. Para alguns pensadores, o *Talmud* é até mais importante que a própria *Torah*. De acordo com o rabino Hilel, o Velho, a essência da *Torah* é que toda pessoa deve amar o próximo como a si mesma (*Levítico* 19,18; *Deuteronômio*, 20, 16-17) o que levanta problemas para distinguir judaísmo e cristianismo. Todavia, uma leitura mais atenta do *Levítico* torna clara que a ordem divina é não guardar rancor contra *alguém do próprio povo*, ou seja, amar ao próximo significa amar outros judeus apenas. Da mesma maneira, encontramos no *Deuteronômio* ordens divinas *para destruir os hititas, os amoreus, os cananeus, os fariseus etc.* Por isso, na visão tradicional, por um lado, os judeus são superiores a todos os outros seres humanos; por outro lado, no cristianismo, todos os seres humanos são iguais perante Deus-Pai. Voltaremos a esse ponto a seguir. Também foi salientado que o componente central do judaísmo é a lei entregue a

Moisés no Monte Sinai conhecida como “Dez Mandamentos”. Desses, três são eminentemente religiosos prescrevendo amor a D’us, não ofendê-lo e respeitar o Sabbath. Os outros sete podem ser considerados preceitos morais: honrar pai e mãe; não matar; não cometer adultério; não roubar; não dar falso testemunho etc.

O período medieval foi importante para o desenvolvimento da Ética judaica e a figura central é Moisés Maimônides, que viveu há nove séculos e foi filósofo, médico e rabino. Nesse sentido, é certamente uma lacuna significativa nas histórias da Ética, contadas por Irwin e MacIntyre, tratar o período medieval apenas a partir das contribuições cristãs, seja de Agostinho seja de Tomás de Aquino. O livro *The Development of Ethics* simplesmente não aborda as contribuições dos filósofos árabes ou judeus. Livros especializados sobre o pensamento medieval, por exemplo, *A Filosofia na Idade Média*, de Etienne Gilson, tratam das filosofias árabes e judaicas (cf. capítulo VI “As Filosofias Orientais”) –melhor seria dizer “Oriente Médio”–, mas pouco é dito sobre questões morais ou éticas. A mesma observação pode ser feita sobre o volume II da obra *Uma Nova História da Filosofia Ocidental*, do medievalista Anthony Kenny: muito pouco é escrito sobre a Ética nas filosofias judaica e islâmica. Parece que, de fato, a Idade Média foi um “período de trevas” não apenas para as ciências, mas, principalmente, para a reflexão ética.

A tentativa de conciliar **fé** e **razão** foi uma preocupação comum dos filósofos medievais, sejam judeus, cristãos ou muçulmanos. Por isso, a questão central, aqui, é saber o que diferencia propriamente a fé judaica e como ela compatibiliza-se com a razão filosófica, fundamentalmente grega. Maimônides formulou vários princípios que expressariam as principais crenças judaicas distinguindo-as da Ética cristã e da islâmica. Que D’us seja o Criador de todos os seres, único, incorpóreo etc. são elementos comuns às três grandes religiões monoteístas. Maimônides caracteriza a ética judaica desta maneira:



“Creio plenamente que a profecia de Moshe Rabeinu (Moisés) é verídica; creio plenamente que toda a Torah que agora possuímos foi dada pelo Criador a Moshe Rabeinu; creio plenamente que esta Torah não será modificada e nem haverá outra outorgada pelo Criador; creio plenamente na vinda do Messias e, embora ele possa demorar, aguardo todos os dias a sua chegada; creio plenamente que haverá a ressurreição dos mortos quando for a vontade do Criador.”

O que diferencia, então, para Maimônides, a Ética judaica do cristianismo e de outras religiões são alguns **dogmas** específicos. Embora muitos elementos do cristianismo possam ser encontrados no

livro *Torah*, há especificidades no judaísmo. Percebemos claramente, no credo judaico de Maimônides, a diferenciação do judaísmo pela crença na *Torah* e na **negação** de que Jesus de Nazaré é “O Ungido” (em hebraico; *mashiach*; em grego χριστός). Novamente, a reforma cristã introduzida por Jesus e complementada por Paulo consistira na defesa da igualdade de *todos* os seres humanos negando a superioridade do “povo escolhido”. Nesse sentido, cabe citar a carta a *Gálatas* “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.” (3, 28) A defesa da igualdade de todos os seres humanos é uma das contribuições mais fundamentais da Ética cristã em relação ao judaísmo seja este sionista (que pode gerar reações antissemitas) ou não.

Além desses dogmas de fé, uma das ideias centrais da Ética judaica, segundo Menechem Kellner (1995, p. 85), é a **imitatio Dei**, ou seja, dado que somos feitos, segundo o *Torah*, à imagem de D’us, temos que agir como Ele, tornando-nos santos, justos, sábios. Há, finalmente, costumes típicos, por exemplo, fazer circuncisão, não comer carne suína etc. Não discutiremos essas especificidades aqui.

Nascido em Córdoba, Moisés Maimônides, há nove séculos, teve que fugir dos fundamentalistas *Almohads* e por não querer converter-se ao islamismo, religião predominante naqueles tempos na Península Ibérica sob domínio mouro, estabelecendo-se na cidade do Cairo, no Egito. Ele, então, publica *Guia dos Perplexos*, sua principal obra, procurando conciliar a filosofia aristotélica com a *Torah*. Como diversos judeus entusiasmados com a filosofia aristotélica desprezavam os conhecimentos bíblicos, Maimônides compôs essa obra como princípio teológico, metafísico e moral. Esse livro, enfim, procura harmonizar o judaísmo com o uso da razão defendendo a **perfeição intelectual** como finalidade ética, como bem supremo. Todavia, Maimônides também ressaltou as implicações práticas desse fim último.

Em seu artigo “Jewish Ethics”, Menachem Kellner assim resume a contribuição de Maimônides em *Guia dos Perplexos*:

“No final do livro, o caráter moral, a orientação prática do judaísmo vence e Maimônides informa o seu leitor que a verdadeira perfeição envolve a **imitação da amabilidade, da justiça e da correção de D’us** após ter atingido o mais alto nível de perfeição intelectual. Maimônides, o filósofo, alguém pode dizer, incita-nos a imitar D’us através da especulação metafísica; Maimônides, o rabino, não pode contentar-se com isso e insiste que tal **imitação** deve ter impacto prático nas nossas vidas em comunidade.” (Kellner, 1995, p.88; negritos acrescentados)

Para fins de ilustração, então, vamos apresentar um conceito importante da Ética judaica, analisado por Maimônides no preceito 195 da obra *O Livro dos Mandamentos* (onde se examina os 613 preceitos da *Torah*). Trata-se do conceito ***tzedakah***, que pode ser traduzido por 'justiça' ou 'justiça social' ou até mesmo 'caridade,' quando esta for praticada como um ato de justiça para eliminar a pobreza, a desigualdade e o sofrimento. O objetivo desse preceito é ajudar ao próximo e, desse modo, obter a felicidade e a paz interior. Najmanovich, um importante intérprete da Ética judaica, assim resume os oito níveis de *tzedakah* (2006, p.64-5):

“O **primeiro nível**, a forma mais elevada de praticar caridade, é ajudar a manter uma pessoa, antes que esta necessite ou empobreça, oferecendo-lhe ajuda substancial, de forma digna. Isso se consegue outorgando-lhe um crédito adequado ou ajudando-o a encontrar um emprego ou estabelecer um comércio, de maneira que não se sinta obrigado a depender de outros.

No **segundo nível**, o doador não conhece quem recebe sua ajuda e, por sua vez, o beneficiário não conhece o doador. Quando se contribui para um fundo de caridade, se cumpre com o preceito deste nível.

No **terceiro nível** o doador conhece a identidade do que recebe, mas aquele que recebe não conhece a identidade do doador.

O **quarto nível** é o da doação indireta. O que recebe conhece o doador, mas este não conhece a identidade do beneficiado.

O **quinto nível** é quando se dá diretamente a ajuda sem ser solicitada.

O **sexto nível** é quando se dá diretamente ajuda quando o necessitado a solicita.

O **sétimo nível** é quando se ajuda em menor proporção a que se poderia fazer, mas com alegria.

O **oitavo nível** é o mais baixo nível de cumprir com o preceito de *tzedakah* (nem por isso desestimulado), é quando se faz sem vontade.”

Maimônides acrescenta, ainda, que a pessoa que vive de *tzedakah* tem também a obrigação moral de cumprir sua *tzedakah*, ou seja, ajudar alguém mais pobre ou tão pobre quanto ele (Cf. Maimônides, 2007, p.269). Por conseguinte, praticar *tzedakah* vai além da mera ajuda, mas se insere dentro de um conceito mais amplo, o de *tikun olan*, que significa 'reparar' ou 'restaurar o mundo,' tornando-o novamente habitável para o homem e para D'us. O mundo é restaurado por meio de *tzedakah*, ou seja, por meio de ajuda, por meio de atos que sejam capazes de desfazer as circunstâncias de injustiça e de desigualdade.

Para encerrar esta breve apresentação da Ética judaica, vamos citar a **prece do médico** criada por Maimônides que poderá ser

retomada quando estudarmos questões de Bioética de forma mais detalhada mais adiante (cap.10):

“D’us, encha minha alma de amor pela arte e por todas as criaturas. Afasta de mim a tentação que a sede de lucro e a busca da gloria me influenciam no exercício da minha profissão.

Sustenta a força do meu coração para que esteja sempre disposto a servir ao pobre e ao rico, ao amigo e ao inimigo, ao justo e ao injusto.

Faça com que não veja mais que o homem naquele que sofre. Faça com que meu espírito permaneça claro em toda circunstância: pois grande e sublime é a ciência que tem por objeto conservar a saúde e a vida de todas as criaturas.

Faça com que meus enfermos tenham confiança em mim e na minha arte e que sigam meus conselhos e prescrições.

Afasta de seus leitos os charlatães, o exército de parentes com seus mil conselhos e os vigilantes que sempre sabem de tudo; é uma casta de perigos que faz fracassar pela vaidade as melhores intenções.

Concede-me, meu D’us, indulgência e paciência com os enfermos obstinados e grosseiros.

Faça com que seja moderado em tudo, mas insaciável em meu amor pela ciência. Afasta de mim a ideia de que posso tudo. Dá-me a força, a vontade e a oportunidade de ampliar cada vez mais meus conhecimentos, a fim de que possa proporcionar maiores benefícios aos que sofrem.

Amém.”

Tendo reconstituído, embora brevemente, alguns conceitos da Ética judaica, vamos apresentar, a seguir, algumas ideias da Ética islâmica a partir de um dos seus principais representantes do período histórico em discussão no presente capítulo.

#### 4.3 – A ÉTICA ISLÂMICA EM AVERRÓIS

A negação da divindade de Jesus de Nazaré também é feita no islamismo, religião que surgiu há 14 séculos a partir da palavra de Alah ditada ao profeta Maomé e registrada no livro *Alcorão*. Considera-se o ano 622 (da era Cristã) o do surgimento oficial do islamismo com a fuga de Maomé para Medina (Arábia Saudita). Com a tomada de Meca, sete anos depois, os muçulmanos logo construíram um vasto império que, um século depois, estendia-se da Espanha ao Indo. A **jihad**, “guerra santa,” parece ter sido praticada não apenas para a autodefesa, mas para a efetiva conquista e conversão. Logo, então, o islamismo espalhou-se pelo oriente, norte da África e, conforme já mencionado, dominou a península Ibérica. Como vimos na Introdução, o islamismo possui, hoje, mais de 1 bilhão de adeptos e talvez seja a religião que mais cresça no mundo. Embora nunca tenha sido um sistema unificado

em termos políticos ou religiosos (logo dividiu-se entre sunismo e xiismo na disputa de quem era o *Califa*, o líder da fé), mantém certa unidade pela origem e pela língua árabe.

Assim como mostramos respeito pelo judaísmo ao grifar D'us, deixaremos o espaço ao lado em branco em respeito à interdição de fazer imagens de Maomé.

É importante, entretanto, não confundir religião islâmica com os árabes: os maiores países muçulmanos são, hoje, asiáticos (Indonésia, Paquistão etc.). Os muçulmanos consideram Jesus de Nazaré um profeta, mas depois veio Maomé, o último grande profeta.

Deixando de lado os aspectos religiosos e teológicos, filósofos árabes medievais tais como Avicena e Averróis tiveram um papel significativo na preservação do pensamento grego, especialmente o aristotélico. Aliás, o próprio Aristóteles foi redescoberto no Ocidente graças aos árabes e os comentários de Averróis muito contribuíram para a recepção do pensamento aristotélico no mundo latino. Mais do que isso, no averroísmo, a filosofia de Aristóteles era considerada simplesmente verdadeira: ***Aristotelis doctrina est summa veritas*** (A doutrina de Aristóteles é a verdade suprema). Averróis ficou conhecido, então, como “O Comentador” de Aristóteles.

Averróis (cujo nome era Ibn Rushd) também nasceu em Córdoba, há 8 séculos, estudou teologia, jurisprudência, medicina, matemática e filosofia. Embora tenha feito contribuições para a lógica e metafísica, não as trataremos de forma aprofundada aqui. Na filosofia prática, mais especificamente, na sua *Ética*, talvez o princípio moral mais importante seja formulado nos seguintes termos: **“Conhece a ti mesmo e conhecerás teu Criador.”** Para Averróis, então, nosso intelecto é capaz de refletir seu ato sobre si mesmo e descobrir-se como Inteligência agente. O Intelecto Agente é pura potencialidade, não possui matéria, e é o mesmo para todos os homens. Tudo o que há de eterno no indivíduo pertence ao Intelecto Agente. Dessa maneira, o Intelecto Agente é o próprio Allah presente no intelecto (*mens*) humano. Todavia, essa noção possui algumas dificuldades. Segundo Gilson, “A célebre tese da unidade do intelecto agente não é de Aristóteles, nem de nenhum outro filósofo, é uma invenção apenas de Averróis e não tem contra si somente a razão natural e a doutrina de Aristóteles, mas a do próprio Averróis em outros lugares de suas obras.” (1995, p.855). Infelizmente, não podemos analisar detalhadamente esses problemas exegéticos aqui, em especial, as possíveis inconsistências.



Atribui-se também a Averróis, na sua tentativa de conciliar fé e razão, a doutrina da “**dupla verdade**”. Estudos recentes, todavia, questionam a atribuição dessa tese ao pensador islâmico, mas por muito tempo ele foi assim interpretado. De fato, segundo Tomas de Aquino, Averróis defendeu o seguinte princípio: *per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem* (pela razão concluo que o intelecto é uno, mas pela fé sustento que o oposto é verdadeiro). Supostamente, então, duas conclusões contraditórias poderiam ser simultaneamente verdadeiras, um princípio que fere a lógica tradicional aristotélica baseada nos princípios da identidade, da bipolaridade, do terceiro excluído e também no da não-contradição  $\sim (p \wedge \sim p)$ . Por exemplo, os averroístas aceitavam, seguindo neste ponto Aristóteles, a concepção de “Deus” como Motor Imóvel que move eternamente um mundo desde sempre existente. Esta tese da eternidade do mundo entra em choque, todavia, com as concepções judaico-cristãs e islâmicas de um Deus Criador de todas as coisas. Então, para os averroístas, é verdade, de acordo com a fé, que o mundo é criado; mas também é verdade, de acordo com a razão, que o mundo é eterno. Desse modo, os averroístas defendem a *teoria da dupla verdade*: a teológica ou da fé e a filosófica ou da razão. Trata-se de um modo particular de harmonizar fé e razão. Embora seja discutível se essa doutrina pode ser de fato atribuída ao próprio Averróis (cf. Gilson, 1995, p.443), dela se tirou, nos séculos seguintes até o século retrasado, a defesa de uma total autonomia da razão perante a fé, tese que se opõe à posição agostiniana de que a verdade é única.

Essa tese pode ser claramente verificada no livro que Averróis escreveu contra a obra *Incoerência dos Filósofos* de Al-Ghazali. Dando o sugestivo título *Incoerência da Incoerência*, Averróis defende o direito da razão humana de investigar cientificamente questões religiosas e teológicas. Por isso, o **estudo da filosofia não pode ser proibido pela lei islâmica**. Assim como no outro livro *Princípios Gerais*, dedicado à medicina, percebe-se em Averróis a firme convicção de que as questões racionais e religiosas não se opõem necessariamente.

Averróis não tem um tratado de Ética, ou seja, não elaborou uma teoria própria completa. Todavia, em seu *Comentário sobre a República*, fez várias análises da *Ethica Nicomachea* produzindo também algumas contribuições. O livro é considerado uma leitura aristotelizante da *REP* platônica, na medida em que a **phronesis** é a *virtude central do filósofo-rei*, ou melhor, do governante. O livro defende que a ciência política tem duas partes, uma teórica e outra prática: a

Ética é a parte teórica da Política. Para compreender esse ponto, é necessário salientar que Averróis também defende que, na verdade, há quatro perfeições: **as virtudes especulativas; as artes operativas; as virtudes cogitativas e as virtudes morais**. A prudência é uma virtude cogitativa e Averróis, comentando Aristóteles, assim a explica:

“Disse [Aristóteles]: Ora, de modo absoluto dizemos o nome prudência a respeito daqueles que têm boa deliberação (*consiliationis*) na descoberta do que é mais reto e mais útil aos homens, não em uma parte do que é um útil particular como o que é útil na saúde e no vigor físico, mas em todo particular em que existe a justa medida do viver (*commoditas vivendi*). Indício disso é que chamamos prudentes os que têm o poder de se voltar à cogitação para encontrar o fim nobre, e isto em coisas que são encontradas sem arte e ensinamento (*magisterium*). De modo geral, portanto, prudentes são aqueles que, por meio de sua cognição, podem descobrir coisas vantajosas e coisas nocivas. Ninguém dirige sua cogitação –de modo que há pouco foi dito– para o que é impossível, tampouco para o que é necessário. De fato, a ciência em que há demonstração é demonstração quanto ao que é necessário. Novamente, a prudência, portanto, não é ciência, tampouco é ensinamento (*magisterium*). Certamente não é ciência porque é impossível o conhecido obter-se de outra forma; porém, não é ensinamento (*magisterium*), refiro-me à arte, porque o campo de conhecimento (*subiectum*) dela é diferente em gênero. Já que é assim, então a prudência, de modo geral, é hábito animal acompanhado de razão verídica que age (*efficiens*) sobre os bens humanos. Já está evidente que o ensinamento (*magisterium*) é diverso da prudência porque o fim da ação descoberta por meio da deliberação é diverso do fim encontrado antes da deliberação. Ora, o fim da arte é o próprio produto.” (Averróis, 2012, p.230)

Este é, de fato, um *comentário* típico sobre Aristóteles.

O comentário de Averróis é interessante, mas suscita muitas questões. Por exemplo, a cogitação busca “encontrar o fim nobre”? Em outros termos, as supostas virtudes cogitativas não estão entre aquelas que aparecem na *Ethica Nicomachea*. Para entender a **reformulação da ética aristotélica** que Averróis está propondo, então, basta considerar a arte da política: tendo uma parte teórica –a própria Ética– ela necessita de princípios gerais, mas também de uma capacidade para a deliberação. Desse modo, a arte da política depende de uma virtude cogitativa principal, a saber, a *phronesis*, virtude soberana necessária ao governante. Em Aristóteles, como sabemos, a prudência ou sabedoria prática é, antes, uma virtude intelectual (especulativa, nos termos de Averróis), embora pressuponha a posse de virtudes morais.

As implicações políticas do averroísmo foram grandes no período medieval. Sem querer aprofundar esse ponto basta, aqui, mencionar a

indicação feita por Gilson (1995, p.861) da obra *Defensor Pacis*, de Marcílio de Pádua, publicada há 7 séculos, como o maior e mais perfeito exemplo de averroísmo político. Nela, há toda uma organização social e política feita com as contribuições de Averróis, no fundo, mais a partir da religião islâmica do que da filosofia aristotélica. Ainda hoje há países que seguem a **sharia**, ou seja, a organização teológica do Estado islâmico sendo o direito e a moral subordinados à religião. Um Estado teocrático (assim como o desrespeito à secularização e ao caráter laico do Estado), como veremos no próximo capítulo, fere princípios da Ética moderna. As teses averroístas mais radicais, todavia, foram condenadas pela Igreja Católica. Como veremos a seguir, Tomás de Aquino, influenciado tanto por Maimônides quanto por Averróis, opôs-se a muitas das teses averroístas.

#### 4.4 – TOMÁS DE AQUINO: *LEX ET VIRTUS*

Tomás nasceu em Aquino, na região do Lácio (Itália), há 8 séculos, filho de família nobre, tornando-se um dos maiores pensadores do medievo. Aquino viveu uma vida casta, ao contrário de Agostinho antes da conversão. Sua obra é vasta, embora tenha morrido relativamente jovem, com 49 anos. Não sem razão, historiadores da Ética reservam um espaço inigualável no tratamento de sua obra.

Segundo Irwin (2007, p.434), a Filosofia Moral de Tomás de Aquino possui três objetivos:



- i) manter-se fiel a Aristóteles, mas também reformulá-lo;
- ii) mostrar que a Ética aristotélica é defensável filosoficamente;
- iii) compatibilizá-la com as demandas morais e teológicas da moral cristã.

Aquino *defende* e procura *reformular* Aristóteles e, por isso, não é um mero comentador como Averróis. Nesse sentido, ele não faz apenas Teologia Moral, baseada na revelação da lei divina, mas propriamente Filosofia Moral ou Ética, isto é, analisa a moralidade desde a perspectiva da racionalidade humana. Por outro lado, “ele se entende como um teólogo que trabalha no âmbito de uma tradição, que assume a autoridade da Bíblia e dos textos patrísticos.” (Hösle, 2012, p.363) Todavia, não trataremos, aqui, de todos os aspectos da sua obra deixando de lado os temas teológicos.

A filosofia de Tomás de Aquino é, certamente, o intento mais completo de compatibilizar a racionalidade grega com a fé cristã. Isso

não é feito, como vulgarmente se acredita, por *provas* (produtos da razão) da existência de *Deus* (objeto da fé). A Filosofia Moral de Aquino é complexa e sofisticada. De acordo com Kenny, um dos maiores especialistas atuais no pensamento tomista, “não há nenhum conflito ... [entre as leis bíblicas e a razão grega], porque a lei é um predicado da razão.” (Kenny, 2008, p.300). Como veremos, a lei divina (*lex*) e a virtude grega (*virtus*), para Aquino, complementam-se. Além disso, há outros modos de constatar a suposta congruência entre a filosofia grega, principalmente a aristotélica, com a moral cristã. Por um lado, ele fundamenta a moral em conceitos racionais tais como vontade livre, responsabilidade e conhecimento do bem último (*eudaimonia*; beatitude), tal como fizeram os gregos; por outro, tem uma visão antropológica distinta dos gregos: o ser humano nasce em **pecado** e precisa da **graça** divina para salvar-se.

A maneira como Aquino consegue essa harmonização depende de sua distinção de quatro tipos de lei (cf. Questão 91, A diversidade das leis, da *Summa Theologica*): **eterna, divina, natural e civil**. Essa tipologia de leis é fundamental para compreendermos a ética tomasiana (e não “ética tomista” tal como foi desenvolvida posteriormente), mas não podemos reduzi-la a esse aspecto, pois as virtudes são fundamentais. Não discutiremos todas aqui, mas nos focaremos na **lei natural** tal como ela é descrita no quadro a seguir:

- (i) **a lei eterna** (a razão reguladora de Deus); na mente de Deus, ou seja, é metafisicamente primeira;
- (ii) **a lei divina** (os mandamentos divinos revelados ao homem) através de fontes religiosas (Bíblia);
- (iii) **a lei natural** (a parte da lei eterna que se relaciona com as criaturas racionais) a partir da qual o homem compartilha da lei eterna pela participação na razão divina;
- (iv) **a lei humana** (a lei natural aplicada às comunidades específicas), ou seja, as leis civis sendo esse tipo de lei epistemicamente primeira.

O ponto central de sua Filosofia Moral é, então, o conceito de lei natural, a qual tem sua origem na teleologia aristotélica e em alguma medida na identificação estoica da razão humana com o *logos* universal. **Que se deva fazer o bem e evitar o mal é uma das leis naturais**, um princípio primeiro da Ética tomasiana. A sabedoria divina de Deus raciocina por leis eternas e a lei divina é expressão de decretos sagrados como, por exemplo, os 10 mandamentos, citados na Introdução. Agora, a lei natural é derivada da lei eterna e da divina. Por conseguinte, quando a mente humana raciocina apreendendo a lei natural, ela apreende a lei eterna. É desse modo que as leis eternas da moralidade são acessíveis racionalmente a nós humanos: a lei moral é

a lei natural apreendida pela razão. Portanto, as virtudes em Tomás de Aquino, como MacIntyre mostra, “são uma expressão e um meio para a obediência aos mandamentos da lei natural” (1966, p.118). Assim temos a *lex et virtus*: a lei judaico-cristã e a virtude grega complementando-se mutuamente. Uma Filosofia da Moral baseada na ideia de lei natural continua influenciando bastante os debates éticos atuais, por exemplo, nas discussões bioéticas.

A *Summa Theologica*, obra prima de Aquino com importantes seções sobre Ética, é dividida em três partes: a primeira trata de Deus e a criação; a terceira, de Cristo, enquanto ser divino e humano, caminho de retorno para Deus; a parte intermediária (a segunda) é dividida em duas: uma trata da felicidade/beatitude e dos atos humanos necessários para alcançá-la e outra, das virtudes. Veremos, aqui, apenas a segunda parte evidentemente relacionada com a Ética.

Como pode ser notado pela própria estruturação da obra prima de Aquino, ele aceita a tese aristotélica segundo a qual a felicidade é o bem completo identificando-o com o fim último para toda e qualquer vontade livre. Para Aquino, todavia, a perfeição é a única coisa que satisfaz as condições para contar como fim e, por essa razão, todos os agentes racionais devem desejar a sua *perfeição* como fim último. A estrutura teleológica da Ética de Aquino é claramente aristotélica. **Todavia, diferenciando-se do Estagirita, ele identifica a felicidade perfeita com a contemplação de Deus na vida pós-morte.** Mas, assim como Aristóteles teria feito, ele sustenta que as virtudes são condição necessária para a felicidade “imperfeita” ou em grau menor ou moderado. Por isso, trataremos das virtudes agora.

As questões 49-67 (primeira parte da segunda parte (I-II)) da *Summa*, onde Aquino trata em geral da virtude, discutem o caráter e a função do hábito, a essência, a causa e o objeto da virtude, as diferenças entre as **virtudes intelectuais, morais e teologais**. Dado que a distinção entre virtudes morais e intelectuais já foram abordadas quando estudamos a ética aristotélica, nos concentraremos agora nas teologais. Também não aprofundaremos as discussões de Tomás de Aquino sobre a virtude enquanto hábito. É interessante observar a forma dialética/dialógica da argumentação tomasiana: feita uma pergunta filosófica, estabelece-se uma tese, por exemplo, a partir da filosofia grega, então uma antítese, por exemplo, bíblica, e Tomás passa a discutir procurando conciliar o aristotelismo com a fé cristã.

Convém citar o próprio Aquino para observar a forma de argumentação (baseada em teses, objeções e respostas às objeções: um exemplo a ser seguido por todos os que querem ser bons filósofos).

O autor da *Suma Teológica*, então, discute a essência da virtude (quest.55, art.4) apresentando, inicialmente, uma definição:

“Quanto ao quarto, assim se procede: parece que **não** é conveniente a definição que se costuma dar de virtude, a saber, **“uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mau uso e produzida por Deus em nós, sem nós”** (ênfase acrescentada).

1. [Objeção] Com efeito, a virtude é a bondade do homem, dado que ela “torna bom quem a possui”. Ora, não parece ser boa a bondade, como também não se diz que a brancura é branca. Logo, não é conveniente dizer que a virtude é “uma boa qualidade”.
2. [Objeção] ALÉM DISSO, nenhuma diferença é mais comum que o seu gênero, pois é ela que o divide. Ora, o bem é mais comum que a qualidade, pois ele e o ente são conversíveis entre si. Logo, o *bem* não deve constar na definição da virtude como diferença da qualidade.
3. [Objeção] ADEMAIS, como diz Agostinho, “no momento em que se encontra algo que não é comum a nós e aos animais irracionais, isso pertence à mente. Ora, há virtudes nas partes irracionais, como observa o Filósofo. Logo, nem toda virtude é uma boa qualidade *da mente*.”
4. [Objeção] ADEMAIS, parece que a retidão pertence à justiça, tanto que os retos são também chamados de justos. Ora, a justiça é uma espécie de virtude. Logo, não convém incluir a ideia de retidão ao se definir a virtude, dizendo que *por ela se vive retamente*.
5. [Objeção] ADEMAIS, quem se orgulha de alguma coisa, usa mal dela. Ora, muitos se orgulham de suas virtudes, como diz Agostinho: “O orgulho se instala até nas boas obras para destruí-las”. Logo, é falso que *ninguém usa mal da virtude*.
6. [Objeção] ADEMAIS, é pela virtude que se é justificado. Ora, Agostinho, comentando palavras do Evangelho de João, diz “Aquele que te criou sem ti, não te justificará sem ti”. Logo, não convém afirmar que *Deus realiza a virtude em nós, sem nós*.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, temos a autoridade de Agostinho, de cujas palavras, foi extraída a definição citada.

RESPONDO. A referida definição engloba perfeitamente toda a razão de virtude, pois a razão perfeita de qualquer coisa deduz-se de todas as suas causas. Ora, a definição apresentada abarca todas as causas da virtude. Assim, a causa formal da virtude, como de tudo o mais, deduz-se de seu gênero e diferença, quando se diz que ela é “uma qualidade boa”, pois o gênero da virtude é a “qualidade” e a diferença, o “bem”. Melhor ainda seria a definição se, em lugar da qualidade, se se afirmasse o hábito, que é o gênero próximo.

Por outro lado, a virtude não tem uma matéria “pela qual”, assim como não têm os acidentes, mas tem uma matéria “a respeito da qual”, e “na qual”,

ou seja, um sujeito. A matéria “a respeito da qual” é o objeto da virtude, mas ela não pode entrar na definição de virtude, porque esta, por seu objeto, é especificamente determinada e aqui se indica uma definição da virtude em geral. Por isso, afirma-se o sujeito, em lugar de sua causa material, quando se diz que a virtude é uma boa qualidade “da mente”.

Quanto ao fim da virtude, como se trata de hábito operativo, ele consiste na própria ação. Cumpre notar, porém, que, dentre os hábitos operativos, alguns visam sempre ao mal, como os hábitos viciosos; outros, ora ao bem, ora ao mal, como as opiniões que tanto podem ser verdadeiras como falsas. Mas a virtude é um hábito sempre voltado para o bem. É por isso que, para diferenciá-la dos hábitos que visam sempre ao mal, se diz “pela qual se vive retamente”. E para distingui-la dos hábitos que visam ora ao bem, ora ao mal, se diz “da qual ninguém faz mau uso”.

Por fim, a causa eficiente da virtude infusa, de que trata a definição é Deus. Razão porque se acrescenta “produzida por Deus em nós, sem nós”. E se tirássemos isso da definição, o restante caberia tanto às virtudes adquiridas quanto às infusas.

QUANTO AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que a primeira coisa que o intelecto apreende é o ente. Por isso atribuímos o ente a tudo o que aprendemos e, conseqüentemente, a unidade e o bem, que com o ente se convertem (*et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente*). Daí dizermos que a essência é o ente, é una e boa (*Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona*); que a unidade é ente e boa; e o mesmo vale da bondade. Mas isso não se dá quando se trata de formas especiais, como a brancura e a saúde, porque nem tudo o que apreendemos, apreendemos como branco e como são. – É preciso observar, todavia, que, assim como os acidentes e as formas não subsistentes se chamam entes, não porque tenham por si mesmos o existir, mas porque por eles alguma coisa existe, assim também são ditos bons ou maus, não, por certo, devido à alguma outra bondade ou unidade, mas porque por eles alguma coisa é boa ou uma. É assim, então, que a virtude é considerada boa, porque por ela alguma coisa é boa.

QUANTO AO SEGUNDO, deve-se dizer que o bem afirmado na definição de virtude não é o bem em geral, que se converte com o ente, e é mais comum que a qualidade; é o bem da razão, conforme diz Dionísio: “O bem da alma consiste em existir segundo a razão”.

QUANTO AO TERCEIRO, deve-se dizer que não pode a virtude existir na parte irracional da alma, senão enquanto esta participa da razão, como se diz no livro I da *Ética*. Por isso, a razão ou a mente é o sujeito próprio da virtude humana.

QUANTO AO QUARTO, deve-se dizer que é própria da justiça a retidão que se realiza nas coisas exteriores que estão a serviço dos homens, as quais são a matéria própria da justiça, como depois se esclarecerá. Já a retidão que implica ordem ao fim devido e à lei divina, regra da vontade humana, como acima foi dito, é comum a todas as virtudes.

QUANTO AO QUINTO, deve-se dizer que se pode usar mal da virtude como objeto, quando, por exemplo, alguém pensa mal dela, quando a odeia ou se ensoberbece com ela. Esse mau uso, porém, não é por princípio, como se o ato da virtude fosse mau.

QUANTO AO SEXTO, deve-se dizer que a virtude infusa é causada em nós por Deus, sem a nossa participação, mas não sem o nosso consentimento. E nesse sentido é que devemos entender as palavras “produzida por Deus em nós, sem nós”. Quanto às nossas ações, porém, Deus as causa em nós, mas não sem nossa intervenção, porque ele atua em toda vontade e natureza.”

Notemos o respeito por Aristóteles chamado “o Filósofo” e a referência à *EN*. Não há dúvida de que a outra obra de Aquino, *Comentário à Ethica Nicomachea*, é um dos mais detalhados livros já escritos sobre a obra ética máxima de Aristóteles. Em que medida Aquino faz, entretanto, jus à definição aristotélica de virtude na sua própria obra é uma questão aberta. Há, na citação acima, um ponto que deve ser notado: Aquino sustenta a doutrina dos transcendentais (no sentido medieval) que pode ser expressa desse modo: *Quolibet ens est unum, verum, bonum*.

Antes de discutirmos as virtudes teológicas da **fé, esperança e caridade** em detalhe, vamos apresentar um quadro mais completo das virtudes ditas humanas. As virtudes intelectuais, relacionadas com a parte racional da alma, que podem ser especulativas ou práticas, são tratadas primeiro por Aquino e, seguindo Aristóteles, as especulativas são basicamente a sabedoria (que considera as causas mais altas e mais profundas das coisas), a ciência (a demonstração de conclusões a partir de princípios) e o entendimento (a qualidade da mente que apreende os princípios). Temos também a prudência (julgamento correto sobre o que deve ser feito) e a arte (julgamento sobre o que deve ser produzido) como virtudes práticas. Já as virtudes morais, relacionadas com a parte apetitiva da alma, são a justiça (as ações pelas quais os outros recebem o que lhes é devido), a temperança (o controle racional das paixões) e a fortaleza (a firme determinação de cumprir a lei moral). Aquino cita também, seguindo Aristóteles, a liberalidade, a magnificência, a amizade etc. como virtudes. Diferenciando-se de Aristóteles, todavia, Tomás de Aquino considera a prudência tanto virtude intelectual quanto moral, distinguindo-a *secundum essentiam* e *secundum materiam*, uma típica distinção escolástica.

As **virtudes morais** podem existir sem ciência e sabedoria, mas não sem entendimento e prudência. Aliás, todas as virtudes são uma espécie de agir prudente, um agir de acordo com a reta razão (*recta ratio factillum*) e em conformidade com a natureza das coisas.



Não se trata da prudência num sentido pejorativo de precaução excessiva, de timidez, de covardia racionalizada ou até mesmo de casuística. Ao contrário, a virtude da prudência é a obediência à regra, ao justo-meio, a partir da qual há extremos. Esse ponto, segundo David Ross, é o que caracteriza também a virtude para Aristóteles e para Aquino: “obediência a tal regra é a virtude moral” (1990, p. 215).

Por outro lado, as **virtudes intelectuais** podem existir sem as virtudes morais, exceto a prudência. Agora, tanto as virtudes intelectuais quanto as morais são adquiridas e aperfeiçoadas pelo hábito, ou melhor, pelos bons hábitos, pois maus hábitos formam vícios. Notemos que Tomás de Aquino também sustenta que existem virtudes cardeais, a saber, a prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza e que elas incluem tanto virtudes intelectuais quanto morais. Tais virtudes são essenciais para o caráter de uma pessoa.

As **virtudes teológicas** distinguem-se tanto das intelectuais quanto das morais por não serem adquiridas pelo hábito e por serem mais perfeitas, pois são infundidas em nós por Deus. Alguém poderia perguntar, aqui, como Aquino pôde certificar-se da existência de Deus. Crente na possibilidade de compatibilizar a filosofia grega, principalmente a aristotélica, com a fé cristã em Deus, Aquino apresentou cinco vias que mostravam a existência de um Ser Supremo (via do primeiro motor do movimento, da causa eficiente, dos graus de perfeição etc.). Antes dele, já Anselmo tentara esboçar uma prova demonstrativa da existência de Deus que ficou conhecida como “argumento ontológico” e pode, grosso modo, ser reconstruído assim:



P1: Deus é um ser que possui todas as perfeições.  
 P2: Existir é uma perfeição.  
 C: Deus existe.

É importante salientar aqui que Aquino distingue entre tentativas de apresentar provas apriorísticas da existência de Deus (como a ontológica de Anselmo) e sinais *a posteriori*. Aquino critica o argumento de Anselmo e defende o segundo caminho.

As **vias** tomasianas são, digamos, melhor descritas como evidências a partir do mundo. Isso, claro, não significa que não sejam criticáveis. Embora Tomás de Aquino não apresente propriamente **provas**, no sentido estrito do termo, ou seja, demonstrações, mas apenas, mais prudentemente, **vias** para a constatação da existência de Deus, algumas delas recorrem a ideias presentes no argumento acima apresentado. Por exemplo, a quarta via vale-se da pressuposição da existência necessária de um ser absolutamente perfeito. Na modernidade, Kant irá, como veremos no capítulo 6, mostrar que

nenhuma demonstração teórica poderá contar como prova da existência de Deus.

É importante ressaltar que as virtudes teológicas não se relacionam com a felicidade humana, entendida no sentido aristotélico, mas com a beatitude, com uma felicidade sobrenatural. Na realidade, elas são virtudes **supra**-humanas, isto é, divinas no sentido de serem ordenadas por Deus, princípio primeiro e último de todas as coisas. As virtudes teológicas são reveladas por Deus, tanto no Antigo Testamento, na Torah (*Eclesiastes* 2:8), quanto no Novo Testamento (*Coríntios* I, 13:13). A seguir, comentaremos brevemente cada uma delas.

A **fé** parece ser uma virtude intelectual, mas menos perfeita, pois é um tipo de conhecimento incompleto sobre coisas que não são vistas. Todavia, dado que a fé é uma virtude sobrenatural e implica a crença na verdade que é revelada por Deus ou descoberta pela razão natural, a fé é, segundo Aquino, perfeita. A fé vai além da mera sabedoria natural ou da própria filosofia e implica na aceitação (mesmo sem conhecimento) de Deus. As vias para “provar” a existência de Deus podem ser conduzidas pela razão, mas é a fé que ultimamente nos dá a certeza e a compreensão do incompreensível, por exemplo, da *unidade da trindade* (Deus-Pai, Cristo-Filho e o Espírito Santo são um mesmo Deus). Por isso, nenhum esforço pelo hábito ou pela disciplina humana pode levar à fé. Nesse sentido, a fé vem primeiro: sem ela não há outras virtudes teológicas. Antes de tudo, a fé é a crença na verdade revelada nas sagradas escrituras.

A **esperança** também não parece ser perfeita ou completa, pois relaciona-se com aquilo que ainda não se tem. Todavia, a esperança é motivada sobrenaturalmente pela própria glória divina e, desse modo, também é perfeita. A esperança é a firme confiança na vida eterna daqueles que seguem os mandamentos divinos e os ensinamentos da Igreja.

A **caridade** é basicamente entendida por Tomás de Aquino nos termos que Agostinho entendia o amor. Desse modo, a caridade implica amor a Deus e, através dele, a todas as suas criaturas, ao próximo e a si mesmo. A caridade é, portanto, a virtude mais perfeita, pois resume o próprio ideal cristão do amor sendo a primeira, como veremos a seguir, das virtudes teológicas.

As virtudes teológicas, mesmo sendo supranaturalmente infundidas na alma humana, isto é, são dádivas divinas, operam no intelecto e na vontade de forma harmônica, tendo a fé precedência sobre as outras. Assim como Tomás de Aquino trata Aristóteles como o Filósofo, ele considera Paulo como o Apóstolo, o qual cita, como vimos acima, as três virtudes da fé, esperança e amor, *nessa ordem de*

*importância*. Sobre a relação entre essas virtudes, Tomás de Aquino assim explica:

“Primeiro, com relação ao intelecto, certos princípios supranaturais sustentados pela luz divina são acrescentados ao homem e essas são as coisas que devem ser acreditadas e dizem respeito à fé. Segundo, a vontade é direcionada a este fim tanto com respeito ao movimento de intenção, o qual vê aquele fim como algo que pode ser alcançado e que pertence à esperança, como também com relação a uma certa união espiritual através da qual a vontade é transformada de certa maneira naquele fim, o que é efetivado pela caridade.” (Questão LXII, Art.3)

Assim, na *ordem da geração*, a fé precede a esperança e a caridade. Todavia, na *ordem de perfeição*, a caridade precede a fé e a esperança. Aquino conclui, então, que a caridade é a mãe de todas as virtudes (Questão LXII, Art.4).

Resumindo, o quadro de virtudes para Tomás de Aquino é o seguinte:

Adquiridas		Infundidas
Virtudes intelectuais	Virtudes morais	Virtudes Teológicas
Especulativas (sabedoria, ciência, entendimento) e práticas (prudência e arte)	Justiça, temperança, fortaleza, prudência, liberalidade, magnificência etc.	Fé, esperança e caridade.

Diferentemente de Agostinho, então, Tomás de Aquino defende as chamadas “virtudes pagãs.” Lembremos que, para Agostinho, as virtudes pagãs, desprovidas do amor cristão, não possuem senão valor instrumental e eram, na verdade, vícios. Para Aquino, as virtudes morais e intelectuais sem as virtudes teológicas são valiosas na busca do bem último. Por isso, é possível ter certas virtudes morais sem ter a virtude da caridade. Tais virtudes são orientadas no sentido de alcançar a felicidade, embora não a perfeição nos termos tomasianos. Todavia, é preciso sublinhar que as virtudes infusas aperfeiçoam as outras virtudes que são adquiridas pelo hábito e pelo ensino.

Essas são as principais virtudes da Ética cristã, mas há certamente outras. Por exemplo, cabe lembrar que a **humildade** de Jesus foi constantemente tomada como modelo não apenas pelos apóstolos, mas por muitos outros adeptos do cristianismo. Tanto

MacIntyre (1966, p. 118) quanto Sidgwick (1960, p. 124) salientam que a humildade é uma virtude cristã fundamental desprezada pelos filósofos gregos (observe no quadro de virtudes de Aristóteles, estudada no capítulo 2, que a humildade é uma falta de honra). Além disso, Sidgwick discute outras virtudes propriamente cristãs: a pureza (de coração); a obediência a Deus e à Igreja, isto é, à autoridade; a alienação em relação às coisas materiais; a paciência e a beneficência (1960, p. 118-120). Um catálogo completo das virtudes cristãs deveria incluir as diferentes igrejas atuais dessa religião, o que foge aos limites desse trabalho.

Para compreender melhor a Ética tomasiana, é necessário explicitar algumas implicações *práticas* de seu pensamento. Por exemplo, Aquino pergunta-se sob que condições uma guerra pode ser justa. Considera, então, mais atentamente o **ante bellum** do que o **post bellum**: primeiro, a guerra deve ser declarada por um príncipe, ou seja, por um governante; segundo, o inimigo tem que ser culpado de uma falta; e, terceiro, que a intenção dos que fazem a guerra tem que ser a de promover o bem e evitar o mal. Lembremos que, naquele momento histórico, a justificação das Cruzadas era necessária. Também Aquino, assim como Agostinho, aceita a pena capital e suas ideias sobre a sexualidade são semelhantes. Uma questão bastante controversa é sobre a contracepção e o aborto. Aquino era contrário à masturbação, mas considerava o aborto nos estágios iniciais da gravidez um mal moral menor, não comparável ao homicídio. Depois que o embrião adquiriu alma, todavia, o crime era equivalente ao assassinato. A visão de Aquino sobre o aborto pode, aparentemente, ser usada no debate bioético atual sobre quando “começa” a vida do feto.

Uma contribuição relevante e muito usada ainda hoje de Aquino é a sua doutrina do **duplo efeito**. Basicamente, ela consiste na tese de que uma ação pode ser boa mesmo quando suas consequências são ruins e, nesse sentido, Aquino é, certamente, um anticonsequencialista.

T-1	<b>T<sub>0</sub></b>	T <sub>1</sub>
Intenção	<b>Ato</b>	E1 = Bom E2 = Mau

Partindo da insistência de Abelardo no valor da intenção, Aquino estabeleceu algumas condições necessárias para considerar um ato bom a despeito de seus maus efeitos, por exemplo, a ação deve ser feita sem intencionar o efeito negativo e o efeito positivo deve ser igual ou superior ao negativo.

Por exemplo, se um assassino está roubando a nossa casa e quer nos matar, podemos, em nome da legítima defesa (E1), tirar a vida dele (E2) justificando o ato pela intenção. Há várias aplicações dessa doutrina: na declaração de uma guerra justa; nos temas bioéticos do aborto; da eutanásia; da legítima defesa etc.

Um ponto importante, como já foi notado, na filosofia de Aquino é a tentativa de compatibilizar a racionalidade grega, especialmente a filosofia aristotélica, com a fé no sentido judaico-cristão. Há vários problemas que devem ser enfrentados para que esse projeto possa ser levado a cabo com sucesso. Por exemplo, é necessário também analisar **o problema do mal**, pois como pode Deus, sendo sumamente bom e tendo feito todas as coisas, ter “criado” ou “permitido” também o mal? **Tomas de Aquino soluciona esse problema negando que o mal seja algo, uma entidade.** Falando de forma análoga: a sombra não possui essência, mas é uma carência de luz. Em outros termos, o problema do mal é resolvido recusando que ele seja uma entidade e sustentando que é parte da natureza no sentido de ser uma imperfeição ou corrupção das coisas. Esse problema, mais tarde tratado pela teodiceia, ocupa um lugar importante nas reflexões dos filósofos do final do período medieval e do início da modernidade.

A Ética cristã tornou-se predominante no Ocidente (o cristianismo ortodoxo foi se estabelecendo na Rússia) no período medieval até o Renascimento dos ideais greco-romanos no início da modernidade. Depois de Aquino, as contribuições de Duns Scotus, Guilherme de Ockham, entre outros, consolidaram a Ética cristã afastando-a do aristotelismo (e em alguma medida do próprio tomismo). As primeiras críticas a Tomás de Aquino representam o começo do fim da escolástica e foram feitas, principalmente, pelos Franciscanos Scotus e Ockham (Williams, 2015, p. 167s.). Não é possível abordar detalhadamente o pensamento ético de cada um desses autores medievais. É importante notar, todavia, que, para **Duns Scotus** (nascido há 7 séculos), o respeito pela lei divina é mais importante do que a busca da felicidade. Nesse sentido, ele **afasta-se do pensamento tomista**, pois obedecer à lei moral seria um requerimento da justiça divina não importando quais sejam as implicações para o nosso bem-estar. Como apontou Kenny (2008, p. 306), a própria liberdade humana consiste, para Scotus, na opção de escolha entre felicidade e moralidade, tese que antecipa, em algum sentido, a disputa entre utilitarismo e éticas deontológicas. Para a tradição eudaimonista, a liberdade existia apenas como escolha de meios para a felicidade. Ao negar que os seres humanos buscam a felicidade acima de tudo, Scotus rejeita não apenas Agostinho e Tomás de Aquino, mas também toda a ética eudaimonista grega. Para Scotus, a verdadeira lei natural é constituída por aquelas verdades necessárias antes mesmo da vontade divina (por exemplo, Deus não pode querer que o odiemos). A lei natural é o cerne da moralidade. Assim como Scotus, **Guilherme de Ockham centra sua Ética não na virtude, mas na lei.** Por isso, a

noção de obrigação passa a ser um conceito central para a Ética de Ockham. A Ética cristã adquire, assim, uma conotação diferente e reconcilia-se, em alguma medida, com a Ética judaica até que, finalmente, ela entrou em crise a partir da Reforma protestante de Lutero e de outras que se seguiram. Chega-se, desse modo, ao Renascimento e ao início da modernidade. A virtude sobrevive, mas passa a ter um papel secundário. Para Descartes, ela é fortaleza da alma; para Hutcheson e Hume, um sentimento moral etc. A Ética moderna é, entretanto, o próximo grande período a ser trabalhado a partir da segunda parte deste livro-texto.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

Uma boa leitura para compreender o embate entre a filosofia grega e o pensamento cristão é a primeira parte do livro *A Cidade de Deus*, de Agostinho.

Uma das melhores introduções gerais à filosofia medieval, com um capítulo especial sobre a Ética, é o segundo volume de: KENNY, A. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

Ver também: GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.



#### FILMES RECOMENDADOS:

*Agostino d'Ippona*, de Roberto Rossellini (1972)  
<https://www.youtube.com/watch?v=4wlqohpiHdg>

*Em Nome de Deus* (Stealing Heaven)  
[https://www.youtube.com/watch?v=Rf9rfGQnX\\_k](https://www.youtube.com/watch?v=Rf9rfGQnX_k)

*Em Nome da Rosa*  
<https://www.youtube.com/watch?v=F-5eb6i9KBY>

*O físico* (filme sobre Avicena):  
[https://www.youtube.com/watch?v=wUVd\\_77gPXQ](https://www.youtube.com/watch?v=wUVd_77gPXQ)

## QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Compare a ética de Platão e a de Agostinho e estabeleça semelhanças e diferenças entre elas.
- 2) Disserte sobre o conceito de *ágape* contrastando-o com o amor erótico.
- 3) Qual a principal contribuição de Maimônides para a Ética?
- 4) Discuta criticamente a tese de Averróis sobre a natureza da prudência. O que você pensa sobre um Estado teocrático e a secularização? Qual a importância da religião na política?
- 5) Compare a ética de Aristóteles e a de Tomás de Aquino e estabeleça semelhanças e diferenças entre elas, principalmente, acerca da natureza das virtudes.
- 6) Analise criticamente o conceito de “lei natural” a partir de Aquino e suas implicações para a Ética atual.
- 7) É possível compatibilizar, nos termos da Ética tomasiana, fé e razão? Se “sim,” como? Se “não,” por que?
- 8) É possível construir uma Ética racional, independente de dogmas religiosos? Justifique sua resposta.
- 9) Tomás de Aquino defendeu, seguindo a biologia aristotélica (ST 1, 118 e 119, art.2), que os embriões humanos adquiriam alma somente depois de um certo período (em torno de 2 meses) e, por isso, defendeu que o aborto nesse período, embora moralmente condenável, não pode ser equiparado ao assassinato. Você concorda com ele ou com a doutrina oficial dos últimos séculos da Igreja Católica?
- 10) A doutrina do duplo efeito torna permissível a eutanásia passiva? Justifique a sua resposta considerando o caso do **Bebê X**.





*SEGUNDA PARTE:  
ÉTICAS MODERNAS*



**O que devo fazer? (Kant)**



## 5 – A ÉTICA BRITÂNICA NO INÍCIO DA MODERNIDADE

O objetivo deste capítulo é identificar as principais contribuições da Filosofia Britânica para a Ética. Inicialmente, você deverá ser capaz de distinguir a Ética antiga da Ética moderna lembrando os critérios apresentados na Introdução. Na primeira seção, estudaremos as **bases éticas do contrato** a partir de Hobbes para compreender algumas das suas contribuições iniciais para a Ética moderna. Na segunda, estudaremos a teoria ética baseada nos **direitos naturais** a partir de Locke que também é muito discutida atualmente. Na terceira seção, abordaremos uma teoria ética baseada em **sentimentos morais**, em especial na simpatia (*sympathy*), a partir de David Hume. Depois, dedicaremos algumas seções à **ética utilitarista** clássica focando nas contribuições de Bentham, Mill e Sidgwick.

Com a queda do Império Romano do Oriente (com a tomada de Constantinopla pelo Império Otomano), alguns gregos refugiram-se na Itália dando início ao Renascimento que, juntamente com a “descoberta” da América por Cristóvão Colombo, marca o início da modernidade. Mas como podemos caracterizar uma Ética moderna?

Para iniciar, é importante lembrar os diferentes critérios para distinguir a Ética antiga e a Ética moderna. Vimos, na Introdução, que a Ética antiga se orientou pela pergunta “**Qual é a melhor forma de viver?**” (Platão) e a Ética moderna, em contraposição, tem como pergunta fundamental “**O que devo fazer?**” (Kant). Em outros termos, os antigos guiavam-se pela noção de ‘bem’ enquanto os modernos sustentaram a primazia do ‘correto’. Esse critério é, como veremos neste capítulo, discutível, porque se é verdade que a ética kantiana inverte esses dois conceitos, o utilitarismo continua a definir o correto em termos daquilo que é bom. Além disso, uma Ética de virtudes persiste em abordar **questões práticas** e não o **ponto de vista moral**, supostamente, imparcial e baseado em princípios.

Vale a pena lembrar, aqui, a distinção usada por Tugendhat, segundo a qual uma Ética moderna não faz uso de uma verdade superior (tradição, Deus, uma função específica do ser humano –*ergon* –pensada metafisicamente etc.), mas apoia-se na autonomia individual. Uma Ética moderna surge a partir da “invenção da autonomia,” como

diria Schneewind (1999), da invenção do indivíduo, talvez de pura aderência a uma “moral provisória”, como sustenta Descartes no *Discurso do Método* (adesão aos costumes, perseverança e domínio racional das paixões). Essa diferenciação aparece também na obra do francês, de origem suíça, Benjamin Constant, a saber, *A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos* [1874], diferenciando a **liberdade individual moderna** (“de usufruir tranquilamente a independência privada”) da **liberdade coletiva (da polis) dos antigos**, a saber, de “participação ativa e constante no poder político.” Como veremos, tanto o contratualismo moral quanto uma Ética baseada em direitos ou sentimentos morais podem satisfazer essa condição.

Também foi visto na Introdução que Sidgwick defendeu a tese de que, na Ética antiga, temos apenas um tipo de racionalidade operando enquanto, na modernidade, teríamos duas racionalidades: uma egoísta e outra universal (Sidgwick, 1892, p. 198). **Os vícios privados gerariam até mesmo virtudes públicas**. Esse critério precisa ser melhor discutido, pois a moral egoísta parece ter surgido na modernidade como resposta a situações como a representada pelo Dilema do Prisioneiro, que será estudado a seguir, onde se conclui que mesmo indivíduos agindo a partir do interesse próprio acabam restringindo motivações egoístas em função de atividades cooperativas e que incrementam o bem comum. Nesse sentido, podemos encontrar alguma convergência entre esses critérios para compreender melhor uma Ética moderna, por exemplo, em que medida uma racionalidade especial está na base da própria autonomia moral.

Outra forma de diferenciar a Ética antiga da Ética moderna consiste, como vimos na Introdução, em pensar a dissociabilidade ou não entre Ética e Política. Para filósofos como Platão e Aristóteles, elas são de fato inseparáveis, embora possam dizer respeito a domínios diferentes da *praxis* humana. A partir de Maquiavel há uma **separação entre a Ética e a Política** que pode ser percebida seja na apologia que ele faz da *virtù* de governantes que poderíamos considerar grandes criminosos tais como o siciliano Agátocles (Maquiavel, 2007, p.95) seja na recomendação de que o príncipe deve tomar como modelos a raposa e o leão: “*perché el liono non si defende da' lacci, la volpe non si defende da' lupi; bisogna adunque essere volpe a conoscere e lacci, e liono a sbigottire e lupi* (porque o leão não se defende das armadilhas e a raposa não se defende dos lobos; necessita ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos).” (Maquiavel, 2007, p. 171). A partir desse princípio de sua Filosofia Política, Maquiavel não hesita em recomendar uma série de preceitos que muitos consideram **imorais**, por exemplo, um príncipe prudente “não

pode e nem deve” (*non può ... ne debbe*) observar a palavra dada quando tal observância volta-se contra ele próprio. Mas Maquiavel torna-se **sofista** (lembramos da defesa de Protágoras de que um indivíduo, mesmo sendo injusto, tem que parecer justo) quando não apenas recomenda esses preceitos baseados no modelo da raposa, mas também alerta o príncipe para a necessidade de disfarçar essa natureza: “*ma è necessário questa natura saperla bene colorire et essere gran simulatore e dissimulatore* (mas é necessário saber mascarar essa natureza e ser grande simulador e dissimulador)” (Maquiavel, 2007, p. 173). A “*virtù*” do príncipe, portanto, não corresponde ao ideal clássico de excelência moral. Esse ponto será retomado quando tratarmos da crítica de Kant a uma Ética de virtudes.

Convém, aqui, lembrar também que John Rawls, certamente um dos maiores eticistas contemporâneos, aceitou o critério de Sidgwick distinguindo os antigos por guiarem-se mais por **questões práticas** tais como *virtudes*, *felicidade* etc. e modernos por centralizarem as investigações éticas no **ponto de vista moral** relacionado com a *justiça*, *direitos* e *obrigações* (Rawls, 2005, p. 4). Nesse sentido, é relevante observar que Rawls constrói o seguinte quadro das principais teorias Éticas modernas (2005, p.13):

#### A Escola do Direito Natural

- Francisco Suarez: 1548-1617  
*Da lei e de Deus legislador: 1612*
- Hugo Grócio: 1583-1645  
*Sobre a lei da guerra e paz: 1625*
- Samuel Pufendorf: 1623-1688  
*Sobre a lei da natureza e das nações: 1672*
- John Locke: 1632-1704  
*Ensaio sobre o entendimento 1690*  
*A razoabilidade do cristianismo: 1695*

#### A Linha Alemã

- Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716  
*Discurso: 1686*  
*Teodicéia: 1710*
- Christian Wolff: 1679-1754  
*Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen: 1720*
- Christian August Crusius: 1715-1775  
*Anweisung Vernünftig zu Leben: 1774*
- Immanuel Kant: 1724-1804  
*Grundlegung: 1785*  
*Crítica da razão prática: 1788*
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831  
*Filosofia do Direito: 1821*

**A Escola do Senso Moral**

- Terceiro Conde de Shaftesbury: 1671-1713

*Investigação sobre a virtude ou o mérito*: 1711

- Francis Hutcheson: 1694-1746

*Investigação da origem de nossas idéias de beleza e virtude*: 1725

- Joseph Butler: 1692-1752

*Quinze sermões*: 1726

- David Hume: 1711-1776

*Tratado da natureza humana*: 1739-1740

*Investigação sobre os princípios da moral*: 1751

**Os Intuicionistas Racionais**

- Samuel Clarke: 1675-1729

*Discurso sobre as obrigações inalteráveis da religião natural*: 1705

- Richard Price: 1723-1791

*Um exame das principais questões da moral*: 1758

- Thomas Reid: 1710-1796

*Ensaio sobre a faculdade ativa do espírito humano*: 1788

Embora possamos questionar a tentativa de Rawls de precisar historicamente a **Ética moderna entre 1600 e 1800 da era cristã** de forma tão exata, temos, aqui, um bom quadro dos principais autores e obras publicadas naquele período. Todavia, chama a atenção o fato de Rawls ter deixado Hobbes de fora e não ter caracterizado seu pensamento ético como sendo moderno. Podemos nos perguntar por que Rawls fez isso, dado que, como veremos a seguir, temos boas razões para considerá-lo um dos primeiros eticistas modernos. Também chama a atenção o fato de Rawls não ter colocado os utilitaristas nesse quadro, principalmente porque a sua primeira grande sistematização foi feita por Jeremy Bentham no livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, publicado exatamente no ano da Revolução Francesa. Todavia, é bom salientar que não será possível estudar aqui todos os autores citados no quadro acima. Por isso, escolheremos um representante de cada escola para desenvolvermos em cada seção, respectivamente, as contribuições dos filósofos britânicos.

E, **no Brasil**, nesse período de início da modernidade, como podemos caracterizar a Ética aqui produzida? Paulo Margutti, no primeiro volume do livro *História da Filosofia do Brasil* (O período colonial 1500-1822), fazendo um balanço geral da filosofia brasileira daquele período, assim resume as principais ideias éticas:

“A nova cultura ibero-tropical foi marcada pela oposição entre dois projetos de colonização que terminou com a vitória do projeto dos colonos sobre o dos jesuítas. O projeto vitorioso levou ao surgimento de um povo diferente em virtude da perda de identidade dos Índios, brancos e negros envolvidos no processo. A

nova cultura em formação envolvia uma combinação de licenciosidade sexual, autoritarismo político e moralidade frouxa. Como os colonos viam sua estadia no país como algo transitório, eles aceitavam a resultante degradação dos costumes com complacência resignada. Isso gerou um tipo especial de contradição performativa, em que o indivíduo pratica exatamente aquilo que critica na sociedade em que vive. A visão do mundo resultante está ligada a uma consciência cético-pessimista, em que o mundo é avaliado de maneira negativa e a saída é buscada na perspectiva salvacionista. Essa visão apresenta afinidades com a atitude socrática, impregnada de elementos céticos, pragmáticos e místicos. A postura socrática valorizada pelo homem ibero-tropical apresenta uma convergência com a postura de Sêneca, pensador estoico que muito influenciou o pensamento lusitano e brasileiro da época.” (Margutti, 2013, p.355)

A formação dos costumes brasileiros, que mais tarde levaria ao “**ethos do jeitinho**,” iniciou-se num ambiente moral específico convergindo, segundo Margutti, numa mistura eclética de elementos céticos, estoicos e salvacionistas: o estoicismo de Sêneca contribuiu para uma atitude de abnegação diante do sofrimento e da miséria humana; e, finalmente, o salvacionismo reafirma a necessidade de renúncia ao mundo e busca de uma realidade transcendente. Voltaremos ao *ethos* do jeitinho mais adiante (capítulos 7 e 12). É necessário, todavia, rediscutir a caracterização feita por Margutti, pois a influência maior naquele período foi a da Ética tomista.

Não é necessário, aqui, reconstruir com detalhes todas as visões de mundo dos povos **ameríndios** que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Havia certa homogeneidade cultural e linguística entre os tupinambás e os guaranis, os povos dominantes, mas também diferenças em relação a outros povos denominados genericamente ‘tapuias’. Todos viviam como coletores-caçadores assim como os Pirahãs apresentados na Introdução, mas os hábitos não eram os mesmos: por exemplo, enquanto os tupis-guaranis comiam somente *inimigos*, os aimorés pareciam *apreciar* a carne humana. Era, provavelmente, tendo eles em mente que o Pe. Manuel da Nóbrega ([1556], p.3) dizia dos “selvagens:” “são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem.” Quando a escravidão *indígena* foi proibida, depois de uma curta duração, os europeus buscaram na África servos. *Como* a escravidão foi justificada é uma questão ética importante que discutiremos brevemente a seguir, pois ela é uma espécie de “chaga moral” na História da Filosofia feita no nosso país. A escravidão, isto é, a transformação de um agente em coisa, é uma das ações mais imorais que podemos cometer.

A filosofia feita no Brasil, no período colonial, foi predominantemente escolástica e orientada pelo **tomismo** praticado na sede. Para entendê-la, precisamos, então, mencionar a História da Filosofia portuguesa. A regra 35 da *Ratio Studiorum* que orientava os estudos filosóficos em Portugal naquela época e, consequentemente no Brasil, estabelecia que os alunos deveriam ter acesso apenas às obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. Tais estudos eram amplamente praticados pelos jesuítas exemplificando, segundo Ivan Domingues em *Filosofia no Brasil* (2017, p. 191), o ideal do *Homo scholasticus*, guiado pelo *ethos* do ascetismo intramundano, do ativismo, do racionalismo, do salvacionismo e do dualismo. Se a utilização de Aristóteles para justificar a prática da escravidão é procedente, não aprofundaremos aqui. Vimos essa questão no capítulo 2. Basta, agora, dizer que, certamente, uma *filosofia aristotélico-tomista* da época sustentava que os povos originários eram incapazes de deliberar e escolher (ou seja, não tinham alma) e, por conseguinte, poderiam ser escravizados.

Cabe destacar, acima de tudo, as **missões jesuíticas** (reduções) feitas não apenas no Brasil, mas também na Argentina, Paraguai e Uruguai como sendo as que trouxeram alguma forma de Ética filosófica para o nosso país no período colonial. Tais missões eram, basicamente, de catequização dos povos pré-colombianos que viviam nestas terras, mas também se constituíram em experimentos morais significativos. No livro *A República Comunista Cristã dos Guaranis*, Lugon descreve a formação de uma utopia nas missões jesuíticas onde se praticava um tipo de cristianismo originário. De acordo com alguns filósofos que discutem o problema da escravidão indígena (Margutti, 2013, p.358) os jesuítas justificavam a escravidão também por uma espécie de “submissão voluntária,” ou seja, eles renunciavam à sua liberdade em troca da proteção dos jesuítas contra os ataques de colonos. Todavia, muitos conflitos surgiram, como atesta a luta do líder guarani Sepé Tiaraju contra a invasão portuguesa e espanhola. Nas Missões, tentou-se impor uma moral cristã para fazer frente aos **costumes** de povos considerados “primitivos,” em especial, as práticas da *antropofagia* e da *poligamia*. Por conseguinte, até a expulsão dos jesuítas (1759), acusados de criar um “Estado dentro do Estado,” a Ética ensinada aqui era tomista, orientada pela política da contrarreforma, como pode também ser observado nos sermões e cartas do Pe. Antônio Vieira. Portanto, não é exagero dizer que **a filosofia feita no Brasil, durante todo o período colonial, seguiu uma Ética medieval.**



Retomando, agora, a discussão sobre o início da Ética moderna, temos que começar, *data venia* John Rawls, com as contribuições éticas do autor do *Leviatã*.

### 5.1 – BASES ÉTICAS DO CONTRATUALISMO CLÁSSICO: HOBBS

Para muitos eticistas, por exemplo para Stephen Darwall (1995, 1998), o filósofo britânico Thomas Hobbes é um dos primeiros grandes filósofos morais do início da modernidade. Alguns consideram, talvez com algum exagero, que a teoria Ética moderna *começa* com Hobbes. Apesar de não ter escrito uma obra propriamente ética, mas ter legado importantes tratados filosófico-políticos, como o *Leviatã* [1651] e o *De Cive*, encontramos em Hobbes muitos elementos éticos que o distingue dos filósofos morais da Antiguidade greco-romana e do período do domínio da teologia cristã 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.

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:

- 1) da autoridade dos filósofos clássicos e da Igreja;
- 2) do suposto propósito da natureza considerada uma pressuposição teleológica da física aristotélica fundada na noção de causas finais; e
- 3) do apelo à lei natural na moral e na política etc.

Estes padrões morais não poderiam mais ser encontrados num plano cósmico da natureza (*telos*) ou nas revelações de uma vontade divina, tal como foram na Bíblia, 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 nada é senão a ciência do que é bom e mau na convivência (*conversation*) da sociedade humana**” (Hobbes, 1992, p.110, negritos acrescentados). É interessante notar que no Capítulo IX do *Leviatã*, Hobbes apresenta um quadro geral das diferentes ciências dividindo-as em dois grandes grupos:

**Filosofia Natural** (que trata das consequências dos acidentes dos corpos naturais, tais como a física); e

**Filosofia Civil** e política (que trata das consequências da instituição dos Estados para os direitos e deveres do corpo político ou soberano e as consequências da mesma para o dever e o direito dos súditos).

Hobbes, então, define a **Ética** da seguinte maneira:



**Ética** = def. “*estudo das consequências das paixões dos homens*” (sendo, por conseguinte, uma subdisciplina da **filosofia natural** e não da filosofia civil ou social).

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 (MacIntyre, 1995, p. 132). Essa influência 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 na própria natureza física. A **Ética** de Hobbes é bastante influenciada pela incipiente ciência moderna e, já em seu tempo, a física era o modelo de ciência, não apenas uma ciência entre outras. Desse modo, a **sua ética foi marcada pelo mecanicismo**. A aplicação do método científico feita por Bacon, Galileu e Descartes não apenas para explicar o mundo físico, mas também o mundo humano, social e individual, levou a considerar o homem um artefato produzido naturalmente. Em outros termos, o ser humano era considerado uma máquina e, para Hobbes, regida por uma **mecânica das paixões** tais como medo, inveja etc. Assim, muitos consideram que o seu princípio biológico de autoconservação, a única finalidade aceitável das ações humanas, equivale à lei da inércia na física galileana.

Tendo mencionado Bacon, é importante salientar que, na modernidade, a concepção de conhecimento científico se distingue da concepção grega de *episteme* caracterizada, em grande medida, menos em termos de poder de transformar o mundo natural e mais em termos de contemplação do cosmos. Surge, então, uma reação ao “aristotelismo” da época tanto na ciência quanto na filosofia: de **contemplativo**, o saber se transforma em **experimental**. Francis Bacon é conhecido pela expressão “saber é poder” e isso mostra que o conhecimento para ele não possui valor intrínseco, mas passa a expressar o desejo de dominação da natureza. O conhecimento científico deveria estabelecer o *imperium hominis* (o império humano) sobre as coisas naturais. O saber científico não é apenas teórico, mas

fundamentalmente, prático, ou seja, uma técnica, um *know-how* (*saber-como*). Nesse sentido, a ciência moderna tornou-se não apenas um modo de conhecer as coisas, mas, mais fundamentalmente, *de transformar o mundo e de dominar* as leis da natureza tendo claras implicações para o meio ambiente como sabemos hoje. É evidente que a Revolução Industrial moderna produziu avanços espetaculares, mas também causou desastres naturais tais como a poluição, aquecimento global etc. Por isso, atualmente, é necessário desenvolver uma **Ética Ambiental** como contraponto à concepção moderna de ciência, o que faremos de forma mais detalhada no capítulo 11. Vamos, aqui, nos concentrar, por enquanto, na teoria ética do próprio Hobbes.

Uma maneira de ver a influência das ciências modernas, em especial da física galileiana em Hobbes, é analisar, como Darwall faz (1998, p.90), a **metaética projetivista** presente no *Leviatã*. Dito brevemente: assim como as cores não são propriedades *primárias* dos objetos, mas, segundo a distinção de Galileu Galilei, são *secundárias*, ou seja, dependem do “olho de quem vê,” assim também valores seriam projeções do sujeito em relação ao mundo. Por exemplo, a cor azul desta caneta que tenho em mãos não é uma propriedade dela própria, mas depende de vários fatores, por exemplo, da luminosidade desta sala, das condições da visão etc. Assim também propriedades morais tais como a bondade ou a correção das ações não seriam propriedades primárias das coisas. Hobbes escreveu: “o *prazer* (ou *deleite*) é a **aparência ou sensação** do bem, e *desprazer ou desagrado* é a **aparência ou sensação** do mal.” (1992, p.40, negritos acrescentados; itálicos no original). Deste modo, quando imaginamos, agora, um sorvete a ser saboreado num dia quente de verão, temos uma sensação agradável que não depende de propriedades do próprio objeto, mas são antes uma projeção. Temos, aqui, as raízes de uma metaética baseada na **Teoria do Erro** que será abordada no capítulo 8.

Há vários pressupostos éticos presentes no contratualismo político hobbesiano que podem ser claramente formulados. Talvez o primeiro e mais importante, dado que ele mostra o rompimento com a tradição filosófico-moral predominante na Antiguidade, 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.” (Hobbes, 1992, p.70).

Essa é uma das principais diferenças entre Hobbes e os antigos filósofos greco-romanos e medievais. Certamente, Hobbes pode ter em

mente aqui a concepção aristotélica de *eudaimonía*, mas também a dos estoicos, epicuristas etc. Como vimos no capítulo 2, o bem maior, para Aristóteles, consistia na realização de atividades de acordo com a mais alta virtude, a vida teórica dedicada à sabedoria filosófica. De fato, a defesa feita por Aristóteles dessa forma de vida como sendo superior às demais, como vimos, depende da aceitação de um pressuposto metafísico questionável, a saber, o de uma *função* específica do ser humano. Se essa tese for rejeitada, não há como defender a existência de uma *eudaimonía* perfeita. Todavia, mesmo que não exista, para Hobbes, nenhum *summum bonum*, a morte é, como veremos a seguir, o *summum malum*.

Se nos perguntarmos, agora, qual é o argumento que Hobbes usa para negar a existência do bem supremo, o suposto fim último das nossas ações, a resposta aparece nos seguintes termos:

“A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro.” (Hobbes, 1992, p.70).

Hobbes, então, recusa o argumento de Aristóteles para estabelecer a existência do bem supremo: podemos, sim, desejar sempre uma coisa com vistas à outra indefinidamente. Hobbes seria o primeiro eticista moderno. Em outros termos, os homens, no estado de natureza, têm um desejo perpétuo de “poder e mais poder, que cessa somente com a morte.” A competição pela riqueza, pela honra etc. leva à permanente luta de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*).

Para Hobbes, a felicidade é simplesmente a realização dos desejos, de um objeto a outro, sucessiva e indefinidamente. Ele define ‘bom’ = *def.* um objeto de qualquer um dos apetites e desejos humanos (*whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire*) (Hobbes, 1992, p.39) e, contrariamente, um objeto de aversão ou ódio é definido como ‘mau.’ Claramente, essa definição de ‘bom’ pode levar ao subjetivismo ético e, por conseguinte, ao relativismo. 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, como veremos, **no Estado civil, a lei, que é uma expressão da vontade do soberano, é a medida daquilo que é bom e correto.**

A partir de sua compreensão da Ética como filosofia **natural e não civil**, Hobbes qualifica o ser humano como sendo determinado a

agir a partir de suas paixões. No estado de natureza, que será melhor abordado a seguir, o medo é uma das paixões mais fortes, em especial, o 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 a sua autopreservação, lutando pela sua sobrevivência. Nesses termos, ações autointeressadas 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 político hobbesiano e suas pressuposições éticas:

- (i) a descrição do estado de natureza;
- (ii) o pacto ou acordo (*covenant*); e
- (iii) o Estado civil, o soberano.

O estado de natureza não precisa ser interpretado, em Hobbes, como também não necessariamente em outros contratualistas clássicos, tais como Locke, Rousseau e Kant, como referindo-se a um estado primitivo da humanidade que ocorreu há milhares de anos antes (no sentido temporal) da sociedade civil ou do Estado civil. Locke será estudado na próxima seção e Kant no próximo capítulo salientando que este último tenta superar o contratualismo na sua *Metafísica dos Costumes*. Tampouco é o estado em que viviam os “selvagens da América” da época de Hobbes. Na verdade, o estado de natureza é, sob o ponto de vista ético-filosófico, um *experimento de pensamento*, uma **hipótese sobre como seria a sociedade sem o Estado**.

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 diferença substancial 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.*” (Hobbes, 2002, p.29; itálicos acrescentados).

O argumento, então, pode ser apresentado de forma canônica:



P1: São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais uns aos outros.

P2: Aqueles que podem matar podem fazer coisas iguais.

C.: Todos os homens são iguais entre si.

Esta prova da igualdade precisa ser discutida criticamente (por exemplo, se é um argumento válido –a conclusão realmente segue-se das premissas– e correto –as premissas são realmente verdadeiras–), mas, por ora, vamos assumir a igualdade de todos os homens por princípio.

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. Aparentemente, Hobbes subscreve assim 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* buscar, por exemplo, o seu bem-estar ou sua felicidade. O egoísmo ético (e não apenas psicológico ou natural) é um modelo teleológico ou consequencialista de ética normativa. O indivíduo é, para outro homem, como diria Plauto, um lobo (*homo homini lupus*), tese popularizada por Hobbes. Assim, a competição pode levar à guerra, eventualmente, à guerra de todos contra todos. Num tal estado, “nada pode ser injusto” (Hobbes, 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 de usar o poder próprio para a preservação de sua natureza, isto é, de sua vida. O egoísmo parece imperar no estado de natureza, mas também traz uma série de desvantagens para o próprio indivíduo.

Esse ponto pode ser constatado na famosa descrição que Hobbes faz de como seria a vida no estado de natureza:

“Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do

tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.” (Hobbes, 1992, p.89, negritos acrescentados).

Em outros termos, parece que, se não existir cooperação, então não haverá vida boa considerada individualmente.

No estado de natureza, enfim, 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 e, por meio de um pacto, 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). A partir desta primeira lei natural deriva-se **uma segunda lei**: que um homem querendo a paz, quando os outros também querem, renuncie ao 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 **Regra de Ouro**: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, encontrada, como vimos na Introdução, em muitas culturas: nos evangelhos, no confucionismo etc. 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. Como veremos no próximo capítulo, entretanto, Kant criticará a Regra de Ouro por não conter a distinção entre deveres da pessoa para consigo mesma e deveres para com as outras pessoas. Para Hobbes, essa lei leva a um pacto político, base do Estado. Cabe sublinhar, enfim, que há **leis naturais** que levam as pessoas a superar o estado de natureza e formar um pacto político.

“Contrato”, escreve Hobbes no Capítulo XIV do *Leviatã* (1992, p.94), é a transferência mútua de direitos. 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 entrega de ambos, do dinheiro e do bem comprado; e os chamados “pactos” (*covenant*), que são contratos com promessa de entrega futura. Esses últimos estão baseados na confiança recíproca e são o fundamento ético do Estado.

Assim como o estado de natureza não é necessariamente um estado histórico real, o pacto fundador do Estado não é pensado como algo que historicamente ocorreu. Em outros termos, Hobbes não está defendendo que, num passado longínquo, existiu um acordo de constituição de um soberano que hoje governa, embora na Inglaterra

fosse comum alguns pensarem assim. Trata-se, novamente, de um expediente de pensamento para **justificar** a existência do Estado: **a coexistência pacífica é melhor do que a guerra de todos contra todos**. Em outros termos, é um expediente filosófico, não algo histórico. O Contrato que funda o Estado seria feito nestes termos:



“Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim próprio a este homem ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.” (Hobbes, 1992, p.120).

A referência a “este homem,” nessa formulação, diz respeito ao próprio Estado, o *Leviatã*, um corpo artificial composto de indivíduos naturais.

Hobbes deriva, 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 e, portanto, administrar a justiça.

Ao Estado civil, uma vez instituído 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 gratitude, 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, aparentemente, uma concepção deontológica de moralidade, isto é, como sendo constituída de um conjunto de regras. A concepção de moral como um conjunto de regras remonta a Grotius, pensador que influenciou Hobbes. Aliás, o contratualismo ético pode 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 ideia 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 a ser melhor discutida 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 abordada detalhadamente aqui. Todavia, cabe apontar que Hobbes discute várias condições para que um contrato



tenha validade ou seja nulo. Assim, a transferência de direitos pode não ser absoluta e cada indivíduo retém o direito de buscar os meios de autopreservação caso sua vida fosse ameaçada.

Outro ponto importante da ética hobbesiana é compreender a sua resposta ao **tolo (fool)**, que nega a existência de algo como justiça, a obrigatoriedade de manter contratos etc. O tolo diz em seu coração “não há algo como justiça” (Hobbes, 1992, p.101). Assim, ele ora mantém as promessas, ora as quebra, conforme a conveniência ou vantagem, pensando que não é contra a sua razão agir assim. Compreender porque Hobbes considera equivocado esse modo de pensar é importante para ver exatamente qual a sua concepção de moralidade como expressão de certa racionalidade instrumental. 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 (Hobbes, 1992, p.102). Desse modo, pode-se dizer ao tolo que 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. Esse ponto será também esclarecido a seguir a partir do dilema do prisioneiro.

Hobbes talvez tenha sido o primeiro eticista a ver e considerar seriamente o que chamamos, hoje, de **problema da ação coletiva**. Em outros termos, se todos fazemos o que é bom para cada um de nós individualmente, o resultado pode, aparentemente, ser o pior para todos em termos coletivos. Esse problema, discutido atualmente 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 joias de uma relojoaria da cidade onde moram. Não há evidências suficientes, pois não foram filmados, não estão com os relógios etc., mas uma cliente os viu fazendo gestos suspeitos e saindo apressadamente da relojoaria. Posteriormente, notou-se a falta dos relógios. Agora, presos na delegacia da cidade em celas separadas a partir desse testemunho, um delegado de plantão aproxima-se e faz a seguinte proposta para Pedro: “posso acusá-los de roubo e, se forem condenados, vocês ficarão muito tempo na cadeia (digamos, uns 3 anos). Agora, se você confessar e delatar apresentando evidências contra seu comparsa, você ficará preso apenas um ano e ele ficará mais de 10 anos pagando pelo crime que cometeu.” Pedro não sabe, mas essa proposta fora feita a Paulo também, e, se ambos confessarem, ficarão cinco anos presos. Imagine também que não há comunicação entre os presos. O que cada um deveria fazer? Ou

melhor, o que **você** faria? À primeira vista, a melhor solução parece ser confessar. Como James Rachels (2013, p.97) argumenta, o problema tem uma solução clara: não importa o que o outro faça, você tem que confessar para ser mais vantajoso. Será essa a melhor solução mesmo?

Para tentar auxiliar nessa decisão difícil, observe o quadro a seguir. Nele, vamos construir uma matriz apontando o que ocorre ao outro considerando o que um agente faz. A matriz pode ser apresentada elencando todas as possibilidades:

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

Seja lá qual for a sua decisão, observe que a melhor solução do dilema não é a que seria melhor para um **indivíduo** que agisse sem considerar o resultado **coletivamente** (cooperando com o parceiro, ou seja, não confessando: o resultado 3,3). 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 comparsa 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. O resultado ótimo para os dois seria não confessarem (cooperando entre si e não delatando), pois isso levaria a uma condenação de 3 anos para cada um. E, finalmente, uma alternativa ruim seria que ambos confessassem, pois isso levaria a uma condenação de 5 anos para cada. Portanto, desde o ponto de vista da cooperação, o resultado ótimo é que ambos façam o que é contrário ao autointeresse imediato de cada um, ou seja, se ambos não confessarem cooperando entre si, eles pegam um tempo menor (3 anos) do que se ambos confessassem (5). Todavia, de um ponto estritamente **egóico**, de sujeitos racionais e autointeressados, a melhor alternativa parece, de fato, confessar. Seria isso que faria, aparentemente, um hobbesiano? O *medo* de ficar 10 anos preso poderia levar o indivíduo autointeressado instintivamente a confessar vencendo assim a *esperança* e a *confiança* de, se ambos não confessassem, ficarem menos tempo presos? Mas, novamente, é bom lembrar que o espírito de **cooperação** não está ausente no estado de natureza (e o tolo é irracional), pois se todos renunciarem aos seus direitos naturais pactuando pela instituição do soberano, então o resultado será melhor sob o ponto de vista coletivo (a cooperação –

ambos não confessarem— leva ao resultado 3, 3 no Dilema do Prisioneiro). Hobbes, aparentemente, estava ciente dessa solução.

Antes de passarmos ao próximo filósofo moral moderno, convém ressaltar que o contratualismo ético é uma teoria muito defendida atualmente, em especial depois da reabilitação feita por John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça* (TJ, [1971]), que estudaremos com mais detalhes no capítulo 9. Como veremos, 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. O(a)s filósofo(a)s contratualistas atuais a utilizam com finalidades éticas, 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 autointeressados**, enquanto Scanlon, em *What we Owe to Each Other*, defende um contratualismo kantiano baseado na **ideia de que há princípios morais aos quais nenhum ser razoável recusaria dar seu assentimento**. Ernst 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*, 2009) mas, recentemente, voltou a defender um tipo de contratualismo simétrico cuja ideia central é de que na situação de pacto todos devem estar em condições iguais e, principalmente, tratarem-se de forma igualitária. Estudaremos detalhadamente as ideias normativas de Tugendhat e de outros contratualistas éticos no capítulo 9.

Podemos 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 escolhas são autointeressadas, enquanto, 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 pressuposto. Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando trataremos da reabilitação da metáfora do contrato feita por Rawls. Como veremos, então, o contratualismo (e/ou o contratarianismo) é um modelo ético-político muito discutido ainda hoje. No mundo atual, marcado pelo

pluralismo, a Ética contratualista pode contribuir para a construção de uma moral comum e, a partir dela, justificar o Estado.

## 5.2 – LOCKE: A ÉTICA DOS DIREITOS NATURAIS (HUMANOS)

John Locke estudou medicina e filosofia em Oxford, onde mais tarde tornou-se professor. Além de ser um dos principais fundadores do empirismo inglês e autor de importantes tratados de filosofia política, é, geralmente, considerado um dos primeiros filósofos utilitaristas. Em termos políticos, Locke é um dos fundadores do liberalismo. Focaremos, nesta seção, apenas no seu pensamento ético.

Assim como Hobbes, Locke não escreveu obras de caráter exclusivamente ético, mas os seus trabalhos sobre o governo e suas discussões políticas sobre o problema da **tolerância** entre sistemas de crenças divergentes etc. são relevantes. A principal contribuição de Locke nesse domínio está baseada na ideia de direitos naturais. Por conseguinte, enquanto Hobbes fundava eticamente o seu contratualismo em leis naturais, Locke fundamenta o contratualismo político nos direitos naturais. Ele critica, então, a ética hobbesiana nestes termos: “um hobbesiano ... não admite um grande número de deveres plenos da moralidade.” (*apud* Gauthier, 1986, p.17) Esse ponto ficará mais claro a seguir. Não trataremos aqui, enfim, das ideias políticas de Locke. É necessário mencionar, entretanto, que Locke esteve diretamente envolvido em vários acontecimentos políticos da Inglaterra, tendo inclusive que se refugiar na Holanda. Somente voltou à Inglaterra em 1689, 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 pondo fim ao absolutismo defendido por Hobbes. Para Locke, entretanto, violou-se o direito à vida, pois **os direitos naturais são o padrão de correção das regras morais**. Em outros termos, podemos julgar se uma lei de um determinado país é justa (ou não) referindo-a aos direitos naturais. Eles são, enfim, direitos *morais*, e não apenas direitos *legais*.

Para começar a esclarecer a concepção de Ética baseada em direitos naturais, é importante salientar que, para Locke, há três tipos principais de ciência:

- i) aquelas que tratam da natureza das coisas como são em si mesmas, suas relações e suas maneiras de operação;
- ii) 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

iii) aquelas que tratam dos meios pelos quais o conhecimento das duas primeiras pode ser apreendido e comunicado.

Entre as do segundo grupo está a **Ética** que, para Locke (1980, p.343):

“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.”

Desse modo, a Ética poderia derivar regras de conduta a partir de proposições autoevidentes por suas consequências necessárias, “tanto incontestáveis quanto aquelas da matemática”. Os intuicionistas consideram as verdades éticas, tais como “não torture uma pessoa inocente desnecessariamente” como verdades tão exatas quanto as da geometria ou da aritmética. Essa tese metaética precisa ser aprofundada e discutida criticamente.

Conforme escreveu Sidgwick (1892, p. 178), o utilitarismo de Locke permanecesse “latente e inconsciente”. Para Sidgwick, isso significa que Locke não justifica sempre as regras morais pela 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 autoevidentes ao contemplá-las.



O *intuicionismo* sustenta, em analogia com a ciência que funda suas verdades na **observação**, que, na Ética, precisamos postular a existência de uma **faculdade moral**, conhecida como “intuição,” que apreende as verdades correspondentes aos fatos morais.

Tal movimento metaético será desenvolvido mais tarde por Samuel Clarke e Richard Price e retomado na filosofia contemporânea, como veremos no capítulo 8, por autores como G. E. Moore e David Ross sendo, hoje, defendido por eticistas como Roberto Audi (2004).

Para compreender os pressupostos metaéticos e normativos da Ética do contratualismo político, é necessário apresentar a epistemologia de Locke. Ele critica, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, a doutrina das ideias 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. O **empirismo** de Locke pode ser sintetizado desta maneira: a mente humana é uma tábula rasa que é marcada pelos objetos externos formando impressões que são associadas compondo ideias complexas. Esse empirismo é aplicado tanto na Ética quanto na Política. Todavia, a Ética, tal como foi definida acima, é uma *ciência dedutiva* sobre regras

de conduta. Como pode ser esse o caso? Não há contradição aqui, pois o fim de todas as ações, o prazer ou a 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, enfim, a sua concepção de direitos naturais dado que o seu utilitarismo é incipiente.

Conforme foi dito anteriormente, é na teoria contratualista da Filosofia Política que encontramos muitos pressupostos éticos importantes da Filosofia Moral de Locke. Assim, no *Second Treatise of Government* (publicado 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. Diferentemente de Hobbes, todavia, o estado de natureza em Locke não é, para usar as palavras de MacIntyre (1995, p. 157), “nem pré-social nem pré-moral”, pois os homens já vivem em famílias, em certos ordenamentos sociais, mas sem, contudo, um poder central, ou seja, um governo estatal.

Locke, de fato, possui uma visão diferente da hobbesiana sobre como seria a sociedade sem o Estado. Ele sustenta que o estado de natureza seria de **perfeita liberdade e igualdade**. Esses, por conseguinte, seriam os dois principais direitos naturais. Embora haja referências ao modo como povos das Américas viviam, o estado de natureza é melhor pensado filosoficamente como um estado hipotético de ausência do Estado. De um modo geral, tal estado de natureza é, por Locke, caracterizado deste 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.*

....

*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, 1994, p.269).*

Vamos, então, tentar esclarecer com maiores detalhes quais são especificamente os direitos naturais e as **obrigações associadas** que vigoram 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 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. É importante lembrar, nesse contexto, da **Carta Magna**, documento que, já em 1215, tinha limitado o poder do monarca na Inglaterra. De acordo com o livro *História da Inglaterra*, de David Hume, a Carta Magna tornou-se um marco na história da Constituição inglesa (Hume, 2014, p. 116). Assinado pelo Rei João, o documento limitava o poder absoluto do monarca, que deveria reconhecer certos direitos *naturais* dos nobres a terem suas propriedades respeitadas e também os procedimentos legais de julgamento. Enfim, que o rei não estava acima da lei, uma noção cara ao Estado de Direito atual. Por conseguinte, liberdade não significava licenciosidade.

Convém frisar também que, no estado de natureza, há, para Locke (1994, p.271), **dois deveres** fundamentais: autopreservar-se e preservar a humanidade. Este último é um dever propriamente moral ou ético. Para ele, **não faz sentido falar de direitos desvinculados das noções de obrigação moral**.

Feitos esses alertas, podemos, enfim, 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; negritos acrescentados)

Esses, então, são os principais direitos naturais da pessoa *qua* pessoa: **à vida, à liberdade e às posses**.

Pode-se compreender melhor essa tese se o próprio conceito de pessoa for esclarecido. Para Locke, **pessoa** significa “*a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself.*” (um ser inteligente pensante que tem razão e capacidade para refletir e que pode se considerar como tal).” (1980, p.280) Esse conceito de pessoa influenciou enormemente as discussões na Filosofia Prática em geral, incluindo não apenas a Ética, mas também a Filosofia Política e a Filosofia do Direito e tem importância, como

veremos no capítulo 10, nos debates atuais sobre questões bioéticas. A partir dessa ideia é possível concluir que “pessoa” e “ser humano” são categorias distintas. Voltaremos a esse ponto nas discussões bioéticas.

Essa distinção nos permite também levantar um problema de interpretação geral das reflexões **metaéticas** de Locke. Já vimos que ele antecipa o intuícionismo metaético, mas, de acordo com alguns comentadores, a **epistemologia moral** de Locke oscila entre uma visão que poderia ser qualificada como *construtivismo moral* e outra chamada *voluntarismo divino* (Mathewson, 2006, p. 509s). Enquanto a primeira sustenta que as ideias morais são construídas pelo nosso entendimento, a segunda mantém que as regras morais são dadas por Deus de acordo com a sua vontade. Não é possível, aqui, entrarmos nessa discussão de forma aprofundada, mas se quisermos considerar a Ética de Locke como uma expressão da modernidade, então a leitura mais interessante parece ser aquela feita a partir da sua epistemologia moral chamada “construtivismo moral,” ou seja, partindo de um conceito de pessoa, Locke atribui certos direitos naturais a ela e a partir disso deriva o seu sistema ético completo. Uma evidência importante nesse sentido é a própria definição de ‘Ética’ e o princípio **não causar dano** aos direitos. Vamos, então, ver como isso acontece a partir de seu contratualismo.

O estado de natureza pareceria perfeito, mas então, por que “sair” dele? Por que há necessidade de se ter um soberano, alguma forma de governo estatal? Acontece que há várias inconveniências, por exemplo, uma pessoa tende a se beneficiar e a beneficiar os 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. Esses também são direitos naturais para Locke: cada ser humano tem o 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, de **castigar por um crime** contra os direitos básicos restringindo e prevenindo tal ofensa e de **reivindicar a reparação**. Por conseguinte, os conflitos que surgem no estado de natureza, por exemplo, do direito de posse sobre esse bem particular (para ilustrar, desta maçã que acabo de colher) pode ser remediado pela instituição, **por Contrato originário**, de uma instância especial de julgamento, a saber, 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, os mantém para simplesmente legitimá-los pelo Contrato (*compact*) perante os outros e o governo. Para Locke, o Contrato também não cria novos direitos. 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 influenciou 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 apresentar os direitos naturais. Primeira, a igualdade de que Locke fala não é, como em Hobbes, uma igualdade física ou mental, mas uma igualdade **moral**, 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 à não-interferência. Cada ser humano cria um espaço em torno de si, enquanto indivíduo único, que não pode ser violado por outro indivíduo. Para ilustrar: não podemos pisar no teu pé. Em outros termos, cada um deve respeitar os limites traçados em torno de nós pelos direitos dos outros.

Antes de continuarmos na análise de Locke sobre os direitos naturais, convém apresentar o seguinte quadro dos direitos para compreender melhor a distinção entre direitos positivos e negativos. Basicamente, direitos negativos são direitos de *não-interferência* enquanto direitos positivos garantem um bem. A distinção pode ser feita nestes termos:

<b>Direitos Positivos</b>	<b>Direitos Negativos</b>
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**. Seria ele um *direito absoluto* ou um *direito relativo*? Seria ele um *direito universal*? Se o mundo natural nos foi dado igualmente (isto é, pés de maçã brotam naturalmente), pode-se falar legitimamente da posse que alguém tem sobre um bem particular (esta maçã que acabei de colher)? Afinal, o direito à propriedade não é um direito à exclusão de um bem de outra pessoa ou de seu uso por ela?

É necessário fazer, aqui, um esclarecimento sobre o uso da palavra ‘propriedade’ (*property*) no pensamento ético-político de Locke. Ela tem dois significados básicos: num primeiro, ela significa um **atributo** de algo (por exemplo, uma propriedade de um triângulo é ter três ângulos); um segundo significado é o de ser a **posse legítima** de um bem, garantida pelo Estado. Dados esses significados, podemos esclarecer a tese de Locke de que a *pessoa qua pessoa* possui como propriedade os direitos naturais mencionados acima (vida, liberdade e posses). O direito à propriedade, no segundo sentido, somente é garantido de forma derivada. Por isso, haveria, no fundo, apenas um único direito natural que pode ser pensado axiomáticamente: *da pessoa às suas propriedades, ou seja, seus direitos naturais*.

Cabe ressaltar, então, que ‘propriedade’ não significa necessariamente a posse de um bem exterior, de uma casa, de um carro etc. Nas palavras de Locke: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, **cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa**; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo” (1994, p. 287). Por exemplo, uma pessoa pode ter um determinado talento, digamos capacidade altamente sofisticada para a reflexão filosófica, que é uma propriedade sua como pessoa, a partir do qual poderá desenvolver certa atividade, por exemplo, dar aulas de filosofia para ganhar o necessário para o sustento de sua vida.

Além disso, é necessário acrescentar que o direito à propriedade, no sentido de posse de bens externos, deve satisfazer uma condição fundamental para ser legítimo, a saber, deve resultar do **trabalho**. A questão do valor do trabalho será retomada, como veremos no Capítulo 7, por Hegel e por Marx. Notemos, aqui, que a propriedade pode resultar não apenas do trabalho, mas também da exploração do trabalho alheio. Como observa MacIntyre, “o direito inicial de um homem é somente à propriedade criada pelo seu trabalho, mas com a riqueza daí derivada ele pode adquirir a propriedade dos outros e servos. Se ele o faz, o trabalho deles cria propriedade *para ele*” (MacIntyre, 1994. p.158). Vamos nos limitar, agora, ao trabalho de apropriação originária. Nos termos de Locke:

“O *trabalho* do seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio *trabalho*, juntando-se algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o *propriedade* dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse *trabalho* algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde

que esse *trabalho* é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver o bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.” (1994 p. 287-288, *itálicos no original*).

O trabalho é, por conseguinte, a origem e o fundamento da propriedade e não há oposição, para Locke, entre propriedade particular e bem comum.

É por meio do trabalho, por exemplo do esforço de apanhar a maçã na árvore, que alguém passa a ter o direito de posse (propriedade) sobre algo que pertencia ao comum. Ninguém pode, então, negar que o alimento pertença a quem o colheu. Aliás, o direito à vida inclui o direito à própria preservação e, conseqüentemente, à comida e à água 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” (1994, 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. Em outros termos, se a sociedade permitir a apropriação de terras produtivas, todos saem ganhando, pois aumentará a produtividade e a qualidade das maçãs produzidas.

Locke mantém, todavia, que a propriedade tem limites e que o excedente “pertence aos outros.” Agora, 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, a saber, que Locke não é nem “capitalista” e nem “socialista”, e que podemos encontrar elementos de ambos em seu pensamento (cf. Locke, 1994, p.290). Em outros termos, a razão nos mostra que cada um pode se apropriar o suficiente daquilo 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 partes 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 justificação da propriedade privada em Locke lembra a defesa aristotélica, contra o comunismo platónico, baseada na ideia de que as pessoas têm necessidades materiais que justificam a apropriação. Conforme vimos, na *REP*, Platão defende que funcionários públicos (guardiões) não tenham propriedade para melhor dedicar-se ao bem público. Como veremos no capítulo 8, Marx também defendeu a abolição da propriedade, em especial, dos meios de produção (indústrias etc.) de outros bens.

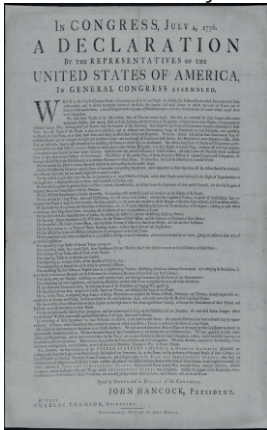
Antes de avaliarmos a influência da Ética de Locke, convém sintetizar as semelhanças e diferenças entre os defensores da teoria do contrato social estudados até agora. No quadro comparativo não aparecerá Rousseau, pois seu pensamento não foi estudado ainda. No próximo capítulo, faremos algumas considerações sobre a sua Filosofia Moral e Política. Para realizar a análise comparativa, podemos apresentar o seguinte quadro:

	Estado de Natureza	Contrato	Estado Civil
<b>Hobbes</b>	Igualdade e liberdade naturais, mas medo constante de morte violenta; guerra de todos contra todos; inexistência de indústria, cultura, artes etc.; solidão.	<i>Transferência</i> “completa” de direitos contanto que os outros também o façam.	Estado/Soberano com poderes absolutos que garantem a segurança (por ex., os outros não vão me causar dano); bom e mau, justo ou injusto estabelecidos pelas leis civis.
<b>Locke</b>	Igualdade e liberdade perfeitas; direitos naturais e formas de sociabilidade.	Pacto hipotético para garantir os direitos pré-existentes em relação aos outros indivíduos e ao governo.	O Estado garante os direitos naturais e cria regras para assegurar a felicidade.

Conforme já afirmamos, a Revolução Gloriosa de 1688-9 deu razão a Locke e não a Hobbes. Além disso, a visão de Locke sobre os direitos naturais inspirou muitas reformas e até mesmo revoluções no século XVIII.

Somente para ilustrar, citaremos o início da *Declaração da Independência* das 13 colônias, que mais tarde formarão os Estados Unidos, onde se pode detectar claramente a influência de Locke. Os direitos naturais mencionados são os que o autor do *Segundo Tratado sobre o Governo* defendeu. É interessante observar a linguagem

metaética intuicionista do início: verdades morais seriam evidentes por si mesmas. Temos, aqui, uma versão forte de cognitivismo defendendo certos valores (vida, liberdade etc.) Na Constituição americana, mais tarde, o direito à felicidade foi subtraído. Como veremos mais adiante, as ideias liberais de Locke influenciaram o Brasil imperial. Eis, então, o início da Declaração:



“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** (negritos acrescentados); que, para assegurar esses direitos, os governos são constituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que, sempre que qualquer forma de governo torna-se destruidora desses fins, é direito do povo alterá-la ou aboli-la, instituindo um novo governo, que tenha nestes princípios o seu fundamento e organize nesta forma os seus poderes, conforme o modo que lhes pareça mais efetivo para assegurar sua segurança e felicidade.”

A partir desses valores, alguns eticistas defendem 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).

Voltaremos a tratar da Ética americana (ou do “*American Dream*”) quando abordarmos o pragmatismo atual no capítulo 8.

Salientamos 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; ênfase acrescentada).

A linguagem dos direitos naturais ou humanos tornou-se proeminente em outras revoluções e declarações. Por exemplo, no preâmbulo da **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, adotada pela assembleia francesa em 1789, lê-se:

I. Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções civis só podem fundamentar-se na utilidade pública.

II. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e inalienáveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

III. O princípio de toda Soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhum INDIVÍDUO ou GRUPO DE INDIVÍDUOS pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.”

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 *Filosofia da Libertação*, defendeu uma Ética da *liberación* sulamericana que será, brevemente, apresentada no capítulo 9.

A linguagem dos direitos naturais ou humanos é, hoje, parte do vocabulário moral básico das pessoas. A partir de Declaração Universal dos Direitos Humanos, em meados do século passado pela ONU, passou-se a usar rotineiramente em vez de “direitos naturais” ou “direitos do homem” a expressão “direitos humanos”. Dada a sua importância, iremos citá-los na íntegra mais adiante (capítulo 9). É mérito de Locke ter tentado articular e extrair a partir de alguns poucos princípios do direito natural um conjunto de direitos fundamentais, tais como à vida, à liberdade e à felicidade a partir dos quais outros direitos podem ser deduzidos. Por outro lado, tentou justificar a escravidão a partir do direito natural do vencedor de uma guerra justa a dominar o derrotado poupando a sua vida, mas exigindo-lhe subserviência.

Muitas questões filosóficas surgem, então, 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” ou “demandas” (**claims**) que podemos fazer uns contra os outros? Direitos seriam relacionais, ou

seja: dizer de alguém, A, que ele tem um direito  $d_1$  de algum tipo implica que outra pessoa, B, tem uma obrigação de fazer ou abster-se de fazer algo relativamente a A? Voltaremos a essa questão no capítulo 8 aprofundando a análise metaética do que significa “ter um direito” e no seguinte (9) sobre éticas deontológicas baseadas em direitos.

Uma Ética baseada em direitos é, aparentemente, uma ética deontológica: se uma pessoa tem um direito, então ele deve ser respeitado independentemente das consequências. Locke, todavia, justifica os direitos naturais de forma “utilitarista”: eles tendem a produzir a felicidade. Nesse sentido, não basta apenas uma declaração: é necessário argumentar filosoficamente e discutir, por exemplo, se direitos são absolutos, universais etc. e como podem ser garantidos socialmente. É isso que Locke sustenta quando resume seu pensamento ético-político nestes termos:

“O homem nascendo, conforme provamos, com direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade –isto é, a vida, a liberdade e os bens (*Estate*)– contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa, mesmo com a própria morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião. Contudo como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida.” (Locke, 1994, p.323-4)

Locke fornece, então, uma base ética de **legitimação** para a existência do Estado moderno.

Outra questão filosófica importante é esta: **quais são os direitos?** Aqui, o(a)s filósofo(a)s morais e políticos dividem-se entre aqueles que, por exemplo, defendem apenas os direitos de não-interferência (liberdades negativas apenas) e aqueles que defendem direitos sociais. Há também diferentes gerações de direitos. Como veremos no capítulo 9, quando estudarmos a Ética do Respeito Universal de Tugendhat, insistiu-se, em primeiro lugar, nos direitos das liberdades básicas, mas, hoje, é comum falar-se em direitos econômicos e sociais, direitos ambientais, direitos dos animais não-humanos etc. Enfim, há várias questões éticas relacionadas com os direitos que serão abordadas nos últimos capítulos.

## 5.3 – A ÉTICA DO SENSO MORAL EM HUME

David Hume foi tanto um crítico da ideia 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. Assim como Locke criticou os hobbesianos, Hume vai mais longe e critica todos os contratualistas afirmando que conceitos como estado de natureza, contrato original etc. são “... mera **ficção filosófica** que nunca tiveram nem podem ter realidade alguma.” (Hume, 1978, p.493, negritos acrescentados). Em vez disso, Hume associa-se à tradição escocesa do senso moral, iniciada por Francis 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 princípios.

Para começar, é necessário, então, dizer algo sobre esse enfoque geralmente conhecido como “senso moral” que evidencia, acima de tudo, a importância dos sentimentos nas ações e nas práticas humanas. Antes de Hume, Francis Hutcheson (1694-1746) definiu, em seu livro *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*, as categorias morais básicas nesses termos: “A palavra ‘bondade moral’, neste tratado, denota a nossa ideia de alguma qualidade apreendida nas ações, a qual obtém aprovação, acompanhada do desejo de felicidade do agente” (*apud* Rephael, 1991, p.261). Aquilo que leva à desaprovação é o contrário, ou seja, o mal moral. **Aprovação e desaprovação são ideias simples que não podem ser mais analisadas.** 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. Além disso, todos aprovamos, como um bem natural, a benevolência. Assim, a benevolência universal, isto é, querer o bem aos outros, pode ser objeto de aprovação por todos. Hutcheson é um dos primeiros eticistas a formular **o princípio básico do utilitarismo** a partir da beneficência segundo o 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.” (*apud* Raphael, 1991, p.284). A Ética utilitarista estava começando a consolidar-se e será mais tarde sistematizada por Bentham e outros pensadores britânicos conforme estudaremos nas próximas seções de forma mais detalhada.



David Hume segue o critério estabelecido pelos outros pensadores do senso moral, em especial Hutcheson, e usa a aprovação como padrão para considerar algo bom no sentido moral. Hume assim definiu ‘senso moral’ no livro *A Treatise of Human Nature*, uma obra de sua juventude:



“**aprovar** um caráter é sentir um contentamento original diante dele. **Desaprová-lo** é sentir um desprazer.” (Hume, 1978, p.296-7, negritos acrescentados).

Desse modo, é porque aprovamos, por exemplo, um caráter honesto, o comportamento de uma pessoa íntegra etc. que sentimos um tipo especial de satisfação em agir moralmente; é porque aprovamos uma distribuição igualitária que a consideramos correta e justa etc.

Esse ponto precisa ser, todavia, bem compreendido. Não se trata de uma aprovação meramente subjetiva, por exemplo, se alguém aprova comportamentos cruéis ou perversos, então eles seriam bons. Para Hume, certos sentimentos morais são comuns a toda a humanidade e estão fundados numa natureza única constituída pela capacidade de compartilhar dor e prazer. Além disso, é importante observar que a aprovação se faz desde o ponto de vista do “espectador judicioso” (Hume, 1978, p. 581), ou seja, desde um ponto de vista imparcial. A introdução do **espectador judicioso** garante, como veremos a seguir, que Hume não defenda um moral relativista, mas baseada em um senso moral comum a todos os seres humanos.

Disso não se segue, todavia, que ideias morais correspondam a propriedades reais dos objetos. Hume foi, assim como Hobbes, um **projetivista em termos metaéticos**. O projetivismo pode ser sintetizado na famosa frase do *Hamlet* de Shakespeare: “... *for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so.*” (... nada é bom ou mau [em si], mas é o pensamento que o faz assim.) (Ato 2, Cena 2). Para certificarmos de que essa é a posição de Hume, podemos citar a seguinte passagem do primeiro anexo do livro *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, uma obra madura onde ele revisa seus primeiros escritos morais. Neste livro, é estabelecida a distinção entre a faculdade da razão (*reason*) e a do gosto (*taste*): “Uma descobre objetos como eles realmente são na natureza, sem aumentar ou diminuir: a outra tem uma faculdade produtiva e enfeitando e manchando todos os objetos naturais com cores, emprestados de sentimentos internos, forma, de alguma maneira, uma nova criação.” (Hume, 1996, p. 165) Disputamos questões de gosto, mas não factuais ou racionais. Questões morais não são problemas racionais, mas de

gosto e sentimentos. Em outros termos, conceitos morais são **projeções** da mente humana sobre o mundo e não propriedades reais dos fatos. Hume é, como perceberemos ao longo dessa seção, um projetivista e, conseqüentemente, um antirealista em termos metaéticos.

Que a posição metaética de Hume seja essa pode ser claramente constatado também na famosa análise que ele faz do que há de errado num ato que é considerado criminoso. Se tentarmos *observar* o que há de errado, nada veremos. A cena pode ser *descrita* sem apelo a algo moral ou imoral. Hume escreve:

“Tomemos uma ação qualquer reconhecidamente viciosa: o assassinato ou homicídio voluntário (*wifful murder*), por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é o objeto de sentimento, não da razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento de censura quando os contemplamos. **O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente.**” (Hume, 1978, p.468-9, negritos acrescentados)

Em outros termos, uma análise correta de um julgamento moral tal como “X é bom” mostra que ele é uma expressão de um **sentimento de aprovação** de X. Esta tese dará origem, como veremos no capítulo 8, ao emotivismo e ao expressivismo na metaética contemporânea.

Outro ponto importante, então, para compreender o pensamento ético de Hume é reconstruir o 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. 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**. Ele recusa, por conseguinte, qualquer fundamentação da moral na razão, qualquer racionalismo moral.

Hume apresenta seus argumentos para demonstrar que a razão não influencia a vontade no início do Livro III, parte III, seção I, de seu *Treatise* começando por definir ‘razão.’ Em suas próprias palavras:

**“A razão é a descoberta da verdade ou falsidade** (negritos acrescentados). A verdade ou falsidade consiste no acordo ou desacordo ou com relações *reais* das ideias 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 este argumento e suas principais implicações éticas, algumas explicações são necessárias. Primeira, é importante notar que Hume segue a **tradição epistemológica empirista**, iniciada e sistematizada por Locke. No livro *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Hume mostra que todo conhecimento começa com a experiência, sendo constituído de percepções, sejam elas impressões ou ideias (relações entre impressões). Torna-se, assim, um de seus principais expoentes (empirismo que acordou, como veremos no próximo capítulo, Kant do sono dogmático). Segunda, a psicologia humeana funda-se no par conceitual **desejo/crença**, cada elemento possuindo uma direção de adequação diferente em relação ao mundo. Desse modo, enquanto as nossas crenças são verdadeiras ou falsas se são adequadas ao mundo, nós adequamos o mundo aos nossos desejos. Em outros termos, crenças almejam a verdade; os desejos, a sua realização. Minhas crenças precisam se adequar ao mundo; já o mundo precisa se adequar aos meus desejos. Para ilustrar: a minha crença de que tenho a obra de Hume *Treatise* na minha biblioteca precisa se adequar ao mundo para ser verdadeira; meu desejo de tê-la precisa adequar o mundo, ou seja, preciso comprar a obra se não a tenho. Crenças e desejos, portanto, possuem **direções de adequação** (*directions of fitness*) diferentes. 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, que poderíamos chamar “Argumento da Inatividade da Razão” ou “Praticalidade da Moral,” o qual aparece no Livro III, Parte I, Secção I, do *Treatise* pode ser apresentado nestes termos: “*Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not*

*conclusion of reason.*” (A moral excita as paixões e produz ou previne ações. A razão por si é completamente impotente nesse particular. As regras da moralidade, portanto, não são conclusões da razão.) (Hume, 1978, p. 457) Hume afirma que ninguém irá negar a correção dessa inferência, mas será esse realmente o caso? Para avaliar, então, podemos apresentá-lo de modo canônico:



P1: A moral influencia a ação.  
 P2: A razão é inativa.  
 C: A moral não é produto da razão.

Em outros termos, sendo a moralidade algo prático, ou seja, ela efetivamente **guia a ação**, e sendo a razão incapaz de fazê-lo, segue-se, para Hume, que a moralidade não é produto da razão.

O argumento mostra, supostamente, 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 revela, então, é que a razão não exerce um controle sobre nossas paixões, não estabelece aquilo que é moralmente relevante. Podemos, enfim, 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, 1978, p.415). Eis, então, a concepção instrumental da racionalidade formulada em termos bem claros e até dramáticos. Hume chega ao ponto de dizer que eu poderia, perfeitamente, *desejar* 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 neohumeanos gostam de frisar contra a Ética de Kant que será estudada no próximo capítulo.

Essa posição de Hume tem sido muito discutida por filósofo(a)s. Critica-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 do Argumento da Praticidade da moral 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**, da nossa capacidade de sentir. Desse modo, precisamos esclarecer melhor porque Hume é considerado, juntamente com Hutcheson e Adam Smith, entre outros, um filósofo que considera os sentimentos um elemento da vida moral mais importante do que a razão. Em outros termos, a moralidade é algo sentido e não

racionalmente julgado. Como vimos, uma ação virtuosa suscita em nós o **sentimento de aprovação**.

Se a razão é inativa e se as distinções morais não derivam dela, então qual é a origem das virtudes? A resposta de Hume é a *sympathy*. A palavra '*sympathy*' é de difícil tradução porque pode também ser entendida como empatia. No caso de Hume, manteremos a tradução por *simpatia* (num sentido técnico desse termo), dada a sua explicação desse fenômeno, mas, no caso de Adam Smith, a melhor tradução é por 'empatia.' Hume define *sympathy* deste modo: "**receber por comunicação as inclinações e sentimentos dos outros**" (1978, p. 326; negritos acrescentados). Esse fenômeno não acontece somente em crianças que imitam adultos, mas também entre pessoas maduras. Uma das suas exemplificações desse **senso** é esta:

"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 às suas causas e efeitos. A partir *delas* inferimos a paixão: e conseqüentemente *elas* dão origem à simpatia." (Hume, 1996, p.178)

A simpatia é uma espécie de "contágio natural" entre paixões. Outro exemplo: eu vejo a expressão de tristeza de um amigo pela morte do pai estampada em seu rosto; ela me **contagia** e, imediatamente, eu sinto tristeza também. Essa explicação é, ainda hoje, considerada uma das observações mais profundas sobre a psicologia humana.

O lugar da simpatia no pensamento ético de Hume é, então, importantíssimo e precisa ser bem compreendido. Hume esclarece:

"Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (...) Um homem afável rapidamente assume o humor de seu grupo de companheiros; e até os mais orgulhosos e mais intratáveis veem-se impregnados pelas cores de seus conterrâneos e conhecidos. Uma expressão alegre inspira satisfação e serenidade a minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste me causa um súbito desalento. **Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural.**" (Hume, 1978 p.316-7, negritos acrescentados)

A simpatia não é, por conseguinte, um sentimento moral particular, mas a capacidade de sentir o que os outros sentem (o senso moral). A partir dela, formam-se os sentimentos particulares. Talvez seja melhor falar de “Princípio da Simpatia” para evitar mal-entendidos. De qualquer modo, na simpatia há uma “conversão de uma ideia em uma impressão” (Hume 1978, p. 320; p.427) Dado que os seres humanos são, por natureza, capazes de “simpatetização,” é a partir dela que eles se tornam virtuosos ou não. Nesse sentido, como afirma Barry Stroud, “a simpatia pode ser descrita como a fundação da moralidade” (1977, p. 198).



Em outros termos, **a simpatia é a fonte mesma da moralidade e torna possível todos os outros fenômenos morais.** Essa é uma das explicações mais simples e universais da moralidade humana; é seu “princípio” primeiro e toda explicação deve, segundo Hume, terminar ali.

Para um **iluminista** como Hume, é, enfim, paradoxal não fundar a moral na razão. Mesmo nos iluministas franceses (Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau etc.) há ironias. Devemos a Diderot e d’Alembert a primeira enciclopédia do mundo reunindo todo o conhecimento e combatendo não apenas a ignorância e a superstição, mas também o dogmatismo e o fanatismo; a Montesquieu, a base da democracia moderna via separação de poderes em *O Espírito das Leis*; mas e a Voltaire? Eticamente falando, limitou-se a seguir Hobbes (negou a existência do Bem Supremo) e Locke na defesa de direitos (por exemplo, de expressão), mas suas principais obras foram apenas **sátiras** de costumes. Voltaire não é filósofo. Rousseau, que tem contribuições significativas, será abordado no próximo capítulo.

Outro grande filósofo da moral que via nos sentimentos a origem da moralidade é Adam Smith, em geral conhecido pelas suas contribuições à economia feitas no livro *A Riqueza das Nações*. Todavia, o primeiro livro de Smith é *The Theory of Moral Sentiments*, publicado em 1759, cujo primeiro capítulo é exatamente dedicado à *sympathy*. Smith também é, em metaética, reconhecido por ter formulado 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, neutro, calmo etc., um verdadeiro árbitro.

Smith tinha uma noção um pouco diferente daquela de Hume sobre o fenômeno da *sympathy*. A explicação desse senso moral não é a de um contágio natural das paixões, como no autor do *Treatise*, mas pressupõe antes aquilo que, na *Psicologia Experimental* e na *Filosofia da Mente*, hoje, chama-se “simulação”: trata-se da nossa capacidade

de reproduzir sentimentos, emoções etc. 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 (Smith, 1976, p. 9). Lembrando do exemplo mencionado anteriormente, o da morte do pai de um amigo, 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 ideia de suas sensações e sentimos algo que, embora fraco no início, pode nos afetar, levando-nos ao que ele sente, sofrendo com ele. Como veremos no capítulo 7, Darwin fez estudos interessantíssimos, apoiado em Hume e em Smith, sobre as expressões de emoções nos homens e nos animais discutindo 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). Em Smith, trata-se, claramente, do fenômeno da empatia, e não da simples simpatia humeana. Alguns comentadores sustentam que entre o *Treatise* e as *Inquires*, Hume teria se aproximado dessa noção de empatia, mas não trataremos dessa questão exegética aqui.

Tendo compreendido a base do agir moral e voltando, então, a Hume sem querer apresentar um quadro completo das paixões e das virtudes que ele endossa, basta dizer que, consistente com seu empirismo, ele afirma que precisamos descobrir quais são as percepções, as impressões ou as ideias particulares que acompanham a moralidade. Hume aplicou, enfim, o método experimental para compreender a moralidade. Na verdade, ele quis ser o “**Newton da Ética**”. Assim, ele sustenta que a impressão derivada da virtude é algo agradável e a impressão procedente do vício é 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). Temos, então, 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. Desse modo, Hume conclui:

“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.

Hume é, geralmente, considerado um filósofo que defende uma Ética de virtudes. Cabe, então, perguntar pelas qualidades particulares que ele endossa. Antes disso, convém citar a sua **definição de virtude** apresentada no livro *Enquiry*: “*whatever mental action or quality gives to the spectator the pleasing sentiment of approbation.*” (qualquer ação mental ou qualidade que dá ao espectador o sentimento agradável de aprovação). (Hume 1996, p.289). Como vimos, o sentimento agradável de aprovação é a própria virtude, a própria moralidade.

Se, agora, perguntarmos pelas virtudes particulares que Hume aprova, temos basicamente duas: a **benevolência** e a **justiça**. Nesse ponto, convém frisar que ele “repudiou” o seu tratado da juventude (*Treatise*) e que suas ideias principais foram melhoradas e sistematizadas nas *Enquires* (sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral). Assim, segundo essa obra, as virtudes da benevolência e justiça são os principais objetos de aprovação social. Portanto, são virtudes sociais justificadas pela sua utilidade. 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 útil em outro sentido. Ela depende de algumas circunstâncias externas, a saber, que não vivemos em estado de abundância natural (1996, 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 grande carestia, também as leis da justiça são suspensas e cada um é guiado pela necessidade e cuida de sua autopreservação. Nesse estado, não existe justiça ou injustiça.

A qualificação de Hume da justiça como virtude artificial merece um esclarecimento adicional. Na realidade, é difícil reconstituir com clareza o que ele quis dizer a esse respeito. Segundo alguns comentadores, a melhor explicação é a que aponta para o caráter **convencional** da justiça. Nesse sentido, não haveria justiça natural como acreditavam Aristóteles, os estoicos e outros pensadores antigos.



Segundo Mackie, “o senso de justiça e injustiça não é derivado da natureza, mas surge artificialmente, embora necessariamente, através da educação e das convenções humanas” (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. Neste sentido, Hume afasta-se da tradição moral baseada na postulação da existência de *leis* naturais.

No livro *Enquiry*, Hume (1996, p.204) examina uma série de *qualidades sociais* que são, em geral, louvadas tais como a honestidade, a generosidade, a fidelidade, a veracidade etc. Essas qualidades também se justificam de forma utilitarista: elas proporcionam bem-estar geral e incrementam a felicidade. Há *qualidades pessoais* que são úteis aos indivíduos que as possuem, por exemplo, a paciência, a sobriedade, a prudência, a iniciativa, a diligência, o engenho (*industry*), a perseverança, o discernimento ... Hume também distingue *qualidades agradáveis a nós mesmos* (bom-humor, coragem, tranquilidade filosófica etc.) e *qualidades agradáveis aos outros* tais como polidez, eloquência, decência etc. Todas geram um sentimento de aprovação.

Mesmo a justiça precisa ser compreendida a partir dessa fundação. Nesse particular, Hume parece ver a justiça como estando relacionada apenas com o estabelecimento e a manutenção de direitos de propriedade. Isto fica claro a partir do que Hume chama de “**circunstâncias da justiça**”:

“Eis aqui, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida como certa: a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades.” (Hume, 1978, p.495).

Em outros termos, a justiça enquanto virtude *artificial* surge da necessidade de respeito pelo interesse público e de uma benevolência restrita. Trata-se de uma justificação utilitarista da justiça muito aceita ainda, atualmente, embora tenha sofrido críticas como veremos mais adiante.

Tendo apresentado os principais pontos da Filosofia da Moral humeana, podemos, agora, introduzir um problema importantíssimo da Ética moderna e contemporânea cujo *locus* 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 a partir do capítulo 8. Hume formula-o nestes 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 consequências. 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 foram feitas dessa famosa passagem: uma sustenta que não é possível inferir um **dever-ser** daquilo que **é** o caso; e outra que é possível, basta explicar como fazê-lo. A questão pode ser colocada a partir de um exemplo: suponha que seja um fato que a maioria dos brasileiros ajam, geralmente, motivados pelo desejo de realização dos próprios interesses e, então, pergunte: as pessoas devem agir sempre a partir desse motivo ou, ao contrário, poderiam agir altruisticamente em benefício de outro(a)s brasileiro(a)s 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 inferência 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 famosa 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 interpretação 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 foi um bom Presidente!”, ele poderia estar significando apenas que tem um sentimento de aprovação pelo que Lula fez pela diminuição da pobreza e da miséria em nosso país. Juízos morais, portanto, não expressariam 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**. Em outros termos, possui uma base empírica nas necessidades, nos desejos etc., ou seja, na natureza humana e pode ser expressa em termos descritivos. Hume seria, segundo essa interpretação, ele próprio um naturalista. Essa discussão será retomada no capítulo 8.

Os temas éticos tratados por Hume não se encontram apenas nos grandes escritos citados e discutidos acima. Ele também escreveu pequenos *ensaios* onde manifestou-se sobre uma série de temas morais e políticos. Destacamos, aqui, os quatro ensaios intitulados “O Epicurista,” “O Estoico,” “O Platônico” e “O Cético”. Lendo-os, não resta dúvida das preferências epicuristas de Hume em relação ao estoicismo e de um tipo de **ceticismo mitigado** em relação ao platonismo. O espírito epicurista da filosofia humeana aparece claramente no final do respectivo ensaio:

“Pensa que, se a vida é frágil e a mocidade é transitória, mais motivo ainda para bem usar o presente momento sem nada perder de tão perecível existência. Apenas mais um momento, e *está* não será mais. Seremos como se jamais houvéssimos sido, nem uma só recordação de nós restará na face da terra e nem as fabulosas sombras do além nos darão guarida. Nossa estéril ansiedade, nossos vãos projetos, nossas incertas especulações, tudo será engolido e perdido. Nossas atuais dúvidas, sobre a causa original de todas as coisas, jamais, infelizmente, serão dissipadas. De uma só coisa podemos estar certos –é que, se há um espírito supremo que preside a nossos destinos, deve agradar-lhe ver-nos realizar a finalidade de nosso ser, gozando aquele prazer para que fomos criados. Que esta reflexão dê repouso a teus ansiosos pensamentos, mas sem tornar tuas alegrias demasiados sérias, levando-te a nelas te fixares para sempre. Basta uma vez ter conhecido esta filosofia para dar livre curso ao amor e à alegria, e dissipar todos os escrúpulos de uma vã superstição. Mas, ao mesmo tempo que a juventude e a paixão, minha bela [Célia], satisfazem nossos ávidos desejos, é preciso encontrar assuntos mais alegres para misturar a nossas amorosas carícias.” (Hume, 1993, p.83)

Hume aplicou os princípios desta filosofia a várias questões práticas que também são tratadas a partir de pequenos ensaios: sobre o suicídio, manifestando-se favorável; a imortalidade da alma, caracterizada como superstição; a liberdade civil e a liberdade de imprensa, claramente defendidas; a independência do Parlamento e a monarquia; função dos partidos políticos etc. Infelizmente, não podemos tratar de todos esses tópicos aqui. A atualidade de suas reflexões foi, entretanto, corretamente enfatizada pela neohumana

Annette Baier (2015, p.417s.) no capítulo “Hume’s Place in the History of Ethics.”

Hume é ainda hoje uma fonte importante nas discussões sobre as questões de motivação moral e dos sentimentos morais. Por exemplo, no célebre ensaio *On Freedom and Resentment*, Peter Strawson argumenta que há **sentimentos morais negativos**, reativos, que ocupam um lugar importante na vida moral das pessoas. Não é possível, aqui, fazer um estudo aprofundado de todos esses sentimentos. 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, nesta seção, os sentimentos morais positivos da simpatia e da empatia a partir de Hume e de Smith. No Capítulo 7, trataremos do *ressentimento* a partir de Nietzsche. O amor foi abordado, principalmente no capítulo anterior, a partir da moral cristã. Na Ética contemporânea, veremos como neohumanos tais como Simon Blackburn compreendem a moral em bases não-cognitivistas.

Nas últimas duas seções, vimos que Locke e Hume foram predecessores da Ética utilitarista. Todavia, o utilitarismo é uma teoria ética que adquiriu diferentes formulações e tem também como antecedentes históricos o hedonismo e o epicurismo, estudados nos primeiros capítulos deste livro-texto. A sistematização da ética utilitarista hedonista foi, entretanto, somente feita na modernidade por Jeremy Bentham e será, enfim, analisada a seguir.

#### 5.4 – O UTILITARISMO HEDONISTA DE BENTHAM

A forma clássica de Ética utilitarista é conhecida como *utilitarismo hedonista* e sustenta que o maior prazer é sinônimo de felicidade e que esse deve ser o fim último das nossas ações. Jeremy Bentham, primeiro pensador que 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 nosso desejo de prazer e para evitar a dor e o

sufrimento. Nesta seção, estudaremos o modo como Bentham sistematiza a sua Ética baseada nesse princípio natural.

O critério, então, para dizer se uma ação é correta ou não sob o ponto de vista moral consiste no maior ou menor prazer, na maior ou menor dor (e sofrimento), que a ação gera. A **senciência**, como veremos a seguir, é a propriedade moralmente relevante para julgar o impacto das nossas ações no mundo e, por conseguinte, determinar o seu valor. Na Ética utilitarista, então, não é a razão, como em Aristóteles, ou a autonomia, como será em Kant, que é determinante para a moral, pois elas restringem a consideração moral aos seres humanos. Além disso, o utilitarismo é uma ética **consequencialista**, ou seja, julga o valor moral das ações exclusivamente pelos seus resultados positivos (as ações são boas e devem ser praticadas) ou negativos (as ações são más e, por conseguinte, não devem ser praticadas).

Bentham foi um crítico agudo das teorias que procuravam fundar a moralidade na ideia de direitos naturais, por exemplo, na teoria ética estudada anteriormente a partir de Locke. Por isso, é importante notar que, quando Bentham fala de direitos, ele está pensando em direitos *legais*. Para ele, a ideia de direitos *naturais* é pura ficção. No livro *Falácias Anárquicas*, ele afirma que direitos naturais: “**são simples absurdos (nonsense); direitos naturais e imprescritíveis são simplesmente absurdos retóricos – absurdos sobre pernas de pau (stilts),**” negritos acrescentados; cf. também 1948, p.336, a propósito da Declaração de Direitos da Virgínia, fortemente criticada por Bentham). Em outros termos, falar de direitos **naturais** é, para Bentham, usar mal a linguagem, usá-la figurativamente e postular entidades inexistentes. Por outro lado, os únicos direitos reais são os direitos **legais** que dependem da *lei* e de um *governante* para instituí-los e garantir que sejam respeitados. Ele seria, portanto, um positivista jurídico *avant la lettre*.

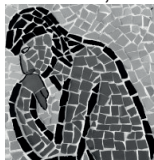
Bentham ironizou as diversas listas de **direitos naturais** que surgiram logo depois da Revolução Francesa: numa primeira lista, somente a liberdade e igualdade apareciam; depois, foram introduzidos mais três direitos naturais, a saber, propriedade, segurança e resistência à opressão; finalmente, a igualdade foi amenizada e a resistência contra a opressão foi descartada. Então, Bentham se pergunta (1948, p.311):

“Qual é, pois, a verdade das coisas? Que não há direitos naturais – direitos anteriores ao estabelecimento do governo -, não há direitos naturais em contraposição ou distinção aos legais, sendo a expressão de uma mera figura

de linguagem; e que, quando se emprega essa expressão, no momento que se tenta dar-lhe sentido literal, o resultado é o erro —o tipo de erro que leva à perniciosidade, ao extremo da perniciosidade.”

Concluindo que direitos naturais não existem, contrariamente ao que pensava Locke, Bentham trabalha com o Princípio da Utilidade para defender direitos legais apenas.

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 do próprio Bentham:



PU<sub>1</sub>: “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.” (1948, p. 2).

De uma forma mais ampla, o PU<sub>1</sub> (a versão de Bentham, pois a de Mill chamaremos “PU<sub>2</sub>”) 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* (1789) 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 passado.

Bentham sustentou que o PU<sub>1</sub> é o **princípio supremo da moral**. Todavia, negou que ele fosse suscetível de uma **prova**, ao contrário de Mill que, como veremos, tentou explicitamente provar o Princípio da Utilidade. A razão que Bentham apresentou é que seria impossível encontrar tal prova e até mesmo desnecessário. Por quê? Segundo Bentham, porque “aquilo que é usado para provar tudo o mais, não pode ser ele próprio provado: a cadeia de provas deve começar em algum lugar” (1948, p. 4). Como sabemos desde Aristóteles, não é possível provar tudo: há premissas indemonstradas a partir das quais provamos algo. Bentham, entretanto, sustentava que as categorias éticas básicas, a saber, ‘dever,’ ‘correto,’ ‘errado,’ ‘bom,’ entre outras, significavam exatamente a conformidade ou não das ações com o Princípio da Utilidade (1948, p. 4). Essa ideia será criticada por G. E. Moore por meio do Argumento da Questão Aberta, que será estudado no capítulo 8 com maiores detalhes. Como veremos ainda neste capítulo, entretanto, John Stuart Mill procurará apresentar uma prova do Princípio da Utilidade e Sidgwick tentará 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 são os da simpatia (*sympathy*) e do ascetismo.**

Para compreender melhor esse ponto, podemos contrastar a Ética utilitarista com uma Ética de origem oriental, a **Ética jainista**, baseada explicitamente no ascetismo, como estamos fazendo neste livro-texto para evitar uma versão da História da Ética exclusivamente ocidentalizada. O jainismo é uma das religiões mais antigas da Índia e foi fundada há 25 séculos. Sob o ponto de vista religioso, é parecida com a religião hinduísta, brevemente apresentada na Introdução. Os jainistas, sob o ponto de vista moral, seguem três caminhos: **conhecimento correto; fé correta e conduta correta**. Aqueles que decidem ser ascéticos seguem um quarto princípio: **a penitência correta**. Esta consiste basicamente em renunciar à violência, falar a verdade, abster-se de sexo, não beber álcool e desapegar-se de pessoas, lugares e coisas. Segundo Purusottama Bilimoria (1995, p.52), **todo prazer é mau em si** e toda dor é suportável para a ética jainista. Também segundo o mesmo autor, *ahimsa* é o conceito fundamental da ética jainista referindo-se a uma **“reverência pela vida como um todo.”** Este princípio, como veremos no capítulo 10, está na origem da Bioética Global e pode também constituir-se num princípio importante para uma Ética Ambiental. Em geral, então, os jainistas não são apenas vegetarianos ou até mesmo veganos, mas chegam a varrer o chão por onde andam ou usar lenço no nariz para não matar qualquer forma de vida. Nesse sentido, um asceta jainista pode ir ao ponto de renunciar tudo e alguns monges chegam a morrer de inanição. O ascetismo, levado às últimas consequências, leva à automortificação.

O asceta é contrário à maximização do prazer, mas Bentham considerou também a **simpatia**, que estudamos no capítulo anterior, como sendo oposta ao utilitarismo, pois ela significava simplesmente a tendência de uma pessoa de aprovar ou desaprovar uma ação, sem considerar, por exemplo, as **consequências** dos atos (cf. Bentham, 1948, p. 14). Essa crítica faz sentido, inclusive contra Hume, mas o próprio princípio da Ética utilitarista pode ser interpretado como uma manifestação daquilo que tendemos a aprovar, ou seja, daquilo que produz as melhores consequências. Lembremos, sobre esse ponto, que Hutcheson foi um dos primeiros a formular o princípio da maior utilidade a partir de um ideal de beneficência e da caracterização daquilo que seria ou não aprovado.

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 mensurar *quantitativamente* o prazer. Para ele, há vários critérios para fazê-lo: a sua duração; a sua certeza ou incerteza; a proximidade ou não; a extensão etc. Para fins de ilustração, vamos considerar uma unidade de medida do prazer, um *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). Na verdade, para Bentham, considerado o sujeito que usufrui, o prazer pode ser medido por vários critérios:



**intensidade; duração; certeza ou incerteza; proximidade ou (não); fecundidade e pureza.**

Assim, vamos imaginar que o curso de ação A proporcione 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 do que ficar em casa). Por conseguinte, segundo o  $PU_1$  de Bentham, é o curso de ação A, entre todos os cursos de ação alternativos, que é o melhor e, portanto, deve ser executado. A é **obrigatório** (B **proibido**), mas se A e B somassem a mesma quantidade de prazer, qualquer um seria **permitido**. No capítulo 8, simbolizaremos nos termos da lógica deôntica.

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). Esse aspecto torna o utilitarismo uma ética **agregacionista** e, desse modo, deve-se calcular o maior prazer em geral para as pessoas, mesmo que existam sofrimentos menores. Novamente, o curso de ação A deve ser praticado, segundo o utilitarismo, mesmo que um dos amigos não goste das piadas. 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 difícil de ser realizado.



Bentham aplicou o PU<sub>1</sub> como base para reformas institucionais.



Ele engajou-se em alguns projetos básicos, por exemplo, seu famoso *panóptico*, uma espécie 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 públicos. Essas construções eram utilizadas para serem detenções na base de contratos de mútuo benefício, ou seja, um serviço responsável que incluísse, por exemplo, multas no caso da morte de prisioneiros. Em outros termos, a administração do *panóptico* teria um interesse em cumprir seu dever. Bentham defendeu vários outros projetos: casas para pobres e escolas, entre outras instituições, todas seguindo a lógica do PU<sub>1</sub>. Obviamente, logo “o algoritmo” do **cálculo felicífico** (*felicific calculus*) dos custos/benefícios, prazeres/dores etc. 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 problema é o seguinte: 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 *consequencialismo indireto* exatamente para se evitar o paradoxo do hedonismo: para maximizar o prazer, teríamos que raciocinar de forma não utilitarista.

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

“Pode chegar o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos (*rights*) dos quais jamais poderiam ter sido privados a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irreparavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do os *sacrum* são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. 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 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; negritos acrescentados).

Assim, o critério de senciência (a capacidade de sofrer ou sentir prazer) para a consideração moral foi claramente defendido por Bentham. Quando tratarmos da Zooética, no penúltimo capítulo, voltaremos a esse ponto sobre o sofrimento animal.

Diante das dificuldades e das objeções a que o utilitarismo hedonista esteve exposto, logo ele foi reformulado por alguns de seus seguidores. O principal defensor do utilitarismo foi John Stuart Mill, filho de outro importante filósofo utilitarista, James Mill, discípulo de Bentham. A seguir, estudaremos as suas principais contribuições.

#### 5.5 – O UTILITARIANISMO EUDAIMONISTA DE MILL

John Stuart Mill procurou reformular o utilitarismo para responder às dificuldades e às objeções feitas pelos intuicionistas 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 *Utilitarianism* (doravante, UTI), às objeções de que o utilitarismo, assim como o *epicurismo*, buscava prazeres baixos, que era uma teoria ética sem Deus, que defendia a mera conveniência etc. Como veremos, Mill fará várias reformulações na teoria utilitarista procurando defendê-la dessas e de outras objeções. Nesta seção, estudaremos as suas contribuições e, para demarcar as diferenças com o utilitarismo hedonista de Bentham, denominaremos a teoria ética de Mill de “utilitarianismo eudaimonista.” Esta denominação evita também a mera associação cotidiana que fazemos com aquilo que é meramente expediente, ou seja, útil, conveniente.

A Ética de Mill pode ser caracterizada como “utilitarianismo eudaimonista” (como sabemos, do grego, *eudaimonía*: felicidade), pois reconhece vários portadores de valor intrínseco, não apenas o prazer, mas também outras coisas, por exemplo as virtudes etc. Para ser mais exato, Mill não nega que as virtudes –ou o cultivo do caráter– possam ser desejadas por si mesmas (até mesmo o dinheiro pode ser desejado por si), mas afirma que, para um utilitarianista, elas são desejadas ultimamente no interesse da felicidade. Desse modo, lembrando da distinção feita no primeiro capítulo a propósito de Sócrates, poderíamos qualificar Mill como um filósofo **utilitarianista eudaimonista hedonista**

e não simplesmente como **hedonista no sentido genérico**. Uma das maiores evidências para essa interpretação advém do próprio depoimento de Mill que, se referindo ao diálogo de Platão chamado *Protágoras*, estudado no primeiro capítulo deste livro-texto, apresenta Sócrates como alguém que enuncia contra os sofistas a ética utilitarista (Mill, 1987, p. 10). Outra evidência importante é, por exemplo, apresentada no artigo “On Nature,” que será estudado a seguir, onde Mill escreve: “*Health, strength, wealth, knowledge, virtue, are not only good in themselves, but facilitate and promote the acquisition of good, both of the same and of other kinds.*” (1996, p.12), ou seja, “a saúde, o vigor, a riqueza, o conhecimento, a virtude, não são apenas bons em si mesmos, mas facilitam e promovem a aquisição do bem, tanto do mesmo tipo quanto de outros.” Por isso, é melhor qualificá-lo como “utilitarista eudaimonista” apesar da sua Ética ser, em geral, considerada simplesmente como hedonista. Desse modo, Mill seria, digamos, mais aristotélico do que epicurista ou hedonista.

É importante salientar, todavia, que Mill é um crítico severo de uma das principais teses de uma **Ética de virtudes**, a saber, a ideia de que podemos considerar um ato bom se ele for feito por uma pessoa de bom caráter. Esse ponto é importante para demarcar a Ética antiga da moderna. Criticando a Ética estoica neste particular, Mill sustenta que a virtude não pode ser considerada condição suficiente da felicidade e muito menos podemos negar que ações condenáveis frequentemente derivam de qualidades de caráter que louvamos ou de pessoas “boas” que conhecemos (Mill, 1987, p.31). Assim, Mill sustenta que uma Ética de virtudes erra ao avaliar a ação pelo caráter da agente apenas. Ao contrário, para um(a) utilitarista, o objetivo da virtude seria maximizar a felicidade e um bom caráter somente pode ser dito tal se as ações do(a) agente resultarem em consequências melhores (otimização). Esse ponto será retomado a seguir. Temos, então, em Mill, um tipo de eudaimonismo hedonista. Esta 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 de Utilidade. Vamos diferenciar a versão de Bentham dessa norma ética fundamental chamando a de Mill de PU<sub>2</sub> conforme antecipamos acima. Nos termos do *UTI* de John Stuart Mill:



PU<sub>2</sub>: “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).

Como podemos perceber, na formulação da norma fundamental (PU<sub>2</sub>), Mill pensa na **maior felicidade simpliciter** e na versão de Bentham (PU<sub>1</sub>) não há essa preocupação, pois afirma simplesmente que é a felicidade da **parte** cujo interesse está em questão. Por isso, Mill claramente argumenta que o utilitarianismo não defende a própria conveniência da agente (egoísmo), mas a promoção da felicidade geral.

O utilitarianismo milliano sustenta que a felicidade, ou o *summum bonum*, é o bem maior que podemos alcançar e que as ações são moralmente corretas ou não na medida em que *são meios adequados para atingir esse fim último*. Esse bem supremo não é apenas pensado em termos de garantia da maior extensão possível de bem-estar para toda a humanidade, mas, na medida em que a natureza das coisas admite, para toda a natureza senciente ((*sentient creation*) Mill, 1978, 22). Trata-se, por conseguinte, de uma Ética não-antropocêntrica, ou seja, tanto Bentham quanto Mill alargam o círculo do estatuto moral para incluir os animais não-humanos capazes de sentir dor e prazer. Nesse sentido, Mill segue o critério de Bentham, a saber, a senciência é a propriedade moralmente relevante e pode ter importantes contribuições para a Ecoética e a Zooética que serão estudadas no capítulo 11. Mill, todavia, não defende que a natureza como um todo possua valor intrínseco independentemente da consciência humana, como fazem os ambientalistas da chamada “Ecologia Profunda” atual. A natureza é fonte de aperfeiçoamento moral e prazer estético, mas contém muitos males e não pode servir de guia exclusivo para nosso comportamento moral. Esse ponto será retomado na seção 5.6 a partir do já mencionado artigo “Nature”. Como pode ser visto, nem todos os eticistas modernos abandonam a ideia de que há um bem supremo. O utilitarianismo clássico é, todavia, uma teleologia sem metafísica contendo, na maioria das versões, uma ontologia naturalista.

O utilitarianismo claramente se contrapõe ao **intuicionismo**, segundo o qual há atos que são corretos em si mesmos, **sejam lá quais forem as consequências**. Por exemplo, para filósofos como Clarke e Price, já mencionados acima e que serão retomados na seção 5.7, assim como para Kant, é sempre errado torturar uma pessoa inocente. Segundo um modelo ético deontológico ortodoxo como o intuicionismo racional clássico, sempre é errado punir um inocente em prol de qualquer bem seja lá para qual finalidade for. No início do primeiro capítulo de seu livro UTI, Mill critica a “escola intuitiva”, segundo a qual os princípios da Ética seriam verdadeiros *a priori*.

Para ilustrar essa crítica, vamos considerar uma das objeções de Mill à Ética de Kant que será estudada no próximo capítulo em detalhe. Depois de mencionar a *Metafísica dos Costumes* e citar a

fórmula geral do Imperativo Categórico (“Age apenas segundo uma máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.”), Mill escreve:

“Mas quando ele [Kant] começa a deduzir desse preceito quaisquer 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 *consequências* de sua adoção universal seriam tais que ninguém escolheria.” (1987, p. 11).

De fato, a justificação de Kant do porquê devemos ajudar as pessoas em necessidade é, aparentemente, consequencialista, para não dizer egoísta. Embora o termo ‘consequencialismo’ seja relativamente recente, o utilitarismo é, certamente, um modelo ético consequencialista, mas a ética de Kant é mais complexa, pois depende do conceito **vontade boa** que será estudado no próximo capítulo. Todavia, vemos na passagem acima, Mill chamando a atenção para as consequências de se adotarem certas regras e Kant, realmente, testa as máximas de forma consequencialista. Novamente, como veremos, o valor moral da ação, para Kant, reside exclusivamente numa certa **atitude em seguir regras morais** e, portanto, é anticonsequencialista. Por conseguinte, Kant testa máximas de forma consequencialista, mas põe o valor da ação na vontade boa como atitude em seguir a lei moral.

Quanto à objeção de deduzir regras imorais, muitos eticistas hoje concordam 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 ou do próprio PU<sub>2</sub>. Desse modo, tudo o que teríamos que fazer é elaborar nossas máximas de forma inteligente para contornarmos a moralidade. Por outro lado, cabe perguntar se essa máxima não trata as pessoas com outras crenças religiosas como meros meios. Esse ponto será também retomado no próximo capítulo quando discutirmos as versões do princípio supremo da moral. Depois de estudarmos a Ética de Kant, poderemos julgar se a crítica de Mill é pertinente ou não.

Voltando a Mill, então, parece claro que a sua teoria ética está bastante próxima do hedonismo, mas também que não se deixe reduzir a ele. A influência da ética epicurista é clara no pensamento de Mill que faz constantes referências a Epicuro (1987, p.16, 17, etc.) defendendo-o das críticas de que seja um hedonismo vulgar. Nesse sentido, a introdução de uma consideração *qualitativa* dos prazeres e da

superioridade dos prazeres intelectuais sobre os sensíveis (além da introdução da necessidade de cultivo do caráter) permite Mill afirmar que é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; que “é melhor ser Sócrates não satisfeito do que um tolo satisfeito” (1987, p.20) respondendo assim a uma das objeções ao utilitarismo hedonista.

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



- i) procurou mostrar a importância do caráter e das virtudes;
- ii) introduziu a avaliação qualitativa do valor dos prazeres; e
- iii) sustentou a compatibilidade dos direitos morais ou humanos e da justiça com a utilidade.

Vamos examinar esses pontos separadamente, mas, de modo especial, a concepção utilitarista de justiça, pois as principais objeções a esse sistema moral nascem a partir desse ponto, ou seja, pela suposta incapacidade do PU<sub>2</sub> de dar conta da nossa noção intuitiva de direitos.

Talvez o aspecto mais importante das reformulações feitas por Mill no 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 cultivação geral da nobreza de caráter” (1987, p. 22). Esse elemento estoico ou mesmo aristotélico foi incorporado por Mill no utilitarismo (1987, p. 28), por isso virtudes como a coragem e a justiça passam a ser elementos constitutivos 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 possuam 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 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 outros bens, em especial, um tipo de prazer mais refinado (contentamento, satisfação, deleite estético etc.).

É importante retomar a discussão sobre a natureza das virtudes e a sua relação com a felicidade na Ética utilitarista de Mill. Como foi dito acima, Mill não nega que a virtude possa ser desejada por si

mesma. Em suas próprias palavras, “Ela [a doutrina utilitarianista] sustenta não somente que a virtude deva ser desejada, mas que deve ser desejada desinteressadamente, por si mesma” (Mill, 1987, p.51). Em outros termos, um utilitarianista reconhece que a virtude possa ser desejada por si, que possui valor intrínseco. Para compreender por que essa afirmação não está em contradição com os pressupostos do utilitarianismo, é fundamental esclarecer a natureza mesma da felicidade. Por isso, convém caracterizá-la como um **todo** composta de vários elementos. Nos termos de Mill: “Os ingredientes da felicidade são vários, e cada um deles é desejável por si mesmo e não meramente quando considerado como uma expansão de um agregado” (1987, p. 51). Dessa maneira, a virtude pode ser desejada por si mesma, não apenas como um meio para a felicidade, mas como parte constitutiva do *summum bonum*. Claramente, a Ética utilitarianista de Mill afasta-se, nesse sentido, tanto da ética estoica quanto do epicurismo e aproxima-se mais do eudaimonismo aristotélico.

Mill defende também o utilitarianismo da crítica que ele é uma Ética sem Deus afirmando que:

“Na Regra de Ouro de Jesus de Nazaré, nós lemos o espírito completo da ética da utilidade. Fazer aos outros aquilo que alguém gostaria que lhe fizessem e amar o próximo como a si mesmo constituem o ideal de perfeição da moralidade utilitarista.” (Mill, 1987, p.28)

De fato, como vimos na Introdução, a Regra de Ouro está presente no Novo Testamento. De acordo com Mill, a Regra de Ouro e o Mandamento de Jesus são, no fundo, **corolários** do PU<sub>2</sub>.

O PU<sub>2</sub> exige que as nossas ações beneficiem as outras pessoas. O utilitarianismo não pode, por conseguinte, ser confundido com o egoísmo ético que também é uma ética consequencialista que poderia simplesmente resumir-se no não causar danos aos demais e buscar a maximização da própria felicidade. Na verdade, entre a felicidade própria e a dos outros, a Ética utilitarianista exige que tudo seja considerado desde o ponto de vista do espectador benevolente, imparcial e desinteressado, um importante avanço ético-teórico.

Mill também reformulou o utilitarianismo 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, por um lado, prazeres sensuais ou corporais tais como a relação sexual, as atividades físicas etc., e, por

outro lado, prazeres intelectuais advindos da contemplação da verdade, de atividades criativas, artísticas, filosóficas e assim por diante. **Mill argumenta que esses prazeres são qualitativamente melhores do que os prazeres sensíveis.** Os prazeres intelectuais, por exemplo, a resolução de problemas matemáticos ou filosóficos, têm maior duração, não podem ser perdidos e são mais facilmente adquiridos. Nesse sentido, o utilitarismo eudaimonista é uma sofisticação do próprio epicurismo. Com isso, Mill pretende evitar as objeções comumente feitas ao utilitarismo hedonista, como a mencionada acima. Lembremos que, para Bentham, não há diferença entre tipos de prazer e, por isso, ler uma poesia de Shakespeare e tomar banho de mar são equivalentes se ambas as atividades causam o mesmo prazer. Mill não aceitou essa tese. Porém, a questão é saber qual é o padrão para avaliar qualitativamente tais prazeres. A posição de Mill é, aparentemente, circular: superiores seriam aqueles prazeres que uma pessoa bem-educada, bem-informada e em pleno uso de suas faculdades intelectuais escolheria (1987, p. 19). Por isso, a solução de Mill parece insatisfatória. O problema é a falta de critério para determinar uma hierarquia entre os prazeres. Mill não apresenta justificativa para dizer que o prazer intelectual é melhor do que o prazer sensível e não impede que a felicidade seja ultimamente definida em termos hedonistas, mesmo que seja em termos de prazeres intelectuais. Serão somente as versões mais atuais do utilitarismo ou os chamados “consequencialismos pluralistas” ou “sofisticados” que procurarão superar essa dificuldade.

Outra reformulação que Mill procurou introduzir na Ética utilitarista é a sua tentativa de apresentar uma **prova de que o PU<sub>2</sub> 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 (com premissas e conclusão) 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 um intelecto para que consinta. Por conseguinte, a prova de Mill é por analogia: assim como a evidência de que um som é audível é que as pessoas podem de fato ouvi-lo e de que um objeto é visível, é que as pessoas de fato podem vê-lo, assim também a prova de que a felicidade é o fim último das ações é que de fato as pessoas a desejam como tal (1987, p. 50). Não é o caso de avaliar, aqui, se essa é uma boa prova ou não. Em geral, os comentadores não a consideram correta, mas há aqueles que a consideram convincente.

O não cumprimento das prescrições advindas do PU<sub>2</sub> recebe um tipo especial de sanção, a saber, uma punição interna. Para Mill,



esse é um sentimento em nossa mente ou consciência da dor, mais ou menos intenso, de violação do dever. Sob o ponto de vista **metaético**, **Mill então seria 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). 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 alguns sentimentos morais negativos tais como culpa, ressentimento etc.

Mais importante, para Mill, do que o apelo a uma sanção externa (castigo divino, desaprovação alheia, penalização jurídica etc.), é importante perceber que a **sanção interna** garante que o dever moral seja cumprido. Trata-se da convicção subjetiva de que, sendo todos iguais sob o ponto de vista dos interesses e, principalmente, do interesse em buscar a felicidade, o bem próprio de cada pessoa não está necessariamente em conflito com o bem das outras, com a maximização da felicidade para o maior número. Mais do que isso, que a cooperação entre todos leva ao cuidado mútuo, enfim, à felicidade, pois não é possível uma sociedade florescer se um indivíduo cresce pensando que seu próprio bem não será considerado. Essa convicção garante o cumprimento do dever: “*this conviction is the ultimate sanction of the greatest happiness morality*” (essa convicção é a sanção última da moralidade da maior felicidade). (Mill, 1987, p. 48).

É significativa também 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 bem as dificuldades: imagine que existam 5 pacientes num hospital necessitando de transplantes, cada doente precisando de um tipo diferente de órgão e que uma pessoa 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, pode ser considerado suprarrogatório. Melhor dito, não poderíamos aceitar que os cinco pacientes matassem aquela pessoa que possui órgãos sadios, justificando a ação com princípios utilitaristas. Parece evidente que a

pessoa possui direitos e que seria moralmente condenável não os respeitar.

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 *UT*, 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).

De fato, há uma leitura de Kant que não é *anticonsequencialista*. Conforme veremos no próximo capítulo, quando Kant testa máximas de ação, ele se pergunta o que resultaria se as seguissemos (ou não). Sem a noção de vontade boa, a ética kantiana pode ser considerada um consequencialismo de regras. É importante notar também que Mill está tentando mostrar que o princípio utilitarista possui uma extensão maior que o Imperativo Categórico de Kant, isto é, que ele possui uma abrangência maior (cf. também Mill, 1987, p.13). Esse ponto será retomado no próximo capítulo.

Ainda relacionado com a possível compatibilidade entre os requerimentos da justiça e o PU<sub>2</sub>, 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 das 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 PU<sub>2</sub>. O direito, no utilitarismo de Mill, seria um subconjunto da moral.



Seja lá qual for o significado que dermos à palavra 'justiça' – legalidade, igualdade, mérito, imparcialidade, proporcionalidade etc. –, ele será, segundo Mill, compatível com o PU<sub>2</sub>.

Uma das primeiras noções que a ideia de justiça evoca é, certamente, **a legalidade**. Mill afirma que ela está na origem etimológica da palavra 'justo', um ponto também assinalado, conforme vimos no capítulo 2, por Aristóteles no Livro 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 podemos discutir a sua legitimidade a partir do próprio PU<sub>2</sub>, que nos leva à noção de *direito moral*. Mill, portanto, não é um *positivista jurídico*, isto é, alguém que considera a lei promulgada por si só justa.

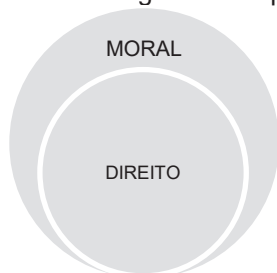
A segunda ideia associada à justiça, então, diz respeito aos **direitos morais**. A própria legitimidade de uma lei é medida pela maior ou menor proteção aos direitos morais (por exemplo, da liberdade). Aqui, claramente, Mill afasta-se de Bentham ao defender a existência de direitos morais. No livro *On Liberty*, Mill elenca direitos *morais* tais como à vida, à segurança, à liberdade etc., aproximando-se da posição defendida por Locke. Agora, para Mill, “ter um direito é ter algo cuja fruição a sociedade deve defender” (1987, p. 71). Geralmente, se temos um direito a algo, então alguém possui um dever para conosco. Nesse caso, existiria uma correlação simétrica, perfeita 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, por exemplo, se ela garante um direito legal indevido.

Outra ideia associada à noção de justo é a de **mérito**, também já apontada por Aristóteles. De acordo com Mill, a ideia de mérito é a forma mais clara e relevante da própria justiça. Para alguns intérpretes, ela lembra a fórmula de Ulpiano “*suum cuique tribere*” (a cada um o que lhe é merecido) discutida desde Platão e base do direito romano. Todavia, como podemos esclarecer a ideia de merecimento? Segundo Mill, uma pessoa merece algo bom quando age corretamente; do contrário, se age incorretamente, merece o mal (1987, p. 61). Não se trata de defender uma pura e simples meritocracia, muitas vezes baseada em “méritos” indevidos (mero nascimento, pertencimento a uma classe especial etc.), mas apenas de reconhecer que o mérito é parte integrante da nossa complexa noção de justiça.

Uma quarta noção de justiça está relacionada com a **fidedignidade**: manter a palavra dada; não violar as promessas; não

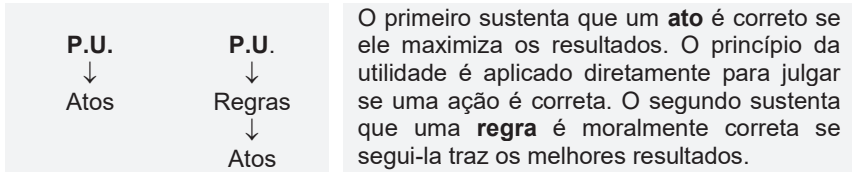
frustrar certas expectativas etc. Em outras palavras, é injusto trair a confiança (*unjust to break faith*). Essa também não é uma exigência absoluta da justiça, mas pode ser sobreposta por outras considerações. Suponha que você, tendo prometido visitar um amigo seu, encontre no caminho uma pessoa acidentada precisando que você a leve imediatamente para o hospital. Claramente, este dever sobrepõe-se ao dever de manter a promessa. Essa ideia, como veremos mais adiante, a saber, que a moralidade consiste num conjunto de deveres *prima facie* será desenvolvida por David Ross e por muitos outros eticistas contemporâneos.

Uma quinta noção ligada à justiça é a da **imparcialidade**: deve-se julgar sem privilegiar uma das partes. Trata-se, claro, de uma exigência difícil de ser atingida. Sua pertinência pode ser claramente percebida quando instituímos um(a) juiz(a) num jogo que defende um dos lados. A função deixa de fazer sentido. Em outros termos, a imparcialidade é um requerimento *normativo*. Está implícita, aqui, também a noção de igualdade moral, ou seja, de direitos, entre as pessoas. 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 PU<sub>2</sub> já formulado por Bentham: “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, precisamos buscar, também, distribuí-la igualmente pelo próprio bem da sociedade.



Mill mostra que a justiça está intimamente ligada à ideia de bem comum, ao benefício da coletividade, e é exatamente isso que é requerido pelo PU<sub>2</sub>. Dessa maneira, não basta tratar equitativamente as pessoas: é necessário pensar no bem de todos. Por conseguinte, o direito é um subconjunto da moral, ou seja, os deveres jurídicos correlacionam-se com *direitos* e são perfeitos. Há, claro, também deveres que não correspondem a direitos jurídicos.

As reformulações feitas por Mill da teoria ética utilitarista, em especial, da relação entre utilidade e justiça, permitem também ver que talvez não sejam atos particulares que devam ser qualificados como bons ou maus, corretos ou não, mas, eventualmente, as regras que devem ser testadas pelo princípio básico da sua teoria (PU<sub>2</sub>). Assim, pode-se diferenciar entre um **utilitarismo-de-ato** e um **utilitarismo-de-regra**.



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 normas são tais que a observação geral produz a maior utilidade. Assim, uma ação é correta segundo uma regra que traz mais consequências boas que más, ou seja, ela seria obrigatória. Nesse sentido, o PU<sub>2</sub> poderia ser reconstruído, dadas as correções de Mill, como sendo um tipo de utilitarianismo-de-regra considerando normas como uma carta náutica (Almanaque) que guiam nossas ações.

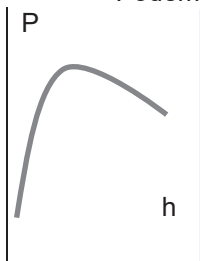
Vamos esclarecer esse ponto com um exemplo. Se cinco ladrões passarem em frente a um minimercado e desejarem saqueá-lo, deixando seu dono sem dinheiro no caixa e sem mercadorias nas prateleiras, então seria correto executar essa ação maximizando o prazer para o maior número de pessoas? Esse caso evidencia 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, indivíduos diferentes podem ser mais ou menos felizes. O PU 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 contraintuitiva que fere as 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 comentadores como J. O. Urmson, Mill teria sido um utilitarianista-de-regra (cf. também Crisp, 1997, p. 102-105 para uma leitura “multi-level”). De fato, Mill (1987, p.36) compreende a moral como “regras e preceitos da conduta humana.”

O utilitarianismo-de-regra consegue 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, uma regra, segundo Mill, estabelecendo a sua proibição traz os melhores resultados em termos de felicidade para o maior número de pessoas. Em outros termos, a observação geral das normas 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 trazem os melhores resultados, ou seja, é

otimizadora. O utilitarianismo-de-regra resolveria também o problema bioético anteriormente apontado, a saber, a dos cinco pacientes precisando transplantar e o visitante sadio, proibindo tal ato com uma norma, trazendo assim a maior felicidade.

Outro ponto importante na análise da versão milliana do utilitarismo é a polêmica entre maximizar a **utilidade total** ou a **utilidade média**. Diferentemente de Bentham e Sidgwick, segundo Rawls (1971, p.162), Mill teria defendido que a segunda deve ser buscada acima de tudo. Esse problema aparece, por exemplo, quando precisamos decidir entre diferentes políticas aplicadas a populações futuras. Segundo um utilitarista total, teríamos que maximizar a *quantidade* de bem-estar, ou seja, se  $x$  é valioso, quanto mais melhor. Por exemplo, consideremos que o mundo contenha 8 bilhões de pessoas com uma vida boa (digamos com *plus* de 1 hedon *per capita*). Então, um utilitarista **total** afirma que poderíamos incentivar o aumento populacional para 24b, mesmo que a média caia (para 0.5 hedon somando 12b de hedons). Para um utilitarista que defende a utilidade **média**, essa não é a melhor política pública, pois é a *qualidade* de bem-estar que deve ser maximizada. Por isso, se um controle populacional levasse a um acréscimo de apenas 2b de pessoas, com aumento na média para 1.2 hedons *per capita*, é isso que deve ser feito, pois também soma 12b de hedons com pessoas mais felizes.

Podemos ilustrar esse ponto com o seguinte gráfico:



O crescimento populacional (P), até certo limite, permite o acréscimo concomitante na quantidade de hedons (h). Todavia, a partir de certo ponto, o puro crescimento, dadas as condições ambientais e de recursos finitos do nosso planeta, pode levar a uma diminuição da qualidade. Por isso, o mero aumento quantitativo poderia resultar, para usar uma expressão de Derek Parfit (1984), numa "conclusão repugnante," pois implicaria no decréscimo na qualidade de vida das pessoas aumentando apenas o número de vidas.

Esse fenômeno da utilidade total está também ligado ao problema da **utilidade marginal decrescente**. Em termos simples: quanto mais *consumirmos* algo gostoso, por exemplo chocolate, menos ele se torna prazeroso. Infelizmente, não podemos aprofundar esses tópicos de Filosofia da Economia.

Há outro ponto que precisa ser destacado aqui, a saber, a relação da maximização da felicidade, eventualmente, da utilidade média, com as exigências de respeito aos **direitos individuais** tais como: as liberdades de pensamento e discussão; liberdade de imprensa, liberdade de consciência e de pensamento; liberdade contra

encarceramento injusto; privacidade etc. etc. Conforme já vimos, Mill argumenta, frequentemente, que não há incompatibilidade entre a ideia dos direitos individuais e o PU<sub>2</sub>. Que essa seja a sua posição pode ser constatado também a partir do livro *On Liberty*, em geral, associado às suas concepções filosófico-políticas liberais. Nele, Mill busca compatibilizar o PU<sub>2</sub> com os requerimentos da organização social e política. Nesse sentido, convém citar aqui o famoso princípio da não-interferência social na vida privada dos indivíduos. Mill explicita o propósito geral de seu livro *On Liberty* enunciando o Princípio do Dano:

“O objeto deste ensaio é afirmar um princípio muito simples para governar absolutamente as relações da sociedade para com o indivíduo por meio da compulsão e controle, sejam os meios a força física na forma de sanções penais ou a coerção moral da opinião pública. O princípio é este: **que o único fim para o qual a humanidade está justificada (*warrented*), individual ou coletivamente, em interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros é a autoproteção e que o único propósito pelo qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é prevenir dano aos outros** (negritos acrescentados). O próprio bem do indivíduo, seja físico seja mental, não é uma justificativa suficiente. Ele não pode ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque será melhor para ele ou porque isso o tornaria mais feliz ou porque, na opinião dos outros, isso seria mais prudente (*wise*) ou mesmo correto. Essas são boas razões para censurá-lo, para raciocinar com ele, ou para persuadi-lo, ou para discutir com ele, mas não para forçá-lo ou causar-lhe algum mal se ele fizer diferentemente. Para justificar a intervenção a conduta que se deseja deter deve ameaçar outro indivíduo. A única parte da conduta de alguém pela qual ele é responsável perante a sociedade é aquela que diz respeito às outras pessoas. Na parte que só diz respeito a si mesmo, a independência de um indivíduo é absoluta por direito. **Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano.**” (Mill, 1994, p.13; negritos acrescentados)

Como fica claro na última frase, a pessoa é soberana, mas a autonomia individual não tem valor absoluto. Nesse sentido, Mill não é um defensor do individualismo extremo. Se for necessário restringir a autonomia em nome da não-maleficência, então é isto que deve ser feito, segundo a Ética utilitarianista milliana.

Outra maneira de perceber a importância da maximização da utilidade média, é também discutir as críticas que Mill faz à **subordinação da mulher ao homem**. A seguir vamos, então, apresentar as contribuições do(a)s Mill para a formação da Ética feminista. Como veremos, o utilitarianismo milliano teve papel importante na superação da condição de opressão e exclusão sofridas

pelas mulheres e pode também ser aplicado para repensar a nossa relação com a natureza como um todo.

#### 5.6 – A SUBORDINAÇÃO DAS MULHERES

O utilitarismo orientou a reelaboração de uma série de políticas públicas. Um exemplo claro neste sentido foi, a partir da crítica à condição da mulher na sociedade patriarcal, a defesa de seus direitos. No ensaio *The Subjection of Women* [1869], os Mill sustentaram não apenas que não há razões para fazer certos tipos de discriminação baseadas no gênero, por exemplo em relação a quem vota, como também que homens e mulheres são igualmente aptos (ou inaptos) para ocuparem certos cargos públicos. Tais ideias foram desenvolvidas em cooperação com a sua esposa Harriet Taylor Mill e com a sua enteada Helen. Trata-se, então, de uma obra em “coautoria.” Nos termos dos Mill, “Seja lá sob que condições e dentro de que limites se possa admitir o voto universal dos homens, não há a menor sombra de justificação para não admitir também as mulheres.” (Mill, 1994, p.169). Antecipava-se, desse modo, o sufrágio universal e outros direitos antes negados às mulheres seriam garantidos (por exemplo, à educação).



John Stuart Mill foi, então, um filósofo feminista que defendeu vigorosamente a igualdade de tratamento e possibilitou que, mais tarde, as mulheres participassem efetivamente de eleições. O direito de voto das mulheres foi, paulatinamente, sendo reconhecido mundo afora e, no século passado (1932), foi instituído no Brasil, embora outros direitos precisem ainda ser conquistados para alcançar uma efetiva igualdade de gênero.

Percebe-se, então, que a Ética utilitarista tem fornecido a justificação para muitas políticas progressistas.

Para entendermos melhor a defesa da emancipação da mulher, é interessante reconstruirmos com maiores detalhes o argumento de *On Liberty* conjugando-o com a obra *UTI*. Mill defende, como vimos acima, o direito à liberdade individual. Seu princípio político é de que as pessoas devem ser livres para fazer o que quiserem, contanto que não façam mal aos outros. O governo não deve interferir na liberdade individual a fim de proteger uma pessoa ou impor as crenças da maioria no que concerne à melhor maneira de viver. Os únicos atos que uma pessoa deve justificação à sociedade são aqueles que atingem os demais. Ao discutir a relação entre utilidade e justiça no livro *UTI*, Mill argumenta, como vimos, que os direitos morais devem ser preservados,



pois eles protegem certos aspectos do bem-estar humano, por exemplo, a vida e a saúde.

Tendo por base esses valores da liberdade individual, autodesenvolvimento e maximização da felicidade, os Mill criticam os arranjos sociais existentes à época e denunciam a subordinação que a mulher sofria na sua posição social, econômica e política argumentando



“que o princípio que regula as relações sociais existentes entre os dois sexos –a subordinação legal de um sexo ao outro– é **errado em si mesmo** (*wrong in itself*) e um dos principais obstáculos do melhoramento humano.” (1989, p. 119; ênfase acrescentada).

Vemos, aqui, um utilitarianista admitindo: certos atos são errados em si.

Mill descreve o casamento existente como sendo semelhante à escravidão, ou seja, uma relação que envolvia a violência física e privava a mulher dos direitos de propriedade (inclusive à herança), da personalidade jurídica e do direito de guarda das crianças (1989, p.147-9). Para Mill, então, a participação numa parceria tão desigual como o casamento fazia com que as mulheres desenvolvessem personalidades constrangidas, artificiais e submissas. Essa subordinação impedia o desenvolvimento moral e intelectual das mulheres, restringindo o seu campo de atividades e tornava os homens mais brutais nas suas relações com as mulheres, degradando suas personalidades. Desse modo, aquele princípio de subordinação deve “ser substituído por um princípio de igualdade perfeita, não admitindo nenhum poder ou privilégio de um lado, nem deficiência do outro” (Mill, 1989, p. 119). Defendeu a igualdade de oportunidades educativas, o direito de votar e participar de eleições e de assumir profissões que envolvem responsabilidades públicas. Mill considera que as responsabilidades domésticas impedem a mulher casada de trabalhar fora de casa. De acordo com ele, entretanto, quando o sustento da família depende de salários, a combinação segundo a qual o homem ganha o dinheiro e a mulher orienta a economia doméstica parece a divisão mais adequada entre duas pessoas. Por conseguinte, a ideia feminista liberal de que a justiça requer que os homens partilhem a responsabilidade pelas tarefas domésticas e o cuidado dos filhos não foi considerada por Mill.

Cabe mencionar, aqui, outra defesa dos direitos das mulheres. No livro *A Vindication of the Rights of Woman* [VRW, 1792], Mary Wollstonecraft criticara o projeto educacional de Rousseau apresentado no livro *Emílio*. Rousseau retratou o desenvolvimento da racionalidade como o objetivo educacional mais importante de Emílio, que representa

o modelo ideal de estudante masculino, mas não para a Sofia, a personagem que representa as meninas. Os meninos devem ser educados para as virtudes da **coragem, temperança, justiça e fortaleza**, enquanto as meninas devem ser educadas a partir de virtudes como **paciência, docilidade, bom humor e flexibilidade**. Rousseau queria aprimorar as capacidades mentais do Emílio tornando-o um cidadão autônomo e limitar Sofia a ser uma mulher simpática, receptiva, uma mãe carinhosa e amorosa. Wollstonecraft concorda com o projeto para o Emílio e propõe estendê-lo para as mulheres (WRW, p. 31). Ela defende que as mulheres possuem a mesma racionalidade dos homens e que isso conferia igual dignidade, igual valor moral, aos seres humanos. Portanto, homens e mulheres devem ter os mesmos direitos políticos e sociais. Wollstonecraft argumenta que a proposta de Rousseau de educar as meninas com novelas, música, poesia e bons modos contribui com a formação de um caráter mais artificial e ainda mais fraco e, conseqüentemente, com a formação de um ser inútil para a sociedade. Ela exige que as mulheres possam “fazer parte dos direitos inerentes da humanidade”. E reivindica: “Deixem [as mulheres] livres e rapidamente se tornarão sábias e virtuosas” (VRW, p. 218). As meninas devem receber a mesma educação dos meninos, simplesmente porque todos os seres humanos devem ter uma chance igual de desenvolver suas capacidades racionais para alcançar seu desenvolvimento pleno. Por isso, para algumas comentadoras, o trabalho de Wollstonecraft representa, dentro do Iluminismo, uma importante tentativa de se mudar o discurso dos direitos *naturais*, que tradicionalmente negligenciou a desigualdade e a marginalização histórica das mulheres, para um discurso de direitos *humanos*.

As ecofeministas, hoje, associam a sujeição histórica das mulheres à subordinação clássica da natureza no pensamento ocidental. Nesse sentido, cabe aqui também uma breve reflexão sobre a importância do pensamento de Mill para a formação de uma **Ética Ambiental**. O próprio Mill escreveu o já mencionado ensaio “On Nature” onde discute a relação da Ética com a natureza e resume o seu trabalho da seguinte maneira:

A palavra ‘Natureza’ tem dois sentidos principais: ela designa ou um inteiro sistema de coisas, com os agregados de todas as suas propriedades, ou denota as coisas como elas seriam sem a intervenção humana.

No primeiro desses sentidos, a doutrina que a pessoa deve seguir o curso da natureza é absurda (*unmeaning*) visto que ela não tem o poder de

fazer algo que não siga a natureza; todas as suas ações são feitas através e em obediência a uma ou várias leis físicas ou mentais da natureza.

No outro sentido do termo, a doutrina de que o ser humano deve seguir a natureza, ou, em outras palavras, deve tomar o curso espontâneo das coisas como seu modelo para as ações voluntárias, é igualmente irracional e imoral.

Irracional porque todas as ações humanas consistem em alterar, e as ações úteis em melhorar, o curso espontâneo da natureza.

Imoral porque o curso dos fenômenos naturais está repleto de coisas que se forem cometidas por seres humanos são dignas de repugnância. Qualquer um que procure imitar o curso natural das coisas será visto e reconhecido como sendo o mais perverso (*wickedest*) de todos os homens.

O esquema da natureza, visto em toda a sua extensão, não pode ter por seu objeto principal ou único o bem dos seres humanos ou de outros seres sencientes. O bem que lhes traz é principalmente o resultado de suas próprias exortações. O que na natureza dá indicações de algum tipo de desígnio beneficente tem apenas um poder muito pequeno e o dever do homem é cooperar com os poderes benéficos, não os imitando, mas constantemente lutando para remediar o curso da natureza – e trazer aquela parte sobre a qual pode ser exercido controle mais próximo da conformidade com um alto padrão de justiça e bondade. (Mill, 1996, p.23)

Mill, como pode ser visto, opõe-se ao princípio ético clássico do estoicismo (*naturum sequi* = siga a natureza) e de outras teorias éticas baseadas em “leis naturais,” principalmente, por razões morais.

No mesmo ensaio “Nature,” Mill insiste na necessidade de manter a distinção entre ciências que tratam do que é (ciências naturais e a história) e as que tratam do que *deve ser* (artes, moral e política). **De fato, essa é uma distinção básica da Ética sem a qual não se compreende as especificidades da reflexão filosófica sobre a moralidade.** Esse é o espírito da “Lei de Hume,” já estudada neste mesmo capítulo. Deve-se ter em mente, neste sentido, também a ambiguidade da palavra “lei” que pode denotar algo ou *descritivo* (é) ou *prescritivo* (deve-ser). Por isso, um princípio como *Naturum sequi* não é uma justificação adequada para a moral. Mill não é apenas crítico das teorias tradicionais que usaram esse princípio, por exemplo, o estoicismo, mas também se opõe tanto a um naturalismo romântico tal como ele pode ser encontrado no pensamento de Rousseau (dada a corrupção da sociedade civilizada de uma “volta à natureza”) quanto de um uso puramente instrumental tal como é preconizado pelo princípio baconiano (saber é poder, já visto anteriormente) de dominação da natureza. Para Mill, há, em Rousseau, uma idealização no “*bon sauvage*” (bom selvagem). Na realidade, selvagens não exibem, para Mill, quaisquer traços de uma bondade natural sendo, no mais das

vezes, mentirosos, traiçoeiros etc. Além disso, a natureza também não é um reino sem suas próprias “maldades” constantemente matando de forma violenta seres sencientes através de catástrofes naturais tais como inundações, vulcões etc. Por isso, o princípio de Bacon foi reinterpretado por Mill nesses termos “*we can obey nature in such a manner as to command it*” (podemos obedecer a natureza de tal modo a comandá-la). De fato, dadas as condições de sobrevivência no mundo natural, temos que adaptá-lo às nossas necessidades. Por outro lado, preservar a natureza, por exemplo em sua rica biodiversidade, possui valor por si mesmo e pela contemplação estética nossa e de futuras gerações que ela proporciona. Esse princípio é importante, hoje, para uma **Ética Ambiental** que evite radicalismos seja na direção de um ideal romântico da natureza seja na direção da completa instrumentalização tecnocientífica. Voltaremos a esse ponto no penúltimo capítulo, pois, agora, examinaremos do último grande utilitarista clássico.

#### 5.7 – SIDGWICK: A BASE INTUICIONISTA DO PU

Antes de reconstruirmos a defesa que Henry Sidgwick faz da Ética utilitarista, particularmente do modo como ele crê defender o Princípio da Utilidade a partir de uma base metaética intuicionista, convém resumir, brevemente, algumas ideias do próprio intuicionismo. Já vimos que Locke, de certo modo, pode ser considerado um precursor do intuicionismo e já tivemos também a oportunidade, na última seção, de antecipar algumas críticas de Mill à “escola intuitiva.”

O **intuicionismo ético** é, hoje, identificado com a posição de filósofos tais como G. E. Moore e D. Ross, que serão estudados mais adiante na metaética contemporânea, mas ele possui uma história anterior, presente nos chamados “intuicionistas racionais”. Na verdade, foram Samuel Clarke, Joseph Butler, e mais tarde, Richard Price (cf. quadro de Rawls no início deste capítulo), filósofos morais britânicos oponentes do utilitarismo, que primeiro formularam as teses centrais do intuicionismo. Já vimos que uma das ideias fundamentais do intuicionismo é a de que podemos estabelecer certos modos de agir como sendo certos ou errados, *sejam lá quais forem os resultados*. Em outros termos, o intuicionismo é anticonsequencialista sustentando que os resultados da ação não devem ser levados em conta para estabelecer a sua correção ou não. Por exemplo, se é intrinsecamente errado torturar uma criança inocente, então não importa quais os efeitos dessa ação, ela jamais poderá ser considerada correta. Um torturador

cruel que sente prazer em vê-la sofrer não pode argumentar que tal consequência, aparentemente positiva, mostraria que a ação é correta desde seu ponto de vista ou da maximização do prazer. O ato é intrinsecamente errado, segundo os intuicionistas, independentemente de seus efeitos. Ponto!

Outra ideia básica do intuicionismo, a saber, a de que há uma faculdade genuinamente moral que apreende as propriedades e fatos morais, é caracterizada por Price desse modo: “É a isto [...] que devemos nossas crenças de todas as verdades autoevidentes; nossas ideias morais, e qualquer outra coisa que descobramos, sem fazer uso de nenhum processo de raciocínio.” (In: Raphael, 1969, p.704) A intuição, então, é a faculdade moral que chega a *verdades morais* que são autoevidentes. É uma verdade, segundo os intuicionistas, que torturar crianças inocentes é moralmente errado. Esse é um princípio moral, entre inúmeros outros (manter promessas etc. etc.), que é verdadeiro.

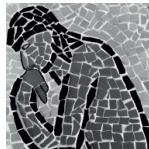
Um intuicionista sustenta, então, que temos acesso **direto, imediato e não-inferencial** a verdades morais. Intuicionistas são, por conseguinte, sob o ponto de vista da epistemologia moral, **cognitivistas**, ou seja, sustentam que julgamentos morais são portadores de valor de verdade. Definindo a verdade em termos correspondenciais, sustentam a existência de propriedades morais *sui generis* (por exemplo, a correção intrínseca de certos atos) e também de fatos morais. Sob o ponto de vista ontológico, os intuicionistas são, por conseguinte, **realistas morais**.

Outra posição tipicamente intuicionista é negar que seja possível chegar a um *único* princípio da moralidade. Por conseguinte, há, para os intuicionistas, vários princípios autoevidentes que não são subsumíveis ao Princípio da Utilidade ou a qualquer outro superprincípio. Por exemplo, também é uma verdade moral autoevidente que devemos manter as promessas, que fazê-las com a intenção de descumpri-las é intrinsecamente errado para os intuicionistas, sejam lá quais forem as consequências. Perguntemos: o que tem de comum a regra “é errado torturar crianças inocentes” e “mantenha as promessas”? Aparentemente, elas não podem ser subsumidas a uma metanorma única. Ao menos, foi isso que os intuicionistas sustentaram. Tendo apresentado as principais ideias e autores do intuicionismo racional clássico, passemos, agora, a Sidgwick e seu projeto de oferecer uma prova intuicionista da verdade do utilitarismo.

Já vimos que Bentham sustentava que não é necessário provar o PU<sub>1</sub>. Também vimos, na seção anterior, que Mill procura apresentar

certo tipo de prova ou evidência (não uma demonstração) de que o PU<sub>2</sub> é o princípio fundamental da moralidade. Outro filósofo utilitarista hedonista que fez uma importante contribuição para essa perspectiva ética foi um dos primeiros grandes historiadores da Ética, já mencionado neste livro-texto algumas vezes. Ele conhecia bem tanto o utilitarismo quanto o intuicionismo. Trata-se de Sidgwick que, apesar de ter vivido e publicado no Século XIX, será aqui tratado como um filósofo moderno. Por isso, antes de passar ao próximo capítulo, convém dizer algumas palavras sobre o filósofo utilitarista que procurou sintetizar essa teoria ética normativa com uma metaética intuicionista. Nesse autor, vemos convergir o intuicionismo *enquanto metaética* e o utilitarismo *enquanto teoria normativa*. Inicialmente, ele queria fornecer ao utilitarismo uma prova melhor do que aquela apresentada por Mill da universalidade do desejo de felicidade. 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 o axioma fundamental da moral (1981, p. 338s):



- i) ser claro e preciso;
- ii) ser autoevidente (significando ser necessariamente verdadeiro);
- iii) não conflitar com nenhuma outra verdade; e
- iv) ser apoiado por um consenso de especialistas.

Desse modo, o princípio utilitarista é, ao mesmo tempo, autoevidente e precisa ser legitimado por algum tipo de consenso.

O intuicionismo filosófico de Sidgwick, que dá fundamento ao princípio utilitarista, foi expresso deste 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, 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” (1981, 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.

Os axiomas que dão suporte ao utilitarismo seriam estes:

**Irrelevância do Particular:** O bem de qualquer indivíduo não é mais importante, desde o ponto de vista (se assim posso falar) do universo, do que o bem de qualquer outro, a não ser que existam razões para pensar que um bem maior será provavelmente realizado num caso e não em outro.

**Bem Universal:** Enquanto ser racional, eu estou obrigado (*bound*) a procurar o bem geral –na medida em que ele pode ser obtido pelos meus esforços –e não meramente uma parte especial dele.

A partir desses princípios, satisfeitas as condições acima enumeradas (são intuições racionais autoevidentes), poderíamos deduzir, segundo Sidgwick, como inferência necessária, o **Princípio da Benevolência** (Princípio Utilitarista) formulado pelo autor de *The Methods of Ethics* nestes termos:

“Cada um está moralmente obrigado a ver o bem de qualquer outro indivíduo na mesma medida que o seu próprio bem, exceto quando ele o julga menor ou sabe menos ou terá menos condições de obtê-lo, considerando tudo imparcialmente.” (Sidgwick, 1981, p.382)

O Princípio da Utilidade, portanto, estabelece, desde um ponto de vista imparcial –do Ponto de Vista do Universo, diria Sidgwick–, a igualdade moral entre todos as pessoas que devem ser respeitados e ter seu bem-estar considerado.

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 os seus argumentos, por exemplo G. E. Moore, como veremos adiante, recusa 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 mais adiante (capítulo 9), quando tratarmos dos novos tipos de consequencialismo.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

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

A leitura do livro *Utilitarismo*, de Mill, não é apenas altamente recomendada, mas uma condição importante para o bom desempenho na

disciplina de Ética. Por conseguinte, não deixe de ler essa obra: ela forma, juntamente com a *EN* de Aristóteles e a *GMS* de Kant, o **abc** das obras clássicas de Filosofia da Moral.

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. (ed.) *O Utilitarismo em Foco*. Florianópolis: Edufsc, 2007. (*Série Ethica*). Outro livro introdutório ao Utilitarismo é o de Tim Mulgan, publicado pela Editora Vozes.

No livro *John Stuart Mill*, de Fumerton, há um capítulo sobre “Ética Ambiental” (p.184-209), uma contribuição importante para os grandes temas éticos atuais.

#### FILMES RECOMENDADOS:



Para compreender o início da modernidade e do surgimento do pensamento filosófico moderno, um bom filme é “Cartesius” da RAI (1974)

O filme “A Missão” retrata bem o embate entre colonizadores e a tentativa jesuíta de construir uma nova comunidade.

#### QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Compare a descrição do estado de natureza de Locke com a de Hobbes. Será que existe uma “natureza humana” boa ou má? Justifique a sua resposta.
- 2) Os princípios que fundamentam a validade do contrato (por exemplo, a autonomia dos contratantes) podem eles próprios serem objeto do contrato? Se não, qual é o seu estatuto e como podem ser justificados?
- 3) Você pensa que existem direitos morais? Quais? O que significa ‘ter um direito’? Os direitos são universais (valem para homens e mulheres)? Qual a melhor forma de justificá-los? A partir do utilitarismo ou de uma ética deontológica?
- 4) O que você pensa sobre a possibilidade de fundar a moral em sentimentos? Não seriam eles subjetivos? Não seriam uma base fraca da moral? A motivação a partir da simpatia é suficiente para agir bem?
- 5) Discuta criticamente a chamada “Lei de Hume,” a saber, que não seria possível inferir um *dever-ser* (expresso num julgamento prescritivo) a partir daquilo que é (expresso numa proposição descritiva) o caso.



- 6) Uma divergência entre Bentham e Mill foi sobre a possibilidade de se provar que o Princípio da Utilidade é o princípio supremo da moralidade. O que você pensa a respeito desse problema?
- 7) Você acha possível quantificar todos os tipos de prazer? Podemos estabelecer com exatidão que: **Obrigatório** (prazer > dor); **Proibido** (prazer < dor) e **Permitido** (prazer = dor)? Exemplifique a sua resposta.
- 8) Qual a versão do utilitarismo, a saber, a de ato ou de norma, que, na sua visão, está mais próxima de nossas intuições morais cotidianas? Responda esta pergunta considerando Mill um utilitarianista-de-regra.
- 9) Reflita sobre os direitos e a justiça e sua relação com a utilidade pública. O que um utilitarianista deveria fazer no caso do **Bebê X** apresentado na Introdução? A solução seria compatível com uma ética deontológica?
- 10) Mill elabora as linhas gerais de uma Ética Ambiental. Você concorda com a posição moderada por ele defendida?

#### RESENHA CRÍTICA:

Escreva uma resenha **crítica** sobre o UTI de Mill: apresente em 1000 palavras as principais ideias do livro; em 500 delimite e aborde um tema específico (por exemplo, a suposta prova do PU ou a relação entre utilidade e justiça etc.) e, nas últimas 500 palavras, avalie criticamente a posição milliana sobre o tópico escolhido.



## 6 – A FILOSOFIA MORAL DE KANT

O objetivo principal deste capítulo é identificar e compreender os principais elementos da Ética do filósofo alemão Immanuel Kant. Ao final do capítulo, você deverá ser capaz de citar alguma formulação do **Imperativo Categórico** e testar, a partir dele, uma **máxima** de ação que você adota na sua vida cotidiana para saber se ela pode valer como **lei moral**. Deverá também compreender algumas das principais objeções que, por exemplo, Hegel e Schopenhauer, fizeram à Ética de Kant e avaliar criticamente se elas são pertinentes ou não e se revelam a necessidade de uma reformulação da Ética de Kant.

Aristóteles e Kant são, sem dúvida, os pensadores que mais contribuíram para a Ética enquanto reflexão filosófica sobre a moralidade. Por isso, assim como fizemos com o autor da *Ethica Nicomachea*, reservaremos um capítulo inteiro ao pensamento do autor da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (daqui para frente, *GMS*). Discutiremos também, neste capítulo, algumas críticas ao pensamento de Kant e cogitaremos a possibilidade de reformular a sua Ética em direção a uma ética kantiana como é feito na contemporaneidade. Antes de entrarmos, entretanto, nos pormenores das suas contribuições para a Ética, que possui em Kant uma definição bastante peculiar enquanto *doutrina de virtudes*, é necessário estudar os elementos básicos de seu pensamento filosófico geral sem os quais não é possível compreender bem a sua Filosofia da Moral. Isso será feito na primeira seção mostrando como Kant, com sua filosofia crítica, supera tanto o empirismo quanto o racionalismo. Na seguinte, apresentaremos as linhas gerais do projeto de Kant de construir uma *Metafísica dos Costumes* (ele compôs também uma *Metafísica da Natureza*), ou seja, uma obra que apresenta um sistema completo da moralidade fundamentado aprioristicamente. Essa obra é composta por uma **doutrina do direito** e por uma **doutrina da virtude**, sendo esta última a sua Ética propriamente dita. Esse projeto foi precedido por dois livros que prepararam o caminho para esse sistema, a saber, a já mencionada *GMS* e a *Crítica da Razão Prática* (doravante *KpV* ou “segunda *Crítica*”). Essas obras inauguraram um novo paradigma na Ética e são um exemplo claro de um modelo de ética normativa deontológico. Por isso, na terceira seção, estudaremos as críticas de

Kant às Éticas antigas e ao utilitarismo de forma detalhada. Depois, nas seções quatro e cinco, respectivamente, reconstruiremos as formulações do Imperativo Categórico como princípio supremo da moral e a parte da *Metafísica dos Costumes* (doravante, MS) que trata da doutrina da virtude. Finalmente, apresentaremos, no *excursus*, algumas críticas de Hegel e Schopenhauer bem como apontaremos brevemente para formas atuais de reformular a ética de Kant.

### 6.1 – FILOSOFIA CRÍTICA: ENTRE EMPIRISMO E RACIONALISMO



Vários pensadores influenciaram a Ética do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) que formulou uma das teorias morais mais influentes da História da Ética moderna, com muitos desdobramentos contemporâneos como veremos nos próximos capítulos. Nesta seção, vamos reconstruir o modo como Kant elabora a sua filosofia crítica superando tanto o empirismo quanto o racionalismo modernos e suas implicações para a Ética.

O livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), cujo objetivo central é tão somente encontrar e estabelecer aprioristicamente **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 formula o seu princípio supremo, convém apresentar alguns traços gerais do projeto de construir uma *metafísica* dos costumes. Começaremos, então, com uma apresentação geral da filosofia crítica de Kant, seus métodos, principais problemas, conceitos fundamentais etc.

No capítulo anterior, estudamos o empirismo a partir de Locke e a teoria dos sentimentos morais de Hume, certamente um dos pensadores que mais influenciaram Kant, despertando-o, como ele próprio reconheceu, do “sono dogmático” do racionalismo de seus mestres Wolf e Leibniz. Como vimos, Hume parte de uma tradição empirista e procura aplicar o método experimental para compreender os fenômenos morais. Visto que já estudamos tanto Locke quanto Hume, filósofos empiristas, vamos a seguir abordar um pouco mais o racionalismo ético e a sua visão da Ética enquanto ciência demonstrativa.

Convém, antes, deixar mais claro em que medida Kant constrói a sua filosofia crítica enquanto superação tanto do empirismo (Locke, Berkeley, Hume) quanto do racionalismo (Descartes, Leibniz,

Espinoza). Para alcançar esse objetivo, podemos citar os parágrafos iniciais da Introdução da *Crítica da Razão Pura* (que abreviaremos por KrV ou chamaremos “primeira *Crítica*” simplesmente), como forma de ilustrar alguns pontos dessa superação crítica tanto do empirismo quanto do racionalismo compondo, desse modo, uma nova filosofia, o criticismo ou a chamada “filosofia transcendental” propriamente dita. Kant escreveu:

“Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que toquem nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? **Segundo o tempo**, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas embora todo o nosso conhecimento comece **com** a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente **da** experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrai-lo.

Portanto, é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais **conhecimentos denominam-se a priori** e distinguem-se dos **empíricos**, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência.

Todavia, aquela expressão não é ainda suficientemente determinada para designar de modo adequado todo o sentido da questão proposta. Com efeito, de muito conhecimento derivado de fontes da experiência costuma-se dizer que somos capazes ou participantes dele *a priori* porque o derivamos não imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, não obstante, tomamos emprestada da experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os fundamentos de sua casa: ele podia saber *a priori* que a casa desmoronar-se-ia, quer dizer, não precisava esperar pela experiência de seu desmoronamento efetivo. Contudo, mesmo assim ele não poderia sabê-lo inteiramente *a priori*, pois o fato dos corpos serem pesados e de portanto caírem quando lhes são tirados os sustentáculos, tinha antes que se lhe tornar conhecido pela experiência.

No que se segue, portanto, por conhecimentos *a priori* entenderemos não os que ocorrem independentemente desta ou daquela experiência, mas **absolutamente** independente de toda a experiência. Opõem-se lhes os

conhecimentos empíricos ou aqueles que são possíveis apenas *a posteriori*, isto é, por experiência. Dos conhecimentos *a priori* denominam-se *puros* aqueles aos quais nada de empíricos está mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa, é uma proposição *a priori*, só que não pura, pois mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência.” (Kant, KrV, BA 1-3)

Como pode ser claramente constatado nesta passagem, Kant *parcialmente* aceita o empirismo (todo conhecimento *começa* com a experiência), mas também rejeita parte importante dessa teoria filosófica moderna (existe conhecimento *a priori*); da mesma maneira, ele *parcialmente* aceita o racionalismo (há conhecimento independentemente da experiência), mas também rejeita parte importante dessa outra corrente filosófica (a razão pura não produz conhecimento *sem* experiência). Por isso, podemos resumir a síntese empreendida por Kant dessa maneira:

Problemas:	Empiristas	Racionalistas	Kant
Todo conhecimento começa com a experiência?	<b>Sim:</b> os objetos externos causam impressões na nossa mente.	<b>Não:</b> há ideias inatas (por exemplo, de Deus).	<b>Sim:</b> (não há conhecimento inato), mas nem todo saber <i>deriva</i> da experiência.
Há conhecimento independente da experiência?	<b>Não:</b> exceto juízos analíticos que não expressam conhecimento.	<b>Sim:</b> a razão é capaz de chegar ao conhecimento puro.	<b>Sim,</b> mas o saber puro <i>a priori</i> precisa ser dado numa experiência possível.

Note que Kant aceita uma tese do empirismo e nega a outra e que ele faz o mesmo com o racionalismo. A filosofia crítica ou transcendental, portanto, supera (ou seja, incorpora, mas também rejeita) elementos tanto do empirismo quanto do racionalismo.

É necessário, agora, esclarecer melhor o uso do termo ‘transcendental’. Ele **não** significa transcendente (isto é, o que está **além da experiência**), mas refere-se antes ao tipo de saber filosófico que temos, segundo Kant, sobre as condições para conhecer os objetos do mundo empírico. Nesse sentido, é importante compreender que a superação tanto do empirismo quanto do racionalismo é feita a partir de uma **revolução copernicana**, ou seja, Kant muda o eixo referencial da discussão filosófica precedente –assim como Copérnico tirou a Terra do centro das explicações cósmicas–, a qual se guiava pela consideração de objetos, para a explicitação das condições de possibilidade que o sujeito deve satisfazer para possuir conhecimento.

Como pode ser visto na longa citação feita acima, Kant trata do modo *como* conhecemos e não propriamente de algum objeto específico do mundo, por exemplo, de átomos ou células. Por isso, a filosofia transcendental estabelece as condições de possibilidade de todo o conhecimento legítimo, de todos os objetos que possam ser dados na experiência, isto é, dos fenômenos. Nos termos do próprio Kant:

“Denomino **transcendental** todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*.” (Kant, KrV, BA 25).

Como pode ser claramente visto aqui, Kant não estuda fenômenos particulares, mas as condições de possibilidade do conhecimento apriorístico de quaisquer objetos.

A questão fundamental da filosofia transcendental pode, por conseguinte, ser expressa numa única pergunta:



### Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Que tais juízos existam na matemática ( $7 + 5 = 12$ ) ou em outras ciências como a física newtoniana não há, para Kant, dúvida alguma. Na próxima seção, apresentaremos os conceitos básicos que são necessários para compreender melhor o que são juízos sintéticos *a priori*. A questão importante, para Kant, é saber se há tais juízos na metafísica, particularmente no caso da Ética, na *Metafísica dos Costumes*. Em outros termos, existe algum princípio supremo da moralidade que possa ser justificado *a priori*? Se a resposta for positiva, então há outra pergunta fundamental: como ele é possível? Em outros termos, sendo a filosofia transcendental um tipo de saber *a priori* sobre as condições *a priori* de todo o conhecimento possível, não basta saber que há e quais são os juízos sintéticos *a priori*, mas é necessário explicar como eles são possíveis. Por exemplo, o juízo aritmético citado há pouco, um caso aparente de juízo sintético *a priori*, é possível a partir da intuição pura do tempo. No caso da Ética, uma vez constatado que o Imperativo Categórico é o princípio supremo da moral, a pergunta subsequente é esta: como é possível tal princípio da moralidade? Esse é um dos principais problemas da filosofia moral de Kant. Desde já, entretanto, deve-se ter presente que **não existe conhecimento ético antes da experiência moral, ou seja, inato.**

A maneira como Kant desenvolve a sua filosofia transcendental resolvendo esses problemas, por exemplo, sustentando que há juízos sintéticos *a priori* inclusive na Ética, será detalhado ao longo deste capítulo, bem como serão explicados outros conceitos de seu projeto filosófico. Por ora, basta dizer que todo conhecimento moral *começa* com a experiência moral, mas daí não se segue que todo ele derive de observações empíricas. Somente para ilustrar, considere o seguinte exemplo. Todos nós aprendemos pela experiência que certas coisas são boas ou más: quando éramos crianças, descobrimos que colocar o dedo no fogo causa um tipo de dano físico assim como sofrer *bullying* na escola causa um dano psicológico. Agora, será que não podemos saber *a priori* que sofrer dois tipos de danos diferentes ao mesmo tempo é pior que sofrer apenas um? Em outros termos, será que não há saber moral que possa ser justificado *a priori*, isto é, independentemente de experiências morais particulares, por exemplo, que **sofrer mais é pior do que sofrer menos**? Dito de outro modo: diante de dois cursos de ação, A e B, se A traz mais benefícios e B somente malefícios, não podemos justificar *a priori* que temos boas razões para performar A? Se a resposta for positiva, Kant estará certo contra o empirismo. Além disso, se existir saber moral composto por juízos sintéticos *a priori*, e no caso de Kant existe e trata-se do Imperativo Categórico, princípio supremo da moralidade, ele também terá que ser justificado aprioristicamente.

É importante, aqui, ressaltar que Kant não é empirista e que, na verdade, ele faz uma crítica à Ética que se fundamenta, por exemplo, em sentimentos morais. Já vimos que o próprio Hume reconhece que a simpatia é um sentimento mais forte em relação aos concidadãos do que aos estrangeiros ou que vivem em países distantes. No *Treatise* (1978, p.581), Hume escreve que a simpatia vale tanto na China quanto na Inglaterra, mas há graus de intensidade: os ingleses sentem mais simpatia pelos seus conterrâneos. Kant ataca uma moral baseada em sentimentos, particularmente, na simpatia. Há, na obra *Metafísica dos Costumes*, uma seção intitulada “O sentimento moral” (MS, 6: 399), onde Kant deixa claro que o sentimento moral é uma receptividade para o prazer ou desprazer e que, como tal, não pode ser fundamento da moral. Em outros termos, não podemos ter um dever de ter um sentimento, por exemplo, de amar uma pessoa. Conforme veremos, na *Fundamentação*, ele procura mostrar que o dever de filantropia existe para um agente mesmo que “a natureza tivesse posto pouquíssima simpatia no coração deste ou daquele” (GMS 4: 424). Mesmo assim, existe o *dever* de ajudar as outras pessoas e a ação por dever é a



única, como veremos, a ter valor moral. Por conseguinte, Kant supera, na Ética, o empirismo moral.

Para ver, agora, mais claramente como Kant supera também o racionalismo, analisaremos um filósofo racionalista como exemplo, visto que, no capítulo anterior, estudamos os empiristas e suas concepções éticas de forma detalhada. Vamos escolher, então, um autor que influenciou Kant, a saber, Benedito Espinoza (1632-77), um importante filósofo de origem galego-portuguesa também negligenciado por historiadores da Ética tais como Rawls e MacIntyre. A sua obra *Ética*, cujo subtítulo é interessante, a saber, *Demonstrada à Maneira dos Geômetras* (inspirada, portanto, na geometria de Euclides) consiste na aplicação de um método matemático, puramente dedutivo, para defender uma compreensão especial sobre o fim último das ações humanas: **a beatitude**. O livro começa com supostas definições *reais* (apresentam a ideia clara e distinta da essência da coisa) e axiomas (teses intrinsecamente verdadeiras) para, posteriormente, formular proposições (teoremas que necessitam de prova para serem admitidas) e demonstrações (ou seja, provas) com suas implicações expressas em corolários (proposição que se segue de outra proposição provada) e escólios (comentários). Um exame superficial da estrutura do livro *KpV* é suficiente para constatar que essa é a forma adotada também por Kant. A seguir, ilustraremos melhor esse ponto.

Sem nos aprofundarmos demais no estudo da Ética racionalista, é oportuno apresentar a estruturação geral da *Ética* de Espinoza para depois enunciarmos algumas de suas definições, axiomas e demonstrações. Na **Parte I**, intitulada “De Deus”, Espinoza trata das questões centrais da metafísica, a saber, a substância e seus modos e atributos. A substância é qualificada como “*Deus sive natura*,” ou seja, “Deus ou a Natureza”, sendo essa a substância única e infinita, causa primeira não causada de tudo. Daí o famoso panteísmo espinozista: “Deus é uma coisa extensa”, escreveu Espinoza (1980, p.139). Deus não seria transcendente ao mundo, mas imanente. Na **Parte II**, chamada “Da natureza e da origem da alma,” Espinoza trata de questões epistêmicas e de como a *mente* humana conhece o mundo. O pensamento é um atributo divino e as ideias são conceitos da alma. Espinoza mostra, por exemplo, que contrariamente à Natureza cuja essência implica a existência, a essência do ser humano não implica existência necessária e que é da natureza da razão conhecer as coisas sob o modo da eternidade. Na **Parte III**, Espinoza trata da Ética propriamente dita, ou seja, “Da origem e da natureza das afecções” e elabora os primeiros princípios da natureza humana. Na **Parte IV**, intitulada “Da servidão humana ou das forças das afecções,” Espinoza

então examina a questão da liberdade, os conceitos de bem e mal etc. Finalmente, na **Parte V**, “Da potência da inteligência ou da liberdade humana,” Espinoza defende a sua Ética racionalista segundo a qual a felicidade consiste no “amor intelectual de Deus/Natureza”. A **beatitude**, então, é um tipo de participação da mente individual na mente divina vivendo *sub specie aeternitatis*.

Não é possível reconstruir detalhadamente todas as principais teses da Ética de Espinoza aqui. Todavia, vamos dar uma ideia geral de seu pensamento a partir das Partes IV e V de sua **Ética** procurando apresentar o seu sistema axiomatizado de Filosofia da Moral. Eis, então, alguns elementos centrais de seu pensamento ético que começa estipulando o significado de categorias morais fundamentais:

### 1) **Definições**

1.1 – Bem: “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.”

1.2 – Mal: “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer.”

1.3 – Virtude: “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer ... a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza.”

...

2) **Axioma**: “Não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.”

...

### 3) **Proposições**

3.1 – Proposição VIII: “O conhecimento de bem ou do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.”

3.2 – Proposição VXIII: “O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstâncias, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza.”

[Disso se segue que “o desejo é a própria essência do homem,” ou seja, “um esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser” o qual é sinônimo de virtude, então segue-se o seguinte comentário]:

“*Primeiro*, que o fundamento da virtude é o próprio esforço por conservar o próprio ser, e que a felicidade consiste em o homem poder conservar o seu ser.

*Em segundo lugar*, segue-se que a virtude deve ser desejada por si mesma, e que não existe nada de preferível a ela ou que nos seja mais útil, por causa do qual ela deveria ser desejada.

Segue-se, finalmente, *em terceiro lugar*, que aqueles que se suicidam são impotentes de espírito e completamente subjugados por causas externas, em oposição à sua natureza.”

3.3 – Proposição XX: “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.”

3.4 – Proposição XXI: “Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo, ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”

3.5 – Proposição XLVII (da **Parte V**): “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões.”

...

4) **Demonstração**: “A felicidade consiste no amor para com Deus ... amor esse que nasce do ... conhecimento ... e, por consequência é a própria virtude ...; e, por conseguinte, pelo fato de a alma gozar deste amor divino, ou seja, da felicidade, tem poder de refrear as paixões. E como o poder do homem para refrear as afecções consiste só na inteligência, ninguém, por consequência, goza da felicidade por refrear as afecções, mas, pelo contrário, o poder de refrear as paixões nasce da própria felicidade. *Q.e.d.*”

...

5) **Escólio**: “Com estas coisas terminei tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da alma sobre as afecções e da liberdade da alma. Vê-se, por aqui, qual seria o valor do **sábio** e como é superior ao ignorante, que só age levado pela paixão. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Enquanto que, pelo contrário, **o sábio**, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior. Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis quanto raras.” (negritos acrescentados)

A influência da Ética estoica é clara no sistema ético de Espinoza, inclusive com referência diretas a Sêneca, embora haja discordâncias particulares, por exemplo, em relação ao suicídio. Para resumirmos, então, o **fim último, o bem supremo, a beatitude, consiste, para Espinoza, na contemplação humana da mente divina**: “... a nossa

alma é eterna, enquanto ela concebe as coisas do ponto de vista da eternidade.” (Espinoza, 1980, p.295-6). Eternidade significa, aqui, atemporalidade e não duração temporal infinita.

Não é apenas a estrutura formal da Ética de Espinoza que influenciou Kant. Na verdade, o filósofo alemão procurou refutar o panteísmo spinozista para viabilizar o seu próprio projeto ético chamado “metafísica dos costumes”. Isso fica evidente pela necessidade, como veremos a seguir, de fazer a distinção entre *fenômeno* e *noumeno* para evitar o espinosismo (Kant, KpV, 5: 102). Essa distinção é a mais básica da filosofia kantiana e será apresentada na próxima seção em detalhes. Essa crítica ao espinosismo também é clara se analisarmos o objetivo geral da *Crítica da Razão Pura*: demarcar o conhecimento possível e mostrar o que pode ser conhecido (ciências) e o que não pode ser conhecido (metafísica dogmática) claramente exemplificada pelos racionalistas –não apenas pelo panteísmo de Espinoza, mas também pelo teísmo de Descartes ou Leibniz supostamente baseado em **provas da existência de Deus** ou nas vias tomistas. Em outros termos, a metafísica não pode ser *ciência*, ou seja, conhecimento no sentido estrito. Descartes, como é sabido, quis provar a existência de Deus usando o argumento ontológico –já discutido na seção sobre Tomás de Aquino no capítulo 4– que foi duramente criticado por Kant, pois *ser* não é um predicado real, ou seja, dizer que algo é não implica que ele *exista*. Para ilustrar: Pegasus é um cavalo alado, mas não sabemos se ele existe. Por isso, o argumento ontológico não é prova válida.



Cabe, então, questionar criticamente: *como pode Espinoza saber que Deus é idêntico à Natureza, isto é, ao mundo como um todo?* Ou como pôde Descartes saber que Deus corresponde ao conceito judaico-cristão de um Ser Supremo transcendente ao mundo, Criador de todas as coisas, garantidor do conhecimento? Foi Espinoza um sábio?

Para Kant, nem um nem outro racionalista *conhece* coisa alguma. Deus não pode ser *demonstrado* pela razão pura, mas, como veremos a seguir, apenas *postulado* pela razão prática pura, ou seja, por razões morais. Portanto, a metafísica dogmática *não* é uma ciência.

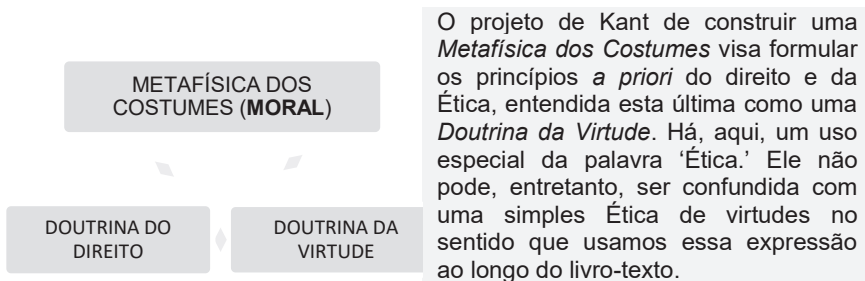
Nesse sentido, podemos citar o segundo prefácio da obra prima de Kant para comprovar esse ponto:

“Só mediante essa crítica podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais para as escolas e dificilmente passam ao público.” (KrV, BA XXXV).

Ao delimitar todo conhecimento à experimentação possível, Kant corta pela raiz tanto o materialismo, representado aqui pelo panteísmo de Espinoza, quanto o dogmatismo da metafísica cartesiana que pretende **provar** a existência de Deus e a imortalidade da alma.

Tendo apresentado o modo como Kant supera tanto o empirismo quanto o racionalismo, inclusive na Filosofia da Moral, estamos, agora, em melhores condições de apresentar a sua Ética.

## 6.2 – O PROJETO DE UMA **METAFÍSICA DOS COSTUMES**



O projeto de Kant de construir uma *Metafísica dos Costumes* visa formular os princípios *a priori* do direito e da Ética, entendida esta última como uma *Doutrina da Virtude*. Há, aqui, um uso especial da palavra ‘Ética.’ Ele não pode, entretanto, ser confundida com uma simples Ética de virtudes no sentido que usamos essa expressão ao longo do livro-texto.

Para entender os princípios *a priori* do direito e da Ética defendidos por Kant, é necessário esclarecer melhor o que significa ‘**metafísica**’ aqui. Kant usa esse termo em dois sentidos bastante distintos: no sentido de se referir à “metafísica dogmática” e simplesmente no sentido de “exposição *a priori*”. Primeiro, ele 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, *tanto Descartes quanto Espinoza*, estudados na seção anterior, *são metafísicos dogmáticos*. Na sua primeira grande obra, *Crítica da Razão Pura*, Kant mostra que a tentativa de conhecer tais objetos metafísicos ultrapassa os limites do saber humano. Como veremos, afirmações tais como “Deus criou o mundo” ou “Deus é a Natureza” não preenchem as condições do conhecimento possível, pois não há intuições que podem ser apresentadas que correspondam aos conceitos utilizados.

Quanto ao outro emprego da palavra “metafísica,” Kant a usa também como sinônimo de “saber *a priori*,” por exemplo, quando escreve sobre a *dedução metafísica* (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 implica dizer que princípios sejam considerados *a priori*. O tempo não é, para Kant, uma propriedade das coisas-em-si. Ele não pode ser apreendido por uma experiência empírica qualquer, sendo antes, o resultado de

uma intuição pura que é condição de possibilidade da matematização dos fenômenos. O espaço também não é uma propriedade das coisas, como Kant argumenta na “Estética Transcendental” da primeira *Crítica*. Nesse sentido, tanto leibnizeanos, que consideravam o espaço como mera relação entre objetos, quanto newtonianos, que consideravam espaço e tempo entidades absolutas, infinitas etc., “lá” onde todas as coisas estão (como Espinoza também o fez), erram por não perceber que espaço/tempo são simples formas *a priori* da nossa sensibilidade.

Feito este esclarecimento, vamos desenvolver um pouco mais os pontos iniciados na seção anterior. Aceitando a ideia empirista de que não existe conhecimento antes (**no sentido temporal**) da experiência, 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 desta 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 parece ser verdade que o conhecimento humano consegue progredir independentemente da experiência. As categorias, como Kant argumenta na “Analítica Transcendental” da primeira *Crítica*, são *formas* puras do nosso entendimento que organizam as intuições dadas pela sensibilidade. São as formas puras da sensibilidade e do entendimento que possibilitam os juízos sintéticos *a priori*. Podemos ilustrar com outro exemplo esse ponto. Foi prevista, por puros cálculos matemáticos, a existência de um determinado planeta nunca observado que estava interferindo na órbita de Urano, tal como ela era descrita pela física newtoniana. Logo a seguir, os astrônomos direcionaram 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 (Deus, imortalidade da alma, liberdade) não são passíveis nem de intuições sensíveis e nem de determinações a partir de conceitos do entendimento. São apenas ideias puras da razão, isto é, são destituídos de conteúdo cognitivo, como Kant argumenta na “Dialética Transcendental” da primeira *Crítica*. 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, expressa algo que não pode ser diferente e é universal, isto é, aplica-se a todos os objetos de uma determinada espécie. Resumindo: **um saber 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.



A questão central, aqui, é se a mesma observação se aplica 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** própria.

Outra observação necessária para compreender o projeto de Kant de uma “metafísica dos costumes” é de ordem *metodológica*. Segundo o próprio prefácio da *GMS*, Kant adota nesta obra tanto o *método analítico* quanto o *método sintético*. O **método analítico** consiste em proceder regressivamente do conhecimento moral dado cotidianamente 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 do dia a dia. Por conseguinte, Kant procurará estabelecer o princípio supremo da moral, como ele próprio escreve, “pela simples análise dos conceitos da moralidade” (*GMS*, 4: 392).

Como entender esse procedimento metodológico? Tugendhat explica o método analítico desta maneira: “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’” (2009, p. 102). Em outros termos, Kant foi um filósofo analítico, embora não reduza a investigação filosófica a esse procedimento metodológico. Uma vez encontrado tal princípio, podemos discutir quais leis jurídicas, quais virtudes etc., seguem-se dele. Na seção 6.4 deste livro-texto, apresentaremos as três proposições fundamentais que exibem o modo pelo qual Kant chega ao princípio supremo por “simples análise.”

Não se pode confundir o procedimento metodológico de Kant com a *natureza* do princípio supremo da moralidade. Mesmo usando apenas a *análise* dos conceitos da moral comum, disso resultará um princípio que será considerado *sintético a priori*. Vamos, agora, esclarecer melhor esse ponto. Kant, assim como o empirista Hume e o racionalista Leibniz, diferencia dois tipos básicos de juízos por sua forma lógica ou por seu modo de prova:

- juízos analíticos;
- juízos sintéticos.

Diferentemente de um juízo meramente analítico (cujo predicado (P) já está contido no sujeito (S) ou cuja prova pode ser dada pelo simples princípio lógico 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 incrementa o nosso conhecimento ou se sua prova depende da experiência. Por exemplo, se alguém diz “A capital da Inglaterra é Londres” enuncia um juízo sintético: não é possível saber a sua verdade aprioristicamente, analisando o sujeito da predicação sem alguma informação prévia. Todos os juízos analíticos são *a priori*, mas eles **não** expressam conhecimento no sentido estrito (*erkenntnis*).

Kant, entretanto, acrescenta a essa classificação uma distinção importante negada tanto pelos empiristas quanto pelos racionalistas: há dois subtipos de juízos sintéticos:

- juízos sintéticos *a priori*;
- juízos sintéticos *a posteriori*.

Podemos, por conseguinte, segundo Kant, distinguir um tipo especial de saber que não foi notado por empiristas tais como Locke ou Hume e por racionalistas como Espinoza ou Leibniz. Como estabelecer essa diferença? Isso pode ser feito de dois modos: ou por uma observação do mundo, nesse caso, o juízo é *a posteriori* (por ex., Está chovendo, neste momento, no centro de Londres) ou a partir da explicitação dos aspectos *formais* de nossa sensibilidade e entendimento, nesse caso, o juízo é *a priori* (por exemplo,  $7+5 = 12$ ). Também é possível estabelecer a diferença pelo modo de prova da proposição: num juízo sintético *a posteriori*, como vimos a respeito da capital inglesa, não é possível saber a verdade antes da observação ou de ter alguma informação empírica relevante. No caso de um juízo sintético *a priori*, é possível saber o valor de verdade da proposição independentemente da experiência. É importante, ressaltar, todavia, que um juízo sintético *a priori* (outro exemplo: toda mudança tem uma causa) pode ser dado numa experiência possível. Nesse sentido, eles não podem ser confundidos com juízos metafísicos, que transcendem qualquer tipo de experiência possível (por exemplo, a proposição spinozista *Deus sive Natura*). **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 sequência, **tanto cronológica quanto argumentativa**, das principais obras de conteúdo moral. Dividiremos, aqui, essa sequência em três etapas e três obras para melhor compreender o projeto da *Metafísica dos Costumes*:

- I) a demonstração da possibilidade da liberdade (KrV, [1781]);
- II) a definição positiva da liberdade enquanto autonomia (GMS, [1785]);
- III) a prova da existência da autonomia (KpV, [1788]).

Assim, há três passos argumentativos importantes entre as diferentes obras de Kant.

Iniciemos com o primeiro passo (I). Na *Crítica da Razão Pura* (primeiramente publicada em 1781), Kant procura salvaguardar a possibilidade da liberdade distinguindo entre **fenômeno** e **noumeno**. A distinção pode ser feita nos seguintes termos (**pense** sobre o que é *em si mesma* a figura que você **vê** à esquerda):



o fenômeno é o modo como o objeto nos aparece (na sensibilidade e no entendimento); o noumeno é a coisa-em-si (simplesmente pensada pela razão), independente de nós. Trata-se do mesmo objeto tomado numa dupla significação (*objekt in zweierlei Bedeutung*): enquanto intuímos o *Erscheinung* no espaço e tempo, é sensível, causalmente determinado; a *Ding an sich selbst* é atemporal: nós simplesmente a pensamos.

Se Kant estiver certo, não podemos conhecer senão através de nossas representações e jamais saberemos o que são as coisas em si mesmas (*noumenos*).

Enquanto fenômenos, todos os objetos estão interconectados por relações de causa e efeito e, nesse sentido, o mundo natural é, para Kant, completamente determinado. 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 conforme alertamos deste a Introdução. Por isso, é fundamental mostrar que a liberdade é não apenas possível, mas também possui realidade objetiva. Esses pontos são, como vimos acima, demonstrados por Kant em três diferentes obras (KrV, GMS e KpV). Para ser mais preciso, a contraposição entre natureza e liberdade é apresentada na Terceira Antinomia da *Crítica da Razão Pura* (KrV, B 472) deste modo:

Tese	Antítese
<p>“A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade.”</p>	<p>“Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza.”</p>

Kant “prova” tanto a verdade da tese quanto da antítese por *Reductio ad Absurdum*: se não se admite liberdade temos um regresso *ad infinitum* na série causal e, por conseguinte, tem que ser admitida uma espontaneidade absoluta; por outro lado, supondo que haja liberdade transcendental, ela não é encontrável em nenhuma experiência sendo um ente vazio do pensamento e, por conseguinte, haveria apenas leis naturais. Dado que a antinomia é uma clara transgressão do princípio do terceiro excluído ( $p \vee \sim p$  – *tertium non datur*–), Kant precisa resolver o problema. Para o autor da *Crítica da Razão Pura*, 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. Está dissolvida a antinomia: ambas, tese e antítese são verdadeiras, mas referem-se a sentidos diferentes do mesmo objeto: o fenomênico e o noumênico.

Passemos, agora, ao segundo passo (II). Na *Crítica da Razão Pura* não se prova que há liberdade ou que ela consiste numa autodeterminação de ação de um agente racional. É somente na *GMS* (1785), obra que precede tanto a *KpV*, publicada em 1788, quanto a própria *Metafísica dos Costumes* (publicada em 1797) que Kant vai desenvolver o conceito de autonomia. Estabelecido tal conceito, que corresponde ao princípio supremo da moralidade e que será estudado a seguir, Kant, na Terceira Seção da *Fundamentação*, afirma que existe um ser, nós humanos, que sabemos (*wissen*) *a priori* que somos livres enquanto nos pensamos como coisas-em-si e agimos a partir dessa pressuposição. Kant, entretanto, ali também não afirma que exista moralidade ou que o Imperativo Categórico é algo real. Simplesmente supõe que, se ele existir, terá tal e tal forma.

Podemos sintetizar o que Kant fez até essa pequena obra (*GMS*) de modo formal. Vamos convencionar, então, alguns símbolos deônticos e modais que serão retomados mais adiante (os elementos de uma lógica deôntica serão apresentados no capítulo 8): ●p = é obrigatório p (por exemplo, manter as promessas); ◇p = é possível p.

Temos, agora, condições de enunciar claramente o princípio de Kant. Ele pode ser formulado desta maneira:



•p → ◇p

Em linguagem natural: se é obrigatório p (manter as promessas), então é possível p, isto é, é possível manter promessas. Nos termos do próprio Kant, “se devo, então posso”, ou seja, a pessoa tem que “poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer.” (MS, 6: 380) Chamaremos esse princípio de “**Lei de Kant**” (... *aus Sollen folgt können*) que não pode ser confundido com a Lei de Hume. Em outras palavras, se sou obrigado a manter as promessas, é possível fazê-lo, ou seja, não posso estar predeterminado biologicamente (ou de qualquer outra forma) ou condicionado socialmente (ou de qualquer outra forma) a descumpri-las. A liberdade é uma condição de possibilidade da moralidade. Como mostrar, entretanto, que há leis morais e que o Imperativo Categórico existe?

Temos, então, o terceiro (III) e último passo argumentativo. Será exatamente a **tarefa da KpV [1788] 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 entre os usos é a distinção entre o domínio das leis naturais, descritivas (teórico) e o domínio das leis morais, imperativas ou prescritivas (prático). 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; por outro lado, a moral é a *ratio essendi* da liberdade.

A expressão “*Faktum da razão*” aparece em diferentes passagens da *Crítica da Razão Prática* e há uma grande discussão sobre seu significado real. Citaremos aqui uma passagem onde ela aparece várias vezes (observe o modo de apresentação matemático usado por Kant). Depois de citar a lei fundamental da razão prática pura (“Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal,”), Kant faz as seguintes observações:

#### **Anotação**

“(…) Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta

consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisamos observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo* = é isso que quero, é isso que ordeno).

#### **Corolário**

A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**.

#### **Anotação**

**O *factum*** antes mencionado é inegável.” (KpV, 5: 31)

Como pode ser percebido nesta citação, não fica claro se o *factum* é (i) a *consciência* da lei moral ou (ii) se é o “fato” (não empírico) que a razão pura é por si prática ou (iii) se o *factum* é a própria lei moral.

Há uma discussão sobre esse ponto entre dois filósofos kantianos brasileiros sobre o *factum* da razão publicada em artigos da revista *Analytica*, a saber, entre a interpretação semântica de Loparic e a leitura analítica de Guido de Almeida. Aparentemente, é possível dizer que a consciência da lei moral é o polo subjetivo da moralidade e que a efetiva existência da própria lei moral (i.e., da autonomia, ou da praticidade da razão pura) é o seu polo objetivo. Em outros termos, temos consciência da moralidade e assim somos obrigados a nos determinar a agir a partir dela. Tal *factum* da razão é suficiente, segundo Kant, para garantir a realidade e a efetividade da lei moral.

Vários pressupostos **metaéticos** importantes relacionados com o projeto de uma metafísica dos costumes deveriam ser melhor discutidos, por exemplo, se Kant subscreve o realismo moral ou defende, ao contrário, algum tipo de idealismo moral. Nesse sentido, os comentadores de Kant não são unânimes: alguns defendem que os pressupostos metaéticos da filosofia moral kantiana são realistas (por exemplo, Ameriks) enquanto outros sustentam que ele defende algum tipo de antirrealismo (por exemplo, Rawls argumenta que Kant foi um construtivista). Muito do que há em jogo nessa discussão depende de uma adequada interpretação do *factum* da razão (Há, sobre esse ponto, outro debate em Dall’Agnol (1997) e Rauscher (2012)).

Em que consiste, então, basicamente a Filosofia Moral kantiana entendida como uma *Metafísica dos Costumes*? Em poucas palavras: em procurar e estabelecer o princípio supremo da moralidade que, como sabemos, será justificado *a priori* e deduzir dele as obrigações

morais (jurídicas e éticas). Por conseguinte, a obra *Metafísica dos Costumes* aplica, enfim, 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, na seção 6.5, examinaremos, mais detalhadamente, esses princípios da Ética de Kant entendida como *Doutrina das Virtudes*.

### 6.3 – CRÍTICAS ÀS ÉTICAS DE VIRTUDES E AO UTILITARISMO

Tendo apresentado os principais elementos da filosofia transcendental, mostrando em que medida ela supera tanto o empirismo quanto o racionalismo e, além disso, tendo reconstruído brevemente o projeto de uma *Metafísica dos Costumes*, é necessário agora discutir alguns pontos centrais do pensamento *moral* de Kant, ou seja, o modo como ele estabelece uma justificação apriorística da moralidade para poder extrair algumas implicações práticas posteriormente. Nesse sentido, uma boa maneira de entender as especificidades da perspectiva kantiana é contrastando-a com outras teorias éticas já estudadas anteriormente. Vamos, então, ver as críticas de Kant às Éticas antigas, estudadas nos primeiros capítulos deste livro-texto, e ao utilitarismo, estudado no capítulo anterior.

Kant começa a *GMS* sustentando que



“Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma **boa vontade**.” (Kant, *GMS* 4: 393)

Por “vontade boa” (*guten Wille*) –seguimos, aqui, a sugestão de Valério Rodhen e não a tradução de Guido de Almeida–, Kant entende o cumprimento das exigências do dever moral por uma pessoa motivada única e exclusivamente pelo próprio dever, e não uma atitude que é, por exemplo, benevolente. Esse ponto será aprofundado a seguir, mas usaremos “vontade boa” para nos referirmos ao conceito kantiano e “boa vontade” como sinônimo de vontade generosa sem pretendermos diferenciar, assim, um uso *atributivo* ou *predicativo do adjetivo* ‘boa.’

Deixando de lado, por ora, a necessidade de fazer uma inversão entre *ordem de apresentação* dos conceitos e *ordem das próprias coisas* (ou entre ordem de descoberta do que caracteriza o valor de uma ação moral e a ordem de exposição) dessa pequena obra, é necessário ressaltar que, com a noção de vontade boa, Kant consegue magistralmente criticar tanto as Éticas antigas baseadas

exclusivamente nas virtudes quanto o incipiente utilitarismo de seu tempo. Como vimos no capítulo anterior, tanto Locke quanto Hume são precursores da ética utilitarista e Bentham foi o primeiro a sistematizá-la. Vamos analisar cada uma dessas críticas.

Kant argumenta, na primeira seção da *Fundamentação*, contra uma Filosofia da Moral baseada exclusivamente nas virtudes, que muitas dessas qualidades podem ser positivamente más. Por exemplo, 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 isso, as virtudes quando mal-empregadas não resultam em atos morais: um assassino pode ter a virtude da coragem, mas isso só torna mais condenável os seus atos. Por conseguinte, Kant não louva incondicionalmente as virtudes e 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: uns identificam a felicidade com o prazer, outros com as virtudes, outros com o acúmulo de bens materiais etc. etc. É essa constatação, entre outras, que levará Kant, explicitamente, a priorizar o correto e não o bem, invertendo a lógica da Ética feita até aquele momento e estabelecendo um novo paradigma: o dos modelos deontológicos. Esse ponto será desenvolvido a seguir.

Para compreender bem essas críticas, é necessário perguntar como o próprio Kant interpretava as Éticas dos filósofos antigos. Ao comentar o aspecto filosófico da moral cristã, Kant contrasta a pureza da Ética baseada no amor, estudada no capítulo 5 deste livro-texto, com as éticas gregas examinadas nos capítulos precedentes. Em seus próprios termos:

“Ora, se considero a **moral cristã** desde seu lado filosófico, ela, comparada com as ideias das escolas gregas, apareceria assim: as ideias dos **cínicos**, dos **epicuristas**, dos **estoicos** e dos **cristãos** são: a **simplicidade natural**, a **prudência**, a **sabedoria** e a **santidade**. Os filósofos gregos distinguiram-se entre si em relação ao caminho para chegar a elas, a ponto de os cínicos considerarem suficiente a elas o **entendimento humano** comum, os outros, somente o **caminho da ciência**, ambos, contudo consideraram suficiente o simples **uso das forças naturais**. A moral cristã, porque estabelece o seu preceito (como, aliás, tem de ser) tão pura e inabalavelmente, tira do homem a confiança de pelo menos nesta vida ser-lhe plenamente

conforme, mas também a reergue de modo que, se agimos tão bem quanto está em nosso **poder**, podemos esperar que o que não está em nosso poder favorecer-nos-á de outra forma, quer o saibamos de que modo, quer não. **Aristóteles** e **Platão** distinguiram-se somente em relação à **origem** de nossos conceitos morais.” (Kant, KpV, 5: 127)

É claro que muitas dessas afirmações podem ser questionadas, por exemplo, podemos nos perguntar se Kant não está subestimando as diferenças entre as Éticas de Platão e de Aristóteles, mas esse ponto não será aprofundado aqui. Basta, enfim, lembrar das críticas à ética platônica feitas por Aristóteles e que foram reconstruídas no capítulo 2 deste livro-texto.

O problema central, neste momento, é compreender até que ponto as virtudes são criticáveis nos termos que Kant o faz. Aliás, é importante salientar que, **muito antes de Kant**, as virtudes foram seriamente questionadas e até mesmo ridicularizadas. Basta lembrar, aqui, a **virtù** tal como ela é caracterizada por Maquiavel. Depois de recomendar ao príncipe que não apenas aja como raposa, mas também que dissimule essa aparência, **Maquiavel** escreve:

“A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as sobreditas qualidades, mas é muito necessário parecer tê-las; assim, ousarei dizer isto: que, tendo-as e observando-as sempre são danosas, e parecendo tê-las são úteis; como parecer **piadoso [pietà]**, **fiel [fede]**, **humano [umanità]**, **íntegro [integrità]**, **religioso [religione]**, e sê-lo: mas estar com o ânimo predisposto, para que, necessitando não sê-lo, tu possas e saibas ser o contrário. E deve-se entender isso: que um príncipe, e muito mais um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo frequentemente necessário, para conservar o Estado, agir contra a palavra dada, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. E, porém, é necessário que ele tenha um ânimo disposto a mudar segundo o que lhe ordenem os ventos da fortuna e as variações das coisas exigirem; e, como acima se disse, podendo, não se separar do bem, mas, se necessário, saber praticar o mal.” (Maquiavel, 2007, p.175, negritos acrescentados)

A **virtù**, em Maquiavel, tem a conotação latina de *vir*, de homem varonil, de homem virtuoso, de força masculina (*vir virtutis*). Mas o ponto fundamental é que, para um príncipe, não é necessário **ter** virtudes, mas apenas **parecer** possuí-las. Repete-se, aqui, a tese sofista estudada no primeiro capítulo deste livro-texto.

Também em outros autores no início da modernidade as virtudes foram ridicularizadas. Por exemplo, alguns diziam que a paciência é uma virtude apenas para marinheiros. Outros, desprezaram toda e

qualquer virtude: Rochefoucauld chega a declarar que “a hipocrisia é a homenagem que o vício presta à virtude”. Desse modo, estando ciente da falta de fundamento das virtudes, Kant procurará uma base a partir da qual elas não serão mais vistas como traços do caráter ora bons, ora maus. Devemos ser honestos até mesmo com assassinos.

Como dissemos acima, no início da *Fundamentação*, Kant apresenta uma crítica importante às Éticas antigas baseadas no cultivo exclusivo das virtudes isoladas. Dada a centralidade desse problema nas discussões de Ética normativa atual, convém citar, então, o próprio Kant:

“Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*. Com os dons da fortuna dá-se o mesmo. Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome da *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, sobre todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais; para não mencionar ao fato de que um espectador imparcial e racional jamais pode se comprazer sequer com a vista da prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade boa e pura e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesma da dignidade de ser feliz.

Algumas propriedades são até favoráveis a essa boa vontade e podem facilitar muito sua obra, contudo não têm qualquer valor intrínseco incondicional, mas pressupõem sempre ainda uma vontade boa, que restringe, aliás, com razão, a alta estima em que são tidas e não permite tê-las como absolutamente boas. A moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação não somente são coisas boas sob muitos aspectos, mas parece até mesmo constituir uma parte do valor *intrínseco* da pessoa; só que, por mais **incondicionalmente louvados que tenham sido pelos antigos**, falta muito ainda para declará-los sem restrição como bons. Pois, sem princípios de uma boa vontade, podem tornar-se extremamente maus, e o sangue-frio de um malfeitor torna-o não só mais perigoso, mas também ainda mais imediatamente abominável aos nossos olhos do que teria sido assim considerado sem isso.” (Kant, GMS 4: 393-4; negritos acrescentados)

Novamente, cabe, aqui, questionar se os antigos louvavam incondicionalmente as virtudes ou se, ao contrário, não há outro critério para discutir em que contextos uma qualidade é boa ou não, por



exemplo, se uma qualidade é **louvada ou se é censurada**. Lembremos que Mill também já criticara “a pessoa boa” como critério de correção das ações. Essa observação vale também para os defensores modernos de uma Ética de virtudes. Por isso, a objeção de Kant é importante, mas também precisa ser discutida criticamente.

É digno de nota, neste particular, a observação que Kant faz da ética aristotélica. Segundo o autor da *Metafísica dos Costumes*, o “célebre princípio de Aristóteles de situar a virtude no meio termo entre dois vícios é falso.” (MS, 6: 404) Kant exemplifica deste modo:

“Tomemos, por exemplo, a boa economia como meio entre dois vícios, a prodigalidade e a avareza: ela não pode ser representada enquanto virtude nem como resultante da paulatina diminuição do primeiro dos dois mencionados vícios (o aforro), nem como resultante do aumento dos gastos de quem é propenso ao segundo, tal como se, partindo de duas direções opostas, cada um deles tem a sua própria máxima, que necessariamente contradiz a máxima do outro.” (MS, 6: 404)

Kant parece, aqui, tomar o conceito de mediania no sentido matemático enquanto ponto intermediário entre extremos e, como vimos quando tratamos da ética aristotélica no capítulo 2, esse não é o sentido utilizado na definição de virtude. Ao contrário, o meio-correto que é central para as virtudes é o “relativo-a-nós” e não o equidistante entre dois pontos extremos. Por isso, é necessário avaliar criticamente as objeções de Kant aos filósofos morais antigos.

Kant também argumenta contra a Ética utilitarista (de ato), especialmente de Hutcheson e Hume, nesses termos: uma ação não pode ser considerada como sendo absolutamente boa a partir de seus resultados ou consequências, 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 muitos turistas estrangeiros, mas ela é imoral, má em si mesma. A vontade boa é boa pelo próprio querer e, escreve Kant, “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (GMS, 4: 394). O anticonsequencialismo de Kant expressa-se, claramente, nesses termos: o que é caracteriza a ação correta ( $T_0$ ) é anterior ( $T_{-1}$ ), ou seja, na **atitude** (seguimos, aqui, a tradução de Guido de Almeida do termo alemão *Gesinnung* por atitude) **seja lá qual for o resultado** ( $T_1$ ). Kant concorda, então, neste particular, com os intuicionistas contra os utilitaristas, a saber, que existem regras morais que devemos cumprir, sejam lá quais forem os resultados, *sejam lá quais forem as consequências*. Kant seria, então, um

anticonsequencialista, pois o valor moral de uma ação, como veremos, é dado única e exclusivamente pela vontade boa. Essa caracterização está aberta à discussão, pois alguns eticistas pensam que Kant testa as regras de ação de forma consequencialista. Como vimos no capítulo anterior, Mill também pensava assim. Para avaliar essas críticas, convém reconstruir em detalhes a fundamentação kantiana do Imperativo Categórico. Por isso, voltaremos a esse ponto no item 6.4.

Kant não foi apenas um crítico das éticas precedentes. Na verdade, sofreu também uma grande influência que precisa ser reconhecida e reconstituída com algum detalhe aqui. Não é possível deixar de mencionar a importância da obra de Jean-Jacques Rousseau para a formação da concepção de moral baseada na autonomia. De algum modo, Rousseau já foi abordado brevemente no capítulo anterior quando tratamos da Ética em Locke, visto que ambos possuem uma descrição bastante próxima do estado de natureza. Vimos também algumas ideias do seu livro *Emílio*. Tendo escrito várias obras pedagógicas e políticas, Rousseau **estabeleceu a liberdade como bem supremo** e, nesse sentido, radicalizou as teorias ético-políticas contratualistas, em especial, a de Locke. De certa maneira, Rousseau é um dos principais mentores da noção kantiana de autonomia que será abordada mais adiante. Por isso, vamos reconstruir seu pensamento ético-político aqui de forma bastante breve.

No livro *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, Rousseau parte da constatação de que “o homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros” e, então, procura resolver o problema através do contrato social, ou seja: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.” (Rousseau, 1980, p.32). O pacto social, o ato pelo qual um povo é povo antes mesmo de estabelecer um soberano, por conseguinte, é garantidor da liberdade de cada um e de todos igualmente. A autonomia pública é a autonomia individual e vice-versa. A fórmula do pacto é esta: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo cada membro como parte indivisível do todo.” (Rousseau, 1980, p. 33). A vontade geral não é apenas a vontade contingente da maioria ou de todos, mas é a vontade daquilo que é comum e do interesse de todos: a própria liberdade convencional ou moral. Eis a ideia embrionária da autonomia kantiana propriamente dita.

A liberdade natural, limitada às forças do próprio indivíduo, encontra então, para Rousseau, a sua expressão na liberdade civil

garantida pela vontade geral. Mesmo aquele que se julga naturalmente mais forte, nunca pode estar certo de seu poder se não transformar a sua força em direito e a obediência em dever. Na verdade, ceder à força é uma necessidade ou um ato de prudência, mas nunca pode ser um dever. Contra Trasímaco, Maquiavel etc., Rousseau dirá que **a força não faz o direito e só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos**. Por isso, ninguém deve renunciar à sua liberdade, considerada, por Rousseau, **direito e dever ao mesmo tempo**. Em seus próprios termos, “renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres.” (Rousseau, 1980, p. 27) A base do Estado é, portanto, formada por relações morais entre pessoas livres e iguais.

A garantia da liberdade, entretanto, não implica individualismo. Rousseau termina o primeiro livro *Do Contrato Social*, com a seguinte observação:

“O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito.” (Rousseau, 1980, p.49)

Rousseau também esclarece, no *Discurso sobre a Desigualdade*, que há dois tipos de desigualdade: a física ou natural e a moral ou política. O contrato institui a igualdade política pela vontade geral superando a desigualdade física e natural muitas vezes reforçada pela propriedade.

Diferentemente dos outros contratualistas, em especial de Hobbes (estudado no capítulo anterior), a “passagem” da liberdade natural à liberdade convencional é feita simplesmente para reafirmar a liberdade moral:



“... capaz de tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade.” (Rousseau, 1980, p.37; negritos acrescentados)

Essa é uma ideia que influenciará enormemente Kant: **a autonomia, ou seja, a autoimposição livre de leis universais**. Esse é o fundamento da moral, para Rousseau e também para Kant. É importante salientar, novamente, que Kant não é um contratualista *moral*, apenas um contratualista *político*, pois a política funda-se na moral. Vamos, agora, examinar como ele constrói a sua Ética e estabelece o Imperativo Categórico como princípio supremo da moralidade.

## 6.4 – IMPERATIVO CATEGÓRICO: PRINCÍPIO SUPREMO DA MORAL

Estabelecida a tese sobre a **vontade boa** e criticados os sistemas éticos precedentes, Kant inicia a sua tentativa de formular o princípio supremo da moralidade a partir de uma análise da moralidade comum. Para alcançar esse objetivo, ele formula, na primeira seção da *Fundamentação*, três proposições fundamentais (essa é a **ordem de apresentação** de sua obra, mas não necessariamente a *ordem de descoberta* de como devemos agir):

**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;

**3ª proposição:** dever é a necessidade de uma ação executada por respeito à lei.

Temos, aqui, os principais elementos para compreender por que a Ética de Kant é considerada deontológica, em especial, a necessidade de agir **por dever**. Mais do que uma ética deontológica entre outras, a ética de Kant é o modelo deontico/deontológico por excelência.

A explicitação dessas proposições deve mostrar como Kant procede usando o **método analítico**, isto é, partindo da concepção comum de moralidade e, por meio de desdobramentos conceituais, chega ao imperativo moral. É claro que, aqui, poderíamos questionar qual moralidade comum Kant tem em mente. Muitas objeções à Ética de Kant afirmam que se trata de uma moralidade de cunho religioso, particularmente influenciada pelo **pietismo**, religião na qual Kant tinha sido educado, e isso explicaria o aparente rigorismo de sua moral expresso no conceito de vontade boa. Essa crítica será retomada quando tratarmos das objeções de Schopenhauer a Kant. Desse modo, a sua Filosofia Moral não seria completamente *a priori*, isto é, independente de quaisquer circunstâncias culturais e históricas, ou seja, necessária e universal, mas endossaria uma moral específica.

O encadeamento das três proposições acima leva à seguinte conclusão expressa no finalzinho da primeira seção da *Fundamentação*: se há duas formas de cumprir o dever (mas 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: “... **nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte que eu possa também querer que a minha máxima se**

**torne uma lei universal”** (GMS, 4: 402133). De fato, essa é a formulação provisória a que Kant chega: uma máxima de ação tem que valer **universalmente**, isto é, para mim e para **todos** os outros seres racionais. 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 **norma**, e não de um juízo teórico. Na realidade, a existência ou não de juízos sintéticos *a priori* é muito discutível, ainda hoje, mas não entraremos nessa polêmica aqui. Voltaremos a ela na terceira parte deste livro-texto.

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 coisas*). Apresentamos, então, a seguir, a **ordem da descoberta** de como precisamos proceder para saber se a nossa ação tem valor moral:

- i) **primeiro passo**: estabelecer **máximas**, ou seja, regras subjetivas do nosso agir;
- ii) **segundo passo**: testar essas máximas pelo *Imperativo Categórico* (ou fazer a “dedução” a partir dele), que é considerado o princípio fundamental da moral por Kant, descobrindo sua formulação em termos de **leis práticas**; e
- iii) **terceiro passo**: cumprir as normas que passaram pelo teste do Imperativo Categórico e que, desse modo, adquirem o caráter de leis práticas de uma maneira, a saber, agir por puro **respeito ao dever**.

Como podemos notar, a primeira proposição acima enunciada por Kant é, aqui, a última na ordem da descoberta de como devemos efetivamente agir no nosso dia a dia para darmos valor moral aos nossos atos. Vamos, a seguir, examinar cada um desses elementos ilustrando com exemplos.

Todo comportamento moral é, para Kant, comportamento regrado. Isso quer dizer que o agir moralmente consiste em seguir uma lei moral de certa forma. Por isso, é fundamental compreendermos, **em primeiro lugar (i)**, 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, 4: 401). Talvez possamos esclarecer o que Kant quer dizer com uma máxima lembrando alguns exemplos de regras subjetivas de agir que ele próprio considera. Suponha, então, que eu tenha a seguinte máxima de ação: “Somente mantereirei as promessas feitas aos sábados.” Ora, é fácil ver que posso agir segundo tal máxima, mas não posso querer que ela tenha validade universal, pois ninguém daria crédito algum aos meus atos de prometer nos outros dias. Por isso, ela não pode ser universalizada, ou seja, não

é autorizada pelo Imperativo Categórico. A lei prática, então, tem que ser simplesmente: “Mantenha as promessas.” Mas o ponto central da Filosofia Moral de Kant é que ainda podemos cumpri-la de dois modos bastante distintos: ou **por dever** ou apenas **em conformidade com o dever**. Em outros termos, a lei prática “Mantenha as promessas” pode ser seguida sem que as ações tenham valor moral como, por exemplo, se o fizermos pensando em manter a nossa boa reputação na sociedade. Esse ponto será retomado mais adiante.

Já sabemos que o comportamento moral é um comportamento regrado, mas o que é necessário estabelecer, agora, é sob que condições uma máxima, isto é, uma regra subjetiva de agir pode ser considerada uma lei moral, ou seja, um princípio objetivo e universal. Como vimos acima, esse é o **segundo passo (ii)** na determinação do valor moral da ação. Para fazer isso, Kant testa as máximas a partir daquilo que ele considera o princípio supremo da moralidade, a saber, o Imperativo Categórico, cuja fórmula provisória já fora encontrada anteriormente. É necessário esclarecer que um imperativo é um mandamento da razão, uma prescrição racional, e que todos os imperativos se exprimem pelo verbo **dever**. Dito de outro modo, um imperativo é a expressão *racional* de uma obrigação. Kant considera, então, que há duas subclasses básicas de deveres:

- imperativos *hipotéticos*; ou
- imperativos *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. Os imperativos hipotéticos subdividem-se em *problemáticos* (para uma intenção possível) e *assertóricos* (intenção real). Cabe, então, ressaltar que, para Kant, os imperativos da prudência, isto é, do cálculo dos meios necessários para atingir a felicidade são hipotéticos e não categóricos ou propriamente morais.

Já um imperativo categórico ordena uma ação como sendo correta em si mesma. Vamos apresentar mais um caso para ilustrar como funciona o estabelecimento das máximas de ação. Kant dá 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. 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. Para Kant, a máxima acima não passa no teste para ser um imperativo categórico, ou seja, uma lei prática. A lei moral “Não deves cometer suicídio” expressa a ideia de que tirar a própria vida é intrinsecamente mau. Trata-se de um imperativo apodíctico, ou seja, válido necessariamente sem referência a quaisquer intenções, fins ou conseqüências. Esse é, para Kant, um imperativo da moralidade.

Para evitar mal-entendidos, é importante salientar a diferença entre um imperativo categórico (*escrito com letra minúscula*), que é sinônimo de lei moral, e o Imperativo Categórico (*escrito com letra maiúscula*) considerado, por Kant, o 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. Por conseguinte, o Imperativo Categórico é uma **metarregra**, isto é, uma regra de regras: é uma norma para decidir quais máximas podem ser transformadas em leis práticas. 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 procuraram torná-lo intuitivo, isto é, compreensível em seus pressupostos básicos. Seguiremos, aqui, em termos gerais, a classificação proposta por Paton (1967, p. 129), embora usemos uma enumeração diferenciada.



A fórmula **geral** do Imperativo Categórico, princípio supremo da moral para Kant, é esta: **“Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.”** (GMS, 4: 421). Abreviaremos esta metanorma da seguinte maneira: **IC<sub>0</sub>**

Este é o único (*ein einziger*) princípio da moralidade. É a fórmula geral do Imperativo Categórico que aparece na *KpV*, enunciado acima como a lei fundamental, e que será incorporada na **Teoria Tríplice**.

Esse é, segundo Kant, o critério pelo qual devemos testar as 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 as outras formulações, que veremos a seguir, “teoremas.” Assim, para compreender as pressuposições dessa fórmula, vamos enunciar outras elaborações do Imperativo Categórico e esclarecer suas possíveis aplicações por meio de exemplos. Segundo Kant,

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: **“age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza”** (GMS, 4: 421). Chamemos esta fórmula de **IC<sub>1</sub>**.

Paton (1967, p. 146) considerou essa formulação um desdobramento (Ia) da fórmula da lei universal (IC<sub>0</sub>), enunciada anteriormente. Porém, Kant parece pensar diferentemente quando diz que há uma fórmula geral do Imperativo Categórico com diferentes formulações (GMS 4: 421; 4: 436). Seja como for, se a interpretação aqui apresentada for plausível, então a universalidade de uma máxima é o princípio supremo da moral em Kant.

A elaboração do Imperativo Categórico há pouco enunciada pode ser também chamada de “Fórmula da Lei da Natureza”. O pressuposto dessa fórmula é o de que somente as máximas que podem ser universalizadas e que podem valer como leis da natureza serão consideradas válidas moralmente. Tem-se, aqui, claramente uma influência estoica no pensamento moral de Kant. 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 acima. 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, o suicídio, seja assistido ou não, é moralmente proibido.**

O mesmo raciocínio valeria, aparentemente, 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 exemplo, teria, para Kant, a forma “Não deves cometer suicídio!”



Trata-se, aqui, apenas de *um exemplo* de aplicação do Imperativo Categórico. É somente na obra *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 filantrópicas.

Há outras formulações do Imperativo Categórico que ajudam a entender a sua fórmula geral e permitem vislumbrar as possíveis leis práticas. Para Kant, somente seres racionais são capazes de seguir regras, isto é, autodeterminar-se a agir a partir da **representação de leis**, então

a *segunda fórmula* pode ser da seguinte maneira: **“age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.”** (GMS, 4: 429). Chamemos essa versão de **IC<sub>2</sub>**.

Esta elaboração do Imperativo Categórico pode também ser chamada de “Fórmula da Humanidade” ou, segundo Paton (1967, p. 165) e outros comentadores, de “Fórmula 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. É exatamente por isso que ele tem autonomia e **dignidade**, um tipo especial de valor, não redutível a preço. Por conseguinte, 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, por exemplo, ser escravizada, humilhada, intimidada, coagida etc.

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 podem 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 objeto, como um mero meio para aliviar seu sofrimento (GMS, 4: 429). Se, agora, testarmos essa regra de ação usando a segunda fórmula do Imperativo Categórico, logo

perceberemos que a máxima não contempla o respeito pelas pessoas como fins em si mesmas, quer dizer, alguém que usa a si mesmo meramente como meio para satisfazer seus desejos, interesses etc., 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, um dever perfeito que temos para conosco mesmos.

É claro que a terminologia de Kant é obscura e não é muito evidente o que significa tratar alguém como meio ou como fim em si. Certamente, manipular uma pessoa 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 nítida. Escravizar uma pessoa –ou manter um trabalhador em situação análoga à escravidão como acontece muito ainda no Brasil e no mundo– é, com certeza, um exemplo de tratar uma pessoa como mero meio, de acordo com a teoria de Kant. Por outro lado, manter relações sexuais antes do casamento não é, *data vénia* Kant, um bom exemplo de tratar alguém como mero meio. Do mesmo modo, nem todas as relações sexuais no casamento são exemplos de tratamento de alguém como fim em si, novamente contra o que Kant pensava, pois também pode existir estupro entre casais. Algumas filósofas kantianas, especialmente Onora O’Neil (2005, p.154s), explicam a diferença nos seguintes termos: quando há **consentimento**, por exemplo, nas relações profissionais (o paciente que procura o médico para ter saúde restabelecida e o médico que atende o paciente para ser remunerado), as pessoas não se tratam como **meros** meios, mas apenas como meios. O mesmo poderia ser dito sobre relações sexuais, seja no casamento ou não.

Esse problema poderia, eventualmente, ser superado por outras formulações do Imperativo Categórico exigindo que leis sejam autonomamente escolhidas para fazerem parte de uma legislação universalmente aceita por todas as pessoas.

Para Kant, então, a terceira fórmula pode ser enunciada: **“na ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legislante,” ou seja, temos que agir de tal maneira que a nossa vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo legisladora universal.** (GMS, 4: 434). Abreviaremos esta fórmula por IC<sub>3</sub>.

Essa formulação do Imperativo Categórico pode ser chamada de “Fórmula da Autonomia,” a qual, segundo Paton (1967, p. 185), pode ser desmembrada na Fórmula do Reino dos Fins (IIIa). A ideia fundamental, aqui, é a de que uma vontade racional é autônoma, isto é,

que ela é livre para seguir as 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 deseja cometer suicídio está, para Kant, abdicando de sua capacidade de legislar. Nesse sentido, ele estaria negando a sua própria autonomia, sua própria capacidade de ser um legislador universal. Por mais esse motivo, a lei moral é “Não deves cometer suicídio.”

Como afirmamos 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 aliviar seu sofrimento encurtando a vida. Segundo Kant, não é possível **querer** que essa máxima valha como *lei universal da natureza* (IC<sub>1</sub>). Além disso, essa máxima não está de acordo com a exigência positiva da humanidade como *fim em si mesma* (IC<sub>2</sub>). Finalmente, tal máxima não poderia fazer parte de uma *legislação universal* (IC<sub>3</sub>). 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 for 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 autoimposição 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. Essa é a ideia fundamental da moralidade kantiana.

Há uma passagem importante na *Fundamentação* onde Kant resume as diferentes formulações do Imperativo Categórico da seguinte maneira:

“As três [IC<sub>1</sub>, IC<sub>2</sub>, IC<sub>3</sub>] maneiras referidas de representar o princípio da moralidade são, porém, no fundo, apenas outras tantas fórmulas de exatamente a mesma lei, das quais cada uma por si mesma reúne em si as outras. No entanto, há nelas uma diferença que, na verdade, é mais subjetiva do que

objetivamente prática, a saber, a fim de aproximar uma ideia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e, desse modo, ao sentimento. Todas as máximas têm, com efeito:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade e, então, a fórmula do imperativo moral está expressa de tal maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, a saber, um fim, e, então, a fórmula diz que o ser racional enquanto fim, segundo sua natureza, por conseguinte enquanto fim em si mesmo, tem de servir para toda máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;
- 3) uma *determinação completa* de todas as máximas mediante aquela fórmula, a saber, que todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins, como um reino da natureza. A progressão tem lugar aqui como através das categorias: da *unidade* da forma da vontade (a universalidade da mesma), da *pluralidade* da matéria (os objetos, isto é, os fins), e do *universo* ou totalidade do sistema dos mesmos.

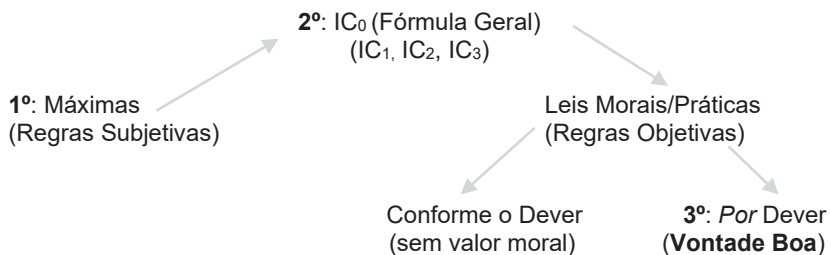
Mas, no ajuizamento moral, é melhor proceder sempre segundo o método rigoroso, tomando por base a fórmula universal do imperativo categórico: *age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal*. Se se quiser, porém, assegurar ao mesmo tempo *acolhida* à lei moral, então será muito útil conduzir uma e a mesma ação pelos três conceitos mencionados e, desta maneira, aproximá-la tanto quanto possível da intuição.” (GMS, 4: 436-437).

Estabelecido o princípio supremo da moralidade, temos, agora, uma fórmula para testar ou deduzir máximas de ações para descobrir se elas são leis morais.

Seguir uma lei moral, todavia, é apenas uma condição necessária do agir moralmente, mas não é suficiente. Vamos explicitar melhor, finalmente, o **terceiro passo**, (mas que é *primeiro na ordem da ação*) central da filosofia moral de Kant: a ideia de agir por puro respeito ao dever moral. Kant considera essencial não somente que sigamos as leis morais, mas que o façamos de uma determinada maneira, isto é, não apenas em conformidade com o dever. Desse modo, a distinção entre **agir por dever** (*aus Pflicht*) e **agir em conformidade com o dever** (*zwar pflicht mässig*) é fundamental para entendermos quando uma ação tem valor moral ou não. 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. Você poderia cumprir essa lei, quer dizer, efetivamente tentar salvar alguém porque você espera que a pessoa mais tarde lhe agradeça e lhe recompense de alguma maneira por ter ajudado ou porque uma equipe de televisão está passando por perto e vai registrar o seu ato heroico e transformá-lo numa celebridade ou por outro motivo qualquer baseado numa finalidade ou nas consequências de seus atos. Você estaria agindo, nesse caso, apenas em conformidade com o dever. **Para Kant, essa ação não possui valor moral.** Para que a sua ação de salvar uma pessoa que esteja cometendo suicídio tenha valor moral, você deve agir pura e simplesmente motivado pela ideia de que isso é um dever. Dito de outro modo, você deve agir por respeito à lei moral, **pelo puro senso da obrigatoriedade.** Metaeticamente falando, Kant é, então, sob o ponto de vista da psicologia moral, um internalista, isto é, considera que a moralidade é inerentemente motivadora. Somente assim a 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 às nossas ações, práticas, modos de ser etc.

Temos, enfim, os três momentos centrais da Filosofia Moral de Kant: (i) a construção de *máximas de ação*; (ii) o modo de testá-las usando o *Imperativo Categórico* e (iii) a maneira de seguir as regras que passarem no teste e forem consideradas leis morais, a saber, por *respeito ao dever*. Podemos esquematizar, então, a ordem do estabelecimento de como devemos agir desta maneira:



Este terceiro elemento (*por dever*) torna a Ética de Kant não apenas um modelo deontológico entre outros, mas, poderíamos dizer, torna-a única: o *modelo clássico* desse tipo de teoria normativa.

Para confirmar esse ponto, podemos constatar em diversas passagens da *KpV* a insistência de Kant na primazia do conceito de *lei moral* ou dever em relação à categoria de bom. Ele acusa, como vimos acima, toda a Ética antiga de cometer o erro de antes tentar

estabelecer a existência do sumo bem para depois estabelecer o conceito de dever. A mesma crítica vale para as éticas utilitaristas e todos os tipos de consequencialismo. Para Kant, não é possível estabelecer **o correto ou o dever** a partir do bom e o contrário precisa ser feito, como fica claro nesta passagem:

“Este é o lugar para elucidar o paradoxo do método em *Crítica da Razão Prática*, ou seja, que o conceito de bom e mau não tem que ser determinado **antes** da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) **depois** dela e através dela.” (Kant, KpV, 5: 63; negritos acrescentados).

Esta passagem deixa clara a inversão operada por Kant nos modelos de reflexão ética estabelecendo de uma vez por todas uma teoria ética deontológica, isto é, um modelo que **prioriza** o correto sobre o bom. Por isso, se usarmos as categorias bom/correto para diferenciarmos os modelos, encontramos em Kant um novo **paradigma** (aqui sim o termo parece apropriado e, então, não aparece entre aspas): o dos modelos deontológicos. A Ética precisa, então, formular leis morais (deveres) e não se preocupar com questões práticas (vida boa).

Como vimos, na *Fundamentação*, Kant discute vários exemplos de máximas a título de ilustração (o quadro completo de deveres ele apresenta na obra *Metafísica dos Costumes*). Podemos resumi-los deste modo:

	<b>Deveres p/ comigo</b>	<b>Deveres p/ com os outros</b>
<b>Deveres perfeitos</b>	Não cometer suicídio	Manter as promessas
<b>Deveres imperfeitos</b>	Desenvolver talentos	Ajudar pessoas

Discutiremos mais detalhadamente as distinções entre deveres perfeitos e imperfeitos e deveres para consigo e para com os outros mais adiante.

É interessante observar, aqui, que essas distinções permitem Kant fazer uma crítica à **Regra de Ouro** enquanto suposto princípio da moralidade. Ele critica quem defende a Regra de Ouro por não fazer a distinção entre deveres para consigo e deveres para com os outros. Nos termos do próprio Kant:

“Não se pense que o trivial: *quod tibi non fis fieri* (não faças a outrem o que não queres que façam a ti) etc. possa servir aqui de norma ou princípio. Pois ele é, se bem que com diversas restrições, tão-somente derivado daquele; não pode ser uma lei universal, visto que não contém o fundamento dos deveres para consigo mesmo, nem dos deveres de amor ao outros (pois muitos topariam de bom grado que os outros não lhes fizessem o bem desde que

pudessem se dispensar de se mostrar benfazejos a eles), nem tampouco, por fim, dos deveres exigíveis de uns para com os outros; pois o criminoso argumentaria com base nisso contra o juiz que lhe dita uma pena etc.” (GMS, Ak 430)

Poderíamos acrescentar também que a Regra de Ouro permite certas ações questionáveis, por exemplo, alguns atos sadomasoquistas. O Imperativo Categórico, ao instituir a necessidade de julgar as máximas desde um ponto de vista *imparcial*, coíbe ações desse tipo.

Feitos esses esclarecimentos, podemos abordar enfim os diversos deveres particulares que Kant estabelece na sua obra *Metafísica dos Costumes*. Cabe lembrar, novamente, que ele fará um uso particular da palavra ‘ética’ que não corresponde à definição principal que adotamos ao longo deste livro-texto. Também é preciso lembrar que uma “doutrina da virtude” *não* é indicativa de que Kant esteja elaborando uma Ética de virtudes no sentido atual dessa expressão.

#### 6.5 – A ÉTICA ENQUANTO DOCTRINA DA VIRTUDE

É importante, agora, diferenciar os princípios *éticos* propriamente ditos, na Filosofia da Moral de Kant, dos princípios *jurídicos* e *políticos*. Por isso, vamos apresentar, brevemente, algumas ideias da própria *Metafísica dos Costumes*, obra composta de duas partes, “Doutrina do Direito” e “Doutrina da Virtude,” um livro em que Kant apresenta sistematicamente os deveres éticos como deveres de virtude e o princípio do direito.

Começemos pela Doutrina do Direito. O *princípio universal do direito*, segundo Kant, estabelece que “uma ação qualquer é correta se ela pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal ou se sob sua máxima a liberdade de escolha pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (MS, 6: 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 *ético*, isso pode ser insuficiente. Por exemplo, Kant procura validar *a priori* o direito à propriedade como decorrente da liberdade. A liberdade seria o único direito inato, ou melhor, *moral*, estabelecido independentemente de um ato jurídico, um direito natural que temos em virtude de nossa própria humanidade e, a partir dele, Kant justifica o direito inato à igualdade e os direitos adquiridos, por exemplo, o direito à propriedade (Tonetto, 2010).

Na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, a saber, na “Doutrina da Virtude,” Kant expõe a sua Ética propriamente dita. Já salientamos que ele a entende de um modo bastante específico como parte de sua Filosofia Moral. Antes de reconstruir como Kant apresenta uma série de deveres de virtude, é importante enunciar o princípio da virtude que, de alguma maneira, justifica tais deveres. Kant, então, estabelece o princípio da Ética nestes termos:

**Princípio da Virtude:** “age de acordo com uma máxima de *finis* que possa ser uma lei universal para todos terem.” (MS, 6: 395).

Enquanto o princípio do direito seria, segundo Kant, analítico, o princípio da virtude é sintético.

Podemos, enfim, esquematizar a relação entre o direito e a ética na obra kantiana da seguinte maneira:

<b>Metafísica dos Costumes</b>	
<i>Doutrina do Direito</i>	<i>Doutrina da Virtude</i>
– deveres jurídicos geram direitos	– deveres possuem certa latitude
– liberdade externa	– liberdade interna
– leis	– máximas de ação
– obrigação estrita	– obrigação lata
– coação externa	– autocoação
– princípio analítico	– princípio sintético

Tendo apresentado as principais diferenças entre o direito e a ética na perspectiva kantiana, podemos agora aprofundar a discussão sobre a sua doutrina da virtude. Antes de fazê-lo, lembremos que o princípio, nessa esfera da ação humana, é agir de acordo com máximas cujo fim possa ser norma para todas as pessoas. A partir desse princípio, Kant sustenta que *há fins* que são ao mesmo tempo deveres e divide-os em duas grandes classes:

- (i) deveres de buscar a **perfeição própria**; e
- (ii) deveres de fomentar a **felicidade dos outros**.

Os primeiros dizem respeito ao cultivo das próprias faculdades ou predisposições naturais (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 a sua natureza e superar a sua animalidade em direção à humanidade. Para Kant, o ser humano 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 deveres de virtude.

É necessário, então, esclarecer que apesar das críticas feitas às Éticas antigas talvez baseadas exclusivamente na virtude, Kant não



nega que a moralidade humana, no seu mais alto grau, seja a própria virtude desde que ela não seja interpretada como habilidade, mas como força, autodeterminação no cumprimento do dever. **A virtude é, para Kant, a força (*fortitudo*) no cumprimento do dever. Desse modo, só há, formalmente falando, UMA virtude.** A atitude moral é, portanto, apenas virtude (*virtus, fortitudo moralis*). Por isso, se aceitamos a explicação de Kant, a saber, “a virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever” (MS, 6: 394), a própria ética kantiana poderia ser caracterizada como sendo um certo tipo de “Ética de virtudes.” Nela, só haveria, no fundo, *uma única virtude formalmente considerada, a saber, a conformidade da vontade com o dever.*

Kant também divide, como vimos acima, os deveres para consigo próprio em deveres perfeitos e imperfeitos. Dentre os *deveres perfeitos para consigo próprio*, ele defende que a pessoa tem o dever de viver em conformidade com a natureza, quer dizer, conservar-se na perfeição e tornar-se mais perfeito do que a mera natureza fez cada um de nós (MS, 6: 419). Nesse sentido, há um dever de não cometer suicídio, de ser casto, de ser temperante no uso da bebida e da comida etc. Do dever perfeito para consigo próprio, considerado como ser moral, cada pessoa tem o dever de opor-se à mentira, à avareza e à falsa humildade (servilismo). A pessoa também tem um dever para consigo mesma enquanto juíza inata de si, ou seja, de julgar no seu foro íntimo, na sua consciência, a responsabilidade pelos seus atos. Todos esses deveres para consigo próprio possuem seu fundamento no mandamento socrático: **Conhece a ti mesmo** (Kant, MS 6: 441), ou seja, na máxima de buscar o autoconhecimento moral. Disso também resulta a necessidade de reconhecer que há *deveres imperfeitos para consigo próprio*, por exemplo, cultivar as faculdades naturais, sejam do espírito (conhecimento teórico), da alma (memória, imaginação) ou do corpo através da ginástica. Finalmente, há também deveres para consigo próprio de aumentar a perfeição com propósito puramente moral, ou seja, buscar a pureza do sentimento de dever, de tomar a lei como regra e como móbil da ação: agir por dever e não apenas em conformidade com o dever.

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.

É claro que se poderia comentar cada um desses deveres aqui, mas isto fugiria dos limites deste livro-texto. Por isso, vamos selecionar um dever em particular, a saber, o **respeito**, pois ele ocupa um lugar central na ética kantiana.



Há, basicamente, dois tipos de respeito: a *reverentia* e a *observantia*. A reverência é um sentimento de respeito pelos outros que exige, inclusive, “manter-se à devida distância”. Respeito mútuo pode significar simplesmente não invadir o espaço do outro, não impedi-lo de buscar seus fins etc. Por outro lado, respeito enquanto *observantia* possui conotação moral: respeitamos as pessoas seguindo a lei moral.

O respeito é uma condição para a construção de uma moral comum.

Para Kant,

“O respeito que tenho pelos outros e que um outro me pode exigir (*observantia allis prestanda*) é o reconhecimento de uma dignidade (*dignitas*) nos outros homens, isto é, de um valor que não tem preço, que não tem equivalente, em contrapartida do qual se pudesse trocar o objeto de valoração (*aestimii*).” (MS, 462)

Como pode ser percebido, a ideia da dignidade de todo o ser racional enquanto portador de valor intrínseco, cuja pressuposição está presente na formulação do Imperativo Categórico, especialmente na fórmula **IC<sub>2</sub>**, opera aqui para mostrar que o respeito mútuo é simplesmente devido entre agentes e que temos autoridade para nos exigir mutuamente. O contrário do respeito é a *despersonificação*, isto é, a negação do valor intrínseco da pessoa. A verdadeira forma de mostrar respeito ao outro, entretanto, é respeitar a lei moral. O respeito pela lei moral é um sentimento, mas bastante ímpar: a consciência do próprio dever.

Estamos, agora, finalmente, em condições de apresentar a concepção kantiana de sumo bem. Como vimos, quem cumpre o dever pelo dever (ou seja, é uma pessoa virtuosa) torna-se **digno de ser feliz**. Então, o sumo bem pode ser resumido, brevemente, na seguinte equação:

**virtude + felicidade = sumo bem**

Em outros termos: cumprir os deveres motivados pela vontade boa é agir virtuosamente e, como tal, ser digno de felicidade. A união

completa da virtude, considerada o **bem supremo** (*oberster Gut*) e felicidade é exatamente o que forma o **sumo bem** (*höchster Gut*).

O sumo bem, todavia, somente é alcançável, para Kant, sob a necessária postulação da imortalidade da alma, condição essa para o aperfeiçoamento contínuo na virtude (KpV, 5: 122). Segundo o autor da KpV, os **epicuristas** estavam errados ao identificar a felicidade com o sumo bem; os **estoicos** estavam parcialmente certos ao ver na virtude o bem supremo, 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” (KpV, 5: 127, negritos acrescentados). Parece, então, que Kant não consegue superar a metafísica dogmática. Ao menos, é isso que seus críticos objetaram como veremos a seguir a partir de Schopenhauer.

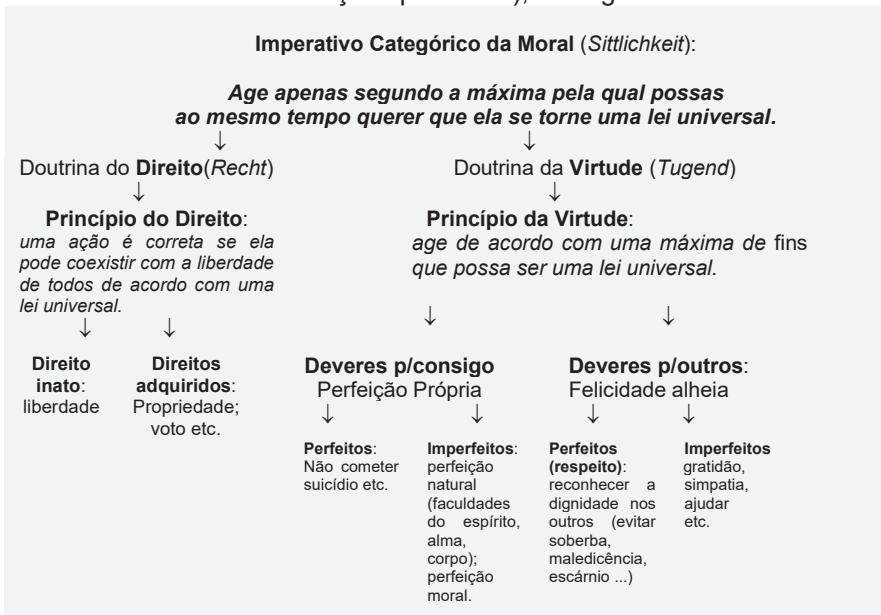
Antes de abordarmos esse problema, convém, agora, apresentar outros princípios da filosofia prática de Kant. Os princípios do Estado de Direito, a saber, a liberdade, a igualdade e a autossuficiência estabelecem condições para cada cidadã(o) ser membro de um Estado político, mas não esgotam a vida moral. Eles devem apenas possuir legitimidade, por isso Kant formula, no livro *À Paz Perpétua*, o princípio de que “todas as máximas que requerem publicidade [...] concordam tanto com a política quanto com a moralidade” (8: 381). Para Kant, **a publicidade** é condição *sine qua non* da compatibilização dos fins da política com os da moralidade. Ele pretende, desse modo, superar o maquiavelismo predominante na política real (*Realpolitik*).

Uma forma de perceber esse ponto é atentar para a tese kantiana sobre a ideia de um **pacto original** como fundamento da política. Como vimos, Kant pode ser considerado um contratualista em termos de Filosofia Política, mas não em termos morais. Como ele escreve no opúsculo “Contra Hobbes” (8: 289), o contrato é uma **ideia pura da razão** que serve para limitar as atividades legislativas do governante, ou seja, o soberano deve fazer leis pressupondo que todos os cidadãos possam concordar; caso contrário, serão ilegítimas.

Um exame crítico dessas ideias jurídicas e políticas que se seguem da Filosofia Moral de Kant está além dos objetivos deste livro-texto. Eventualmente, elas são estudadas nas disciplinas Filosofia do Direito e Filosofia Política. Há vários temas interessantes, por exemplo se Kant defende apenas uma Liga das Nações Independentes (uma espécie de confederação) e não um **Estado mundial**. Não podemos tratar, infelizmente deste ponto aqui. É, entretanto, fundamental

compreender que a moral funda o direito e a política no sistema filosófico de Kant. Um quadro geral será apresentado a seguir.

Estamos, finalmente, em condições de visualizar o quadro geral da Filosofia Moral de Kant, especialmente de seu projeto de uma *Metafísica dos Costumes*. Ela pode ser sintetizada, com as devidas ressalvas (é necessário lembrar sempre da distinção entre conformidade ao dever e ações por dever), da seguinte maneira:



É claro que todos esses deveres éticos particulares poderiam ser examinados e discutidos longamente. Todavia, isso foge aos limites do presente livro-texto. Para ilustrar como isso poderia ser feito, podemos mencionar que os deveres para consigo, divididos por Kant entre deveres perfeitos e imperfeitos, possuem ainda uma série de subdivisões e conceituações. Por exemplo, os deveres perfeitos para consigo são analisados como resultando do ser humano (i) enquanto animal (não ser voluptuoso, não fazer uso imoderado de bebida e comida etc.) ou (ii) enquanto ser moral (não mentir, não ser avarento, não ser servil) ou (iii) enquanto juiz inato de si mesmo (dever de cultivar a consciência moral) ou (iv) deveres indiretos que temos para com outros seres não humanos (animais não racionais) e *sobre-humanos* (anjos, Deus).

Por uma série de razões, todavia, a Filosofia Moral de Kant foi duramente criticada. Há, realmente, alguns elementos que são problemáticos: o extremo rigorismo (a ideia de que somente têm valor moral aquelas ações que são cumpridas a partir do estrito senso do dever (*aus Pflicht*), independentemente das consequências das ações); as bases metafísicas (a liberdade como propriedade das coisas-em-si e a aparente 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 da experiência moral e de forma necessária e universal); o absolutismo moral proveniente de uma postura anticonsequencialista etc. A Ética de Kant precisa ser reformulada para evitar essas dificuldades. Como veremos mais adiante (em especial no capítulo 9), importantes eticistas procuram repensar Kant e construir suas teorias deontológicas da moral. Por exemplo: Habermas salienta a importância da versão IC<sub>1</sub>; Tugendhat sustenta que a fórmula IC<sub>2</sub> é crucial em termos de conteúdo; já Rawls defende a centralidade da IC<sub>3</sub> (autonomia) para elaborar a sua teoria da justiça como equidade.

Antes de apresentarmos essas reformulações, convém discutir de forma mais detalhada as primeiras críticas feitas à Filosofia Moral de Kant a partir de dois grandes pensadores, a saber, Hegel e Schopenhauer. A ideia, aqui, não é apresentar o pensamento ético completo desses filósofos, mas apenas analisar as principais objeções endereçadas à Filosofia Moral de Kant.

### **EXCURSO: CRÍTICAS À MORAL DE KANT E REFORMULAÇÕES**

A filosofia transcendental de Kant influenciou o pensamento dos filósofos alemães Fichte, Schelling e Hegel que, juntos, formam o que conhecemos 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 e suas críticas à moral kantiana. Ele fornecerá também um referencial conceitual (a dialética) para entendermos o pensamento de Karl Marx, a ser estudado no próximo capítulo, e alguns problemas da Ética contemporânea.

Embora seja discutível se **Georg Friedrich Hegel** possui, realmente, 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 na obra *Filosofia do Direito* (publicada 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 exegeticos, 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, transgredindo em alguns pontos o pensamento de seu antecessor.

Sem entrarmos numa exposição detalhada da filosofia hegeliana, é necessário, entretanto, apontar alguns traços de seu método **dialético**. A dialética hegeliana é, geralmente, descrita como uma “lógica do movimento”, com momentos de **afirmação**, **negação** e **negação da negatividade** levando, nesse jogo de forças, a uma superação (*Aufhebung*). 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 está em permanente movimento de transformação.

A luta pelo reconhecimento entre o **senhor e o servo**, tal como é apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, é uma das formas mais simples de ilustrar a dialética. Hegel refere-se a dois homens que lutam entre si e um deles é vencedor, podendo, por conseguinte, matar o vencido, mas antes poupa a sua vida e, para ser reconhecido, conserva o outro como escravo. 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 um 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 a sua liberdade. Temos, desse modo, a **negação da negatividade** e uma **superação**, originando uma nova relação. E assim *ad infinitum*. 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, utilizado por Marx para explicar a luta entre as classes, com várias implicações éticas e políticas, em especial, a necessidade da revolução para superar a alienação e o capitalismo. Para o autor de *O Capital*, há uma relação dialética nos modos de produção que levará inevitavelmente ao comunismo.

Três conceitos precisam ser explicitados para compreender o pensamento ético de Hegel, tal como ele aparece no livro *Princípios da Filosofia do Direito* (§35):



- (i) o direito abstrato;
- (ii) a moralidade (*Moralität*) e
- (iii) a vida ética (*Sittlichkeit*).

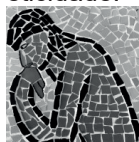
Esses conceitos entrelaçam-se formando a base da “ética” hegeliana.

O *direito abstrato* funda-se, de acordo com Hegel, no conceito de *pessoa* como um ser capaz de fazer escolhas livres e como sendo alguém que pode exigir respeito por essa capacidade. Isso torna a pessoa uma detentora de propriedade, alguém que domina parte do mundo externo, mas também alguém que domina o seu próprio corpo e a sua vida. Uma pessoa, como Locke houvera 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 e respeite os outros como pessoas** (Hegel, 2003, §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 seria a autoimagem 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 de moralidade, tal como teria sido defendida por Kant. 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, por conseguinte, à alienação. Muitas críticas ao liberalismo moderno encontram em Hegel uma fonte de inspiração a partir dessa ideia. 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. Na realidade, do ponto de vista hegeliano,

deveria ficar claro que há uma relação dialética entre moralidade e eticidade.



A vida ética é mais concreta do que a moral, pois se materializa nos costumes da família, da sociedade civil e do Estado.

A família satisfaz a necessidade humana fundamental do indivíduo por amor. As famílias interagem economicamente nisso que Hegel 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 autoimagem 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 terá 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. A negação da negatividade de uma leva à outra. 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 (2003, §157).

É importante, aqui, perceber como há um movimento dialético da família, passando pela sociedade civil até a constituição do Estado. É necessário, por conseguinte, esclarecer melhor esse ponto, pois ele representa a concretização da própria eticidade e permite a crítica à moral de Kant.

A **família** é a primeira forma de associação e responde à uma necessidade básica e natural, a do amor e de reprodução da espécie humana. Todavia, nela o indivíduo não é uma unidade em si e para si, mas apenas um *membro* de um grupo caracterizado pelo sentimento,



sem o espírito (2003, §158). Em outros termos, o indivíduo não é verdadeiramente livre, mas dissolve-se enquanto tal. Por isso, a negação desse momento leva à necessária associação comunitária. Na **sociedade civil**, o indivíduo é uma pessoa e realiza-se enquanto tal em relações com outros indivíduos. A sociedade civil é constituída por instituições nas quais os indivíduos encontram-se e dão vazão às suas particularidades, aos seus interesses. Por exemplo, o mercado é uma instituição da sociedade civil na qual os indivíduos competem por bens econômicos. Esse momento, todavia, também tem sua negatividade e precisa ser superado. Para Hegel, na sociedade civil, os indivíduos ainda são pessoas privadas que buscam seu próprio interesse formando um sistema egoísta baseado na dependência recíproca. É somente enquanto cidadãos de um **Estado** que esse momento ético negativo é superado e o indivíduo é pleno. Nesse sentido, é apenas no Estado que a liberdade suprema se realiza. O Estado, então, representa o desenvolvimento final do espírito do mundo (*Weltgeist*). 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 da Política. É necessário ressaltar apenas que Hegel defende a monarquia constitucional e viu em Napoleão a concretização do espírito absoluto, da liberdade.

O ponto que mais nos interessa, aqui, diz respeito às críticas feitas por Hegel à moralidade, tal como ela teria sido 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 o acordo formal da vontade consigo mesma é uma indeterminação abstrata que permite, inclusive, “justificar todo o comportamento injusto ou imoral” (Hegel, 2003, §135). Como vimos no último capítulo, essa crítica foi feita também por Mill e é ainda aceita por alguns eticistas contemporâneos tais como MacIntyre e outros.

As outras críticas principais, além do **formalismo**, são três: 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 ideias morais. A objeção de **terrorismo da pura intenção** 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 se encontra 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 de que eles estejam justificados. Nesse sentido, as críticas de Hegel, apresentadas no Prefácio da *Filosofia do Direito*, contra “o dever”, contra os ideais morais e contra aqueles que querem “ensinar o mundo como ele deve ser” parece sem fundamento, pois os costumes e o Estado também podem ser reformados a partir da moralidade.

A crítica hegeliana à Ética de Kant abriu, em certo sentido, as portas para uma Ética de virtudes tal como ela é discutida na contemporaneidade. Algumas variantes da Ética de virtudes (a de MacIntyre, por exemplo) parecem ter uma influência mais hegeliana “de direita,” ou seja, conservadora do que propriamente aristotélica. Esse tema, será abordado mais adiante (capítulo 9). É necessário, todavia, alertar desde já que a filosofia hegeliana, baseada numa ética de costumes que culmina no Estado, parece levar a formas de absolutismo político, sejam totalitarismos de direita sejam de esquerda. Por isso, **as objeções de Hegel a Kant precisam ser avaliadas criticamente.**

Outro filósofo importante, crítico de Kant (mas também de Hegel), foi **Arthur Schopenhauer**. 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 ideia da liberdade através da história. Antes de analisarmos as suas críticas a Kant, reconstituiremos, brevemente, as suas principais ideias.

Partindo da distinção de Kant entre **fenômeno e noumeno**, Schopenhauer *positiva* a coisa-em-si afirmando que ela é Vontade acreditando continuar sendo kantiano. Assim, tudo o que existe seria manifestação de uma e mesma substância não causada: desde a matéria bruta, as forças naturais mais elementares, as plantas, os animais não-humanos e também o ser humano são manifestações da Vontade. Como vemos, a metafísica de Schopenhauer é, na verdade, uma forma de espinozismo e, por conseguinte, uma filosofia “pré-crítica.” Agora, essa Vontade, assim holisticamente compreendida, é cega: ela não tem propósito fora de si e, desse modo, o indivíduo vive entre a afirmação da Vontade e sua negação. Schopenhauer concebia **a vida**, a exemplo de certas filosofias orientais que ele conhecia bem e

que o influenciaram muito, **como sofrimento**. Esse ponto será desenvolvido a seguir. Não são poucos os relatos, em sua obra-prima *O Mundo como Vontade e Representação*, do mundo como um vale de misérias, com dor, necessidades insatisfeitas, lamentos, envelhecimento, doenças, morte etc. *Tudo isso seria, no fundo, resultado da manifestação afirmativa da Vontade, da luta pela existência e pela vida.*

Estamos, agora, em melhores condições para compreender o pensamento ético de Schopenhauer. Para tal propósito, é necessário entender o modo como a Vontade pode ser afirmada ou negada. Então, se perguntarmos “o que significa afirmação da vontade?” Schopenhauer responde nestes termos:

“Dizer que a vontade se afirma, eis o sentido dessas palavras: quando, na sua manifestação, no mundo e na vida, ela vê a sua própria essência representada a si mesma com plena clareza, esta descoberta não pára de modo nenhum o seu querer: ela continua, todavia, a querer esta vida cujo mistério se desvenda assim perante si, já não como passado, sem se dar conta, e através de um desejo cego, mas com conhecimento, consciência, reflexão.” (Schopenhauer, 1977, p. 369)

Para o autor de *O Mundo como Vontade e Representação*, a manifestação afirmativa da Vontade é sem sentido.

**A negação da vontade é, por outro lado, a única forma 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 Ideias, noção que desempenha o papel de *calmante* para a vontade, graças ao qual esta, livremente, se suprime.” (Schopenhauer, 1977p. 369)



A negação do desejo é prescrita como solução para os diversos tipos de sofrimento na Ética budista. Para examinar esse ponto é crucial manter presente as **quatro verdades**, em especial a terceira, apresentadas na Introdução deste livro-texto e o **caminho óctuplo que indica ações particulares para atingir o nirvana**.

Em termos éticos, então, podemos dizer que o **deixar de querer** pode ser similar ao **nirvana**? Antes de tentar responder essa questão, todavia, é necessário ressaltar que a Ética schopenhauereana é puramente descritiva, ou seja, o autor do *Mundo como Vontade e Representação* não pretende pregar a negação da Vontade. Há uma razão bastante simples para que ele evite prescrever a negação da Vontade, a saber, a Vontade, enquanto coisa-em-si, e não apenas as

manifestações volitivas empíricas dos diferentes seres vivos (desejos), é absolutamente livre. Em seus próprios termos:

“O único fim que aqui me move é expor ambas (negação e afirmação) e tratar de *fazê-las compreensíveis, mas não recomendar uma ou outra*, o que seria tão absurdo como inútil, pois *a vontade é absolutamente livre* e se determina por si mesma, sem conhecer lei alguma.” (Schopenhauer, 1977, p.369)

Lembrando, então, da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e com a atribuição da liberdade à última, Schopenhauer afirma que não faz sentido prescrever a negação da Vontade, pois Ela é livre.

É claro que, mesmo assim, é possível, por vários caminhos, deixar de afirmar conscientemente a Vontade e, mais importante ainda, compreender sob que condições e quando a Vontade se anula. Por exemplo, uma **experiência estética** do mundo é uma forma de aniquilar a Vontade, ou seja, ao contemplar a ideia da beleza no mundo, a vontade momentaneamente deixa de afirmar-se. O **ascetismo**, ou seja, o esforço diário consciente de deixar de querer também pode levar parcialmente à anulação da Vontade. Um **acontecimento trágico**, por exemplo, a morte de um ente querido, também pode levar à negação da Vontade, em especial, quando consideramos tal perda absurda, simplesmente absurda, *absolutamente* absurda.

Podemos, então, aproximar a negação da Vontade ao estado de nirvana? Aparentemente sim, pois Schopenhauer é reconhecido por ter introduzido o budismo e a filosofia indiana no pensamento europeu buscando compatibilizá-lo com a filosofia ocidental. Seu próprio pensamento ético, de alguma forma, reflete essa síntese. Nietzsche, como veremos no próximo capítulo, qualificará a Ética de Schopenhauer como “**budismo europeu**”. Para compreender esse ponto, precisamos reconstruir, sem fazer muitas digressões, alguns pontos do pensamento asiático em questão iniciando pelo hinduísmo e depois pelo budismo.

O pensamento **religioso** hinduísta é formado por uma série de tradições e não há um sistema de crenças único admitindo, por conseguinte, uma pluralidade de deuses, embora Brahma seja a principal divindade venerada. Nesse sentido, o hinduísmo não é uma religião monoteísta fundada apenas na crença de um Deus único (Jeováh, Deus, Aláh, Olorum etc.) nem um politeísmo como os gregos ou os romanos cultivavam. O hinduísmo parece estar mais próximo de uma espécie de “sincretismo religioso,” como acontece em alguns lugares no Brasil. Os textos sagrados do hinduísmo, os **Vedas** (do sânscrito, *conhecimento*), foram escritos por volta de 3.500 anos antes da presente data e talvez sejam o único critério para estabelecer uma

identificação da religião hinduísta com a advinda de uma civilização ainda mais longínqua, a saber, a do vale do Indo. Os *Vedas* contêm diferentes *mantras*, ou seja, cânticos que muitas vezes são dedicados a um ou vários deuses.

Sob o ponto de vista **ético** e político, o hinduísmo organiza a sociedade em quatro classes a partir de *varna* (literalmente, cor), com respectivas funções: os brâmanes (sacerdotes, com função educativa), xátrias (guerreiros, com função de defesa), vaixiás (comerciantes ou agricultores, com função econômica) e párias (trabalhadores com funções mais baixas). Trata-se de uma sociedade dividida em castas baseadas no nascimento e, por conseguinte, o lugar do indivíduo está pré-determinado. Trata-se de uma **meritocracia**. Por isso, para pensadores ocidentais tais como Max Weber (que estudaremos no próximo capítulo), os **Vedas não conteriam uma Ética racional**. Nesse sentido, estariam na contramão de uma Ética moderna ocidental. O *dharma* de cada um é estabelecido via função que desempenha. O hinduísmo é, enfim, uma das tradições religiosas mais antigas, senão a mais remota, e uma das mais influentes ainda hoje.

A parte mais filosófica do hinduísmo está expressa nos **Upanixades** (escritos há, aproximadamente, 2500 anos) que defendem o conhecimento como sendo um bem mais importante que os bens materiais. Segundo Bilimoria (1995, p.48), o dictum socrático “conhecimento é virtude” está presente no seguinte mantra: **“Aumm, conduza-te da ignorância para a verdade, das trevas para a luz, da morte para a imortalidade.”** Disso não se segue que somente o conhecimento tenha valor intrínseco na Ética hindu. Segundo De Silva (1995: p.47), *kama*, ou seja, prazer ou realização afetiva, também possui valor intrínseco. Esse tema nos remete às discussões já feitas a partir dos filósofos clássicos da Grécia antiga, Sócrates, Platão, Aristóteles e das éticas helenistas bem aos debates contemporâneos sobre os portadores de valor intrínseco.

Sem querer fazer simplificações, é necessário ressaltar o conceito de *darma*, base da Ética hindu. É claro que *darma* (a retidão moral, dever) não pode ser compreendida sem outros conceitos correlacionados tais como *samsara* (o ciclo contínuo do nascimento, morte e renascimento: (i) Xiva é o deus destruidor, mas também recriador); (ii) *karma* (causalidade moral: ação e efeito correspondente, ou seja, mérito ou demérito como resultado do comportamento) e (iii) *mocsa* (a libertação do ciclo eterno de renascimentos) através dos diferentes *iogas(s)* (caminho ou prática). Interessa-nos, aqui, o *karma ioga*, ou seja, o caminho da ação correta cuja finalidade é atingir *mocsa*, a libertação. Como sabemos, a doutrina do *karma* mostra que a

vida corretamente vivida será recompensada com uma reencarnação numa forma de vida superior enquanto as ações incorretas serão punidas com reencarnações inferiores. Como podemos perceber, temos aqui uma Ética antiga, baseada numa metafísica.

Sidarta Gautama, o **Buda**, já citado neste livro-texto, foi, certamente, influenciado pela religião hindu, mas transformou-a significativamente surgindo a ética budista assim como o confucionismo evoluiu do daoísmo. O budismo é menos uma religião e mais um sistema ético. Como vimos, os ensinamentos éticos essenciais da Ética budista expressam-se nas quatro grandes verdades e no caminho óctuplo. É importante notar que a Ética budista está eminentemente conectada com a filosofia hindu. Como observou Karl Jaspers, “toda a doutrina Budista parece a perfeição da forma de vida hindu fundada na transcendência, uma culminação da filosofia hindu.” (1962, p.33). Ele próprio a resume dessa maneira: a visão de Buda sobre a existência está expressa na verdade da dor (nascer, envelhecer etc. é penoso), no reconhecimento de que o vir a ser depende da ignorância e no apego ao Eu, na subsequente negação do Ego, no esclarecimento/iluminação, no *insight* que leva ao Nirvana (Jaspers, 1962, p.28-33). Não se trata de uma transcendência para uma realidade “além mundo,” mas, antes, na superação do apego a este mundo, o único que existe e ao Ego que é considerado uma ilusão.

Os conceitos centrais da Ética budista, a saber, *karma*, *samsara* e *nirvana* estão interconectados e relacionam-se, na sua relevância prática, ao conceito de Eu (ego). O *karma*, ou seja, a constatação de que todo ato tem consequências e determina o futuro, é o resultado do acúmulo de consequências negativas e somente pode ser rompido por aqueles que atingem o *nirvana*, ou seja, **aniquilando o Eu (ego)**. Nesse sentido, o ego não é uma entidade independente, autônoma, mas uma unidade psicofísica que continua a despeito da morte, *samsara*, ou seja, o ciclo do renascimento/morte. Há correntes na ética budista, a saber, as linhas Mahayana e Hinayana que dão ênfase a alguns aspectos de como tudo isso pode ocorrer, a saber, a primeira defende que é possível ao Buda chegar ao *nirvana* e reentrar no ciclo para ajudar outros a atingi-lo.

Como compreender, então, a verdade da ilusão do Eu? Em seu artigo “Ética Budista,” De Silva explica deste modo: “O que nós chamamos ‘indivíduo’ ou ‘Eu’ é, de acordo com Buda, a combinação de fatores físicos e psicológicos que estão em constante mudança. Ao projetar um senso de ‘permanência’ no processo que está em constante fluxo, o ser humano decepciona-se quando ele enfrenta a mudança, a destruição e a perda.” (1993, p. 60). O desapego ao Eu, então, é

condição necessária, embora não suficiente, para atingir o *nirvana*, a paz espiritual. Segundo De Silva, um conceito central da doutrina budista é *dukkha*, definido por ele dessa maneira: “um senso de *insatisfatoriedade* que está no centro da condição humana de sofrer, da dor física e da doença, do conflito psicológico, da ansiedade e da agonia e a compreensão de um traço essencial do mundo descrito como não-substancialidade.” (De Silva, 1995, p.59) Tanto para o budismo quanto para Schopenhauer, “o remédio,” a “salvação,” é deixar de querer, deixar de afirmar a Vontade.

Tendo apresentado os principais conceitos éticos da Filosofia Moral de Schopenhauer e feito algumas breves aproximações com Éticas asiáticas, podemos, agora, analisar melhor as suas críticas à Ética de Kant. Uma das principais objeções é feita no escrito “Crítica da Filosofia Kantiana” e foi expressa nestes termos (1980, p.172-3):

“O fato de que não só os motivos intuitivos, mas também os abstratos, nos determinam, é o princípio do qual Kant parte e que se expressa para ele do seguinte modo: “Não apenas o que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano, mas temos uma faculdade de vencer as impressões sobre nossa faculdade apetitiva sensível, através de representações daquilo que, até mesmo do modo mais distante, é útil ou nocivo. Estas reflexões sobre o que, em consideração de toda nossa situação, é desejável, quer dizer, bom e útil, baseiam-se na razão. (Perfeitamente correto: quem dera que ele falasse da razão sempre tão racionalmente.). Esta porém dá, *por isso* (!), leis que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade, que dizem o que *deve*, mesmo se talvez nunca aconteça”. Assim, sem qualquer outra certidão, o imperativo categórico salta para dentro do mundo, para regê-lo com seu *Deve* incondicionado –um cetro de ferro de pau. Pois no conceito de *dever* existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência a um castigo ameaçado ou a uma recompensa prometida e não pode separar-se dele, sem suprimi-lo e retirar-lhe todo significado: por isso um *Deve incondicionado* é uma *contradictio in adjecto*.”

Em outros termos, para Schopenhauer, a ideia de um dever incondicionado tem um pressuposto religioso ou teológico oculto e, desse modo, Kant não teria superado completamente a metafísica dogmática. Nesse sentido, a sua Ética não seria um bom exemplo de uma Ética baseada na liberdade, na autonomia. Por sua vez, a própria Ética de Schopenhauer é fundamentada metafisicamente.

Schopenhauer, por outro lado, também reconhece que Kant prestou um enorme serviço à Ética ao livrá-la do **eudaimonismo**, ou seja, por ter deixado de fundamentá-la na felicidade.

“Este erro tinha que ser censurado, por mais que esteja tão proximamente aparentado com o maior mérito de Kant na ética, que consiste precisamente em ter liberado a ética de todos os princípios do mundo da experiência, a saber, propriamente de todas as doutrinas da felicidade diretas ou indiretas, e de ter mostrado no sentido próprio que o reino da virtude não é deste mundo. **Este mérito é tanto maior quando se considera que já todos os filósofos antigos, com exceção de Platão, ou seja, peripatéticos, estoicos, epicureus, por meio de diferentes estratégias, quiseram identificar a virtude e a felicidade, seja tornando-as dependentes uma da outra segundo o princípio da razão, seja segundo o princípio de contradição.** Esta acusação não atinge menos todos os filósofos dos tempos modernos até Kant.” (Schopenhauer, 1980, p.173; negritos acrescentados)

Vê-se, aqui, que Schopenhauer, de fato, atribui a Kant uma contribuição importante para a Ética: ter priorizado o correto e estabelecido o que é obrigatório sem apelar para noções relativas à felicidade.

Caberia, todavia, questionar a interpretação que Schopenhauer fez dos filósofos antigos, todos colocados sob o mesmo rótulo (**exceto Platão**), mas não entraremos nesse ponto aqui. Por outro lado, se o elogio é generoso, as críticas à Ética de Kant continuam na sequência, ou seja, no mesmo parágrafo do texto “Crítica da Filosofia Kantiana”:

“Por isso, seu mérito é muito grande, no entanto a justiça exige que aqui também se lembre que, por um lado, sua exposição e execução muitas vezes não correspondem à tendência e ao espírito de sua ética, como logo veremos, e, por outro lado, que ele próprio não é o primeiro que purificou a virtude de todos os princípios da felicidade. Pois já Platão, especialmente na *República*, cuja tendência principal consiste nisto mesmo, ensina explicitamente que a virtude deve ser escolhida tão-somente por si própria, mesmo se infelicidade e vergonha estiverem inevitavelmente a ela ligadas. Ainda mais, porém, prega o cristianismo uma virtude completamente desinteressada que também é exercida, não por causa da recompensa numa vida depois da morte, mas inteiramente de graça, pelo amor a Deus, desde que as obras não justifiquem, mas somente a fé, que, como seu simples sintoma, acompanha a virtude, que por isso apresenta-se com completa gratuidade e por si mesma. Leia-se Lutero, *De libertate christiana*. Não quero levar em conta os indianos, em cujos livros sagrados a esperança de uma recompensa de suas obras é sempre descrita como o caminho da treva, que nunca pode levar à beatitude. **Não achamos, porém que a doutrina de Kant seja tão pura: ou, quando muito, a exposição ficou bem para trás do espírito, e mesmo caiu numa inconseqüência. No seu soberano bem, tratado a seguir, encontraremos a virtude casada com a felicidade.**” (Schopenhauer, 1980, p.173; negritos acrescentados)

Schopenhauer, nesta passagem, não apenas minimiza algumas contribuições de Kant à Ética lembrando novamente da obra de **Platão**,



mas também acusa-o de inconsistência ao vincular o cumprimento dos deveres, do agir virtuosamente, a um bem soberano cuja união completa entre virtude e felicidade só seria possível, como vimos anteriormente, na vida pós-morte. Em outros termos, na *Crítica da Razão Pura*, Kant teria mostrado que não é possível ter ciência de Deus e da imortalidade da alma, mas, na *KpV*, esses entes metafísicos acabam sendo postulados por razões morais. O sumo bem somente seria alcançável na outra vida, cuja esperança temos que ter para dar sentido ao sermos virtuosos, ou seja, cumprindo os nossos deveres. **A virtude não seria mais a sua própria recompensa!** Desse modo, o conceito de um imperativo *categórico* perderia o sentido. É interessante observar, na última citação feita acima, que Schopenhauer atribui à **Ética indiana** a tese de que a virtude é sua própria recompensa.

Em defesa de Kant, alguém poderia contra-argumentar que os postulados da metafísica dogmática não são condições do dever moral, mas apenas condições de realização de seu fim último: o sumo bem. Também em defesa de Kant, seria possível sustentar a tese de que não é propriamente a felicidade que Kant tem em mente, mas o *ser digno de ser feliz*, se a lei moral for cumprida. Novamente, as objeções de Schopenhauer à Ética de Kant devem ser discutidas criticamente.

O que nos resta, afinal, na Ética de Schopenhauer, senão a **compaixão** com a dor e o sofrimento alheio diante da miséria do mundo? Para o autor de *O Mundo como Vontade e Representação*, nada. Somente a compaixão é uma manifestação genuína da moralidade, de uma moral não fundada na racionalidade, mas que também não pode ser simplesmente confundida com o altruísmo. Não se trata de fazer atos de caridade amenizando a dor alheia. Também não se trata, por exemplo, de curar um paciente livrando-o de uma dor por puro profissionalismo. Trata-se, antes, de *com-padecer-se*, isto é, de *sofrer com a dor* do outro. Nesse sentido, **Kant não a recomendaria, pois a compaixão de fato aumenta, em certo sentido, o sofrimento no mundo.** A compaixão, então, esse sentimento moral que faz com que nos compadeçamos com o estado psicofísico do outro, é tudo o que temos, para Schopenhauer. Entretanto, talvez a compaixão seja ela própria uma manifestação da Vontade, pois, paradoxalmente, vem acompanhada do desejo de aliviar a dor e o sofrimento alheio.

A negação da Vontade, então, seja em mim ou no outro é a única forma de diminuir ou anular a dor e o sofrimento. Trata-se, ao fim e ao cabo, de nada querer. Eis, enfim, o ideal ético de Schopenhauer: niilismo. A influência de Schopenhauer foi grande não apenas entre filósofos como Wittgenstein, que será estudado no capítulo 8, mas

também em outros autores não-filósofos. Por exemplo, a obra de **Machado de Assis**, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, revela clara influência de Schopenhauer. Aliás, cabe ressaltar que, inexistindo cursos oficiais de filosofia no Brasil do Período Imperial, é na literatura que encontramos ecos de reflexões filosóficas, por exemplo de Schopenhauer em Machado de Assis.

O Capítulo VII de *Memórias Póstumas* chamado “O delírio” pode ser lido como expressão da mais pura ironia machadiana e interpretado como uma apresentação de algumas ideias schopenhaureanas de Brás Cubas manifestas a partir de suas confissões “rabugens de pessimismo”. Nele, a Natureza ou Pandora é vista como mãe e, ao mesmo tempo, inimiga, mas de uma inimizade que não mata: “é sobretudo pela vida que se afirma. Vives: não quero outro flagelo,” diz Pandora (Natureza) condenando assim o personagem a provar “o pão da dor e o vinho da miséria” e, finalmente, “a voluptuosidade do nada” (Assis, 1963, p. 50). Neste sentido, a leitura do último capítulo “Das negativas” pode ser feita por primeiro para compreender bem o niilismo.

Esse niilismo moral será, como veremos no próximo capítulo, duramente criticado por Nietzsche que simplesmente inverte a Ética de seu mestre. **Cabe, também, discutir criticamente o quanto as objeções feitas por Kant às Éticas baseadas em virtudes afetam as éticas orientais citadas acima.** Faremos isso no capítulo 9. Seja como for, a própria Ética de Schopenhauer parece assumir teses metafísicas pré-kantianas e situar-se conceitualmente entre as Éticas antigas. Em outros termos, o pessimismo filosófico (este é o pior dos mundos possíveis) é tão metafísico quanto o otimismo, isto é, a ideia que este é o melhor. Nesse sentido, apesar das críticas, a Ética de Kant pode ter dado um passo firme na fundamentação da moralidade.

A Ética normativa de Kant foi, conforme antecipamos no final da última seção, reformulada atualmente por inúmeros filósofo(a)s morais. Por isso, se recusarmos a pertinência das críticas de Hegel e de Schopenhauer ou, ao menos, mostrarmos que elas podem ser contornadas com uma reformulação de Kant, então parece possível construir éticas deontológicas inspiradas no modelo kantiano.

Na Ética contemporânea, encontramos muitas propostas de Ética normativa baseada nos pressupostos morais kantianos. Como veremos com maiores detalhes no capítulo 9, Jürgen Habermas aceitou a *universalização das normas* como critério de sua validade moral. Nesse sentido, ele segue a versão do **IC<sub>1</sub>** e insiste nos aspectos formais e até mesmo puramente procedimentais do princípio kantiano.

A partir dessa visão, constrói a Ética Discursiva que será examinada na seção 9.1.

Outros eticistas discordam e buscam na versão **IC<sub>2</sub>** da Filosofia Moral de Kant a inspiração para a construção de uma Ética que dê conta dos desafios atuais. Por exemplo, Tugendhat reformula o Imperativo Categórico insistindo na necessidade de considerar *peçoas como fins em si*, ou seja, como portadores de direitos. Neste sentido, ele procura evitar os problemas da Ética de Kant apontados acima e propõe uma Ética do Respeito Universal que será abordada na seção 9.2.

Temos ainda eticistas contemporâneos afirmando que o conceito de autonomia (**IC<sub>3</sub>**) de Kant é fundamental para a Ética atual. Para ilustrar: Rawls repensou a *autonomia* e elaborou uma teoria da justiça enquanto equidade de forte inspiração kantiana. Trataremos dessa reformulação no capítulo sobre éticas normativas atuais (capítulo 9, seção 9.3).

Finalmente, temos hoje tentativas de compatibilizar a ética kantiana com alguma forma de utilitarismo. Estudaremos a proposta de Richard Hare de um “utilitarismo kantiano” no capítulo 9. A forma mais recente desse tipo de teoria é o “consequencialismo kantiano” de Derek Parfit que será apresentado, reformulado e complementado no capítulo 12. Conforme antecipado, ele procura formular uma **Teoria Normativa Tríplice** e uma teoria normativa fundamental para chegar a tal proposta é a moral kantiana. Antes de discutirmos tal proposta, vamos estudar outras críticas “pós-modernas” às éticas baseadas na razão iluminista tal como a que foi defendida por Kant para ver se faz sentido insistir no projeto moderno.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA

A leitura das duas primeiras seções da *GMS* de Kant não é apenas recomendada, mas necessária para o bom desempenho na disciplina Ética, assim como os livros *EN* e *UTI*. A melhor tradução que temos em português é: KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Tradução: Guido de Almeida). São Paulo: Discurso Editorial, 2012.

Dada a complexidade da terminologia kantiana, recomendamos usar o livro “Dicionário Kant” escrito por Caygill (cf. Bibliografia).

É importante ler bons livros introdutórios ao pensamento de Kant. Recomendamos o livro de Allen Wood chamado “Kant” (ver Referências).

Procure também ler outras obras de Kant. Felizmente, temos boas traduções no Brasil feitas por Valério Rohden (*Crítica da Razão Pura; Crítica da Razão Prática; Crítica da Faculdade de Julgar*). Essas são as traduções recomendadas.

O melhor comentário à *Crítica da Razão Prática* é o de L. Beck, mas ele está em inglês e é indicado para estudos mais adiantados de pós-graduação. O livro de Delbos *La philosophie pratique de Kant* é excelente para estudos mais completos.



#### FILME RECOMENDADO:

Assista o filme ou leia o livro “Os últimos dias de Immanuel Kant”:  
<https://www.youtube.com/watch?v=BYGGHlgpdlw>

#### QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Reconstrua e analise criticamente as objeções de Kant às virtudes e, eventualmente, a uma Ética de virtudes.
- 2) Reconstrua e analise criticamente as objeções de Kant à Ética utilitarista. Podemos mentir por amor à humanidade?
- 3) Você pensa que existe conhecimento moral *a priori*? Há como justificar aprioristicamente que o suicídio é imoral?
- 4) Comente criticamente o princípio kantiano (a “Lei de Kant”): se uma ação é obrigatória, então é possível executá-la.
- 5) Diferencie conceitualmente *liberdade de autonomia*.
- 6) Construa uma máxima de ação e teste-a por alguma versão do Imperativo Categórico.
- 7) O que um kantiano deveria fazer no caso do **Bebê X** apresentado na Introdução? Diferencie ações realizadas *por dever* de ações desempenhadas simplesmente *em conformidade* com o dever.
- 8) Defina ‘virtude’ a partir de Kant e cite alguns exemplos de virtudes particulares analisando se elas podem ser positivamente más.
- 9) Discuta a concepção kantiana de sumo bem (= virtude + felicidade). Tal conceito contradiz a fundamentação da moral na autonomia? Justifique a sua resposta.
- 10) Avalie algumas críticas de Hegel à Ética de Kant. Você pensa que o que determina o valor moral de um ato é a vontade boa? O que aconteceria se tirássemos esse conceito da ética kantiana? Ela seria compatível com outras teorias éticas, por exemplo, com algum tipo de consequencialismo-de-regras?

#### RESENHA CRÍTICA:

Escreva uma resenha **crítica** sobre a *GMS* de Kant: apresente em 1000 palavras as principais ideias do livro; em 500 delimite e aborde um tema específico (por exemplo, o conceito de vontade boa ou algum pressuposto do Imperativo Categórico etc.) e, nas últimas 500 palavras, avalie criticamente a posição kantiana sobre o tópico escolhido.

## 7 – ÉTICA PÓS-MODERNA?

O objetivo deste capítulo é fazer você compreender as principais críticas feitas, no século retrasado, aos diferentes sistemas de moralidade, principalmente, modernos. Aquele foi 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 os dias atuais. É claro que cada um deles mereceria um estudo próprio, aprofundado e separado, mas aqui nos limitaremos a apresentar os traços gerais de algumas das ideias éticas desses cientistas e filósofos. Dedicaremos uma seção a cada grande pensador e, na última, trataremos da Ética em **Farias Brito**, um importante filósofo brasileiro daquele período.

Se Rawls estiver certo, a saber, que a moral moderna vai de 1600 a 1800 da era cristã, então os autores do século retrasado são, em algum sentido, “pós-modernos”. De fato, os cientistas-filósofos que estudaremos neste capítulo não fundamentam a moral na razão como fizeram alguns filósofos modernos (iluministas), mas, ao contrário, em algo independente dela, algo não-racional ou até mesmo irracional, seja no processo de evolução, seja na história, seja no inconsciente etc., que estaria guiando as nossas ações, independentemente de nossas escolhas livres. São “pós-modernos” também porque muitos deixaram de acreditar numa moral única, eterna e imutável, e afirmaram diferentes sistemas morais historicamente dados. Dessa forma, todos eles trazem consigo a marca do **historicismo**, algo típico e comum aos pensadores daquele século. Nas palavras de Caplan, “Sejam lá quais forem as diferenças filosóficas substantivas em outros aspectos, Darwin, Marx e Freud [e poderíamos acrescentar 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.” (Caplan, 1984, p.xii).

Neste capítulo, então, estudaremos algumas implicações das ideias desses autores para a Ética.

Antes de fazê-lo, convém dizer mais algumas palavras sobre o significado da palavra ‘pós-moderno’. É importante, antes de mais nada, prestar atenção ao ponto de interrogação presente no título deste capítulo. A pergunta denota uma questão muito discutida ainda hoje, a saber, se existe uma Ética pós-moderna no estrito senso ou se a modernidade não é, como alguns importantes pensadores atuais sustentam, por exemplo Habermas, um “projeto inacabado.” Se for, eles argumentam, é necessário fundamentar a moralidade ao estilo kantiano ou, outros sustentam, a partir de um princípio consequencialista. A Ética do Discurso do próprio Habermas, que estudaremos logo mais no capítulo 9, é um claro exemplo de Ética que busca realizar os ideais iluministas da **Ética moderna**. Deve-se notar, então, que quando filósofos como Jean-François Lyotard passaram a usar o termo ‘pós-moderno’ na filosofia, eles pensam que há evidências para mostrar que a modernidade fracassou, mas essa é uma questão a ser debatida.

Quais seriam os sintomas da crise da modernidade? Lembremos que, sob o ponto de vista teórico, uma Ética moderna é uma perspectiva que centra a abordagem filosófica da moralidade na questão “O que devo fazer?” e não “Qual a melhor forma de viver?” e, por isso, filósofos como Sidgwick e Rawls afirmam que há uma prioridade da noção do correto, do justo, ou seja, do **ponto de vista moral**, em relação às **questões práticas** sobre as virtudes e a vida boa centrais na Ética antiga. Outra característica importante foi a dissociação maquiavelana entre Ética e política: elas pertenceriam a esferas distintas da ação humana. Lembremos também que, segundo Sidgwick (e Rawls), surgiu, na modernidade, uma nova racionalidade, a egoísta, fundamentalmente autointeressada. Talvez tenha sido ela que levou à própria “invenção da autonomia,” princípio basilar da ética kantiana e de autores como Mill estudados nos dois capítulos precedentes. Esse ponto possui conexão com o próprio individualismo, marca registrada da modernidade. Finalmente, lembrando Tugendhat, deve-se salientar o fato de que as Éticas modernas, contrariamente às antigas, não fundamentam a moralidade apelando para uma verdade superior (Deus, a tradição, o *ergon* do ser humano etc.), mas na própria vontade das pessoas concernidas. Nesse sentido, o contratualismo ético é uma expressão concreta dessa valorização da autonomia individual, um exemplo típico de Ética moderna. Agora, seria o fracasso do projeto moderno que, para autores como MacIntyre, justifica pensarmos na necessidade de superação dessas perspectivas. Nesse sentido, há certa afinidade entre ele e os pós-modernos. Voltaremos a

MacIntyre na Ética contemporânea (capítulo 9), pois a sua crítica à Ética moderna parece ser mais uma defesa do **pré-moderno** do que propriamente a inauguração de uma era pós-moderna.

A pós-modernidade, para filósofos como Lyotard, é marcada pela fragmentação da razão (Razão, com maiúscula, a “razão pura” kantiana, por exemplo): infalível, universal, objetiva, imparcial etc. No livro *O Pós-Moderno*, Lyotard esclarece seu objetivo de pesquisa e **define ‘pós-moderno’** da seguinte maneira:

“Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. *Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos.*” (Lyotard, 1986, p. xv, itálicos acrescentados)

Lyotard defende que a razão universal, tal como foi preconizada por Kant, é substituída por uma racionalidade baseada meramente no valor de uso, por exemplo informacional, e a ciência deixa de ser uma busca da verdade e passa por um processo de industrialização tornando-se tecnologia e ciência aplicada ou “tecnociência”. Trata-se, então, de outra **narrativa**. A crise dos relatos é uma mudança na descrição dos saberes não mais como busca da verdade, mas em termos da legitimação da autoridade de quem sabe, do valor pragmático do saber etc. Com isso, os conceitos centrais da filosofia moderna, ‘razão,’ ‘sujeito,’ ‘totalidade,’ ‘verdade,’ ‘progresso,’ são abandonados ou substituídos por noções como ‘potência,’ ‘eficácia,’ ‘otimização,’ ‘informacional’ etc. Para a Ética, o ponto central é que se abandona a ideia de descobrir a moral eterna, universal e imutável, e se busca compreender as **moralidades** efetivamente existentes em diferentes sociedades ou grupos. Como veremos no presente capítulo, Darwin constata empiricamente a existência de diferentes sistemas morais; Nietzsche aponta para a existência da moral dos fracos e a moral dos fortes em permanente conflito; Marx desmascara a roupagem ideológica que o discurso moral, pretensamente universal, parece ter para disfarçar os interesses de classes particulares (dos que têm e dos que não têm propriedades, especialmente, de meios de produção de bens). A questão filosófica que surge, então, é novamente a do desafio do relativismo ético, problema metaético estudado desde os sofistas e que será abordado com mais detalhes no próximo capítulo.

Finalmente, Lyotard utiliza um conceito que merece uma atenção especial desde já, a saber, ‘jogos-de-linguagem.’ Fazendo

menção ao filósofo Ludwig Wittgenstein, que será estudado no próximo capítulo, Lyotard insiste na multiplicidade e heterogeneidade dos jogos-de-linguagem (artísticos, religiosos, científicos etc.) e esse é um dos principais fundamentos que ele usa para caracterizar a pós-modernidade. No capítulo 3 do livro *O Pós-Moderno*, intitulado “O método: os jogos de linguagem,” Lyotard faz três observações sobre jogos-de-linguagem:

“A primeira é que suas regras não possuem legitimação nelas mesmas, mas constituem objeto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer todavia que estes as inventem). A segunda é que na ausência de regras não existe jogo, que uma modificação, por mínima que seja, de uma regra, modifica a natureza do jogo, e que um “lance” ou um enunciado que não satisfaça as regras, não pertence ao jogo definido por elas. A terceira observação acaba de ser inferida: todo enunciado deve ser considerado como um “lance” feito num jogo.” (Lyotard, 1986, p. 17)

Não é o lugar, aqui, para uma discussão mais aprofundada sobre essa interpretação (se há ou não contrato, se há sentido em jogos sem regras etc.), mas é importante destacar que, a partir da noção ‘jogos-de-linguagem,’ Lyotard procura caracterizar as profundas mudanças nas ciências, nas artes e na própria filosofia ocorridas no final do século retrasado e que foram brevemente caracterizadas acima. Com essas observações mais detalhadas sobre o conceito de pós-modernidade, podemos, agora, passar a estudar a Ética nos principais autores que marcaram profundamente a nossa atual visão de mundo: Darwin, Nietzsche, Marx e Freud para, posteriormente, tratarmos da Ética britiana.

### 7.1 – DARWIN E A ÉTICA EVOLUCIONISTA

Assim como Copérnico fez uma revolução científica 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 fez outra grande revolução nas ideias e nas ciências: 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 quebras de paradigmas serão complementadas, como veremos na penúltima seção deste capítulo, por Freud: o indivíduo não é nem o centro de si mesmo, pois há forças inconscientes que o governam. O impacto dessas ideias para a Ética foi revolucionário e é ainda difícil avaliá-las de forma definitiva.



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**”.



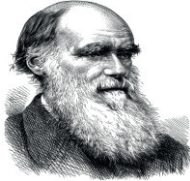
O darwinismo social é a tese da luta desenfreada pela existência na qual, por exemplo, os países mais fortes devem dominar, as classes mais poderosas devem mandar e que somente os indivíduos mais aptos sobreviverão.

O darwinismo social teria sido utilizado por Hitler para justificar o 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 razão para o aprofundamento da luta das classes (C, 1984, p. 23-24). Essa visão poderia também ser considerada uma concepção próxima a de Trasímaco sobre a justiça: justo é aquilo que é conveniente ao mais forte. De fato, muitos utilizaram certas ideias de Darwin para seus próprios 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”. Originalmente é dele, e não de Darwin, a expressão “sobrevivência do mais apto,” embora este último tenha passado a usá-la ocasionalmente (por exemplo, na sua biografia).

O darwinismo social foi, de fato, sustentado por muitos pensadores, que defenderam a ideia 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 reproduzirem intensificando a luta pela existência logo a seguir. Essas ideias tiveram mais influência nos Estados Unidos no início do século passado do que na Europa, levando à 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 o já mencionado Rockefeller, divulgaram tais ideias, surgindo assim também os primeiros projetos de melhoramento genético das “raças superiores.”

Essas leituras da obra de Darwin serão criticadas por G. E. Moore a partir do argumento da falácia naturalística. No próximo capítulo, discutiremos uma forma válida de tal crítica. Por ora, vamos

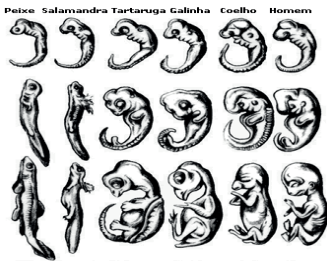
nos concentrar na visão que o autor do famoso livro *A Origem das Espécies* tinha sobre a moralidade.



A pergunta relevante, então, é esta: **qual era a visão do próprio Darwin a respeito da moralidade?** Como veremos, Darwin tinha uma explicação sofisticada sobre o surgimento e evolução da moralidade que envolvia sentimentos (simpatia), hábitos, seleção sexual e até mesmo princípios morais tais como o PU e o IC.

Antes de responder a pergunta acima, é importante dizer algumas palavras sobre a teoria da evolução darwiniana. Não é necessário, para os nossos propósitos, entrar nos mínimos detalhes da explicação evolutiva, mas é preciso apontar algumas de suas leis fundamentais e os impactos que elas causaram. Dito de forma breve, a evolução é uma hipótese corroborada, portanto uma lei científica, de que todos os organismos são o produto de um longo e lento processo natural de desenvolvimento e adaptação ao meio a partir de formas mais simples. Darwin foi um evolucionista entre outros (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. Uma das melhores explicações atuais sobre a teoria da evolução e feita no livro de Mayr, considerado o Darwin do século passado, *O que é a evolução?* (cf. Referências). 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 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 consequências desse acontecimento não foram triviais. As morais baseadas naquela narrativa (judaica, cristã etc., estudadas no capítulo 4) sofreram um grande revés, e a justificação divina, por exemplo, dos Dez 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. Entre outros estudos, a embriologia comprova a teoria evolução.



A seleção natural é, segundo Darwin, o mecanismo de evolução das espécies. A necessidade de adaptação ao meio ambiente mostra, enfim, **que a vida consiste essencialmente numa luta pela existência e, desse modo, o conflito está em sua raiz.** A ascendência comum é comprovada, hoje, pela embriologia e pelo registro fóssil.

A vida, então, é interpretada em termos de uma “história natural.” Por conseguinte, qualquer explicação razoável deverá levar em conta a sua origem. Os processos naturais geram certo “progresso” (embora não num sentido teleológico de uma causa final) à medida em que as espécies vão surgindo e sobrevivendo por meio de pequenas variações adaptativas. O homem, como qualquer outro ser vivo, de acordo com a teoria da evolução das espécies, é fruto da adaptação biológica. As semelhanças entre algumas espécies e os registros fósseis não deixavam dúvida do processo evolutivo da vida. Com isso estava também refutada a explicação teleológica da biologia aristotélica já questionada pela física galileiana conforme vimos no capítulo 5.

O impacto científico e ético de tais ideias não foi pouco (e ainda é polêmico, como demonstram o debate e a tentativa de ensinar o criacionismo nas escolas, ainda hoje, nas aulas de ciências), mesmo depois de um século e meio 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, desse modo, questões éticas importantes: **a nossa moral 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 a dos chipanzés, que são agressivos e carnívoros em sua luta pela existência, ou dos bonobos que são pacíficos? Os **bonobos** são animais extremamente sociais, possuem cultura, agem altruisticamente, são matriarcais, 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 chipanzés. Os bonobos possuem, por assim dizer, uma “moral hedonista”.

Qual é, enfim, 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 bastante clara sobre *a origem e evolução da moral*. Partindo da constatação de que o ser humano é um animal social (ponto já assinalado desde Aristóteles), assim como muitos outros animais, possuidor de faculdades de imitação, atenção e memória, mas também linguagem, razão, capacidade de abstração e autoconsciência, Darwin procura mostrar que qualquer forma de vida que tem por característica básica a **sociabilidade** desenvolve necessariamente um **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 e isto pode ser constatado num bando de lobos caçando de forma coordenada. Voltaremos a esse ponto logo mais.

Se quisermos, então, compreender a **origem** da moralidade, precisamos entender o modo como animais sociais sentem simpatia uns pelos outros. A natureza conectou os animais que vivem em grupos com "o cimento" da **simpatia**, inclusive os humanos. Citando Adam Smith, brevemente estudado no capítulo 5 deste livro-texto, 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 o seu sofrimento. Porém, Darwin também discorda de Smith, pois, mesmo que a simpatia tenha essa origem, ela não permite explicar por que é sentida de forma limitada, ou seja, está 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. É importante ressaltar, todavia, 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 que possui uma concepção mais próxima de Hume. Seja como for, 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, em nós, humanos, **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 reforçados pelos hábitos, e é necessário entender como decidimos a agir por um ou por outro.

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?



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 podemos perceber, longe de defender a luta egóica dos mais fortes, Darwin sustenta que o altruísmo favorece a evolução das espécies.

Darwin era perfeitamente consciente de que chamamos de “morais” somente àquelas ações que são feitas após deliberação e escolha, mas não qualquer comportamento instintivo. Assim, definiu como um ser moral aquele(a) que é capaz de comparar as suas ações e motivos passados e futuros e aprová-los ou desaprová-los (2006, p. 827). Animais não-humanos 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 as suas ações passadas, arrepender-se-á. 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 indivíduos que não são capazes de sentimento moral, os psicopatas, alguns *serial killers* por exemplo, pois sofrem de *lack of moral sense*. Para Darwin, esse fenômeno natural de arrependimento é a própria **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 sofrerá a reprovação das outras. Assim, o **desejo de aprovação** também pode reforçar um comportamento moral, isto é, altruísta. Essa foi uma das definições de 'moral' apresentadas já na Introdução deste livro-texto (Moral = def.4 altruísmo). Seria a constatação da origem da moral nos termos descritos por Darwin suficiente para rejeitar o *egoísmo ético*? Para um eticista evolucionista, a resposta para essa pergunta é positiva.

É claro que essa explicação sobre a origem e a natureza de nosso senso moral pode valer apenas para **um grupo** de seres humanos (*intra*-tribal), por exemplo para os gaúchos dos Pampas, cuidadosamente observados por Darwin. Numa certa tribo, numa certa classe social etc. podemos encontrar tais sentimentos de simpatia e amor, tais expressões de dever e também a consciência que desaprova se algum de seus membros desobedece-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 por bárbaros. Mesmo as chamadas virtudes pessoais (aparentemente, não sociais, por exemplo, o autosacrifício) são necessárias para agir em benefício da tribo. Todavia, os crimes mencionados acima podem não valer em relação a outras tribos (*inter*-tribal) e, assim, tirar o escalpo de um inimigo pode ser algo louvável, assim como roubar suas propriedades. Desse modo, não existiria ainda, para Darwin, nesse estágio de evolução moral, uma Ética da espécie ou um sentimento de benevolência universal.

À medida em que o ser humano avança em civilização, raças se diferenciam pela **seleção sexual**, outro importante agente evolutivo para Darwin, ou seja, as pequenas tribos são unidas a grandes comunidades e cada indivíduo acabará por estender os 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 5) tornar-se-ão um "guia secundário importante," juntamente com a simpatia para a ação moral (Darwin, 2006, p. 833). Surge, então, o sentimento de amor à humanidade (que, segundo Darwin (2006, p. 834), os gaúchos dos Pampas mostravam ainda não possuir,). Temos, por conseguinte, a constatação empírica da diversidade moral, da existência de diferentes "moralidades". Finalmente, aparece 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” (2006, p.834). Essa observação nos permite discutir questões de Ética Ambiental e Ética Animal a partir da teoria da evolução. Faremos isso no capítulo 11 de forma mais aprofundada.

A questão que precisa ficar clara, aqui, é como chegamos, para Darwin, ao específico da moralidade humana. Ao contrário do que é normalmente associado à ética evolucionista através da ideologia do darwinismo social e de outras caricaturas de seu pensamento, o autor de *A Origem das Espécies*, é contundente em defender a dignidade humana. Por isso, é importante sintetizar como evoluímos moralmente enquanto espécie. O estágio mais alto da cultura moral, segundo Darwin, é aquele no qual nós temos que controlar nossos pensamentos. Darwin lembra, nesse contexto, o estoico Marco Aurélio, já estudado anteriormente (capítulo 3), e afirma que **é dessa maneira que formamos o nosso próprio caráter** (2006, p. 835). À medida que os sentimentos de simpatia e amor são fortalecidos pelo hábito e pela seleção sexual 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; negritos acrescentados).

Darwin defende, como pode ser constatado nesta citação, a ideia 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. Portanto, Darwin rejeitaria o darwinismo social.

O autor de *The Descent of Man* mostra-se 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 virtuoso 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 ideia de que nós humanos buscamos padrões de conduta cada vez mais altos continuamente. Nesse sentido, ele seria perfeccionista, embora seja importante lembrar que a evolução não é um processo com um fim preestabelecido, um *telos*. Não há, para Darwin, causas finais que justifiquem uma

teleologia. 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, ao defender tais ideias, principalmente, a da dignidade da humanidade, Darwin não era um darwinista social.

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

“Chegamos à conclusão de 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 de 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, II, § 2).

Deste modo, poderíamos interpretar a expressão “sobrevivência do mais apto” como se referindo ao indivíduo que mais coopera, a pessoa que é 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 seriam a prova viva da evolução em curso etc. A Ética do darwinismo social parece destruir a moralidade, pois o recado parece ser: *nessa selva, salve-se quem puder!* Darwin, como vimos, tinha outra compreensão da natureza da moralidade.

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 pensam ser os verdadeiros pilares do mundo natural? Por exemplo, por que não concordar com Huxley (apelidado de “Bulldog de Darwin” por sustentar ferozmente certo tipo de darwinismo), a saber, com a ideia 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, inferir dela. Como veremos no próximo capítulo, Moore chamará tais raciocínios de “falácia naturalística”.

É algo digno de nota que as pessoas que procuram **inferir** do mundo natural os dados (**aquilo que é**) para explicar a moralidade (**aquilo que deve ser**) 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 egoísta do comportamento moral; abelhas e formigas são usadas para justificar o altruísmo e a 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, mas 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 naturalística como a praticada, hoje, por exemplo, pela sociobiologia. Voltaremos a esse ponto também no próximo capítulo.

A discussão atual entre os defensores do “gene egoísta” (pelo biólogo Dawkins) *versus* os defensores da “era da simpatia ou empatia” (pelo primatologista de Waal) é outra amostra dessa polarização que merece um destaque desde já, pois ambos reivindicam apoio teórico no darwinismo para defender as suas posições éticas. A tese do gene egoísta não é a de que possa existir um gene específico (digamos, XX24XY) responsável pelo comportamento moral, mas, antes, a ideia de que nossos genes são programados para se perpetuarem e tudo o que fazemos, direta ou indiretamente, está determinado pela nossa constituição genética. Nesse sentido, também existiria algo não-racional que nos move, que nos faz agir. No capítulo “O Outro Darwinismo” do livro *A Era da Empatia*, Frans de Waal argumenta que houve uma aplicação distorcida ao longo do século passado das conclusões de

Darwin na explicação do comportamento social e moral dos seres humanos comentando-se a “falácia naturalista” (de Waal, 2009, p. 49). Ele defende outra visão do darwinismo, radicalmente distinto do “darwinismo social,” segundo a qual “**a natureza pode nos oferecer informações e inspiração, mas não nos oferece prescrições**” (de Waal, 2009, p.50, negritos acrescentados). Nesse sentido, ele critica a utilização feita, por exemplo pela “Direita Americana,” das ideias “darwinistas” da competição econômica, do individualismo político etc. para seu próprio benefício e defende a importância da ajuda mútua, do espírito comunitário, da cooperação, da solidariedade e assim por diante. Novamente, poderíamos, aqui, ver o choque entre “duas moralidades,” ou seja, dois sistemas de valores cada qual prescrevendo seus próprios comportamentos. Ao salientar que, no livro da natureza, “cada um lê o que quiser, da tolerância à intolerância, do altruísmo à ganância” (de Waal 2009, p.63), ele recusa a moral do gene egoísta por fazer uma transposição inadequada de conceitos biológicos (gene) e conceitos psicológicos (egoísmo) para comportamentais (valorização da ganância). Temos, aqui, um bom exemplo do que Wittgenstein chamaria “entrecruzamento de jogos-de-linguagem” que leva a afirmações metafísicas desprovidas de sentido. Como veremos no próximo capítulo, o darwinismo continua a influenciar importantes debates metaéticos e éticos, mas a questão é compreender corretamente as contribuições de Darwin para a moralidade.

Para finalizar a abordagem da Ética evolucionista, convém extrair brevemente algumas implicações do evolucionismo (que se tornou hoje não apenas uma teoria, mas uma espécie de cosmovisão, um grande *paradigma* para a explicação geral de certos fenômenos) para a **Ética Ambiental** e para a **Ética Animal**. Parece claro que o meio ambiente, visto desde o ponto de vista evolucionista, é desprovido de valor intrínseco e que os seres vivos devem a ele adaptar-se ou transformá-lo para fins da própria sobrevivência. Nesse sentido, ele possui apenas valor instrumental. Já foi salientado, no parágrafo anterior, o quão problemático é querer extrair de algumas observações do mundo natural e animal prescrições para comportamentos humanos, em especial, para atitudes morais. Já vimos também como deve ser interpretada a máxima estoica “Viva em conformidade com a natureza” (ou seja, viver conforme a razão) e algumas críticas que foram dirigidas, em especial por Mill, a este princípio. Se autores como de Waal estiverem certos, então, não é necessário exagerar os nossos traços animais comparando-nos, por exemplo, ora a **chimpanzés** ora a **bonobos**. Os primeiros são, certamente, mais agressivos, sanguinários (matam indivíduos não apenas da própria espécie, mas até mesmo do

próprio grupo) enquanto os bonobos são pacíficos, cooperativos, resolvem conflitos copulando e cooperando. Mas, em menor grau, mesmo os chimpanzés mostram capacidade empática. Provavelmente, não existe uma ligação tipo causa-efeito entre empatia e benevolência. Cabe, então, a pergunta se, **nós** humanos, não podemos reforçar na nossa espécie as características mais presentes em bonobos do que em chimpanzés exatamente porque somos livres, racionais e, capazes de escolher como moldar o nosso ser. Nesse sentido, de Waal (2009, p. 69) formula uma pergunta fundamental: *por que a seleção natural modelou o nosso cérebro de forma que nos sintonizássemos com os outros seres humanos, sofrendo com o sofrimento deles e sentindo prazer com o prazer que eles sentem?* Mas uma pergunta Ética mais fundamental ainda seria esta: como podemos justificar esse tipo de comportamento moral? Como veremos a seguir, estamos longe de ter uma resposta final para cada uma dessas perguntas mesmo depois do surgimento da Neuroética que será estudada nos últimos capítulos.

Darwin influenciou muitos pensadores, incluindo Nietzsche que desprezava a sua explicação adaptativa, demasiado “inglesa,” da vida. Foi contra Darwin e outros pensadores (Schopenhauer etc.), que Nietzsche formulou uma das suas principais ideias filosóficas, a saber, a da vontade de potência como *afirmação* da vida. Como vimos, essa ideia está em oposição à *negação* da vontade. Por isso, estudaremos, agora, o seu pensamento ético.

## 7.2 – NIETZSCHE: TRANSVALORAÇÃO E ÜBERMENSCH

O pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche é, certamente, um divisor de águas e as suas observações críticas sobre a moralidade influenciaram enormemente a Ética. Nietzsche é um dos filósofos mais lidos e influentes de todos os tempos. Para alguns, ele inaugura a era “pós-moderna;” para outros, radicaliza as próprias ideias morais modernas. Nesta seção, estudaremos as principais contribuições que o filósofo alemão fez para a Filosofia da Moral.



Para importantes eticistas atuais, Nietzsche é “**o filósofo moral da presente era**” (MacIntyre, 1985, p. 114), o que dispensa apresentações e justificativas para estudá-lo. Por isso, é incompreensível que um livro como *The Oxford Handbook of the History of Ethics* não reserve um capítulo especial para o seu pensamento ético.

Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros grandes críticos da modernidade, inaugurando uma Ética “pós-moderna,” a qual depende, segundo MacIntyre (1985, p. 117), de **uma única tese**

**central de todo o seu pensamento ético**, a saber, que “toda justificação **racional** da moralidade falha de forma manifesta e que, *portanto*, a crença nos ingredientes da moralidade necessita ser explicada em termos de um conjunto de racionalizações que cancela o fenômeno da vontade fundamentalmente **não-racional**.”

Não é, pois, sem justificação que Nietzsche é considerado um divisor de águas: para MacIntyre, dado o fracasso do projeto moderno de fundamentação da moralidade, a alternativa é: “Aristóteles ou Nietzsche”; para Giacoia Júnior, a disputa titânica na Ética é outra, como anuncia o título de seu livro: “Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever.” Ou não seria melhor colocar tudo em termos da polarização “Aristóteles/Nietzsche *versus* Kant”? Para respondermos essa pergunta, precisamos, é claro, apresentar a Ética em Nietzsche.

A obra de Nietzsche pode ser dividida em duas fases distintas. Como ele próprio afirma em *Ecce Homo*, sua autobiografia, as obras escritas antes do ano em que publica a quarta e última parte de *Assim falou Zaratustra* –aquele que é o anticristo e o antiniilista, o “vencedor sobre Deus e o nada”– são **afirmativas** (as outras partes, publicadas anteriormente, de *Assim falou Zaratustra* e *A Gaia Ciência; Aurora; Humano, Demasiado Humano; Considerações Extemporâneas; O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* etc.). As outras, publicadas posteriormente, são **negadoras, destrutivas**, a saber, *Além do Bem e do Mal; Genealogia da moral; O caso Wagner; o Anticristo; Crepúsculo dos ídolos; A Vontade de Poder* etc.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche pretendeu realizar, segundo ele próprio, “em todos os aspectos essenciais, uma **crítica da modernidade**” e a sua obra *Genealogia da Moral* é destinada a complementar aquela outra. Por outro lado, como veremos a seguir, Nietzsche radicaliza a noção kantiana de autonomia transformando-a na ideia do **Übermensch** (do supra-humano), isto é, do **indivíduo que se dá a sua própria lei**, autoperando-se continuamente e sobrepujando a moral baseada no altruísmo e no igualitarismo. Nesse sentido, ele pode ser considerado, paradoxalmente, uma radicalização da própria modernidade.

Para iniciar o estudo de forma mais detalhada de seu pensamento ético, temos, é claro, que mencionar a conhecida e famosa proclamação nietzscheana da morte de Deus. Em geral, essa declaração é mal compreendida como se Nietzsche tivesse matado Deus quando na verdade sustenta que foram os homens que o fizeram. Em *A Gaia Ciência* (§ 125), tal acontecimento é descrito nestes termos:

“O homem louco. –Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? –E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou –gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?” gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “encima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? –também os deuses apodrecem! **Deus está morto!** Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía, sangrou inteiro sob os nossos punhais –quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior –e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e, *no entanto, eles o cometeram!*” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (negritos acrescentados)

Talvez nada caracterize melhor a Ética pós-moderna do que a constatação “Se Deus está morto, então tudo é possível.” Em outros termos, que Ética é possível construir depois da morte de Deus? Não existem valores absolutos e objetivos e cada um pode fazer exatamente o que a sua vontade quer?

Que Ética, então, Nietzsche construiu depois da proclamada morte de Deus? Para entender as suas ideias morais 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 e desenvolvimento 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'? Para responder adequadamente estas perguntas, a investigação precisa estabelecer a origem da moral.



Uma genealogia da moral é um estudo crítico **“das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e modificaram”** as noções 'bom,' 'mau,' 'bem,' 'mal.’” (Nietzsche, 1988, p.14; negritos acrescidos).

Tal investigação é *histórica* e *filológica* e, assim, parece estar mais para uma sociologia do conhecimento *empírica* do que para um questionamento filosófico. Todavia, ela possui pressuposições metaéticas inequívocas: na moralidade, não haveria senão expressões da vontade, e, por conseguinte, a minha moralidade é o que minha vontade cria. Voltaremos a essa questão mais adiante, quando citarmos a parte inicial da *GM* para ilustrar esses pontos e o relativismo metaético.

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 tratada 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 asceta. É importante ressaltar que Schopenhauer foi sim um mestre de Nietzsche, mas também que este buscou superá-lo. A ideia principal é que a negação da vontade, abordada no capítulo anterior, é, na verdade, uma **vontade de nada**. 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*. Vamos nos ater, aqui, às 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 ideias de Nietzsche sobre a moral. Alguns comentadores, por exemplo Kaufmann (1974) opõem-se à famosa leitura heideggeriana de Nietzsche segundo a qual o autor de *Assim falou Zaratustra*, apesar das críticas à metafísica, situa-se na própria história da metafísica Ocidental, de algum modo, realizando-a. Desse modo, Kaufmann salienta o aspecto psicológico da obra nietzscheana e seu caráter anti-metafísico.

Antes de tratarmos das investigações genealógicas em detalhes, convém ressaltar alguns pontos do livro *Assim falou Zaratustra*. É nele que é enunciado um componente geral do pensamento nietzscheano: **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 autossuperação contínua. Porém, isso não pode ser confundido com a ideia darwinista da “luta pela sobrevivência”. Trata-se, antes, da verdade anunciada no prólogo do livro (§3): “Eu vos ensino o supra-humano” (*Übermensch*): a ideia da superação infinita na luta pela excelência. O indivíduo, **singularmente**, 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 autossuperação contínua na criação de valores é o que pode ser **nobre**, aquilo que deve ser permanentemente buscado rumo à perfeição.

Nietzsche inicia a 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, como veremos a seguir, também explicitamente mencionado. Depois, Nietzsche apresenta a sua própria explicação sobre a origem e significado dessas ideias extraindo implicações ético-morais. Por razões de estilo e de conteúdo, faremos aqui uma citação um pouco longa de Nietzsche que se faz necessária para compreender os principais elementos de seu pensamento ético. Eis alguns parágrafos iniciais da *Genealogia da Moral*, particularmente, da primeira dissertação intitulada ‘bom e mau,’ ‘bom e ruim’:

## 1

“– Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral – em si mesmos eles representam um enigma nada pequeno; e é como enigmas em carne e osso, devo admitir, que eles possuem uma vantagem essencial sobre os seus livros – *eles são interessantes!* Esses psicólogos ingleses – que querem eles afinal? Voluntariamente ou não, estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos *desejaria* encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* [força da inércia] do hábito, na faculdade do esquecimento, numa cega e casual engrenagem ou trama de ideias, ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido) – o que impele esses psicólogos sempre *nesta* direção? Seria um segredo, pérfido, vulgar, a si mesmo talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem? Ou, digamos, uma suspicácia pessimista, a desconfiança de idealistas desencantados, ensombrecidos, enfim venenosos e enraivecidos? Ou um certo desamor e rancor subterrâneo ao cristianismo (e a Platão), que talvez não tenha sequer alcançado o limiar da consciência? Ou mesmo um gosto lascivo pelo que é estranho, dolorosamente paradoxal, problemático e absurdo na existência? Ou, por fim – de tudo alguma coisa, um pouco de vulgaridade, um pouco de pessimismo, um pouco de anticristianismo, um pouco de comichão e gosto por pimenta?... Mas ouço dizer que não passam de velhos sapos, frios e aborrecidos, pulando e se arrastando dentro e em torno do homem, como se nele estivessem no seu elemento, isto é, num *pântano*. Ouço isto com relutância, mais ainda, com descrença; e se nos é permitido desejar, quando não podemos saber, então desejo de coração que se dê precisamente o oposto – que esses pesquisadores e microscopistas da alma sejam na verdade criaturas valentes, magnânimas e orgulhosas, que saibam manter em xeque seu coração e sua dor, e que se tenham cultivado a ponto de sacrificar qualquer desejo à verdade, a *toda* verdade, até mesmo à verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã ... Porque existem tais verdades.

## 2

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! **Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida.** O caráter tosco da sua genealogia moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. “Originalmente” – assim eles decretam – “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”. Imediatamente se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços



típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses – temos aí “a utilidade”, o “esquecimento”, “o hábito”, e por fim “o erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem. Este orgulho *deve* ser humilhado, e esta valoração desvalorizada: isto foi conseguido? .... Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! 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. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram a si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias: aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe – e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. 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”. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto,” marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.) Devido a esta proveniência, já em princípio a palavra “bom” *não* é ligada necessariamente a ações “não-egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa posição “egoísta” e “não-egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e as *palavras*). E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa posição (como ocorre, por exemplo, na Europa de hoje: nela o preconceito que vê equivalência entre “moral”, “não-egoísta” e “*désintéressé*” já predomina com a violência e uma “ideia fixa” ou doença do cérebro).

## 3

Mas em segundo lugar: não considerando o fato de que essa hipótese sobre a origem do juízo de valor “bom” é historicamente insustentável, em si mesma ela sofre de um contrassenso psicológico. A utilidade da ação não-egoísta seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido *esquecida* – como é *possível* tal esquecimento? A utilidade dessas ações teria deixado de existir? Ao contrário: essa utilidade foi experiência cotidiana em todas as épocas, portanto algo continuamente enfatizado; logo, em vez de desaparecer da consciência, em vez de tornar-se olvidável, deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior. Bem mais razoável é a teoria oposta (nem por isso

mais verdadeira –), defendida por Herbert Spencer, por exemplo: que estabelece que o conceito “bom” como essencialmente igual a “útil”, “conveniente”, de modo que nos conceitos “bom” e “ruim” a humanidade teria sumariado e sancionado precisamente as suas experiências *inesquecidas* e *inesquecíveis* acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente. Bom é, segundo essa teoria, o que desde sempre demonstrou ser útil: assim pode requerer validade como “valioso no mais alto grau”, “valioso em si”. Também esta via de explicação é errada, como disse, mas ao menos a explicação mesma é razoável e psicologicamente sustentável.

## 4

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo”, transmutar-se finalmente em “ruim”. O exemplo mais eloquente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* (ruim), o qual é idêntico a *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre. Mais ou menos ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, ou seja, bastante tarde, este sentido modificou-se no sentido atual. – Esta me parece uma percepção *essencial*, no que toca a uma genealogia da moral; que tenha surgido tão tarde deve-se ao efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático, no tocante a qualquer questão relativa às origens. E isso até mesmo no aparentemente tão objetivo campo da ciência natural e da fisiologia, no que me limitarei a esta alusão. Mas o dano que esse preconceito, exacerbado até o ódio, pode ocasionar acima de tudo para a moral e o estudo da história, é exemplificado pelo tristemente célebre Buckle, no qual o *plebeísmo* do espírito moderno, de ascendência inglesa, irrompeu uma vez mais no seu solo natal, impetuoso como um vulcão de lama, e com aquela eloquência excessiva, rumorosa, vulgar, com a qual sempre falaram os vulcões. –

## 5

Com relação ao *nosso* problema, que por bons motivos pode ser chamado um problema *silencioso*, e que de maneira exigente se dirige a bem poucos ouvidos, é de interesse nada pequeno constatar que, nas palavras e raízes que designam o “bom”, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como “os poderosos”, “os senhores”, “os comandantes”) ou segundo o signo mais visível desta

superioridade, por exemplo, “os ricos”, “os possuidores” (este o sentido de *arya*, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo). Mas também segundo um *traço típico de caráter*: e é este caso que aqui nos interessa. Eles se denominam, por exemplo, “os verazes”; primeiramente a nobreza grega, cujo porta-voz é o poeta Teógnis de Megara. A palavra cunhada para este fim, ἔσθλός [**bom, nobre**] significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro; depois, numa mudança subjetiva, significa o verdadeiro enquanto veraz: nesta fase da transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de “nobre”, para diferenciação frente ao homem comum *mentiroso*, tal como Teógnis o vê e descreve – até que finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se como que doce e madura. Na palavra κακός [**mau, feio**], assim como em δειλός [**timido, covarde**] (o plebeu, em contraposição ao ἀγαθός [bom] enfatiza-se a covardia: isso sugere talvez em que direção se deve buscar a origem etimológica de ἀγαθός, passível de interpretações diversas. O latim *malus* (ao qual relaciono μέλας [negro]) poderia caracterizar o homem comum como homem de pele escura, sobretudo como de cabelos negros (“*hic niger est*”), como habitante pré-ariano do território da Itália, que através da cor se distinguia do modo mais claro da raça loura, ariana, dos conquistadores tornados senhores; ao menos o gaélico me oferece um caso exatamente semelhante – *fin* (por exemplo, no nome *Fin-Gal*), o termo distintivo da nobreza, por fim do homem bom, nobre, puro, originalmente o homem louro, em contraposição aos nativos de pele escura e cabelos negros. Os celtas, diga-se de passagem, eram sem dúvida uma raça loura; comete-se um erro, associando aquelas faixas de uma população de cabelos escuros essencialmente, que se fazem visíveis nos mais cuidadosos mapas etnográficos da Alemanha, a alguma origem ou mistura sanguínea céltica, como ainda faz Virchow: nesses lugares aparece a população pré-ariana da Alemanha. (O mesmo é válido, quase que para toda a Europa: no essencial, a raça submetida terminou por reaver a preponderância, na cor, na forma curta do crânio, talvez até mesmo nos instintos sociais e intelectuais: quem nos garante que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e sobretudo essa inclinação pela “*commune*”, pela mais primitiva forma social, que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco *atavismo* – e que a raça de conquistadores e senhores, a dos arianos, não esteja sucumbindo também fisiologicamente? ...) Acredito poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *bellum = duellum = duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*.) *Bonus*, portanto, como o homem da disputa, da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem. Mesmo o nosso alemão *Gut* [bom]: não significaria “o divino” [*den Göttlichen*], o homem “de linhagem divina” [*göttliche Geschlechts*]? E não seria idêntico ao nome do povo (originalmente da nobreza), os godos (*Goten*)? Os motivos para esta suposição não cabem aqui. –” (Nietzsche, 1988, p.19-27; negritos acrescentados)

Percebemos, nestes parágrafos, a força do estilo literário, basicamente aforístico, de Nietzsche e seu reconhecido conhecimento filológico. Além disso, transparecem, claramente, não apenas os elementos “pós-modernos” de seu pensamento (o fim da crença na Verdade; o historicismo etc.) como também as suas principais ideias éticas (e políticas). Vamos analisar algumas dessas ideias éticas separadamente.

Uma primeira observação importante sobre a longa citação feita acima diz respeito aos estudos filológicos de Nietzsche e sua relação com o argumento genealógico da moralidade. Segundo alguns comentadores, a pesquisa etimológica moderna não subscreveria a afirmação nietzscheana de que ἐσθλός [bom, nobre] significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro. Outro ponto importante é que a relação entre a palavra latina *malus*, feita, como vimos acima, por Nietzsche, com a palavra grega μέλας não foi também definitivamente estabelecida pela filologia além de expressar, aparentemente, um preconceito moral. Desse modo, podemos questionar o argumento de Nietzsche sobre a evidência de duas moralidades tais como ele as caracteriza. Uma forma de fazer isso é refletir sobre as distinções, por exemplo, entre o uso de ‘bom’ enquanto **adjetivo** e os usos de ‘bem’ enquanto **substantivo** ou **advérbio** na língua portuguesa. Dito de outro modo, é uma questão aberta saber se é possível estabelecer o argumento geral de Nietzsche a partir da pesquisa genealógica e filológica. Disso não se segue, todavia, que ele não possa estar certo considerando outros argumentos.

Conforme vimos na seção anterior, Spencer faz uma síntese do evolucionismo darwinista com o utilitarismo sustentando que o altruísmo 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 Nietzsche, **essa explicação darwinista da luta pela vida está 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 deriva 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’” (1988, 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 *GM* 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 investigação genealógica é interessante, mas parece antes servir para *justificar* uma certa concepção ética ao invés de, efetivamente, esclarecer a origem da moralidade. Dito de outro modo, Nietzsche parece querer comprovar a sua teoria ética da existência de uma moral superior. A dupla origem da palavra ‘bom’ pode ser ilustrada a partir da “parábola” nietzscheana:

“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 revelaria, então, que existiriam duas moralidades:



- a moral dos fracos, a moral do *bem/mal*;
- a moral dos fortes, a moral do *bom/ruim*.

De acordo com Nietzsche, os fracos (os oprimidos, pisoteados, ultrajados, ou seja, o povo, os cristãos, os judeus, os socialistas, os democratas de todos os tipos, as feministas etc.) ressentem-se de sua fraqueza porque não podem revidar. Por conseguinte, é o **ressentimento dos fracos** que está na base do discurso contra as principais categorias da moral dos fortes, ou seja, que diz que **age bem** 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 em um não-querer vingar-se. O fato de um indivíduo não poder revidar uma ofensa, uma ação que interfere de maneira negativa no curso das

ações, é o que, segundo Nietzsche, cria a moral que preza por não lutar contra quem o ofende, ou seja, a moral dos fracos.

Cabe, aqui, então examinar um pouco mais esse sentimento tão central na obra de Nietzsche, a saber, o ressentimento (*ressentiment*) presente na moral dos fracos. De acordo com Nietzsche, é o ressentimento que leva, por exemplo, ao surgimento da moral e da Ética cristã ou a própria “negação da vontade de viver” schopenhaureana, a qual o próprio Nietzsche aderira na sua juventude. Assim como Kant, Nietzsche é um crítico da compaixão. A moral schopenhaureana, baseada, como vimos no capítulo anterior, na **compaixão**, um tipo de “budismo europeu,” um tipo de niilismo (Nada ou Nirvana), também precisa ser superada juntamente com a moral judaica ou a cristã. Nietzsche as considera, enfim, signo de decadência, pois o ressentido, o fraco, o desgostoso da existência, vive queixando-se, fazendo-se de vítima etc. Assim como o sofista Trasímaco, Nietzsche defende a moral dos fortes, dos que se autoafirmam criando os seus próprios valores. O judeu, o cristão, o socialista, a feminista etc. são ressentidos: perderam para os melhores, para os fortes, para os que afirmam a sua singularidade para além do instinto de rebanho. A moral de Jesus, o “Redentor,” representa uma tentativa fracassada de vingança, de defesa dos fracos, dos pobres, daquilo que é ‘mau’ do ponto de vista de uma ética aristocrática. O ressentido não tem personalidade individualizada. O ressentido tem uma má consciência: foi derrotado, ofendido, humilhado etc., sente vontade de vingança, mas não pode fazê-lo diante do forte. Sua única saída é a resignação; é o sentimento da própria culpa na derrota; é o ressentimento.

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. Essa é a moral do *Übermensch*, daquele que se supera continuamente buscando a perfeição por si própria.

**A história humana seria o embate entre essas “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 se lembra do Renascimento, com a volta aos ideais greco-romanos como um novo embate reprimido pela Revolução Francesa, mas retomado por Napoleão, um forte, um sobre-humano... Inevitavelmente, temos que perguntar: teria sido Hitler um *sobre-humano*?



Nietzsche tem sido acusado de antecipar o nazismo (e a longa citação acima parece, em algumas passagens, confirmar esse fato), de ser o profeta da “besta loura germânica” e, hoje, de fenômenos como o pós-humanismo.

Segundo MacIntyre (1995, p. 225), duas críticas podem ser feitas contra essa acusação, independentemente de se os nazistas utilizaram ou não pensamento nietzscheano para os 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, tem um caráter louvável: possui amizade espontânea em relação aos outros, e, para colocar nos termos de Darwall (1998, p. 184), uma tal “boa vontade nietzscheana” seria mais necessária para grandes contribuições à cultura e ao crescimento da humanidade do que os sentimentos de “piedade, caridade e auto sacrifício.” A *vontade de potência* criaria, desse modo, 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, em última análise, apenas 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, igualitária e democrática, para os fracos e os inferiores racionalizar o 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 morais, 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. 43-5), faz-se na valorização da força do nobre.

Não há dúvida, então, que 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 da “transvaloração”. Sua moral é perfeccionista e, como tal, “teleológica” ou de virtudes: 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 autossuperação. 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*, um tipo de perfeccionismo.

Defendendo uma moral perfeccionista, a Ética de Nietzsche pode, por conseguinte, ser considerada uma Ética de virtudes. Nos termos de Giacoia (2012, p.147):

“Em marcada diferença com a ética de Kant, que é uma modalidade de filosofia prática normativa e uma deontologia dos deveres, a ética em Nietzsche pode ser considerada, num importante sentido, uma ética do caráter, que se propõe e afirma como exercício de cuidado de si, como estilística da existência, cujo “imperativo categórico e dever incondicional” consiste justamente na *fidelidade a si* (dar forma e cunho pessoal ao próprio caráter). Não se trata de uma teoria ética, mas de uma filosofia profundamente existencial.”

Aliás, Nietzsche recomenda, em *Além do Bem e do Mal*, cultivar e manter-se senhor de quatro virtudes: **coragem, sagacidade, compaixão e solidão** (§ 284).

Diferentemente de Aristóteles, entretanto, 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 bela poesia não porque ela contribui para a felicidade ou porque é prazerosa, mas porque ela é uma experiência valiosa em si mesma. Ponto! Para alguns neoaristotélicos, por exemplo 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 a justificar falham. Por isso, entre as duas alternativas “Nietzsche ou Aristóteles?”, MacIntyre busca, como



veremos no Capítulo 9, em Aristóteles (e mais tarde em Aquino) o arcabouço teórico para explicitar a racionalidade inerente à moralidade.

A defesa de Nietzsche de uma *supramoral*, de uma moral nobre, dos fortes, representa, certamente, um desafio à ideia moderna de moralidade, principalmente, à ideia 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 rebater 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 “científica” e dar uma justificação filosófica do ideal da igualdade moral baseada na dignidade.

A filosofia nietzscheana exerceu enorme influência no século passado e continua a exercê-la no presente. 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.



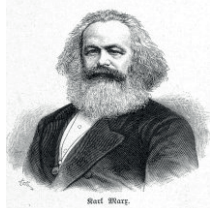
Poucos, todavia, procuram discutir se a explicação genealógica da moral faz sentido ou se não cometeria a “falácia genética”: o erro de estabelecer uma **justificação** para a moralidade a partir de uma **explicação de sua origem**.

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, a partir de que fundamentos? Puramente filológicos?

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 centrando a nossa análise nas suas considerações éticas.

## 7.3 – CRÍTICA À MORAL BURGUESA E ÉTICA COMUNISTA

Embora Karl Marx não tenha escrito muito sobre problemas de Filosofia da Moral, o seu pensamento sobre algumas questões éticas pode ser reconstituído entre as diversas passagens de seus diferentes trabalhos econômicos e políticos. Obviamente, não trataremos, aqui, de sua Filosofia da Economia exaustivamente, mas apenas de suas ideias sobre a moral.



Muitos criticam o *marxismo* e suas aplicações políticas pela falta de uma Ética e alguns chegam a considerá-lo antiético responsabilizando-o pela morte de milhões de seres humanos nas revoluções socialistas do século passado. A partir delas, a qualidade de vida das populações em termos de saúde e educação melhorou significativamente, mas a economia desses países deteriorou-se, comprometendo esses avanços.

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/leninista (ou melhor, stalinista), é possível estudar com um distanciamento maior as ideias de Marx e chegar a uma interpretação mais acurada do pensamento *marxiano* (e não de aplicações políticas ditas “marxistas”). Para desideologizar o debate, seguiremos, aqui, as diretrizes *metodológicas* do marxismo analítico.

O **marxismo analítico** é um grupo recente de estudos sobre a obra de Marx, iniciado e liderado por G. A. Cohen, e do qual fazem parte Jon Elster, Philippe van Parijs, entre outros, que procura deixar de lado os aspectos puramente ideológicos da utilização de Marx, em geral, considerados simplesmente “Bullshit,” e estabelecer uma análise do pensamento marxiano com clareza e rigor conceitual. Um marxista analítico está disposto a abandonar algumas ideias do próprio Marx caso conflite com evidências empíricas ou princípios lógicos. Um tema importante é a questão da justiça. Como veremos, há uma discussão bastante grande, hoje, exatamente sobre a existência ou não de uma teoria da justiça na obra marxiana, questões relacionadas com o modo de produção, com a distribuição de bens etc.

Para começar, então, é necessário rever também aspectos éticos da Filosofia Política de Marx. Nesse sentido, é preciso ressaltar a importância para Marx da sentença do *Manifesto* que prescreve ser necessário primeiro vencer “a batalha da democracia,” uma forma de autogoverno que, como Keith Graham salienta (1986), está baseada

nos princípios éticos da **liberdade, igualdade e autointeresse** e que é tanto valiosa intrinsecamente quanto pelas consequências que produz. Caberia perguntar, agora, se é a democracia direta ou a representativa que melhor realiza esses pressupostos éticos, mas não poderemos discutir esse problema aqui. Por outro lado, o próprio Marx, mais tarde, deixará claro que “entre a sociedade capitalista e a comunista está um período de transformação de uma a outra, um período de ditadura revolucionária do proletariado.” (1977, p.565) Isso não significa, necessariamente, que ele aprovasse totalitarismos como o que surgiu na antiga URSS e efeitos políticos repressores simbolizados pelo *Gulag*. Como veremos, Marx acreditava que era o próprio capitalismo que estava “cavando a sua cova” ao explorar os trabalhadores. Fica claro, então, o quão longe do stalinismo está o pensamento marxiano.

Antes de abordarmos algumas ideias específicas de Marx sobre a moral, convém mencionar certos aspectos mais amplos de seu pensamento filosófico geral. Nesse sentido, podemos utilizar as suas próprias palavras, expressas em *Uma Crítica da Economia Política*, como síntese de suas posições:

“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 *Deustsch-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 consequência 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 as relações existentes de produção ou – o que nada é senão a expressão legal da mesma ideia – 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; negritos acrescentados).

Supondo que essa seja uma boa síntese autobiográfica do pensamento marxiano, podemos agora 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 “superestrutura” da sociedade, ou poderia ser ela a expressão de um fim a ser buscado, por exemplo, de uma sociedade melhor, sem classes, como é defendido em *Crítica do Programa de Gotha* (Marx 1997 p. 569)? Segundo alguns comentadores, há quatro interpretações possíveis da visão de Marx sobre a moral e a Ética:

- i) Marx procuraria descobrir as *leis* da história, excluindo questões sobre o dever, pois as considera obsoletas, ou seja, o materialismo histórico pressupõe o determinismo;
- ii) ele permitiria 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;
- iii) Marx defenderia um conteúdo moral específico que prescreve a revolução, uma moral do proletariado contraposta à moral burguesa, como meio para se chegar ao comunismo; e
- iv) ele aplicaria princípios éticos para chegar ao comunismo.

Dentre todas essas alternativas, seguiremos aqui a última opção. Apoiados na interpretação de Kain (1991, p.1), veremos **as diferentes fases da visão de Marx sobre a moral**, desde a 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 a sua crítica radical à moral burguesa defendendo que era necessário aboli-la e transcendê-la. Argumentaremos, então, que a superação da sociedade de classes e do modo de produção capitalista somente pode ser feito com sua consequente adesão a uma moral comunista. Isso não significa dizer que Marx fosse adepto de um idealismo qualquer. De fato, quis revirar Hegel colocando-o sobre os seus próprios pés, ou seja, inverteu a dialética idealista em função do materialismo dialético.

Convém, aqui, desenvolver um pouco mais a classificação feita por Kain dos três momentos distintos do pensamento ético marxiano, a saber:

- i) o jovem Marx (1844) tentou compatibilizar uma noção aristotélica de essência humana com os requerimentos morais do Imperativo Categórico kantiano;
- ii) o Marx intermediário (1844-1856) insistiu na necessidade de abolição da moral burguesa baseada em direitos individuais e da sua Ética marcada pela ideologia; e
- iii) o Marx maduro (1857-1883) estabeleceu as condições para a construção de uma moral equitativa na segunda fase da sociedade comunista.

Em outros termos, num primeiro momento, Marx quis encontrar uma forma de mostrar que a noção aristotélica de essência humana, sua constituição social básica e seu *telos*, realizava-se no cumprimento das exigências da moralidade tal como foram compreendidas por Kant. Nesse sentido, a moralidade não seria guiada pela *eudaimonia* ou pela maximização utilitarista da felicidade, mas pelas exigências racionais universalizáveis de realização dos indivíduos enquanto fins em si. Mais

tarde, todavia, Marx teria notado que tal noção de obrigação moral poderia ser simplesmente uma manifestação ideológica de certo tipo de sociedade, a saber, **da burguesia moderna**, e se a moralidade é somente ideologia, então o dever, imparcialmente concebido, seria uma pura ilusão. Finalmente, como veremos a seguir, Marx teria defendido uma forma mais alta de moralidade que supera os aspectos alienantes da sociedade capitalista burguesa e manifesta-se principalmente na justiça equitativa. Para outros comentadores, todavia, como vimos acima, não há Ética em Marx dado o seu materialismo.

Em que sentido o Imperativo Categórico de Kant poderia estar presente no pensamento marxiano? Também conforme 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 somente faz sentido se assumirmos uma espécie de moral kantiana. Uma moral nietzscheana, por exemplo, não levaria a essa crítica. Ao contrário, provavelmente levaria à sua defesa, ou seja, à sua justificação.

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 pensamento marxiano. Nela, as condições de uma vida boa seriam realizáveis. O jovem Marx via nisso a concretização de uma essência humana, pensada basicamente em termos aristotélicos. Voltaremos a esse ponto a seguir.

Podemos, assim, compreender as diferentes críticas de Marx à moral numa dupla perspectiva. Primeiro, trata-se de objeções 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, negritos acrescentados). Marx sustenta no livro *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 autosacrifício, é em certas circunstâncias uma forma necessária de autoafirmação dos indivíduos. Assim, os comunistas não querem de modo algum [...] abolir o ‘indivíduo privado’ em nome do homem ‘geral’ que se autosacrifica.” (1997, p. 183).

Marx não está, aparentemente, abolindo a Ética, mas apenas questionando uma moral específica em nome de um ideal ético.



Marx está criticando a moralidade burguesa, ou seja, quando os interesses particulares são transformados em interesses gerais, públicos. É necessário, portanto, superar essa moralidade: abandonar a ideologia em função de uma ciência materialista.

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 darwinista 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 (particularmente, na história) como existem nas ciências naturais, parece claro que Marx compreendia a existência em termos históricos e procurava explicar a luta entre as classes como lei histórica e expressão de moralidades diferentes. Finalmente, estava interessado em superar o capitalismo como ideologia e também a moral burguesa.

É oportuno observar que **Max Weber** também argumentou 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 do livro *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, essa moral seria um legado do movimento da Reforma na Europa, do protestantismo de Lutero e, principalmente, do calvinismo. A partir da distinção entre uma Ética da Intenção (*Gesinnungsethik*) e de resultados (*Verantwortungsethik*), procurou mostrar que **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 industriiosidade, 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” (2004, p. 26). O “capitalismo identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional” (2004, p.26). Isso significa, para Weber, o uso sistemático 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” e representava, para ele, uma espécie de exploração, mas Weber via nisso apenas a aplicação de uma moral protestante baseada numa relação livre entre empregador e empregado. Para Marx, todavia, essa visão era incorreta, pois estava invertida. Por outro lado, para Weber, a relação causal entre um *ethos* e um sistema produtivo também é “o inverso daquela sugerida pelo ponto de vista materialista” (2004, p. 51), uma crítica velada a Marx. Ora, para Marx, 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. Além disso, a defesa da igualdade de direitos individuais é a insistência numa igualdade puramente formal, compatível com a máxima desigualdade material. Por conseguinte, a moral burguesa é apenas ideologicamente igualitária, mas a realidade da sociedade capitalista é desigual.

A **superação dessa moralidade burguesa** 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. O discurso burguês associa direitos a indivíduos e não a necessidades da sociedade. Para Marx, esse estado de coisas deveria ser superado num segundo momento do comunismo:

“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, negritos acrescentados).



Temos, aqui, um princípio de justiça que rege uma sociedade comunista: não uma igualdade de direitos individuais, mas uma “igualdade de segundo nível”, ou seja, baseada numa proporcionalidade – de *cada* trabalhador poder-se-ia esperar uma contribuição à sociedade segundo as 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 básicas de cada pessoa.** É preciso ressaltar, de qualquer modo, que a finalidade última do comunismo é o **desenvolvimento completo do indivíduo** libertando-o(a) da alienação e da exploração capitalistas.

O critério de distribuição segundo a necessidade não é novo. No *Novo Testamento*, há relatos da comunhão entre os primeiros cristãos. No livro Ato dos Apóstolos, lê-se: “Os que criam mantinham-se unidos e tinham tudo em comum. Vendendo suas propriedades e bens, distribuíam a cada um *conforme a sua necessidade.*” (2, 44-5; *itálicos acrescentados*). É essa forma de cristianismo primitivo que permite tentar compatibilizar ainda hoje ideias marxianas, comunistas etc. com a religião de Jesus. Voltaremos a esse ponto quando discutirmos a Ética normativa no Brasil republicano.

Conforme vimos, há elementos permanentes ao longo das fases do pensamento ético marxiano e um deles é o seu enfoque nas questões de justiça baseado na distribuição segundo as **necessidades** (Kain, 1991, p. 25s). De acordo com Kain, o tratamento da questão das necessidades feito por Marx, incluindo de necessidades **básicas**, segue a tentativa aristotélica de descrever uma essência humana e já está presente em seus primeiros escritos. Se, para Aristóteles, o ser humano é essencialmente político, para Marx, o ser humano é um ser social repleto de necessidades, carências e faltas, que precisam ser satisfeitas. O que muda em relação a Aristóteles é a compreensão de que as necessidades, por exemplo, de comida, de interação social, de educação, de assistência à saúde etc. não são satisfeitas da mesma maneira em todos os lugares e momentos históricos. Desse modo, as necessidades podem variar, inclusive aquelas que se descrevem como **necessidades básicas.** Tanto em *A Ideologia Alemã* quanto em *Grundrisse*, a satisfação das necessidades é pensada contingentemente, ou seja, de acordo com o estado das diferentes sociedades, das diferentes atividades que geram etc. mesmo que respondam a desejos mais ou menos invariantes de todos os seres humanos.

Que necessidades seriam essas? Se mantivermos presente a tentativa marxiana de utilizar o Imperativo Categórico para estabelecer a forma e o conteúdo de máximas de ação, então podemos chegar, segundo Kain, à seguinte tipologia:

i) necessidades comuns a todos os seres humanos, cuja negação nós não podemos universalizar, por exemplo, a necessidade de comida;

ii) as necessidades de indivíduos particulares, de grupos ou classes cuja satisfação frustraria a satisfação das necessidades dos outros, por exemplo, necessidade de exploração econômica dos outros;

iii) necessidades singulares que, comparadas com outras, não faz sentido querer universalizar, por exemplo, a necessidade de um aluno particular de tirar sempre nota máxima (Kain, 1991, p. 29).



O primeiro tipo de necessidades, as **básicas**, deve ser satisfeito incondicionalmente: **comida, vestuário, moradia, educação fundamental, assistência à saúde, segurança e autorrealização pessoal**. Para tal, podemos instituir um programa de renda básica universal tal como o proposto por van Parijs. Voltaremos a esse ponto no capítulo 12.

Novamente, elas podem variar: o tipo de vestimentas para quem vive na Sibéria e para quem vive no Saara respondem a uma necessidade básica que varia contingentemente na maneira de satisfazê-la.

Feitos esses esclarecimentos e apresentada uma classificação daquilo que conta como básico, podemos agora retomar o princípio marxiano de justiça distributiva enunciado acima: *de cada um segundo seus talentos e a cada um segundo as suas necessidades*. Trata-se, como dissemos, de estabelecer um critério de igualdade de segundo nível e não de uma distribuição rasa absolutamente igualitária em todos os aspectos. Em termos aristotélicos: trata-se de uma justiça baseada num critério geométrico, fundado na igual proporcionalidade, e não aritmético. A **equidade** é uma igualdade de segundo nível nesse sentido: deve-se distribuir diferentemente, de acordo com as necessidades básicas dos indivíduos que variam de maneira contingente dependendo, por exemplo, das diferentes sociedades. Claro, estamos assumindo aqui também, lembrando o conceito “circunstâncias da justiça” de Hume, que não é o caso de uma situação de absoluta escassez, pois nesse tipo de sociedade (*Gesellschaft*) não se colocariam questões de justiça **distributiva**, mas imperaria a própria necessidade. Temos presente, então, uma comunidade (*Gemeinschaft*) que pode satisfazer as necessidades de seus cidadãos e deve fazê-lo, segundo a Ética marxiana, distribuindo equitativamente segundo o grau de maior ou menor necessidade das pessoas. Temos, portanto, uma

forma mais alta de moral: uma síntese entre a *Moralität* (o indivíduo realizando-se como fim em si) e a *Sittlichkeit* (a eticidade da sociedade comunista fundada na equidade).

É importante esclarecer, também, que, para Marx, existem necessidades reais e “necessidades” falsas. O teste kantiano da universalização utilizado acima para identificar as necessidades que todos os seres humanos possuem e que devem ser satisfeitas por questões de justiça distributiva impede que, por exemplo, alguns indivíduos argumentem que possuem necessidades pessoais que outros considerariam supérfluas ou luxuosas: beber os melhores whiskies escoceses; andar sobre os melhores tapetes persas; usar relógios suíços; fumar charutos cubanos etc. Essas podem ser “necessidades” do burguês, não de todo ser humano. De fato, a distinção entre necessidades **básicas** (por exemplo, certo mínimo nutricional diário) e **não-básicas** (comer esta ou aquela comida) precisa ser considerada para fins de universalização. Essas questões sobre justiça distributiva são muito discutidas hoje, inclusive com inspiração marxiana, por isso voltaremos a ela no estudo da Ética contemporânea em autores como John Rawls (capítulo 9) e as aplicações da justiça como equidade na Bioética (capítulo 10).

As tentativas de implementar, no século passado, 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” (como, aliás é a China atual com partido único), gerando outras classes dominantes: os políticos e os burocratas socialistas. 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, por exemplo Karl Popper (1982), recusaram o marxismo por não satisfazer os critérios de uma teoria científica. Ironicamente, o próprio Marx procurara apresentar-se como cientista evitando ideologias e filosofias idealistas. Outros rejeitaram o seu caráter messiânico, profético. De fato, a crença marxiana de que o “desenvolvimento completo do indivíduo” somente seria alcançável pela não-especialização produtiva, pelas múltiplas capacidades que cada um deveria ter para fazer um pouco de tudo etc., parece estar na contramão da eficácia do sistema produtivo. Todavia, a crítica marxiana a um certo tipo de sociedade permanece válida, pois, de fato, uma comunidade justa exige uma forma mais equitativa de distribuição dos

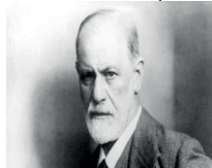
frutos das atividades econômicas. Além disso, a sua constatação da crescente monopolização do setor produtivo e da globalização do capitalismo parecem acertadas a despeito de outros problemas de sua visão crítica.

Da mesma maneira, afirma-se que a psicanálise não pode ser ciência, mas as observações de Freud sobre como uma moral repressora pode causar transtornos psíquicos permanecem válidas. Também Freud, entretanto, contribuiu para questionar a moral moderna baseada na razão. Por isso, passaremos a tratar das observações de Freud sobre a moral agora.

#### 7.4 – MORAL REPRESSORA E ÉTICA PSICOANALÍTICA

Na virada para o Século XIX para o XX, outra reflexão crítica sobre a moral surgiu a partir dos estudos psicológicos de Sigmund Freud. Eles também contribuíram para questionar a moral moderna fortemente centrada na ideia do sujeito autônomo. Para Freud, as nossas ações são mais determinadas por processos inconscientes do que podemos reconhecer e foram formados ao longo da nossa infância.

O questionamento dos principais pressupostos da Ética moderna, então, atinge seu ápice em Freud depois dos trabalhos de Darwin, Nietzsche e Marx: o indivíduo não seria mais, segundo a psicanálise, “dono de si” (autônomo), mas impulsionado pela sexualidade.



**Freud mudou para sempre a nossa 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!” Cabe, então, perguntar como ele explica a moralidade humana, seu surgimento, desenvolvimento e desvios.

Juntamente com Breuer, Freud fez estudos com hipnose sobre a histeria e concluiu que muitos problemas, que pareciam ter base física eram, na verdade, expressões de uma vida psíquica conturbada. No livro *Estudos sobre Histeria*, eles mostraram que as emoções e o inconsciente eram importantes e que muitos sintomas neuróticos resultavam de repressões, muitas vezes de fundo “moral” das emoções. Eles perceberam que todos os seus pacientes apresentavam algum tipo de distúrbio sexual, geralmente, ocorrido na infância. Por meio da hipnose, faziam os pacientes lembrarem-se dos eventos passados que causaram tais repressões e assim liberavam as suas emoções, curando-os.

Até Freud, a moral cultivava virtudes como a castidade (Kant) a partir de suas próprias exigências e não se preocupava com outros

aspectos da vida psíquica. Sem entrar nos pormenores da teoria psicanalítica, cabe ressaltar que, já no livro *A Interpretação dos Sonhos*, Freud sustentava que “um sonho é a realização de um desejo reprimido” (Para fins de interpretação “oficial” da psicanálise freudiana, seguiremos aqui o que é dito em *Esboço de Psicanálise*, obra tardia que resume as suas principais ideias). Foi naquele período inicial que Freud, abandonando a hipnose, inaugurou o método da “livre associação” no tratamento dos pacientes, levando-os a liberar as repressões. **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 *autoanálise*), 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 acrescentados). Compreender a explicação freudiana sobre a origem da moral é um dos principais objetivos desta seção.

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 autoanálise e da observação dos pacientes a outra 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 –assim como acontecera com Édipo– e pelo ódio ao pai. Surge assim a expressão “Complexo de Édipo” para explicar tal fenômeno que Freud considerou universal (Para mais detalhes sobre a caracterização do Complexo de Édipo, ver *Esboço de Psicanálise*, p. 230).

Temos, então, uma explicação para a formação de alguns conceitos morais, tais como a **culpa**: eles resultariam do processo repressivo de certos sentimentos e 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, enfim, descobriu que a origem da moralidade estaria 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).

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, a formação do caráter. 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; ênfase acrescentada).

A **formação do caráter**, então, dá-se a partir da atuação de duas forças, a saber, do *princípio do prazer/dor* e do *princípio da realidade*. Nosso caráter forma-se no conflito entre procurar a realização de nossos desejos e impulsos naturais e a necessidade de reconhecer a realidade, por exemplo, de certas imposições sociais, tais como a proibição do incesto, do estupro etc. A formação do inconsciente é feita pela contínua sublimação que, por sua vez, manifesta-se, posteriormente, nos diferentes traços de caráter.

Temos, agora, condições de compreender o lugar do caráter na vida psíquica que, para Freud, era composta pelo *id*, pelo *ego* e pelo *superego*. O *id* é formado basicamente dos **impulsos instintivos** (tais como os impulsos eróticos, o desejo sexual). 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* desenvolve-se a partir do *id*, domina o *ego* e representa as inibições do instinto característico do ser humano (Freud, 1980, p. 199-200). Por conseguinte, o *superego* consiste, fundamentalmente, na internalização das demandas morais da sociedade.,

Freud chama o **superego** –e esta é uma das suas principais contribuições à Ética– de “**agente moral**” (1980 p. 245) que se formaria por volta dos cinco anos. Ele o caracteriza desta 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* frequentemente 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 se sentia 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, 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, negritos acrescentados).

O *superego*, o “agente moral”, é, então, formado em parte por fatores externos e, em parte, pelas forças do mundo psíquico do próprio indivíduo. O superego é a introdução da alteridade, do olhar do outro.

Para se compreender, enfim, a explicação psicanalítica completa 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. Neste 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. Para começar, Freud opte-se à explicação darwinista. Em seus termos:

“Tudo o que aí [**em Darwin**] encontramos é o 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, inclusiva e herança através da mãe.” (1974 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 alguns símios), Freud sustenta que a sociabilidade humana surgiu com o assassinato 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.**” (1974, p. 170; negritos acrescentados).

A sociedade está, então, baseada na cumplicidade de um crime comum; a religião, no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; a moralidade fundamenta-se em parte nas exigências dessa sociedade e, em parte, na penitência exigida pelo sentimento de culpa (1974, p. 175). Foi assim, calcado 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. Se essa é ou não a explicação correta da **origem da moral**, não discutiremos aqui. Todavia, foi a partir dela que se formou a Ética psicanalítica.

Essa explicação, então, da origem da moralidade 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, pela própria moralidade repressiva. Há, então, a substituição de uma moral por outra: a **Ética psicanalítica** pretende substituir as outras “moralidades” repressivas e tem função libertária. 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, 1974, p. 220; ênfase acrescentada).



Notemos que, nesta citação, além da presença de termos tais como “pacto”, “completa sinceridade”, “estrita discrição”, também há as exigências do *superego*, descritas como inadequadas. É digno de nota, em especial, a finalidade ética da prática psicanalítica: devolver ao ego o domínio sobre regiões perdidas da vida mental. Seja como for, voltaremos a discutir as relações entre profissionais da saúde e paciente no capítulo 10 quando tratarmos de questões de Bioética Especial.



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 os deveres fundamentais entre as partes.

Mais do que um mero conhecimento científico, a psicanálise constitui-se enfim num *saber* especial. Infelizmente, não podemos aprofundar esse ponto aqui.

Segundo alguns comentadores, a influência de Freud sobre a a Ética psicanalítica 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 ética. Essa ideia é compartilhada pelo psicanalista francês, Jacques Lacan (2008, p.365), que vê no *gnōthi seauton* (Conhece a ti mesmo!) a forma embrionária de todo progresso interior.

Jacques Lacan reinventou, recentemente, a psicanálise, mas não entraremos nos detalhes aqui exceto brevemente. Cabe, então, salientar que o volume 7 de sua série de livros intitulada *O Seminário* é totalmente dedicado à *Ética da Psicanálise*. Ele não faz apenas uma discussão da Ética subjacente à experiência analítica, mas também discute a própria moralidade e questiona o mito freudiano da origem da moral: o assassinato do pai primevo, tal como descrito em *Totem e Tabu*, mencionado acima. Segundo Lacan, o que Freud quis nos mostrar, para além desse mito e de suas incursões no caráter tenso da experiência moral polarizada entre o desejo de transgressão da lei e o sentimento de culpa ou a “resignar-se a perder o que não tem jeito,” foi que **não há bem supremo** ou felicidade; que o bem supremo, *das Ding*, a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro

bem maior (Lacan 2008, p.88). Nesse sentido, **o prazer situa-se na ordem do simbólico e não do real como se sustentou, segundo Lacan, a partir da Ética utilitarista.**

Em permanente diálogo com Aristóteles, Bentham e Kant, a despeito de algumas interpretações questionáveis, o autor de *A Ética da Psicanálise* sustenta, particularmente no capítulo “Da Lei Moral,” que os princípios éticos, na medida em que se impõem à consciência como *mandamentos*, têm estreita relação com o princípio de realidade tal como descrito por Freud. A lei moral foi assim caracterizada por Lacan:

“É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, se aproveitando da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte.” (Lacan, 2008, p. 103).

Lacan parece, enfim, reduzir a moralidade à ideia da interdição do **incesto**, um tabu totêmico. Todavia, esse reducionismo parece bastante problemático.

Cabe, então, analisar criticamente esse ponto. Podemos agir simplesmente conforme mandam os nossos desejos? Como veremos a seguir, essa seria, para Lacan, a grande questão: agir ou não agir conforme os nossos desejos. Então, será mesmo errado manter relações sexuais com parentes próximos? Para refletir sobre essas questões, considere o seguinte caso:

**Pedro e Maria** são irmãos e fazem uma viagem a Paris juntos para comemorar o fim dos estudos universitários. No último dia de férias longe dos pais, Pedro propõe à irmã uma noite diferente, com relações sexuais sem compromissos e sem maiores envolvimento, ou seja, somente para experimentar e criar uma espécie de laço mais íntimo entre eles. Depois de relutar, a irmã, certificando-se de que não engravidará, aceita a proposta. No dia seguinte, ambos juram manter segredo.

Este caso merece algumas reflexões, pois ele toca em algumas das intuições morais mais básicas que temos:



Pedro e Maria fizeram, sob o ponto de vista moral, algo errado? Por quê? Sem querer responder as questões de forma definitiva, reflita sobre o problema de saber se o ato gerará culpa ou não.

Deixando de lado, agora, a explicação lacanianiana sobre a origem da moralidade, cabe perguntar: qual é a *Ética*, para Lacan, que move o psicanalista? Para ele, a *Ética* da análise não pode ser uma especulação vazia que incide sobre diferentes bens, mas trata de uma dimensão que se expressa na experiência trágica da vida: o domínio da ação humana. O analista pode, como deixa claro o capítulo XXIV intitulado “Os Paradoxos da *Ética*,” simplesmente perguntar: **Agiste conforme o desejo que te habita?** (Lacan, 2008, p. 367) O polo do desejo opõe-se, num certo sentido, à toda *Ética* tradicional, seja aristotélica, kantiana ... ou outra qualquer. Mas isto também não implica a subscrição de uma *Ética* libertina, de inspiração sadista, preconizando a derrubada dos imperativos fundamentais da lei moral e defendendo o incesto, o adultério, o roubo etc. O autor de *A Ética da Psicanálise* sabia que a *Ética* sadista não teve continuação social (Lacan, 2008, p. 99). Não se trata de substituir completamente a **Ética** por uma **Erótica**. Nesse sentido, tudo o que Lacan preconiza é que a própria psicanálise não se constitua numa promessa de entrega de um bem supremo para o sujeito, a saber, a sua felicidade absoluta, pois assim ela própria seria uma grande trapaça dada a condição humana. O que pode o analista, enfim? A resposta é: medir, discernir, situar, organizar os valores? A análise, então, tem claramente **metas morais** condensadas por Lacan (2008, p.19-21) em três grandes ideais:

- i) “O primeiro é o ideal do amor humano.”
- ii) “O segundo ideal, que também é totalmente espantoso na experiência analítica – vou chamá-lo de ideal da autenticidade.”;
- iii) “Da mesma maneira, há certo tempo, formamos um terceiro ideal sobre o qual não estou certo de que pertença à dimensão original da experiência analítica – o ideal da não-dependência, ou, mais exatamente, de uma espécie de profilaxia da dependência.” (Lacan, 2008 p.19-20)

Essas metas morais (notemos que Lacan diz em relação à terceira não estar seguro se pertence à psicanálise e, ao introduzi-la, inova e reformula-a) serão retomadas na *Ética* contemporânea quando tratarmos dos princípios bioéticos que norteiam as relações entre analistas e pacientes. Vimos, aqui, uma recepção particular das investigações psicanalíticas iniciadas por Freud sobre a origem da moral e as relações éticas entre o(a) analista, enquanto profissional da saúde, e paciente.

Para finalizar esta seção, então, vamos voltar às conexões entre os grandes autores 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” (1984, p. xxxvii). De fato, os quatro grandes pensadores estudados até aqui neste capítulo contribuíram para alargar a nossa autocompreensão e, conseqüentemente, para ampliar o leque das nossas escolhas. O que resultou, enfim, foi a crença na liberdade humana, embora circunscrita por processos biológicos, econômicos, psíquicos etc. que colocaram, num primeiro momento, a própria Ética em questão não para negá-la, mas para adequá-la aos desenvolvimentos dos outros conhecimentos humanos.

Se essa conclusão for válida, poderíamos citar outros filósofos desse período que contribuíram nessa mesma direção. Por exemplo, segundo o filósofo dinamarquês **Søren Kierkegaard** (1813-1855), há 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 novidades estaria sempre acompanhada pela sombra do tédio, que conduz ao desespero. No modo de vida ético, a ideia de dever exige a renúncia aos desejos. 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, fracassaria, pois o arrependimento estabeleceria uma profunda contradição ética. Essa contradição é dissolvida na 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 no escuro”: requer crer até mesmo no absurdo. De qualquer modo, tudo depende, diria Kierkegaard, das nossas escolhas. O existencialismo sartreano, como veremos no capítulo 9, radicalizou essa ideia deixando de lado os aspectos de uma Ética antiga, religiosa.

Com isso, já poderíamos passar para a Ética contemporânea, mas, antes de encerrar o capítulo, convém analisar, brevemente, o desenvolvimento da filosofia, em especial da Ética no nosso país feita durante o período dos autores acima estudados. Como veremos a

seguir, para Farias Brito, o ideal ético é buscar o conhecimento, a verdade.

### 7.5 – A ÉTICA DE FARIAS BRITO NO BRASIL “MODERNO”

Antes de passarmos para os problemas éticos contemporâneos, é importante tratar o desenvolvimento do pensamento filosófico no Brasil do século retrasado e, em especial, as principais contribuições feitas por um dos mais importantes pensadores brasileiros de todos os tempos: Farias Brito (1862-1917). Suas ideias são valiosas para a Ética e suas lições precisam ser aprendidas para entender a nossa situação atual.



Lembrando a divisão da História da Filosofia do **Brasil**, ele viveu entre o período Imperial (1822-1889) e início do Republicano (1889 ...). Recentemente, o Senado brasileiro decidiu publicar a sua *Obra Completa* e tal edição é merecida pela sua relevância ético-filosófica.

Para começar, é necessário ressaltar que Brito viveu na transição do período Imperial para o Republicano. Por isso, convém fazer algumas observações gerais sobre a História da Filosofia no Brasil daquele período. Seguindo certa **tendência iluminista** da filosofia portuguesa entre 1750-1822, chegaram ao Brasil as ideias revolucionárias francesas e tendências liberais inspiradas pela Independência Americana. Naquela época, era costume a incipiente elite enviar seus filhos estudar na Europa. Por exemplo, José Joaquim da Maia, tendo estudado em Coimbra e depois na França, teve contatos com Thomas Jefferson, então Embaixador Americano na França (como já vimos no capítulo 5) e buscou apoio para uma revolução de independência no Brasil. É assim que, mais tarde, a chamada “Inconfidência Mineira” (1789) tentou implantar uma república baseada nos ideais modernos de *igualdade de direitos* e na *tolerância religiosa*, ainda que não tocasse no problema da escravidão. Todos sabemos o fim que “Tiradentes” teve, embora hoje ele seja considerado, talvez com algum exagero, um dos “pais fundadores” do republicanismo. Mais tarde, todavia, com a imprevista chegada da Família Real, há pouco mais de dois séculos, os **ideais iluministas** aprofundaram-se noutra direção, ou seja, de independência, mas não de republicanismo.

Para compreender melhor o pensamento britano, é importante apresentar brevemente as três principais escolas filosóficas do período imperial, a saber, o **espiritualismo**, o **positivismo** e o **culturalismo**. O espiritualismo pode ser constatado na obra do poeta e autodeclarado

filósofo Gonçalves de Magalhães (1811-1882) autor romântico de *Suspiros Poéticos e Saudades* (1836), *Confederação de Tamoios* (1856) e, na filosofia, de *Fatos do Espírito Humano* (1858) e *A Alma e o Cérebro* (1876). Magalhães trabalhou do Colégio Pedro II e, em 1838, instituiu um *syllabus* nacional para a disciplina da filosofia baseada no espiritualismo cuja finalidade seria elevar a mente a contemplar Deus chegando a influenciar Tobias Barreto. O movimento, entretanto, com maior penetração na intelectualidade brasileira e, em especial, entre os militares, foi o positivismo comteano tal como ele foi inicialmente exposto na segunda fase do pensamento de Barreto e pode também ser encontrado na obra de Miguel Lemos, a saber, *Pequenos Ensaios Positivistas* [1877]. O positivismo, como veremos, contrapõe-se às teses metafísicas do espiritualismo defendendo o progresso científico. Outro movimento filosófico importante daquele período histórico foi uma forma incipiente de culturalismo tal como ele pode ser constatado na última fase do pensamento de Tobias Barreto (1839-1889), em especial, *Ensaios e Estudos de Filosofia e Crítica*. Dada a importância da Escola de Recife, onde este pensamento primeiro surgiu, ela será apresentada a seguir.

Não consideraremos, aqui, Farias Brito o “maior filósofo brasileiro” nem o “nosso filósofo” ou representante típico de uma “filosofia brasileira” (seja lá o que isso possa significar), mas, certamente, o seu pensamento merece especial atenção, principalmente, pelas suas contribuições para pensar uma filosofia própria. Conforme viu, corretamente, Ivan Domingues (2017), para decidir se temos uma filosofia brasileira ou não, precisamos nos colocar uma questão *metafilosófica*. Usando, agora, a sua tipologia, podemos dizer que Brito não é um *Homo scholasticus* (predominante no período colonial), mas um *bacharel letrado* (diletante egresso do direito), mas não ainda um *expert* ou *scholar*, figuras filosóficas do período republicano. Além disso, talvez não seja pertinente classificar Farias Brito **nem como moderno nem como pós-moderno** (por isso colocamos entre aspas *moderno* no subtítulo acima) dado que, no final daquele século, o Brasil simplesmente ainda lutava para modernizar-se e ele, quando jovem, engajou-se na luta pela abolição da escravatura, pela implantação da República etc., ou seja, buscou, naquele momento, realizar os ideais iluministas modernos num país bastante atrasado culturalmente.

O problema da **escravidão** precisa, aqui, ser aprofundado. Fracassada a tentativa de subjugação ao trabalho forçado dos povos originários, conforme vimos no início do capítulo 5, os portugueses, querendo garantir uma economia mercantilista (de extração do pau-

Brasil, da mineração do ouro e de diamantes e da agricultura de grandes propriedades de monocultura de cana-de-açúcar) intensificaram o uso de servos trazidos da África. Não há número exato, mas estima-se que em torno de 4 milhões de africanos foram trazidos para o Brasil, em pouco menos de três séculos, para trabalhos em condições que, muitas vezes, permitiam uma vida útil de sete a doze anos (Fausto, 2011, p.55s.). É claro que o tema ético da escravidão no Brasil é complexo e muitas variáveis precisam ser examinadas: (i) que existia, por diversas razões, servidão na própria África e que brancos (por exemplo, eslavos) também foram escravizados sendo essa prática antiga (no Egito, na Grécia clássica etc.) *resultante de guerras onde se poupava a vida em troca de serviços*; (ii) que antes mesmo da abolição oficial, em 1888 (Lei Áurea), havia a possibilidade de alforria (mas fomos um dos últimos países a fazê-lo, embora desde 1826 a Inglaterra tentara tornar o tráfico ilegal, o que somente ocorreu com uma lei brasileira de 1850); (iii) que, em 1871, fora promulgada a Lei do Vente Livre; (iv) que existia, desde 1885, uma espécie de “abolicionismo moderado” libertando as pessoas com mais de 60 anos; (v) que a escravidão parece ter sido praticada no Quilombo dos Palmares etc. Todavia, a *brutalidade* no tratamento dos negros praticada no nosso país (que espantou Darwin na Bahia e em Rio de Janeiro) mostra que o modo de pensar e agir continuava feudalesco, formado por uma “elite” com um *ethos* advindo do pensamento medieval mesmo em pleno Século XIX. Como diria Mbembe (2018), o negro foi “carne convertida em mercadoria.” Brito, conforme antecipamos, participou de movimentos para a abolição e, neste sentido, a sua Ética mostra-se relevante e atual.

Temos que lembrar, então, que o título deste capítulo é feito em forma de pergunta e, nesse sentido, é pertinente discutir Farias Brito no contexto do surgimento da modernidade brasileira. Todavia, a filosofia britânica, como veremos, está baseada numa teleologia do cosmo e talvez não possa nem mesmo ser considerada propriamente moderna, mas também sabemos que a reação à modernidade pode ser conservadora como foi a reabilitação de uma Ética de virtudes, que estudaremos mais adiante, incluindo uma reafirmação da metafísica. O pensamento de Farias Brito é, enfim, marcado pelas ideias de alguns autores que estudamos no presente capítulo e, por esse motivo, podemos compreendê-lo melhor agora.

O destaque intelectual daquele século foi, certamente, a chamada “Escola de Recife,” à qual Farias Brito fez parte, um movimento na Faculdade de Direito onde ele se formou, criado e liderado por Tobias Barreto (considerado por alguns historiadores o

primeiro filósofo brasileiro), e do qual também fizeram parte Sílvio Romero, Clóvis Bevilácqua entre outros, que teve inicialmente forte influência do positivismo comteano, de Kant e outros autores, mas que logo buscou um caminho próprio, ou seja, um pensamento autônomo. Por isso, é necessário reconstruir as principais teses filosóficas do positivismo, antes de analisarmos a Ética em Farias Brito mesmo porque a filosofia britânica é finalmente construída em oposição ao positivismo. Voltaremos à Escola de Recife a seguir.

Talvez não exista nenhuma outra filosofia que tenha influenciado tanto o pensamento brasileiro daquele período, perpassando o século passado e chegando até mesmo aos nossos dias, quanto o **positivismo comteano**. Não é por mero acaso que ainda temos o lema “ordem e progresso” estampado na nossa bandeira. Essa era uma das principais ideias do filósofo francês Augusto Comte, a saber, **“O amor como princípio, a ordem como base e o progresso como meta,”** a qual encantou militares brasileiros e que levou à Proclamação da República pelo General Deodoro da Fonseca, primeiro presidente brasileiro, tendo como seu vice Floriano Peixoto, pondo fim ao período imperial. Papel de destaque na propagação do positivismo comteano no Exército foi desempenhado por Benjamin Constant Bothelho de Magalhães, formado pelo Colégio São Bento e pela Escola Militar de Engenharia, que mais tarde participaria da Guerra do Paraguai (1865-70) e, tendo voltado ao Brasil, ajudou a consolidar o golpe contra a monarquia sendo, posteriormente, considerado “fundador da República brasileira.” Benjamin Constant tornou-se professor da Escola Militar da Praia Vermelha (RJ), em 1872, quando difundiu as ideias comteanas. Mais tarde, como ministro do governo republicano “provisório” estabeleceu as diretrizes positivistas para a educação pública.

A doutrina comteana teve grande influência na América Latina em geral, mas, em especial, no México e no Brasil. Segundo Fausto (2011, p.130), “No caso brasileiro, o positivismo continha uma fórmula de modernização conservadora, centrada na ação do Estado e na neutralização dos políticos tradicionais, que teve forte ressonância nos meios militares. Nesses meios, sua influência raramente se deu pela aceitação ortodoxa dos princípios. Em geral os oficiais do Exército absorveram os aspectos mais afinados com suas percepções. A ditadura republicana assumiu a forma de defesa de um Executivo forte e intervencionista, capaz de modernizar o país, ou simplesmente da ditadura militar.” Como veremos, essa foi, em grande medida, a própria história da nossa República até hoje marcada pela ideologia militarista.



O positivismo influenciou também vários políticos, em especial o gaúcho Júlio de Castilhos que, impactado pelos ideais da Revolução Francesa, implantou-o na constituição riograndense, e seus seguidores: Pinheiro Machado, Flores da Cunha, Carlos Barbosa, Borges de Medeiros, Getúlio Vargas etc. Segundo Fausto (2011, p.138), os republicanos gaúchos eram positivistas, mas não são muito claras as razões pelas quais, sob o comando de Júlio de Castilhos, primeiro presidente da República Piratini, o Rio Grande do Sul se tornou a principal região de influência do positivismo. O castilhismo triunfou por muito tempo sendo objeto de renovado interesse recentemente. Agora, a influência positivista não foi apenas no sentido de modernização do pensamento cientificista, mas também de reforma política das instituições e até mesmo da criação de uma nova religião superando a metafísica e a teologia clássicas. No Pantheon de Paris figuram Rousseau, Voltaire etc. Aqui, ainda hoje pode-se encontrar templos da religião positivista dedicados ao culto à Humanidade em cidades como o Porto Alegre e Rio de Janeiro sem contar as inúmeras ruas que homenageiam castilhistas em várias cidades brasileiras.

A tese fundamental do positivismo comteano é a lei dos três estados pelos quais teria passado a humanidade, a saber, o **teológico**, **o metafísico** e **o positivo** de acordo com a qual o espírito humano progrediu até atingir o pleno desenvolvimento na modernidade. No *Curso de Filosofia Positiva*, Comte assim descreve a lei dos três estados:

“No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo.

No estado metafísico, que no fundo nada mais é do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente.

Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida

então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir." (Comte, 1980, p.4)

Esse desenvolvimento progressivo do espírito humano pode, enfim, ser resumido deste modo:

1) **Estágio Teológico:** a explicação da realidade é feita a partir de entidades supranaturais (deuses, espíritos) procurando responder às grandes questões "Quem somos?" "De onde viemos?" "Para onde vamos?";

2) **Estágio Metafísico:** a explicação do mundo é feita a partir de entidades abstratas (por exemplo, ideias eternas) procurando compreender as questões essenciais da existência humana, em especial o porquê do mundo e o sentido da vida;

3) **Estágio Positivo:** a explicação da realidade é feita não mais a partir do porquê das coisas, mas simplesmente daquilo que efetivamente existe, do positivo, de *como* é o mundo, de seus fatos, contrapostos ao fictício e ao supranatural.

A ciência experimental moderna é, então, a exemplificação desse estágio *positivo* e sua realização máxima, com ênfase na observação dos fatos concretos. Essa tese, acompanhada de outras ideias importadas da Europa, em especial dos ideais da Revolução Francesa, consolidaram um forte movimento intelectual que ajudou a superar o Brasil colonial e imperial e a implantar a República, 70 anos depois da Proclamação da Independência, embora talvez seja um exagero dizer que o republicanismo tenha sido somente obra dos positivistas.

A "lei" dos três estados descreve, supostamente, o progresso do espírito, o desenvolvimento das ciências e da técnica em plena Revolução Industrial. No fundo, então, a lei é uma *filosofia* da história de progresso em direção a um estado positivo tal como teria sido preconizado pelos fundadores da ciência experimental moderna, a saber, Galileu, Bacon e Descartes. Seu criador, Comte sustenta que esse progresso acontece não apenas sob o ponto de vista da espécie, mas também do indivíduo: "ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, *teólogo* em sua infância, *metafísico* em sua juventude e *físico* em sua virilidade?" (Comte, 1980, p. 5). **O processo filogenético repete-se, por conseguinte no ontogenético.** Cabe, por outro lado, lembrar que Comte não deixa de apreocar uma reforma institucional que deveria levar a uma nova

religião de culto à humanidade, ou seja, de adoração dos seus grandes representantes, em geral, cientistas.

O positivismo tornou-se a filosofia predominante na chamada “República Velha” (1890-1930). Miguel Lemos, Raimundo Mendes e Luiz Pereira Barreto foram seus defensores máximos. Segundo Fausto, embora Floriano Peixoto não fosse positivista, os jovens oficiais à sua volta tinham frequentado a Escola Militar e recebido a influência do positivismo: “Concebiam sua inserção na sociedade como **soldados-cidadãos**, com a missão de dar um sentido aos rumos do país. A República deveria ter ordem e também progresso. **Progresso significava a modernização da sociedade através da ampliação dos conhecimentos técnicos, do industrialismo, da expansão das comunicações.**” (Fausto, 2011, p.140; ênfase acrescentada). O ideal do militar politizado, por conseguinte, pode estar na origem da tradição autoritária da nossa República que, no geral, ou foi dirigida ou foi tutelada (nos poucos governos democráticos) pelos militares. Voltaremos à questão da personalidade autoritária no último capítulo quando analisarmos o *ethos* do brasileiro. A partir da Revolução de 30, a qual implantou a doutrina positivista em sua versão autoritária, castilhistas, representada pelo ditador Getúlio Vargas, consolidou-se o positivismo como “filosofia oficial”. Na visão de Paim (2007, p.205):

“Embora a pregação autoritária não provenha apenas de Comte, mas encontre, além de outras inspirações teóricas, não poucos suportes na tradição cultural luso-brasileira, é essencial ter presente que o seu cerne reside no postulado-mater posto em circulação pelo positivismo, segundo o qual *o poder vem do saber*, em contraposição ao lema liberal de que *o poder vem da representação*.”

Temos, aqui, claramente constatada a origem de vários movimentos autoritários na política brasileira contemporânea, incluindo a intervenção de 1964: enquanto em outros países consolidava-se na modernidade a democracia liberal como forma de governo, no Brasil, sucessivos golpes militares seguiam o ideário positivista. Voltaremos a esse ponto nos capítulos 9 e 12.

O positivismo não foi, entretanto, o único pensamento importante do Período Imperial. Naquela época, particularmente na década de 1870, segundo Silvio Romero, autor do primeiro livro sobre o tema, a saber, *Filosofia no Brasil* [1878]: “**um bando de ideias novas** esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte.” (negritos acrescentados). Em especial, as ideias *liberais* vindas da Europa, mas também algumas *socialistas*, levam ao questionamento da monarquia exigindo mais liberdade de indústria e comércio, maior autonomia das províncias etc. Formou-se um “agressivo espírito crítico” que levou,

segundo a maioria dos historiadores das ideias brasileiras, a dois movimentos majoritários: a **Escola de Recife** e ao **positivismo** (Paim, 2007, p.151). De fato, o espiritualismo logo cedeu lugar ao positivismo e ao culturalismo.

Vimos, acima, as principais teses do positivismo. Vamos, agora, analisar brevemente a chamada “**Escola de Recife**” (1870-1880) organizada em torno da Faculdade de Direito, criada por Dom Pedro I, em 1827. A crítica empreendida por autores como Sílvio Romero e Tobias Barreto ao ecletismo e ao espiritualismo, vigentes durante o Período Colonial, e, em alguma medida ao positivismo, foi aguda e plena de resultados ajudando na Proclamação da República, mas a formação de um pensamento próprio e autônomo encontrou maiores dificuldades. Coube a Tobias Barreto, na sua fase mais madura, formular o problema filosófico central do movimento: ***deve a metafísica ser considerada morta?*** A pretensão de Barreto foi reinstituí-la sem dar um passo para atrás do positivismo. Por isso, a Escola de Recife não tem um conjunto de princípios que a caracteriza enquanto corrente de pensamento, mas apenas um grupo de autores que pensavam por si mesmos sem uma doutrina comum que os identificasse.

O mais destacado intelectual da Escola de Recife foi, certamente, Tobias Barreto. Segundo Paim:

“A contribuição de Tobias Barreto à evolução do pensamento filosófico brasileiro pode ser dividida em duas grandes seções: a) sua obra crítica; e, b) a tentativa de restauração da metafísica. Na primeira, combate e ajuda a desacreditar o espiritualismo predominante no período anterior. Ao mesmo tempo, investe contra a nova corrente em emergência, o positivismo, que acabaria por conquistar posições sólidas na alma nacional, como principal resultado do movimento ocorrido na década de 70 do século passado e que Sílvio Romero denominaria de *surto de idéias novas*. Na segunda, tenta restaurar os foros de cidadania da metafísica – que o positivismo contestava – e é levado a fixar certas linhas para uma inquirição desse tipo.” (Paim, 2007, p.157)

A defesa da metafísica, entretanto, não podia significar uma volta ao espiritualismo *pré-moderno*, que o positivismo tanto criticara, mas a formação de um novo momento que surgiu a partir de algumas reflexões sobre natureza e cultura. Eis, então, algumas observações que permitem considerar Barreto um antecessor do **culturalismo**:

“O processo da cultura geral deve consistir precisamente em gastar, em *desbastar*, por assim dizer, o homem da natureza, adaptando-o à sociedade.

O que importa, sobretudo, é conhecer bem o valor e a extensão deste último conceito. A sociedade, que como *gênero* não tem organização, existe organizada em *espécies* e *subespécies*, que se arrogam, cada uma em seu tempo e a seu modo, o direito de representar e subordinar a mesma sociedade ou o grupo social de que fazem parte.

Isto explica a impossibilidade que tem havido até hoje, de uma cultura propriamente *humana*; porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça... *os povos*, dentro do mesmo povo... *as classes*, tentando sempre a luta que acompanha essas diferenciações, pelo predomínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter." (*apud* Paim, 2007, p.156)

As reflexões sobre **liberdade** e **natureza** eram incipientes ainda, mas, no século seguinte, o *culturalismo* será um dos principais movimentos filosóficos "nacionais," como veremos nos próximos capítulos. O maior mérito de Tobias Barreto foi a coragem de buscar um pensamento autônomo e, nesse sentido, abriu as portas para as reflexões de Farias Brito que, sendo um dos poucos a manter-se fiel a um projeto filosófico (os outros membros da Escola de Recife logo voltaram-se para outras atividades tais como advocacia e literatura, incluindo o próprio Barreto), foi o maior continuador dos ideais daquela época. Aquele foi um momento rico para a discussão filosófica brasileira, embora tenha sido feita por pensadores que não eram filósofos com formação profissional. Vem daquela época o bacharelismo que tomou conta do país e a influência predominante do direito na filosofia que findou somente no final do século passado.

Pouco a pouco, então, **Farias Brito** separa-se dos movimentos políticos e dedica-se a elaborar o seu sistema filosófico. Sofrendo inicialmente a influência do cristianismo, entra em contato com filósofos como Spinoza, Kant, Schopenhauer, Mill e Spencer (autores estudados nos capítulos precedentes e no atual) e começa a planejar a sua *Magnum Opus*, a saber, *Finalidade do Mundo*, a qual trás como subtítulo "Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista", em três volumes, publicada respectivamente, em 1895, 1899 e 1905. O seu sistema filosófico foi chamado pelos comentadores de "pampsiquismo panteísta" (Leonel Franca) ou "existencialismo racionalista" (Tejada) e, mais recentemente, interpretado como uma expressão de uma metafísica estoica (Sanson, 1984, p.141s). Há, além de livros clássicos, vários estudos recentes do pensamento britiano (cf. Mattos, 1968, p.38; Weber, 1985; Paim, 2007, p.183s), o que mostra o interesse permanente que a sua obra desperta. Seguiremos, aqui, a interpretação de Sanson salientando os aspectos *éticos* de seu pensamento e deixando de lado a sua visão metafísica que desembocou numa forma

de espiritualismo. De fato, há muitos **elementos socráticos e estoicos na Ética de Farias Brito**, embora ele não fosse especialista em filosofia antiga e os tenha recebido via filósofos como Spinoza e Schopenhauer, sabidamente influenciados pela Ética estoica. Conforme apontamos já no capítulo anterior, o impacto desses autores é perceptível no pensamento filosófico da época como pode ser constatado na leitura de obras como *Memórias Póstumas de Brás Cubas* que chega a propor um “novo sistema de filosofia” chamado “Humanitismo” com uma metafísica, uma moral, uma política etc. próprias (Assis, 1963, p. 173, 198, 227). A **nova moral** retifica o estoicismo de Sêneca, “suprime a dor, assegura a felicidade, e enche de imensa glória o nosso país.” (Assis, 1963, p.174). O estoicismo marcou, como veremos a seguir, a ética britiana.

Antes de abordarmos a Ética de Farias Brito em detalhes, é necessário resumir os aspectos gerais de seu pensamento filosófico, em especial, a sua evolução. Uma dificuldade, todavia, são as múltiplas interpretações de sua obra. Nesse sentido, seguiremos a reconstrução de Sanson (1984, p.41-3), feita a partir dos últimos escritos filosóficos de Brito, onde ele próprio sintetiza o seu pensamento (as frases entre aspas são do próprio Brito e as outras são da interpretação de Sanson):

1º) O homem é naturalmente inclinado para o conhecimento. Este é o seu destino mais elevado.

2º) Esta inclinação espontânea se alarga até “a razão de ser das coisas e dos fatos.”

3º) Em casos excepcionais, manifesta-se intensa e profunda e “se transforma em paixão”.

4º) Esta paixão do conhecimento chama-se filosofia. O filósofo quer “a verdade de todas as coisas”, “o sentido oculto da existência”.

5º) A filosofia, vista assim subjetivamente, é “atividade permanente”, jamais será completa, é interrogar sem fim, é trabalhar incessante, é esforço indefinido, é sede inextinguível.

6º) Filosofia é o espírito “interrogando o desconhecido”, “é o conhecimento *in fieri*”; é “o conhecimento em via de elaboração.”

7º) O conhecimento *in fieri*, a Filosofia como esforço pelo conhecimento anterior à ciência, paixão do conhecimento, “nebulosa inicial do conhecimento científico” é denominada Filosofia *pré-científica*.

8º) Do esforço e paixão nasce a ciência, conhecimento elaborado.

9º) Constituídas algumas ciências, a filosofia, recebe da própria ciência o impulso para gerar novas ciências e elaborar uma concepção do mundo.

10º) O conhecimento científico é luz, mas apenas um ponto luminoso num universo de trevas. “É que sabemos tão pouco, que em rigor podemos afirmar que ignoramos tudo (...).” Os mais graves problemas ficam além do domínio da ciência. Por mais que a ciência alargue seu campo, “ficará sempre

um resto, e este resto é o todo ilimitado, para investigações de ordem filosófica.” Esta missão é própria da Filosofia supercientífica.

11º) A filosofia supercientífica é a *Metafísica*. Deve “fornecer uma interpretação da realidade, ou, a determinação do verdadeiro sentido da existência.”

12º) [Na fase tardia de seu pensamento], Brito já não identifica Metafísica e Psicologia.

13º) A filosofia supercientífica ou Metafísica é apanágio dos raros, dos homens “no sentido legítimo da palavra”, dos que se ocupam do desenvolvimento lógico, estético e moral. “E principalmente neste último sentido que é também o mais alto, nada se podendo conceber de mais nobre, de mais útil e de mais eficaz que a virtude.” Portanto, a *ética* é o resultado mais nobre, mais útil e mais eficaz da Metafísica.

14º) Somos corpo e espírito. Existe a matéria e existe o espírito. “Mas que é a matéria? Que é o espírito? ... Que conhecemos da matéria? ... Quase nada. Que conhecemos do espírito? ... Ainda menos.” Luta desesperadamente para firmar-se no teto do sobrenatural, mas não atinge a fé. “Assim, o único refúgio que nos resta, o único remédio para todos nós que vegetamos, sem nenhum apoio do alto, neste vale de lágrimas do mundo e nesta via dolorosa da vida, é a Filosofia.”

Temos, aqui, um bom resumo geral da filosofia de Farias Brito. Ela pode ser sintetizada, então, nos termos do próprio autor, no seguinte pensamento fundamental, expresso em sua obra *A Verdade como Regra das Ações*: “**a finalidade do mundo é o conhecimento.**” (Brito, 2005, p.4, negritos acrescentados). Parece claro, por conseguinte, que há um pressuposto metafísico. O cerne de sua filosofia, então, pode ser apresentado, elucidado e justificado no seguinte argumento apresentável de forma canônica:



P1: O conhecimento é o fim da evolução universal.  
 P2: Ora, todo conhecimento tem por objeto a verdade.  
 Portanto, a verdade é a nossa suprema aspiração.

Independentemente de uma discussão crítica sobre se este argumento é correto ou não, ele resume bem o pensamento geral de Brito. Em outros termos, o conhecimento é o ideal ético, a regra suprema das ações humanas. Essa seria a tão procurada “ideia moral capaz de regenerar o mundo” que Brito buscará desde seus primeiros escritos recusando o positivismo-cientificista de Comte, o socialismo coletivista de Marx, o organicismo de Spencer etc. Postulando a verdade como regra das ações, assim Brito a explicita:

“Mas para que sejamos verdadeiros, devemos reconhecer em todos os que se apresentam como órgão de uma consciência, o mesmo ser, o mesmo

princípio que nos anima, a mesma essência eterna e respeitar neles o que queremos seja respeitado em nós. Isto quer dizer: devemos ser solidários uns com os outros e solidários com o todo.” (Brito, 2006, p.419)

Como podemos perceber, Brito dá substância à sua **Ética da verdade**, preenchendo-a com o **respeito recíproco** e a **solidariedade**, justificada a partir da Regra de Ouro.

Para não entrar numa discussão detalhada sobre a melhor interpretação da metafísica de Farias Brito (tal como ela transparece na primeira premissa do argumento acima e que leva a uma **Ética antiga** talvez baseada numa cosmologia estoica), citaremos apenas, a partir da Antologia organizada por Benedito Nunes, os principais textos do filósofo cearense que versam sobre temas éticos comprovando o seu pensamento fundamental. A obra completa pode ser encontrada na página do Senado Federal.

Eis, então, algumas ideias éticas de Brito.

“A MORAL E A FILOSOFIA (Do 1º Vol. de *Finalidade do Mundo*)

A filosofia dá em resultado a moral, do mesmo modo que a política dá em resultado o direito. Isto quer dizer em outros termos e mais claramente que **a filosofia é o princípio gerador da moral**, do mesmo modo que a política é o princípio gerador do direito, ou ainda, que a moral é o fim da filosofia, do mesmo modo que **o direito é o fim da política**. É certo que aqui tem-se em vista unicamente o fim prático, isto é, o resultado da filosofia quanto à influência que exerce sobre o governo da sociedade. Tomando, porém, em consideração somente a teoria, a função da filosofia é, como veremos depois, criar a ciência. Mas disto o que resulta é que a função da filosofia é dupla: teoricamente, criar a ciência; praticamente, criar a moral.

Considerando por enquanto somente o fim prático, não há dúvida que este é a moral. Com efeito a moral é o conjunto dos princípios pelos quais deve o homem regular sua conduta. De dois modos pode o homem proceder na sociedade: de conformidade com suas convicções ou de conformidade com suas conveniências. Nem se compreende que possa proceder de outro modo, a menos que não se ache em seu estado normal. Pode-se, pois, estabelecer como regra que o grau da moralidade está na razão inversa do sacrifício das convicções a conveniências. Assim aquele que nunca sacrifica suas convicções a conveniências é um homem perfeito.

As vezes sucede que as nossas convicções coincidem com as nossas conveniências. Neste caso o homem é feliz, mas não tem grande mérito; falta aquilo que constitui o verdadeiro merecimento: a luta, o esforço individual.

Temos, pois, uma regra segura para ajudar os atos humanos e sabemos como é que se deve proceder, tendo em vista a moralidade. Tudo se reduz a este único princípio: devemos proceder sempre e em todas as coisas de conformidade com as nossas convicções. Mas as nossas convicções variam e



estamos a todo o instante sujeitos ao erro. Onde poderemos neste caso encontrar convicções verdadeiras? Na filosofia. Daí a ideia que defendo: **a moral é o fim da filosofia.**

DA DISTINÇÃO ENTRE MORAL E DIREITO (Do 2º Vol. De *Finalidade do Mundo*)

Se os homens fossem todos bem-intencionados e bons, a lei moral, por si só, seria suficiente para assegurar a ordem social. A paz se faria pela concórdia das consciências, pela harmonia das vontades. Mas assim não sucede. Pelo contrário, a tendência natural do homem é para o mal. Cada um quer dominar sobre todos e sobre tudo; cada um quer ter o seu maior quinhão nos bens que a natureza distribui. Daí as divergências, os antagonismos e a luta contínua que se observa entre os homens, refletindo-se na comunhão social o mesmo combate pela vida que constitui o fundamento da natureza animada. Ora, por ter valor, para ser verdadeiramente eficaz, a lei precisa de sanção. A sanção consiste unicamente na condenação da própria consciência e na execração da consciência dos outros. Se o homem pratica o mal, em face da própria consciência se rebaixa, ao mesmo tempo que o condena a consciência pública. É a sanção moral. Esta, porém, não basta, porque a maior parte dos homens nem se atemorizam com o rebaixamento em face da própria consciência, nem deixarão de praticar o mal por saber que hão de ser condenados e execrados pelos outros homens. É preciso, pois, que venha em auxílio da lei uma sanção material; é a significação do direito.

Nasce desta necessidade o poder público que organiza o estado e assegura, pelo emprego da força, o cumprimento das leis cuja violação põe em perigo a ordem social.

Pode-se, pois, definir o direito nestes termos: é a norma de conduta estabelecida pelo poder público e assegurada coativamente por uma sanção material.

Há, pois, uma norma de conduta consagrada pela própria consciência: é a moral. E há uma norma de conduta estabelecida pelo poder público: é o direito. São dois sistemas diferentes de leis? Não, porque a lei que o direito estabelece é a mesma lei moral. Mas então em que se distingue a lei moral da lei jurídica? Em outros termos: qual é a distinção essencial entre o direito e a moral?

Esta distinção é dupla. Em primeiro lugar, o direito acrescenta à lei moral um elemento externo: a força. No direito a lei moral é assegurada coativamente pelo emprego da força. É neste sentido que se pode dizer: o direito é força. Há então da moral para o direito a mesma distinção que vai da ideia para o corpo. A moral é a ideia; o direito é esta mesma ideia, manifestando-se exteriormente e reagindo como força, contra a violação da lei. Depois nem toda a lei moral precisa de ser reduzida ao direito; mas somente aquelas cuja violação põe em perigo a ordem social. É, pois, somente uma parte das leis morais que devem constituir o direito; por onde se vê que o direito, sob este aspecto, está para a moral como a parte para o todo.

...  
O direito é, pois, a própria lei moral, com esta diferença: que no direito a lei moral é assegurada coativamente pelo poder público. Assim a moral é o todo de que o direito é apenas uma parte, nem outra coisa se poderia imaginar, sendo que o direito nascido da política, que é uma concepção da sociedade, não poderia deixar de estar subordinado à moral, nascida da filosofia, que é uma concepção do mundo. O direito é apenas aquela parte das leis morais de que o poder público constitui a ordem jurídica, reduzindo-as a leis positivas. Em outros termos: é a lei moral que constitui a atmosfera em que gira o direito, do mesmo modo que é a religião que constitui a atmosfera em que gira a moral.

### ... DEDUÇÃO DO CRITÉRIO SUPREMO DA CONDUTA

A necessidade produz a inclinação, a inclinação gera o desejo, o desejo gera a paixão; e é neste conjunto de fatos que está o que se pode chamar a causa originária das ações. Mas, além desta causa originária, fornecida pela natureza, há também na determinação das ações uma causa diretora, fornecida pela razão: os princípios que a razão estabelece a norma de conduta, a lei. Enquanto se move somente por determinação de suas inclinações, de seus desejos, de suas paixões; em uma palavra, enquanto se move por força de suas necessidades orgânicas, o homem se move como animal. Não é livre e portanto está fora da esfera da moral. Começa a liberdade e por conseguinte a moral, somente quando começa o domínio dos princípios, isto é, quando o homem se move por determinação da própria consciência. É por isto que se pode dizer de conformidade, mais ou menos, com o espírito da doutrina de Espinoza: o homem dominado pelas paixões, é escravo; o homem dominando as paixões é livre. É pela razão que o homem dirige as suas inclinações, os seus desejos, as suas paixões; o que equivale a dizer: é pela razão que o homem é livre, isto é, que o homem se governa. Por onde se vê que a condição da liberdade, e portanto o princípio da moral, é a subordinação de nossas inclinações, de nossos desejos, paixões e instintos; em uma palavra, a subordinação de nossas necessidades orgânicas, ou mais precisamente, do elemento natural da vida ao elemento racional da consciência.

É a razão porque digo: viver conforme a moral é viver conforme a razão, isto é, conforme os princípios que a razão estabelece, conforme as nossas concepções. Ora, as nossas concepções podem ser verdadeiras ou falsas. É evidente que não vai bem aquele que procede conforme uma falsa concepção. O bem só pode vir da verdade. E sendo assim, é manifesto que já não pode haver dúvida sobre o critério da conduta. Este se impõe de modo irresistível e não pode deixar de ser o seguinte: o homem deve proceder sempre de conformidade com a verdade. **Ser verdadeiro – eis, pois, a regra suprema das ações** (negritos acrescentados).

....  
Temos, pois: o conhecimento é o fim da evolução universal. Ora, todo conhecimento tem por objeto a verdade. Portanto, a verdade – eis a nossa

suprema aspiração; e por conseguinte; ser verdadeiro – eis o critério supremo da conduta.

Este princípio tem, aliás, o valor de um axioma, pois não se compreende que possa alguém imaginar que o homem deva proceder contra a verdade. É assim da noção do conhecimento que resulta, como já vimos, o conceito de liberdade; e é também da mesma noção que resulta o princípio da moral. Devemos, pois, sempre e em todas as relações da vida, proceder de conformidade com a verdade. Ora, a verdade na ordem é o bem. É deste modo que o princípio supremo se resolve nas duas formas fundamentais da moral: - **1ª: fazer o bem; 2ª: não fazer o mal.**

...

#### ATITUDE DO POSITIVISMO EM FACE DA ATUAL ANARQUIA DOS ESPÍRITOS

Nossa questão é esta: o positivismo tem proporções para resolver a crise moderna? Em outros termos: a filosofia científica, isto é, a filosofia como simples generalização das ciências particulares, tem competência e autoridade para fazer a dedução das leis da moral?

É desnecessário dizer que franca e decididamente me resolvo pela solução negativa. Não: é a resposta que se impõe à razão esclarecida e imparcial. E a demonstração será rápida, nem precisa de grande esforço.

Com efeito, as ciências estudam somente aspectos particulares dos fenômenos, modalidades exteriores da força. Por isto, jamais se poderão elevar a uma concepção do todo.

Ora, para deduzir as leis da moral, é preciso;

1º Que o homem conheça a natureza.

2º Que conheça a si mesmo.

E isto é evidente, porquanto ninguém se poderá elevar à compreensão da verdadeira noção de dever, sem compreender claramente: 1º) qual a significação racional da natureza; 2º) qual o papel que representa no mundo. Em uma palavra: a moral só pode ser deduzida por uma concepção de todo universal, isto é, por uma filosofia.

...

Tal é a razão por que o positivismo como essa chamada filosofia científica, hoje tão apregoada, isto é, a filosofia como simples generalização das ciências particulares, foi de um desastre medonho no que tem relação com a dedução das leis da conduta. **E de fato a moral é exatamente a parte fraca, posso mesmo dizer, a parte nula do positivismo.**” (negritos acrescentados).

Conforme podemos perceber, Brito fez reflexões interessantes sobre a relação entre a Ética, o direito e a política. Temos, aqui, algumas contribuições de Farias Brito para a Ética, principalmente, a sua defesa da **busca da verdade**, do conhecimento, como princípio ético supremo. A partir dele, Brito critica o positivismo e o cientificismo.



Nada mais relevante numa época como a nossa marcada pela divulgação de pseudoinformações, *fake news* e pós-verdades (fenômenos típicos da pós-modernidade) e do cultivo generalizado da superstição, do obscurantismo e do negacionismo do que um Ética fundada na busca do conhecimento como a britiana.

A principal crítica de Farias Brito ao positivismo, a saber, que lhe falta uma moral, é bastante relevante para entendermos o desenvolvimento da filosofia no Brasil que relegou os estudos éticos a um segundo plano. De fato, muitos problemas continuam abertos pela influência demasiada do positivismo comteano. Por exemplo, a chamada “questão militar ou montepio,” não foi, aparentemente, ainda resolvida e a ideologia militarista continua viva inclusive com a distorção do “soldado-cidadão” contribuindo para a formação de uma personalidade autoritária. Esses pontos serão retomados no capítulo 9. É importante ressaltar, todavia, que essa crítica ao positivismo não pode levar à defesa do desprezo pelas ciências e ao fanatismo religioso. Ao contrário, o grande ensinamento que podemos tirar da filosofia britiana é o de que o conhecimento deve guiar a nossa vida e que se orientar pela verdade é uma questão ética. Nesse aspecto, **a ética britiana é moderna**. Este é um tema extremamente atual e, por conseguinte, com ele podemos passar para a próxima parte deste livro-texto que tratará da Ética na contemporaneidade.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

A leitura recomendada deste capítulo poderia ser qualquer obra importante de cada autor aqui estudado, mas sugerimos:

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

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

Sobre a ética britiana leia:

BRITO, F. *A verdade como regra das ações*. Brasília: Senado Federal, 2005.

Sobre alguns aspectos históricos da Filosofia feita no Brasil, sugerimos o seguinte livro:

DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil*. Legados & Perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

#### FILMES RECOMENDADOS:



Há vários filmes sobre os pensadores aqui discutidos. Assista um deles, por exemplo, *O Jovem Karl Marx* (de Raoul Peck) e organize um debate com seus colegas.

## QUESTÕES PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO:

- 1) Geralmente os estudos biológicos definem a moralidade como comportamento altruísta. Analise criticamente a relevância dessa definição para a Ética (e para a Bioética) enquanto disciplina filosófica.
- 2) Reconstrua a descrição de Darwin sobre a origem e a evolução da moralidade. Podemos dizer que a moral surge com o *Homo sapiens* ou Brito teria razão em dizer que a filosofia pode gerar uma moral?
- 3) Nietzsche sustenta uma divisão entre dois sistemas morais, o dos fracos e o dos fortes. Caracterize essas moralidades. Você concorda com essa distinção?
- 4) Repense as bases filológicas utilizadas por Nietzsche para estabelecer a dicotomia entre “bom/ruim” e “bem/mal” e avalie se ela pode ser justificada filosoficamente. Reflita sobre as diferenças gramaticais nos usos de adjetivos como ‘bom,’ por exemplo, no sentido atributivo (bom professor) ou predicativo (o professor é bom).
- 5) Reflita sobre a relação entre a ideologia enquanto conjunto de ideias distorcidas de uma classe social para dominar outra e a moralidade. Procure encontrar uma noção moral que seja comum a todas as classes sociais.
- 6) Examine criticamente o princípio marxiano de justiça.
- 7) Freud caracterizou a relação entre médico e paciente como estando baseada num “pacto”. Reflita sobre os fundamentos da Bioética em termos do contratualismo ético: a *confiança* é pressuposta?
- 8) O que há (se é que há) de moralmente errado com o incesto?
- 9) Analise o pensamento ético fundamental de Farias Brito expresso na ideia de que a finalidade do universo é o conhecimento.
- 10) Qual o impacto no Brasil do positivismo? Você concorda com Farias Brito, a saber, que o positivismo é uma filosofia sem moral? Isso ajuda a explicar o pouco desenvolvimento da Ética no Brasil?

## ATIVIDADE DE EXTENSÃO

Assista a um filme indicado nesta segunda parte com pessoas não pertencentes ao ambiente universitário, discuta as principais ideias filosóficas do filme e entregue um relatório analisando a sua visão sobre como a comunidade externa percebe a filosofia acadêmica.



**TERCEIRA PARTE:  
ÉTICA CONTEMPORÂNEA**



**DA METAÉTICA À ÉTICA APLICADA**





## 8 – METAÉTICA

Por “Ética contemporânea” entendemos, aqui, a Filosofia da Moral do século passado e início deste que começou com importantes estudos **metaéticos** (especialmente, a partir do livro *Principia Ethica* (PE) de G. E. Moore) e teve significativos desdobramentos **normativos** (por exemplo, com o livro *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls), que serão abordados no próximo capítulo, até ver acontecer, recentemente, uma verdadeira explosão de publicações em **ética aplicada** que serão discutidas nos três últimos capítulos. O objetivo desta seção é fazer você identificar os principais temas e problemas da metaética atual. Após lê-lo, você deverá ser capaz de dissertar sobre um tema ou perspectiva metaética, seja de epistemologia moral seja de ontologia moral.

Conforme temos estudado ao longo deste livro-texto, na História da Ética sempre existiram problemas metaéticos. Na Introdução, definimos a metaética como *a investigação lógica, epistêmica e ontológica* sobre juízos morais. Desde que Sócrates levantou o problema sobre como **definir** as categorias éticas fundamentais (‘bom,’ ‘correto’ etc), o(a)s filósofo(a)s discutiram questões de *segunda ordem* sobre a natureza da Ética. Mas é somente no início do século passado que a metaética se tornou uma área central e, até certo ponto, independente das investigações normativas e práticas. O marco inicial desse acontecimento foi a publicação do livro PE, de G. E. Moore, um dos fundadores da chamada “filosofia analítica,” tendência desenvolvida por Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein e outros importantes pensadores contemporâneos com forte presença no mundo filosófico atual. O livro de Moore discute, além de questões *metaéticas* (o que significa ‘bom’?), também *normativas* (que coisas são intrinsecamente valiosas e em que grau?) e *práticas* (o que devemos fazer?). Essa é uma forma filosoficamente relevante de fazer a divisão tripartite da Ética. Por isso, começaremos o nosso estudo dos problemas atuais da metaética, na primeira seção (8.1), reconstruindo o pensamento desses três filósofos clássicos da metaética analítica. Na segunda seção (8.2), examinaremos, brevemente, a Ética no pragmatismo americano e, na terceira (8.3), analisaremos as principais contribuições metaéticas da fenomenologia.

Posteriormente, apresentaremos alguns problemas lógicos (seção 8.4), epistêmicos (8.5), ontológicos (8.6) e psicológicos (8.7) da Ética que continuam gerando muitas pesquisas e debates filosóficos atualmente.

Para iniciar, vamos relembra algumas das principais questões metaéticas levantadas na Introdução:

i) Como podemos definir termos morais básicos tais como 'bom', 'mau', 'correto', 'dever', etc.? qual é a categoria ética primitiva, isto é, não-definida ('bom' como defendem as éticas teleológicas ou consequencialistas ou 'correto' como defendem as deontológicas)?

ii) Qual é a natureza dos juízos morais? Será que eles descrevem *atos morais* ou será que eles *expressam* as emoções, os sentimentos, as atitudes subjetivas de quem julga moralmente? Os juízos morais são objetivos? Existe conhecimento moral?

iii) Existem fatos morais *independentes* do sujeito que julga moralmente? É possível derivar valores ou obrigações a partir de fatos (a questão do ser/dever-ser)?

Vamos estudar, agora, como essas questões foram respondidas na metaética atual e o que permanece em aberto como problema para pesquisas futuras.

#### 8.1 – MOORE, RUSSELL E WITTGENSTEIN: A METAÉTICA ANALÍTICA

A obra *Principia Ethica*, escrita por G. E. Moore e publicada originalmente em 1903, é, certamente, um livro clássico da Ética analítica. Ele pode também ser considerado um marco da Ética contemporânea, caracterizando um dos principais movimentos filosóficos da atualidade, a saber, a filosofia analítica. Esta perspectiva filosófica prima, acima de tudo, pelo estabelecimento de um **problema** a ser tratado, pela **clareza conceitual**, pelo **rigor lógico e argumentativo** e pela necessidade de **adequação aos fatos** estabelecidos pelas ciências. Nesse sentido, a filosofia *analítica* é inicialmente um procedimento metodológico e um estilo de filosofar que centraliza a sua atenção na apreciação de argumentos ao invés de construir um corpo doutrinário ou um sistema filosófico. Como Moore salienta no prefácio do seu *Principia*, os filósofos devem inicialmente estabelecer o *problema* que querem abordar e explicitar claramente o significado dos termos que usam. Não o fazer gera confusões e essa pode ser uma das principais causas do pouco progresso nas pesquisas éticas comparadas com outras áreas do conhecimento humano.

No livro mencionado, Moore sustenta que a Ética é “uma investigação geral sobre o bom” e que o termo ‘bom’ se refere a uma **propriedade simples**, ou seja, não complexa e, portanto, **indefinível e**

**não-analisável.** A investigação, então, que começou com Sócrates há mais de dois mil anos, de busca de definições, encontra em Moore um desfecho inusitado: *a categoria fundamental da Ética seria indefinível.* Moore não se limitou a declarar dogmaticamente tal tese: ele tem um argumento para, de algum modo, tentar mostrar que 'bom' é indefinível. Dessa maneira, qualquer tentativa de definir 'bom' poderia ser recusada pelo chamado *Argumento da Questão-Aberta (AQA)*.



O **AQA** pode ser reconstituído da seguinte forma: para qualquer definição apresentada (*definiens*) do *definiendum* 'bom', pergunte se é realmente bom; se a pergunta fizer sentido, então ela mostraria que o *definiens* e o *definiendum* não são idênticos.

Podemos repetir este procedimento quantas vezes quisermos: para cada definição de 'bom' proposta, perguntemos se aquilo que é apresentado como *definiens* é realmente bom; enquanto for possível fazer a pergunta, a questão "o que significa 'bom'?" permanece aberta. Por exemplo, suponha que alguém defina 'bom' metafisicamente como sendo equivalente a "aquilo que é ordenado por Deus." Lembremos que a teoria do comando divino (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 chamado "período medieval," mas continua influente hoje. Aplique, então, o AQA perguntando: **aquilo que é ordenado por Deus é realmente bom?** (lembre, aqui, também do Dilema de Eutífron). A pergunta parece fazer sentido, pois nos 10 mandamentos do Antigo Testamento encontramos a aparente permissão da escravidão e ela, como sabemos hoje, não é boa e destrói a própria pessoalidade tornando-a coisa. Portanto, 'bom' não pode ser idêntico àquilo que Deus ordena. Suponha, para dar outro exemplo, que alguém defina naturalisticamente "x é bom" como sendo equivalente a "x significa prazeroso" (como Bentham fez) ou "x significa mais evoluído" (Spencer) etc. Aplique novamente o AQA: **aquilo que é prazeroso é realmente bom?**; se a pergunta fizer sentido (e faz, pois o prazer de um pedófilo não é bom no sentido moral), ela mostraria que bondade e prazer não são noções idênticas. Ao menos assim pensava Moore que, então, sentia-se a vontade para acusar todos os principais sistemas éticos de cometerem um grave erro: a *falácia naturalística*. Moore conclui, enfim, que 'bom' refere-se à *bondade* e nada mais!

Não é muito claro o que Moore significava por "falácia naturalística" (não é apenas "X é natural," portanto "X é bom"), mas um dos sentidos é o de acusar alguém de cometê-la por não reconhecer que 'bom' é indefinível. Todavia, eis um ponto metateórico importante. Moore tinha uma concepção duvidosa sobre definições: elas deveriam

elencar **as partes** constituintes de um objeto. Se algo fosse simples, seria obviamente indefinível. Outro sentido é (e este ponto parece mais plausível) tentar definir ‘bom’ **redutivamente** em termos *naturais* ou *metafísicos*. Certamente, não se pode confundir esse argumento com a célebre “Lei de Hume”, estudada no capítulo 5: se se pode inferir um *dever-ser* a partir 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 *PE*, Moore dá a entender que tinha presente um problema similar. Um dos sentidos, por conseguinte, de ‘falácia naturalística’ pode ser associado ao problema de inferir ou não um *dever-ser* daquilo que *é o caso*, embora os argumentos de Hume e Moore precisem ser diferenciados.

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 é um erro grave, outros que não se trata de falácia alguma e sustentam que é possível inferir *dever-ser* daquilo que *é o caso*. Em geral, filósofo(a)s que pretendem incorporar as contribuições mooreanas à Ética baseiam-se mais no Argumento da Questão Aberta do que na suposta falácia naturalística, embora o autor deste livro-texto tenha reformulado a última a partir da noção de **erro categorial** e descartado o primeiro argumento por depender apenas de uma questão intuitiva acerca de definições. Entretanto, vale a pena citar o modo como três dos mais destacados eticistas atuais apresentam uma versão atualizada do AQA:

“Podemos perguntar de qualquer suposta abordagem que identifique uma propriedade ou estado de coisas descritivo *P* como o significado de ‘bom’ se sob uma reflexão cuidadosa não pensamos de fato compreender a questão “É *P* realmente bom?” Se essa questão é inteligível –mesmo, ao que parece, para aqueles que sustentam que ter ou ser *P* é algo bom (e talvez a única coisa boa) e que são levados a oferecer razões não linguísticas em defesa de uma resposta positiva à questão– então, excetuando-se alguns detalhes adicionais, *P* não poderia ser apenas aquilo que queremos *significar* com ‘bom’. Para que este expediente argumentativo funcione de maneira conclusiva, devemos então estar absolutamente convencidos de que a inteligibilidade desta questão não surge do fato de ignorarmos a implicação lógica ou informações factuais ou linguísticas. É aqui que entra em jogo a qualificação feita acima “excetuando-se alguns detalhes adicionais”: como alguém poderia reivindicar uma convicção absoluta de que nenhuma falha lógica, factual ou linguística está aí envolvida, sem com isso incorrer em uma petição de princípio?” (Darwall, Gibbard, Railton, 2013, p.17).

Como pode ser percebido, Darwall, Gibbard e Railton defendem que o Argumento da Questão Aberta seria capaz de mostrar a especificidade dos conceitos éticos distinguindo-os dos naturais e dos metafísicos. Uma posição parecida é defendida por outros eticistas atuais (p.ex., Horgan e Timmons, 2006).

Seja como for, Moore parece ter, de fato, apontado para algo importantíssimo: se os conceitos éticos são *sui generis*, de um tipo diferente dos outros conceitos (naturais ou metafísicos), então é necessário respeitar a especificidade e a *autonomia da investigação ética* diante das pesquisas de outra espécie, sejam investigações empíricas das ciências naturais, sejam de outra ordem qualquer, por exemplo, aquelas que postulam entidades transcendentais. Assim, as investigações biológicas de Darwin, as filológico-históricas de Nietzsche, as economicistas de Marx e as psicológicas de Freud, estudadas no capítulo anterior, não levariam em conta a especificidade dos conceitos éticos, ou seja, que eles não são naturais. Em outros termos, não seria possível **reduzir** conceitos éticos a outros tipos de conceitos. Para Moore, a propriedade a qual 'bom', no sentido moral, refere-se, a saber, o valor intrínseco de algo (*bondade moral*), somente é apreensível pela intuição e não pode ser, por conseguinte, observada no mundo natural. Por isso, a sua teoria metaética é conhecida como *intuicionismo não-naturalista* e foi, geralmente, associada a certo tipo de platonismo. A filosofia de Moore teria um traço de platonismo na medida em que considera que bom é não-natural. Ainda, a maioria dos comentadores esquece que ele também considerava a bondade moral uma propriedade não descritível em termos metafísicos.

Apesar de sustentar que 'bom' é não-analisável e indefinível (ao menos, em termos naturais ou metafísicos) Moore argumentou, no *PE*, que outro conceito ético importante, a saber, 'correto' pode ser definido como sendo aquilo que produz os melhores resultados. Por isso, a sua **ética normativa é consequencialista**. No último capítulo de seu livro, Moore manteve que, dentre todas as coisas portadoras de 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, na metaética, considerado um cognitivista e um realista. Voltaremos a discutir a ética normativa de Moore no próximo capítulo, em especial, a sua proposta de reforma do utilitarismo.

É importante, neste momento, esclarecer melhor a crítica que Moore fez às bases naturalistas do utilitarismo e às outras teorias éticas, por exemplo, a ética evolucionista estudada no capítulo anterior.

Quando ele estava preparando a segunda edição do *PE*, escreveu um novo prefácio ao livro procurando clarificar como estava usando o argumento. Esse prefácio somente foi publicado no finalzinho do século passado. Moore sustenta (1993, p. 21), então, que alguém comete a falácia quando:

- i) *ou* está confundindo 'bom' com um predicado do tipo a ser definido;
- ii) *ou* sustentando que ele é idêntico a tal predicado;
- iii) *ou* fazendo inferências *baseadas* naquela confusão.

Parece, por conseguinte, que a intenção principal de Moore é denunciar algum erro básico, uma espécie de identificação equivocada de conceitos de tipos diferentes, ou seja, de **erro categorial** e dizer que qualquer inferência baseada em tal erro é falaciosa.

Precisamos, então, esclarecer em que consiste um erro categorial. Se a falácia naturalística estiver baseada em tal erro, então ela é fácil de entender e aponta, de fato, para um grande equívoco de certas teorias éticas. De acordo com Ryle (1990, p.6-7), comete um erro categorial (EC) quem aplica as propriedades definidoras de um conceito a conceitos que são de outra classe, de outro *tipo*. O resultado é uma proposição absurda. Por exemplo, cores e números são tipos distintos, isto é, pertencem a classes diferentes. Agora, se alguém aplica um predicado que expressa uma propriedade cromática a um número, o resultado é uma afirmação absurda. Assim, a afirmação "O número 5 é vermelho" é, certamente, um caso típico de EC. Quando Moore deu alguns exemplos de falácia naturalística, tinha em mente 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, ou seja, proposições sem sentido. É importante notar também que as primeiras tentativas de Moore de esclarecer o que ele entendia por falácia naturalística ocorrem exatamente nesse contexto de exemplificação de erros categoriais. Conforme ele próprio escreveu, esse erro "**é exatamente a mesma falácia que eu tenho chamado falácia naturalista**" (1993, p. 65, grifos acrescentados). Consequentemente, um EC é um erro simples que deve ser evitado em qualquer atividade teórica, incluindo a Ética. Aquilo que Wittgenstein, como veremos a seguir, chama "entrecruzamento de jogos-de-linguagem," por exemplo quando se aplica aquilo que é constitutivo da linguagem descritiva à linguagem normativa, é um erro similar.

Moore esclarece, no prefácio ao *PE*, que 'natural' significa o domínio das ciências, principalmente, das 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 ideia de que a Ética é uma disciplina autônoma e pura, isto é, não redutível ao universo empírico. Como bem argumentou Nagel recentemente (1991, especialmente no 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 à qualquer outra ciência natural será enganadora e desastrosa. Isso não significa que, sendo o ser humano um organismo natural, a biologia nada tenha a dizer sobre certas capacidades comportamentais e até mesmo 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 consideradas, certamente, materialistas ou naturalistas), 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 às ciências empíricas.

É importante ressaltar, para evitar mal-entendidos, que Moore, ao sustentar que a Ética não se deixa reduzir às ciências naturais, não propôs uma base metafísico-transcendente para os fenômenos morais do tipo estritamente platônico. 'Natural' significa também, no *PE*, tudo o que existiu, existe ou existirá no espaço e no tempo. Nesse sentido específico, os fenômenos morais são, em algum sentido, '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 tal como teria feito Platão e, certamente, fizeram a maioria dos filósofos medievais. A moralidade é parte da cultura e, neste sentido, existe no mundo, mas isso também não significa que a Ética seja redutível a fatos sobre costumes. Novamente, a Ética é autônoma.

Existe, enfim, outra expressão para caracterizar um erro parecido com o que estamos denunciando, a saber, a **falácia genética**. Como alguns eticistas argumentam (Tugendhat, 2009), 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, por exemplo, culturais. Nesse sentido, explicar a origem da cooperação considerando nosso passado como coletores de frutas e caçadores, como Ridley

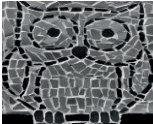
(1996, p. 197s) e Greene (2013, p. 23) fazem não seria suficiente para justificar a relevância ética do comportamento cooperativo ou baseado na reciprocidade. Como Moore sustentou (1993, p. 71), esse tipo de naturalismo **não oferece nenhuma razão válida** para algum princípio ético. Não se pode simplesmente definir a moral como comportamento altruísta. O egoísmo ético precisa ser discutido em sua base, em sua justificação. Assim, nem precisaríamos denunciar outras tantas pequenas falácias naturalísticas que são cometidas, por exemplo, por aqueles que sustentam que “eticamente melhor” significa “mais evoluído”. Recentemente, para dar um último exemplo, o neuroeconomista americano Paul Zak, no seu livro *A Molécula da Moralidade*, procurou mostrar que o comportamento moral depende de uma substância, da oxitocina. A base da Ética não seria biológica, mas simplesmente química. A oxitocina não serviria apenas para ajudar fêmeas na hora do parto e da amamentação, mas também seria responsável pelo comportamento altruísta e pela sua recompensa. Criar-se-ia assim um “círculo virtuoso” da oxitocina: ela incentivaria o comportamento moral que levaria o cérebro a liberar ainda mais oxitocina e assim indefinidamente. Voltaremos a esse ponto no estudo da Neuroética (capítulo 10). É claro que Moore acusaria de ser reducionista essa tentativa de explicar a moralidade. Mais importante ainda, ela não justifica o comportamento altruísta. Portanto, conceitos morais não se deixam justificar pela explicação de sua origem. Em outros termos, a Ética trata do *dever-ser* enquanto as ciências explicam o modo como as coisas são apresentando relações causais entre fenômenos empíricos (aquilo que é o caso).

A moralidade pressupõe que o agente seja livre para escolher o que ele julga ser bom, moralmente correto. A moralidade está 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, parece correto dizer que Moore livrou a Ética de suas bases naturalistas, embora muitos ainda hoje, infelizmente, trabalhem em projetos de naturalização da Ética.

Uma avaliação crítica completa das contribuições de Moore à metaética foge aos limites deste livro-texto. Todavia, no nosso livro *Valor Intrínseco*, que aborda os aspectos metaéticos, normativos e aplicados da sua obra, fizemos uma análise crítica da tensão existente nesse autor entre duas concepções de valor intrínseco, a saber, uma



objetivística ('bom' denotaria uma propriedade *simples* que dependeria somente da *natureza intrínseca* daquilo que a possui) e uma aristotélica (como Moore a interpreta: 'bom,' no sentido ético, significaria aquilo que é "valioso de se ter por si mesmo" lendo, provavelmente da *Ethica Nicomachea*, προαιρόμενος δι'αυτό, ou seja, aquilo que escolhemos por si mesmo). Cabe lembrar que a formação inicial de Moore era clássica e que ele conhecia bem o pensamento de filósofos como Platão e Aristóteles. Agora, examinando os problemas da primeira concepção, supostamente platônica, e algumas interpretações equivocadas de Moore da ética aristotélica, desenvolvemos (2014, p.94) um enfoque relacional de 'bom' no qual a atribuição de um tipo especial de valor em "P valora x intrinsecamente" é correta sse:



- i) P escolhe x;
- ii) x é precioso (bom, correto, belo ...) em si;
- iii) P está  $\emptyset$ ndo x *por ele mesmo*.

As implicações deste enfoque relacional serão explicitadas a seguir.

As principais vantagens metaéticas são: tornamos claro que 'bom,' no sentido de valor intrínseco, **não** é *per se* não-analisável (somente não é possível fazê-lo em termos naturalísticos ou metafísicos); revela a não-prioridade entre *bom* e *correto* possibilitando superar a dicotomia entre teorias éticas normativas consequencialistas e deontológicas; é objetivo sem ser objetivístico, ou seja, evita o realismo transcendente (do tipo platônico); mantém a distinção entre fatos e valores que é fundamental para salvaguardar a autonomia da investigação ética; requer uma forma filosoficamente sustentável de realismo axiológico; é compatível com uma psicologia moral mais plausível, a saber, o internalismo.

Os méritos normativos são: ele supera os problemas tanto do utilitarismo quanto do intuicionismo clássicos; está baseado num tipo especial de racionalidade prática, a saber, a constitutiva e não na meramente instrumental; permite noções deonticas numa estrutura supostamente teleológica (isto é, baseada na noção de *fim-em-si*). Em termos práticos, torna possível analisar aquilo que é correto, obrigatório e virtuoso como sendo intrinsecamente valiosos. Nesse sentido, a Ética de Moore parece formalmente correta, mas pode ser também deficiente em conteúdo, pois o autor do *PE* identificou de forma inadequada os melhores portadores de valor intrínseco deixando de fora importantes valores sociais e políticos. Voltaremos a esse ponto mais adiante quando tratarmos de sua Ética normativa e de algumas aplicações práticas.

A Ética Prática de Moore, como veremos, 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 pela sua utilidade em atingir os bens puros da amizade e da beleza. Tal concepção ética influenciou importantes membros do Grupo de Bloomsbury (Virginia Woolf, John Maynard Keynes etc.), além de filósofos como Bertrand Russell, que inicialmente seguiu os passos de Moore na Ética normativa assim como em muitos outros aspectos filosóficos. Outros importantes eticistas contemporâneos, por exemplo, D. Ross, seguiram seus principais ensinamentos, embora discordassem de alguns pontos específicos.

David Ross sustentou que, além de 'bom', também 'correto' seria indefinível, como pode ser constatado em sua obra *The Right and the Good* [1930]. Essa mudança levaria, aparentemente, a uma ética normativa não-consequencialista. De fato, Ross argumentou que a moral é composta por um sistema de princípios válidos *prima facie* que precisam ser 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 ter a obrigação de levá-lo ao hospital, o segundo dever de beneficência sobrepõe-se ao primeiro. Como será visto no capítulo 10 deste livro-texto, essa teoria influenciou enormemente a Bioética atual. Por isso, voltaremos a ela mais adiante.

Além de G. E. Moore, também **Bertrand Russell** contribuiu significativamente para que a filosofia analítica se tornasse uma das principais correntes filosóficas do século passado, mantendo forte influência atualmente. Embora Russell não tenha feito grandes contribuições para a Ética, tendo sido um dos maiores lógicos e matemáticos de todos os tempos e um livre-pensador com importantes contribuições em outros domínios do conhecimento humano, é importante salientar que ele seguiu uma trajetória própria na metaética: da aderência inicial ao cognitivismo do tipo mooreano a uma teoria ética subjetivista no final de sua vida. Antes de reconstruirmos brevemente essa trajetória, é importante esclarecer que Russell, de fato, envolveu-se publicamente em muitas discussões éticas relevantes de seu (e nosso) tempo. Podemos destacar aqui três delas: i) no livro *Why I am Not a Christian*, ele defendeu o seu ateísmo procurando mostrar que nenhuma das assim chamadas "provas" da existência de Deus possui fundamentação lógica, considerando, então, principalmente, a lógica clássica que ele desenvolvera no livro *Principia Mathematica*; ii) envolveu-se também em projetos educacionais liberais criando uma escola especial para meninos e meninas (quando essas instituições não eram comuns na Inglaterra) onde cultivava valores não-tradicionais,

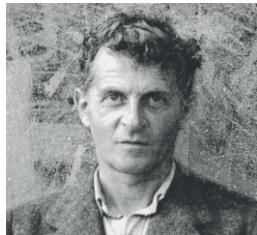
por exemplo, de comum acordo com a sua parceira, manteve um relacionamento aberto, isto é, não monogâmico; iii) finalmente, com quase noventa anos, Russell foi preso por defender o desarmamento nuclear em protestos pacifistas em plena guerra fria. Em certa ocasião, rasgou o cartão do *Labour Party* por suspeitar que o governo enviaria tropas para apoiar os Estados Unidos na Guerra do Vietnã. É digno de nota, também, que Russell foi um dos poucos filósofos a receber um Prêmio Nobel pelos seus escritos além do francês Jean-Paul Sartre.

Do ponto de vista metaético, tema que nos interessa neste capítulo, Russell apresentou, no ensaio *The Elements of Ethics*, uma abordagem mooreana de valor intrínseco defendendo a epistemologia moral cognitivista, isto é, a efetiva existência de valores objetivos. Não iremos, aqui, repetir os pontos de vista de Moore sobre a indefinibilidade ou não das categorias éticas fundamentais. Para Russell, então, a Ética não deveria ocupar-se com o que as pessoas devem ou não fazer, mas descobrir as *proposições verdadeiras* sobre as práticas humanas. E assim como proposições sobre gases não são gasosas, também as proposições éticas não seriam práticas. Por conseguinte, a Ética seria, simplesmente, uma ciência entre outras. Além disso, a Ética precisa apontar as *razões* que são apresentadas para dar suporte aos juízos morais. Em outros termos, a Ética trata da *justificação* de proposições morais e, como tal, seria uma atividade científica e não ideológica ou moralizante.

Alguns anos mais tarde, talvez influenciado por Wittgenstein, que será brevemente estudado a seguir, Russell abandonou o cognitivismo mooreano, ou seja, deixou de acreditar que existem propriedades morais objetivas. Passou, então, a defender que a análise ética dos conceitos 'bom' e 'correto' mostraria que eles não se referem a algo objetivo e que, portanto, os julgamentos morais que os pressupõem seriam simplesmente falsos. Nesse sentido, ele antecipou a *Teoria do Erro* de Mackie que também abordaremos mais adiante. Russell, então, passou a sustentar que julgamentos de valor intrínseco não podem ser vistos como *asserções*, mas antes são simples *expressões* de desejos. Essa forma de analisar os conceitos éticos passou a ser conhecida como "emotivismo," cuja expressão máxima é o livro de Stevenson *Ethics and Language*, e foi amplamente defendida e desenvolvida pelos positivistas lógicos, em especial, Alfred Ayer que serão estudados ainda no presente capítulo. Para Russell, então, um julgamento moral tal como "a dor é má" significa simplesmente "Eu desejo que ninguém sinta dor," ou seja, com ele descrevemos nossos desejos subjetivos. Por isso, no livro *Human Society in Ethics and Politics*, Russell antes de enunciar o princípio fundamental de sua Ética,

define ‘bom,’ no sentido de valor intrínseco, nesses termos: “*valor intrínseco* é a propriedade de um estado da mente que é apreciado ou que, tendo sido experienciado, é desejado.” (Russell, [1954], p. 130). Apesar, então, de definir ‘bom’ em termos daquilo que é desejado, Russell continua a defender a tese de que julgamentos morais são verdadeiros ou falsos. O princípio de sua ética normativa foi, finalmente, formulado assim: *ato obrigatório é aquele que tem mais valor intrínseco e que, provavelmente, produzirá a maior quantidade de valor intrínseco sobre aquilo que é sem valor ou possui apenas valor negativo.*

As discussões filosóficas entre Moore, Russell e Wittgenstein produziram importantes obras filosóficas. Além disso, legaram um método de fazer filosofia bastante frutífero, a saber, a análise conceitual tal como ela foi praticada acima na investigação do conceito ‘valor intrínseco.’ Eles formam a “Trinity” da filosofia analítica. Em especial,



**Ludwig Wittgenstein**, autor do *Tractatus Logico-philosophicus* (doravante, TLP) e das *Investigações Filosóficas*, empreendeu uma nova **revolução copernicana na filosofia** (na verdade, duas grandes mudanças), conhecida como “giro linguístico”, por dar especial atenção aos problemas filosóficos a partir da análise da linguagem. Antes de procurarmos compreender a sua concepção de Ética, é necessário reconstruir a sua filosofia.

A revolução introduzida por Wittgenstein pode ser explicada do seguinte modo. Enquanto os antigos se guiavam por investigações ontológicas (do ser enquanto ser) e os modernos pelas questões epistêmicas (antes de investigar o ser, precisamos discutir como o conhecemos), para Wittgenstein, temos, antes de mais nada, que investigar como expressamos linguisticamente o conhecimento sobre o ser. Portanto, a investigação primeira é sobre a própria **linguagem** usada para expressar o **conhecimento do ser**.

É importante diferenciar, inicialmente, uma investigação meramente linguística de uma filosófica. Para Wittgenstein, a filosofia não deve se interessar pelas peculiaridades das *línguas* naturais ou artificiais, mas pelas condições de possibilidade da linguagem com sentido, ou seja, pela representação verdadeira ou falsa do mundo. O *Tractatus*, a principal obra de Wittgenstein publicada em vida, pode então ser sintetizada nos seus 7 aforismos centrais:

1. O mundo é tudo o que é o caso.
2. O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.
3. A figuração lógica dos fatos é o pensamento.
4. O pensamento é a proposição com sentido.

5. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma).
6. A forma geral da função de verdade é:  $[p, \xi, N(\xi)]$ . Isso é a forma geral da proposição.
7. Sobre aquilo de que não se pode falar, sobre isso deve-se calar.

Há, entretanto, várias lacunas argumentativas entre essas afirmações basilares que precisam ser preenchidas para compreender o *sentido ético* do livro expresso na última frase (7).

Para começar, a filosofia foi, então, definida por Wittgenstein como “Crítica da Linguagem” e ela tem sido interpretada kantianamente, ou seja, como estabelecendo as condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem significativa e determinando o domínio daquilo que pode ser dito, por exemplo, pelas ciências naturais e pelo senso comum. Usando a distinção fregeana entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*), Wittgenstein sustentou que nomes que não se referem a objetos, se usados em sentenças, levam à construção de pseudoproposições, de enunciados sem sentido. Para ilustrar: “o ‘quadrado-circular’ é verde.” Obviamente, nada há que possa ser a referência do sujeito da frase. E para pseudonomes de “entidades” metafísicas tais como “*Dasein*,” “*Weltgeist*,” “*Voluntas (Ding an sich)*,” “*Bem-em-si*”? Há, para Wittgenstein, diferentes tipos de pseudoproposições: absurdos, tautologias, afirmações metafísicas, juízos morais, juízos artísticos etc. Uma “Crítica da Linguagem Pura” estabelece, enfim, as seguintes condições para que uma proposição tenha sentido: que ela seja uma função de verdade de proposições elementares; que a forma lógica da proposição elementar seja idêntica à forma da realidade e que os nomes que formam as proposições substituam objetos existentes no mundo.

Wittgenstein sustentou, então, em seu livro *TLP*, contrariamente a Moore, que “não existem proposições éticas.” Por isso, a sua posição metaética nessa obra é **não-cognitivista**. Embora aceitasse a definição de Moore de Ética (“investigação geral sobre o que é bom”), 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, 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** ou com certa forma de

expressar **emoções** que não pode ser proposicional. A linguagem figurativa, própria das ciências naturais, tais como a biologia e a psicologia, é incapaz de expressar aquilo que tem valor absoluto: a felicidade, a vontade boa etc. O recomendado é, para essa finalidade, ler livros de poesia e literatura ou os *Evangelhos* de Tolstoi. Nesse sentido, Moore e Wittgenstein estão próximos afastando-se de Russell que defendia o cientificismo. O valor absoluto, segundo Wittgenstein, não pode estar no mundo dos fatos onde tudo é contingente.

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** (*por que há o ente e não antes nada?*). A Ética, enfim, lida com o sentido da vida, do significado da morte, das condições da vida boa, feliz, vivida *sub specie aeterni*, isto é, no presente atemporal: *sem medo e sem esperança*. Essas não são questões que as ciências naturais podem responder e, por conseguinte, há uma separação radical 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 descritível, ou seja, de fatos contingentes.

Distinguindo um uso relativo de outro absoluto de termos como ‘bom’, ‘correto,’ ‘valor’ etc. (um exemplo de uso relativo de ‘correto’ é dizer que a BR101 é a estrada correta para Florianópolis e um uso absoluto(moral) é dizer que não é correto inventar calúnias), 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(a) que tenta expressá-las proposicionalmente emprega mal a linguagem. Por isso, o último aforismo do *Tractatus* possui conotação ética. Esse calar, todavia, não precisa ser compreendido em termos da defesa de um quietismo moral. Trata-se, antes, de coibir as pretensões cientificistas da época, principalmente, as de Russell. Esse é o “o sentido ético” do *Tractatus* que não foi, como veremos, compreendido pelos positivistas lógicos.

No livro *Ética e Linguagem*, reinterpretamos a sentido ético do *Tractatus* fazendo uma distinção, baseada na diferença entre dizer/mostrar, entre **dizer** e *falar ou pintar ou cantar* nestes termos:



**Dizer:** expressar algo preenchendo as condições do sentido (por exemplo, construindo proposições, figurações etc.)

**Mostrar (falar):** expressar algo sem preencher as condições do sentido (por exemplo, construindo tautologias, contradições, contrassensos, absurdos, juízos morais, juízos artísticos etc.).

A partir desta distinção, é possível sustentar que Wittgenstein pretendeu, com o *Tractatus*, criticar as tentativas de tornar a Ética uma ciência, mas não coibir as expressões cotidianas da moralidade. Por isso, podemos também distinguir entre um **calar lógico-filosófico**, isto é, nada dizer (tentar fundamentar a Ética cientificamente) e um **calar trivial**, isto é, não falar (deixar de denunciar uma injustiça social). Desse modo, podemos e devemos falar moralmente, embora nada digamos. Na “Conferência sobre Ética,” Wittgenstein apresenta o seguinte exemplo para ilustrar este ponto:

“Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e eu tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria “Ah, então tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor”, poderia ele dizer “Ah, então, tudo bem”? Certamente não. Ele afirmaria “Bem, você *deve* desejar comportar-se melhor.” Aqui temos um juízo de valor absoluto, enquanto no primeiro caso era um juízo relativo.” (Wittgenstein, 2005, p. 217)

Temos, aqui, a diferenciação entre um **uso absoluto** e um **uso relativo** de termos morais tais como ‘bom,’ ‘correto’ etc. Finalmente, então, haveria um **silêncio imoral**, ou seja, deixar de falar sobre algo que temos que falar, por exemplo, denunciar uma calúnia, uma injustiça social etc. e um **silêncio moral**, ou seja, deixar de tentar dizer (tornar a Ética uma ciência) aquilo que não pode ser expresso proposicionalmente.

O primeiro livro de Wittgenstein, o único que ele de fato publicou em vida, influenciou enormemente o **Círculo de Viena** de Schlick, Carnap, Waismann, Gödel 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 ideias éticas do autor do *Tractatus*. O positivismo lógico do Círculo de Viena tentou unir o empiriocriticismo de Mach e a lei dos três estados de Comte, estudada no capítulo anterior, com a lógica matemática de Russell, Frege e Wittgenstein. Aplicando o critério verificacionista, isto é, de teste empírico das proposições protocolares (*Protokolsätze*:

proposições simples, de base observacional ou *sense-data*), os membros do Círculo de Viena concluíram que, não sendo os julgamentos morais de base observacional, deveriam ser considerados totalmente desprovidos de sentido. Essa posição aparece claramente no livro de A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, no qual 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 enunciaria de significativo, nada verdadeiro ou falso, e, então, é como se simplesmente emitisse uma interjeição “uuhh”, reprovando tal comportamento. Na verdade, Ayer utilizou também o Argumento da Questão Aberta de Moore para sustentar as suas posições antirrealista e não-cognitivista na metaética.

A visão de Alfred Ayer a respeito dos juízos morais, isto é, que eles *expressam* os sentimentos e as emoções do falante, foi desenvolvida pelo filósofo americano Charles Stevenson, em meados do século passado, resultando na teoria metaética já mencionada “Emotivismo”, que é certamente não-cognitivista e antirrealista, isto é, nega que existam fatos morais independentes do sujeito humano. O autor de *Ethics and Language* sustenta que, num primeiro modelo de *análise* do discurso moral, chega-se ao seguinte resultado:

- (i) “Isso é errado” significa *Eu desaprovo isto, faça você o mesmo*;
- (ii) “Ele deve fazer isto” significa *Eu desaprovo que ele não faça; desaprove você também; e*
- (iii) “Isto é bom” significa *Eu aprovo isto, faça você o mesmo*.

Esta primeira análise seria, entretanto, insuficiente, pois releva apenas que termos como ‘bom’ etc. são usados para expressar a atitude dos falantes, sendo praticamente idênticos a interjeições ou exclamações, tendo como consequência 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 concordância do ouvinte*.

Wittgenstein, todavia, ao separar fatos e valores, não quis suprimir os valores como os positivistas do Círculo de Viena fizeram. Ao contrário, procurou salvaguardar a Ética diante da racionalidade científica, pois, para ele, aquilo que é mais importante não pode ser dito proposicionalmente, embora possa ser *mostrado*, por exemplo, por uma poesia ou um juízo moral cotidiano como “Não calunie!”

Existe, hoje, uma discussão acirrada entre eticistas sobre se Wittgenstein teria mudado essa posição nas *Investigações Filosóficas*,



sua segunda obra mais importante e que influenciou a chamada “filosofia da linguagem ordinária” de Austin, Searle, Ryle, Strawson etc., publicada postumamente há pouco mais de meio século. Por exemplo, John McDowell sustenta que Wittgenstein mudou a sua concepção a respeito da linguagem, admitindo mais tarde uma pluralidade de *jogos-de-linguagem*: dar e seguir ordens; descrever um objeto, mensurá-lo etc. Por conseguinte, ele teria se tornado um **cognitivista** na Ética, pois os jogos-de-linguagem *morais* possuem suas próprias regras de sentido e poderiam ser expressos significativamente. Assim, haveria um modo objetivo de compreender e aplicar regras morais.

O parágrafo central para entender a noção wittgensteiniana de jogos-de-linguagem é o 23 das *Investigações Filosóficas (IF)*:

“Mas quantas espécies de proposições (*Sätze*) há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há *inumeráveis* espécies: incontáveis tipos diferentes da aplicação daquilo a que chamamos ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘proposições’. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (A evolução da Matemática pode dar-nos uma *imagem aproximada* dessa situação).

A expressão ‘*jogo de linguagem*’ deve aqui realçar o fato de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (*Lebensform*).

Veja a multiplicidade dos jogos de linguagem nestes e em outros exemplos:

Dar ordens e agir de acordo com elas –

Descrever um objeto a partir de seu aspecto ou das suas medidas –

Construir um objeto a partir de uma descrição (desenho) –

Relatar um acontecimento –

Fazer conjecturas sobre o acontecimento –

Formar e examinar uma hipótese –

Representar os resultados de uma experiência através de tabelas e diagramas-

Inventar uma história; lê-la –

Representar teatralmente –

Cantar numa roda –

Resolver charadas –

Fazer uma piada; contá-la –

Resolver um problema de aritmética aplicada –

Traduzir de uma língua para outra –

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

– É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e dos seus modos de aplicação, a multiplicidade das espécies verbais e proposicionais, com o que os lógicos têm dito acerca da estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.)”

Como podemos observar, Wittgenstein corrigiu o *Tractatus* mostrando que não somente as proposições têm sentido. Por outro lado, continuou demarcando, via jogos-de-linguagem, condições para que sentenças tenham sentido mostrando que a metafísica não as satisfaz.

Podemos extrair algumas implicações metaéticas a partir da noção de jogo-de-linguagem aplicando-a à moralidade e constatar que há inúmeros **jogos-de-linguagem-morais**: normativos (prescrever uma ação e cumpri-la); valorativos (atribuir valor intrínseco a algo); avaliativos (qualificar o caráter de um agente como bom ou mau) etc.



Daí não se segue o relativismo ético, pois *uma MCP* é composta por vários jogos-de-linguagem. Nela, pode haver enunciados normativos, valorativos e de outros tipos. Se esse for o caso, então a leitura pós-moderna de Lyotard é realmente equivocada, pois existe um **saber-cómo** agir moralmente.

Wittgenstein teria, então, se tornado um **cognitivista** e até mesmo um realista em certo sentido em questões éticas. Algumas comentadoras atuais tais como Sabina Lovibond e Cora Diamond interpretam Wittgenstein como alguém que defende um tipo particular de **realismo moral**. Seja como for, ele manteve-se um não-naturalista mostrando a irreduzibilidade dos jogos-de-linguagem morais a jogos-de-linguagem descritivos. Tentar reduzir uns aos outros produz afirmações metafísicas, sem sentido. Seria como tentar jogar xadrez com as regras do futebol. Entrecruzar os jogos produz afirmações absurdas, metafísicas. Por isso, Wittgenstein recusava o cientificismo naturalista como forma de compreender, explicar e justificar a moralidade.

Há um conceito importante nas *IF* que não foi ainda suficientemente explorado em suas implicações metaéticas, principalmente, para compreender o significado de categorias como ‘bom,’ ‘correto’ etc. Trata-se da noção ‘semelhanças-de-família’ (*Familienähnlichkeit*). No parágrafo 66, Wittgenstein escreve:

“Considere, por exemplo, os casos que chamamos “jogos”. Quero com isso dizer os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, os jogos de bola, os jogos de combate etc. O que eles têm em comum? Não respondas: “Tem de haver alguma coisa em comum, senão não se chamariam *jogos*” –mas *olha*, para ver se têm alguma coisa em comum. –Porque, quando olhares para eles não verás de fato o que *todos* têm em comum, mas verás semelhanças, parentescos, e em grande quantidade. Como foi dito: não pense, mas olhe! – Olha, por exemplo, para os jogos de tabuleiro com os seus múltiplos parentescos. A seguir considera os jogos de cartas: encontras aqui muitas correspondências com a primeira classe mas desaparecem muitos aspectos comuns, outros aparecem. Se considerarmos a seguir os jogos de bola, conservam-se muito em comum, mas muito também se perde. São todos eles *divertidos*? Compara

o de xadrez com o jogo da cabra cega. Ou há sempre perder e ganhar, ou competição entre os jogadores? Pensa no jogo de paciência. Nos jogos de bola há perder e ganhar, mas quando uma criança atira a bola na parede e depois a apanha, desaparece este aspecto. Olha para o papel que desempenham a habilidade e a sorte. E quão diferente é a habilidade no xadrez e a habilidade no jogo de ténis. Pensa agora nos jogos de roda: tem-se aqui o divertimento, mas desaparecem muitos dos outros traços característicos! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros tipos de jogos e ver as suas semelhanças surgir e desaparecer.”

Se aplicamos a noção de semelhanças de família às questões metaéticas, parece claro que o realismo platônico é difícil de sustentar. Em outros termos, assim como não há necessariamente uma característica única presente em todos os empregos da palavra ‘jogo,’ também não haveria no uso de ‘bom,’ ‘correto’ etc. Vamos explorar melhor essa forma de analisar conceitos.

Um esquema pode ajudar a compreender a relevância dessa noção para a Ética. A noção de semelhanças-de-família pode ser ilustrada deste modo:

	Jogo A	Jogo B	Jogo C	Jogo D
Traço 1	_____		_____	_____
Traço 2		_____	_____	
Traço 3	_____	_____	_____	_____
Traço 4		_____		_____

Desde Sócrates e Platão, como vimos no primeiro capítulo deste livro-texto, pretende-se encontrar uma *essência* subjacente a todos os empregos das categorias morais fundamentais. Por exemplo, Sócrates perguntou-se sobre o que existe de comum entre todas as virtudes que nos permite qualificá-las e classificá-las como tais. O que tem a coragem, a justiça, a temperança e a sabedoria em comum? Para Sócrates, encontrar um elemento comum era importante para apresentar uma **definição**. Todavia, não é muito claro que esse elemento exista. Em outros termos, a coragem é certa maneira de lidar com um sentimento, o medo; a justiça trata da distribuição de bens, da punição de crimes etc. (talvez nem haja uma característica comum a todos os usos de ‘justo’); a temperança diz respeito ao modo como controlamos os nossos desejos; a *sabedoria é saber-como aplicar o conhecimento para viver bem* etc. Então, por que todas são chamadas *virtudes*? Um essencialista como Platão postularia uma forma (*eide*) comum a todas, mas, se Wittgenstein estiver certo, então a noção de

semelhança-de-família exibe o fato de que certos traços são comuns a alguns usos de algumas virtudes, enquanto outras possuem características diferentes. Novamente, disso não se segue um relativismo completo, pois essa também seria uma perspectiva metafísica recusada por Wittgenstein. Caberia, enfim, discutir se a noção de semelhanças-de-família inviabiliza a análise conceitual em termos de explicitação das condições necessárias e suficientes para usar um termo. Não é claro que tenha essa implicação (Glock, 1997), mas não entraremos nesse ponto aqui de forma aprofundada.

Outros eticistas, por exemplo Simon Blackburn, criador do quase-realismo, que será estudado ainda neste capítulo, 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 dada a sua complexidade e por estar sendo feita neste momento. Para elucidar e decidir essa divergência hermenêutica é necessário investigar também as observações wittgensteinianas sobre seguir regras (§184-243 das *IF*). É importante salientar, todavia, que Wittgenstein continuou um não-naturalista na Ética, isto é, a sua concepção *terapêutica* de filosofia procurava eliminar as confusões conceituais, 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. Lembremos, por exemplo, da tentativa de Marx, expressa na carta mencionada no capítulo anterior, de encontrar leis da história análogas às leis biológicas. Nos livros *Seguir Regras* e *La Ética en Wittgenstein y el Problema del Relativismo*, argumentamos que Wittgenstein, apesar de reconhecer a pluralidade de jogos-de-linguagem morais, não é relativista no sentido ético e que, na verdade, defenderia um tipo peculiar de cognitivismo metaético, o **cognitivismo prático** baseado numa concepção de saber moral enquanto saber-como (não-proposicional) e não apenas no saber-que (conhecimento proposicional), por exemplo, saber-como cuidar respeitosamente.

Talvez este seja o lugar mais apropriado para ressaltar que a história da recepção do pensamento de Wittgenstein no Brasil percorreu um caminho que foi do positivismo lógico até a sua reinterpretção a partir da importância que a Ética tinha para o filósofo austríaco. Não temos a pretensão, aqui, de apresentar uma história completa da filosofia no Brasil contemporâneo, mas é importante

conectar as principais teorias éticas estudadas com seus desenvolvimentos feitos no nosso país. Por isso, apresentaremos, sempre que necessário, algumas observações nesse sentido. No livro *Wittgenstein no Brasil*, reconstruímos as quatro principais linhas interpretativas do pensador austríaco, a saber:



- i) a **recepção estruturalista** feita inicialmente por José Arthur Giannotti;
- (ii) a **leitura analítica** e, até certo ponto positivista, de Balthazar Barbosa Filho (foto ao lado);
- (iii) o desenvolvimento da **pragmática** feita por Arley Moreno;
- (iv) a leitura **ético-mística** de Paulo Roberto Margutti Pinto.

Embora discordemos da interpretação quietista de Margutti, ele acertou ao insistir na centralidade da Ética no pensamento wittgensteiniano opondo-se, portanto, à leitura do positivismo lógico. Margutti também defendeu que Wittgenstein não foi um cético pirrônico na sua fase tardia contra tentativas do neopirronismo brasileiro (Porchat, Smith etc.) de interpretar a sua Ética desse modo.

Muitos intérpretes associam, hoje, a filosofia do “II Wittgenstein” ao pragmatismo (para outras autoras como Danièle Moyal-Sharrock, haveria até mesmo um “III Wittgenstein,” talvez defensor de proposições fulcrais análogas a juízos sintéticos *a priori*). De fato, no livro *Da Certeza*, Wittgenstein questionava-se se não estaria “tentando dizer uma coisa que soa a pragmatismo” (§ 422). A questão não pode ser facilmente respondida sem antes explicitar o que é o pragmatismo e, em especial, discutir a sua concepção de verdade. Talvez ele possa ser sintetizado na famosa sentença de Goethe “No princípio era a ação,” uma frase que Wittgenstein gostava de repetir incorporando-a na noção *jogos-de-linguagem*. Por isso, reconstruiremos as linhas gerais do pragmatismo agora e a sua concepção de Ética a seguir.

## 8.2 – ÉTICA NO PRAGMATISMO AMERICANO

O **pragmatismo** é uma filosofia genuinamente norte-americana e, certamente, uma das mais influentes da atualidade. Nasceu no “Clube de Metafísica,” de Boston, no final do século retrasado a partir dos estudos de Charles Peirce e William James, e desenvolveu-se ao longo do século passado com os trabalhos de J. Dewey, C. Lewis e W. Quine. Hoje, ele encontra ilustres defensores nos trabalhos dos americanos Hillary Putnam e Richard Rorty. Estudaremos, a seguir, alguns clássicos e os desenvolvimentos éticos de Putnam como ilustração. De acordo com Jonsen (1998, p.389), o *ethos* americano é

formado por três características: moralismo; meliorismo e individualismo moral (já antecipado quando estudamos Locke).

Um problema inicial é que há várias versões do pragmatismo. Peirce e James logo discordaram sobre a melhor formulação do princípio fundamental do pragmatismo de tal maneira que surgiram duas variantes: o pragmatismo, defendido pelo primeiro, e o pragmatismo defendido pelo último. Começaremos, então, citando a versão de Peirce, seu criador, para depois vermos a modificação introduzida por James.

Procurando superar a concepção tradicional da verdade enquanto correspondência e estabelecendo uma nova metodologia científica, Peirce escreveu no primeiro parágrafo de *Issues of Pragmaticism*:



“... considere os efeitos que podem conceberivelmente ter desdobramentos práticos do objeto em questão. **Então, a nossa concepção desses efeitos é o todo da nossa concepção do objeto.**” (Peirce, 1998 p. 132; negritos acrescentados)

Em termos simples, a concepção de um objeto depende dos efeitos práticos que tem, ou seja, o pragmaticismo sustenta que a “verdade” é determinada pelas consequências futuras de aceitar determinada crença, por exemplo, a lei da gravitação permite enviar o homem à lua.

A versão de William James, formulada inicialmente de modo a tentar interpretar e explicar Peirce, do princípio fundamental do pragmatismo foi enunciada nestes termos:

“Somente quando nosso pensamento sobre um objeto atingiu seu repouso numa crença pode a nossa ação sobre ele começar firme e seguramente. **Crenças, brevemente falando, são regras de ação** e a totalidade da função do pensamento não é senão dar um passo na produção de hábitos. Se há alguma parte de um pensamento que não faz diferença nas consequências práticas dele, então aquela parte não terá significação alguma naquele pensamento. Para desenvolver o significado de um pensamento nós precisamos somente determinar que conduta ele está apto a produzir (...). Nossa concepção dessas consequências práticas é para nós a totalidade da nossa concepção do objeto na medida em que aquela concepção tem uma significação positiva.” (James, 1982, p.444-5, negritos acrescentados).

O lema, então, da versão jamesiana do pragmatismo é que crenças são, no fundo, simplesmente regras de ação. De fato, as nossas ações são reflexos do que acreditamos.

Podemos nos perguntar, agora, se o pragmatismo dá **prioridade à prática** invertendo a tradição predominante na filosofia ocidental. Como vimos, há, desde Platão, uma hipervalorização do teórico em

relação ao prático, tese questionada por Kant que deu prioridade ao uso prático-moral da razão pura em relação ao especulativo. A maioria dos pragmatistas nega essa pura e simples inversão, embora Peirce tenha sido muito influenciado por Kant. Na verdade, os pragmatistas sustentam a indissociabilidade entre teoria e prática. Nas palavras de John Dewey, defensor do instrumentalismo pragmático:

“Em reação a uma longa depreciação da prática em benefício do conhecimento contemplativo, há uma tentação de simplesmente revirar as coisas de cima para baixo. Mas a essência do instrumentalismo pragmático é conceber *ambos* o conhecimento e a prática como meios de produzir bens –excelências de todos os tipos –seguros na experiência.” (Dewey, 1960, p.37)

Poderíamos dizer que, se é verdade que *na prática a teoria é outra*, também é verdade que, *a partir da teoria, a prática é outra*.

O pragmatismo, então, buscaria superar a tradicional dicotomia entre filosofia teórica e filosofia prática, entre saber e fazer, entre conhecimento e ação. Para a maioria dos pragmatistas, a verdade não pode ser definida simplesmente como correspondência entre proposições e fatos. Uma crença é verdadeira na medida em que produz certas consequências desejáveis ou permite realizar algo que se quer e não expressa, pretensamente, a realidade intrínseca das coisas. Por isso, não existiria uma prioridade do prático sobre o teórico, ou seja, o pragmatismo pretende, no fundo, superar a dicotomia.

Wittgenstein assumiu, de fato, o princípio fundamental de que o significado de uma palavra, de uma sentença etc. é seu *uso* e a própria noção de *jogos-de-linguagem* quer marcar a ideia de que falar uma língua é uma atividade da nossa forma-de-vida (*Lebensform*) humana. Esse ponto pode ser percebido na famosa afirmação das *Investigações filosóficas* “O significado de um termo é seu uso” (§ 43). Por outro lado, Wittgenstein também procurou afastar-se da concepção de verdade dos pragmatistas. Nas *Observações sobre Filosofia da Psicologia*, ele escreveu: “Mas você não é um pragmatista? **Não**. Pois eu não estou dizendo que uma proposição é verdadeira se ela for útil.” (RPP I, 266, negritos acrescentados). Para Wittgenstein, não é possível construir uma *teoria* da verdade que englobe todos os seus sentidos: para alguns jogos-de-linguagem, a verdade como **correspondência** é adequada; para outros, a verdade como **coerência** parece ser suficiente e assim por diante. Se pensamos, agora, na Ética, então julgamentos morais podem ser ditos verdadeiros ou falsos dependendo de como usamos ‘verdadeiro’. Não é claro, todavia, se isso por si só

representa um abandono do não-cognitívismo do *Tractatus* rumo a um “pragmatismo ético” cognitivista na fase tardia de seu pensamento.

Podemos, agora, nos perguntar sobre que contribuições metaéticas o próprio pragmatismo fez ou poderia fazer. Para melhor avaliar essa questão, vamos destacar, aqui, os trabalhos éticos recentes de **Hilary Putnam** considerado um dos mais importantes pragmatistas atuais que desenvolveu um tipo de “neopragmatismo ético” bastante diferente do contextualismo ético de Richard Rorty que afirmara “*I’m just an American*” negando a universalidade dos valores morais. Numa série de importantes obras filosóficas que vão desde *Reason, Truth and History* até *Ethics without Ontology*, Putnam salientou a necessidade de superar a dicotomia fatos/valores abandonando o último credo positivista, a saber, que fatos são objetivos e valores subjetivos. Realmente, a posição que afirma a neutralidade axiológica da ciência levou a inúmeras catástrofes e, hoje, está, na prática, superada. Isso pode ser constatado na necessidade que quase todo pesquisador tem de submeter o seu projeto a Comitês de Ética em universidades e institutos de pesquisa. Voltaremos a esse ponto no capítulo 10. É claro que as próprias ciências são conduzidas por valores sendo a busca da verdade a principal delas. Putnam cita também a exigência de coerência e a simplicidade teórica. No último capítulo (12), citaremos outros valores que devem guiar a atividade científica.

Putnam insiste na tese de que as implicações metaéticas do positivismo são filosoficamente insustentáveis. Nesse sentido, ele critica posições não-cognitivistas tais como o emotívismo e o prescritívismo na epistemologia moral, pois levariam ao irracionalismo. Putnam possui vários argumentos para desenvolver uma epistemologia moral que supere a dicotomia entre fatos e valores. Um deles é usar a distinção de Iris Murdoch e Bernard Williams entre **conceitos éticos densos** (*thick*) tais como coragem, crueldade, temperança etc. e **conceitos éticos tênues** (*thin*), por exemplo, bondade, correção e assim por diante. O ponto, aqui, é que conceitos éticos densos seriam claramente compostos tanto por elementos descritivos quanto por prescritivos. Para ilustrar: quando dizemos que uma ação é cruel (por exemplo, torturar inocentes sem justificativa alguma) tanto descrevemos os aspectos maus do ato quanto prescrevemos a sua não realização. Desse modo, estaria superada a separação radical entre *fatos* descritíveis objetivamente e *valores* supostamente subjetivos.

Outra estratégia que Putnam usa para defender a interconexão (*entanglement*) entre fatos e valores consiste em procurar refutar argumentos contrários. Por exemplo, ele recusa o argumento da falácia



naturalística defendido por Moore que estudamos no início deste capítulo. O argumento de Moore, de acordo com Putnam, é falho porque ele não dá lugar à “identidade sintética de propriedades” (por exemplo, na afirmação: água = H<sub>2</sub>O) exigindo sempre que termos sejam sinônimos para que uma definição seja correta. Desse modo, somente definições analíticas passariam pelo crivo de Moore. Além disso, a descoberta de Kripke de “verdades necessárias epistemicamente contingentes” (por exemplo, que a estrela da manhã é a estrela da tarde) teria mostrado que os pressupostos gerais da falácia naturalística são insustentáveis (Putnam, 1981, p.207). As teses de Kripke sobre a existência de **verdades necessárias contingentes** e de **verdades empíricas necessárias** (por exemplo, água = H<sub>2</sub>O) continuam a ser muito debatidas hoje e não temos condições de entrar nos pormenores dessa discussão aqui. Se Kripke estiver certo, todavia, então a filosofia kantiana está em sérias dificuldades ao confundir questões epistêmicas e ontológicas. Enfim, Putnam, criticando o externalismo semântico (pressuposto pelo naturalismo), pensava que Moore tinha razão ao sustentar que ‘bom’ não é idêntico a propriedades físicas.

Para mostrar esse ponto, podemos usar o seu famoso **Argumento da Terra-gêmea**. Seguindo Putnam, vamos imaginar um planeta “gêmeo” do nosso planetinha azul: um planeta similar em quase todos os aspectos, exceto quanto aos oceanos, os lagos, os rios etc. Estes seriam compostos por um líquido cujas propriedades são basicamente as mesmas da água, exceto que sua natureza químico-física não é H<sub>2</sub>O, mas contém outras propriedades, digamos XYZ. Agora, apesar de em ambos os habitantes usarem a palavra ‘água’ para se referir a tal substância, elas são distintas. Isso mostraria que o termo ‘água’ significa coisas diferentes nos dois planetas. Se usarmos esse experimento na Ética aplicando ao mesmo termo digamos ‘correto’ para designar em planetas diferentes propriedades consequencialistas (maximiza o prazer) ou deontológicas (a distribuição igualitária é justa em si), então teríamos como implicação também o reconhecimento de desacordos morais genuínos. A discussão sobre intensionalidade também divide naturalistas e não-naturalistas:

“... Eu penso que Moore estava certo (mesmo que seus argumentos sejam inaceitáveis) ao sustentar que ‘bom’, ‘correto’ (e também ‘crença justificada’, ‘refere-se’ e ‘verdadeiro’) não são idênticos com as propriedades e relações fisicalistas. O que *isto* mostra não é que bondade, correção, justificação epistêmica, referência e verdade não existem, mas que o naturalismo monista (ou ‘fisicalismo’) é uma filosofia inadequada.” (Putnam, 1991, p.211)

Putnam concorda, então, em espírito, com a crítica mooreana ao naturalismo, embora não aceite as suas razões. Tais argumentos podem, entretanto, ser reconstruídos diferentemente como, aliás, fizemos acima a partir da noção de erro categorial.

Podemos, agora, acrescentar outro argumento de Putnam que possui estreita vinculação com Wittgenstein e que recebeu o nome de **“Pluralismo Pragmático.”** (Putnam, 2002, p.33; 2005, p.21). Ele pode ser enunciado de forma bastante simples: consiste em afirmar a existência de muitos *tipos* de enunciações (ou seja, vários jogos-de-linguagem) que não são descrições, mas são plenos de sentido e estão sob controle racional. É crucial não confundir jogos descritivos com jogos normativos. Nos termos de Putnam, o pluralismo pragmático é:

“... o reconhecimento de que não é acidental o fato de que na linguagem cotidiana nós empregamos muitos tipos de discursos, discursos sujeitos a diferentes padrões e possuindo diferentes tipos de aplicações com traços lógicos e gramaticais diferentes –diferentes “jogos-de-linguagem” no sentido de Wittgenstein– não é acidental porque é uma ilusão pensar que pode haver somente um tipo de jogo-de-linguagem o qual pode ser suficiente para a descrição de toda a realidade!” (Putnam, 2004, p.21-2)

De fato, este argumento mostra que não podemos reduzir os jogos-de-linguagem morais a jogos-de-linguagem científicos sem cometer erros categoriais. Mostra, também, a especificidade da Ética frente às ciências empíricas tornando problemático sustentar qualquer forma de naturalismo metafísico.

Retomando o pragmatismo, podemos perguntar pelas suas contribuições normativas para a Filosofia da Moral, embora a relação entre metaética e ética normativa não seja tão direta como geralmente se acredita. Na realidade, o pragmatismo parece, sob o ponto de vista normativo, poder desenvolver-se em direção a algum tipo de consequencialismo. Para Jonsen (1998, p.400), o pragmatismo é um “utilitarismo disfarçado.” Por outro lado, a influência dos pragmatistas fez surgir também teorias normativas deontológicas tais como a Ética do discurso de Habermas que será estudada no próximo capítulo. Habermas deu o nome de **“pragmática universal”** ao seu programa de investigação que reconstrói a base universal de validade da fala, que também teve inspiração wittgensteiniana, e extraiu um princípio deontológico a partir de princípios como a contradição performativa (por exemplo, uma pessoa diz, em inglês, *I don't speak English*: o ato de dizer nega o conteúdo do que é dito). Por isso, voltaremos a esse ponto mais adiante. Quanto a Wittgenstein, as contribuições para a Ética da sua segunda principal obra filosófica continuam a ser discutidas, em

especial, como dissemos acima, para estabelecer se continuou não-cognitivista.

Outro desenvolvimento dessa perspectiva foi, recentemente, feito por Ernst Tugendhat. Aplicando um método wittgensteiniano de análise dos *usos* dos termos morais, tais como 'bom' e 'correto' (mas qualificando a investigação como sendo **semântica** ao invés de pragmática) e de esclarecimento da natureza dos juízos morais, Tugendhat primeiro elaborou uma teoria normativa contratualista cuja ideia básica é a de que uma regra moral está justificada se ela é boa para todos, isto é, se satisfaz os interesses empíricos de todo(a)s o(a)s agentes igualmente, sendo a sua Ética, portanto, igualitarista e universalista. Posteriormente, em *Lições sobre Ética*, Tugendhat sustentou que tal base para uma **Ética 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 o contratualismo *simétrico*, a saber, uma teoria em que fatores de poder sejam eliminados em favor da igualdade entre as partes contratantes. Estudaremos as ideias de Tugendhat detalhadamente mais adiante, mas antes, dado que ele sofreu a influência também da fenomenologia de Husserl e de Heidegger, autores que impactaram bastante a filosofia atual, é importante examinar em que esse enfoque filosófico pode, eventualmente, contribuir para as discussões metaéticas.

### 8.3 – FENOMENOLOGIA DA VIDA MORAL

Além da filosofia analítica e do pragmatismo, a fenomenologia foi uma das principais correntes filosóficas inovadoras do século passado e continua a influenciar o atual. No seu sentido mais geral, "fenomenologia" significa, simplesmente, o estudo dos fenômenos, daquilo que aparece enquanto tal. A fenomenologia, como veremos, é fundamentalmente uma atividade teórica *descritiva* e, dessa maneira, não pode construir uma Ética propriamente *normativa* pela sua própria limitação metodológica. A descrição da vida moral, entretanto, pode ser uma tarefa realmente importante para compreender o lugar dos diferentes elementos morais (sentimentos, hábitos, virtudes, regras, princípios etc.) numa teoria ética. Nesse sentido, uma fenomenologia da vida moral pode ser considerada uma perspectiva crucial da metaética. Nesta seção, algumas das principais contribuições dos fenomenólogos à Ética serão examinadas.

A fenomenologia transcendental, juntamente com a filosofia analítica e o pragmatismo, é, como dissemos, uma das principais tendências da filosofia contemporânea. Criada por **Edmund Husserl**, ela influenciou importantes pensadores, tais como **Martin Heidegger**, que a reelaborou em termos de uma filosofia hermenêutica, **Jean-Paul Sartre**, que defendeu uma versão existencialista, e por outros grandes pensadores tais como **Merleau-Ponty** e **Emmanuel 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 e do psicologismo na compreensão das bases lógicas da matemática. Foi desse modo que ele chegou à fenomenologia: investigando as bases lógicas do conhecimento, principalmente, da geometria e da aritmética.

Mesmo correndo o risco de fazermos uma simplificação, vamos apresentar os principais momentos do método fenomenológico husserliano. Faremos isso a partir de seu livro *A Ideia da Fenomenologia*, composto por cinco lições pronunciadas em 1907, em Göttingen, ainda hoje uma das melhores introduções ao seu pensamento. Para Husserl, a fenomenologia deveria, brevemente falando, limitar-se a **descrever os fenômenos** –*zu den Sachen Selbst*– (e não **explicá-los**, por exemplo, causalmente) tal como eles nos aparecem. 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 se manifestam à consciência. Essa atitude é conhecida como *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, algo que Kant negou que nós, seres humanos finitos, possamos ter. Supondo, todavia, que possamos apreender essências, a partir desse momento, a tarefa do(a) fenomenólogo(a) seria descrevê-las tal como elas aparecem à consciência. Dado que a 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 ela estruturada pelos polos *noético* (operação da consciência) e

*noemático* (objeto significado), o(a) fenomenólogo(a) 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, na sua fase tardia, no mundo-vivido (*Lebenswelt*) a base para a descrição fenomenológica. Não procuraremos, agora, reconstruir esses momentos, mas iremos discutir algumas aplicações do método fenomenológico na descrição dos fenômenos morais. O próprio Husserl pouco se dedicou a compreender os fenômenos morais talvez porque estivesse ocupado 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 etc.

A fenomenologia desenvolveu-se em diferentes direções durante o Século XX. Enquanto método, ela pode, assim como a análise conceitual, produzir importantes resultados, como podemos observar no livro *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty. Poucas pessoas aplicaram-na, entretanto, aos fenômenos morais. Uma descrição de um fenômeno normativo seria, certamente, uma contribuição metaética relevante.

Alguns pensadores, como Max Scheler, que também procurou reabilitar uma Ética de virtudes, aplicaram o método fenomenológico para compreender a moralidade. 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 da nossa experiência. Assim, Scheler sustentou que temos uma intuição de verdades morais não-formais, por exemplo, da essência dos valores. **Scheler, então, apresenta uma ontologia de valores e, como tal, faz metaética ou meta-axiologia.** Todos esses valores possuem dimensões éticas e as questões relativas 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 fenomenológica tal como aparece na escala axiológica apresentada a seguir.

Podemos, enfim, representar uma hierarquia de valores a partir de uma pirâmide. Abaixo temos a proposta de Scheler, mas precisamos também contrastá-la com outras para discutir criticamente se há uma “descrição pura” do status dos diferentes valores. Seja como for, vamos, então, apresentar tais valores na seguinte pirâmide axiológica:



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 na importância dos sentimentos tais como o amor e a simpatia como condições necessárias para chegarmos a uma visão da realidade moral. Scheler permanece um dos filósofos mais importantes quando se trata da aplicação do método fenomenológico pra entender a moral.

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, como vimos no capítulo anterior, 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 sua essência nas diferentes manifestações.** Uma descrição fenomenológica de outros sentimentos necessita ser ainda feita e pode contribuir significativamente para a compreensão da nossa vida moral.

A influência da fenomenologia husserliana teve também outros desdobramentos. Por exemplo, **Martin Heidegger** 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, o ser-aí (*Dasein*), o ser humano ontologicamente compreendido).

Muitos intérpretes discordam que haja uma Ética em Heidegger. De fato, o seu envolvimento com o Nazismo levanta muitas suspeitas pela falta de uma Ética. Todavia, a sua analítica existenciária do *Dasein* revela alguns traços interessantes para a compreensão dos fenômenos morais, principalmente, o fenômeno da *Cura* ou *cuidado* do ser-aí, ou seja, da nossa totalidade estrutural original. Manteremos, aqui, o termo ‘cura’, pois Heidegger a utiliza numa acepção ontológico-existenciária e não como ‘cuidado’, que teria uma significação meramente ôntica. Cura está talvez mais para “solicitude” e “entrega”

em sua acepção ontológica. Assim, não há Ética normativa em Heidegger, mas há reflexões que podemos considerar metaéticas, especialmente, a sua fundamentação ontológica da solitudine (*Cura*).

O Capítulo VI da primeira parte de *Ser e Tempo* intitula-se “A *cura*, o ser do ‘ser-aí’”. Nele, como o próprio título revela, Heidegger trata da questão da totalidade original do ser-aí (o ser humano pensado ontologicamente), mostrando que o essencial se encontra 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 “diante do quê?” da angústia é o próprio ser-no-mundo e o “o porquê da angústia?” é o poder-ser-no-mundo, ou seja, poder ser livre, mas também o nada, a morte. 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, revelam a estrutura **total** do ser-aí, que pode ser compreendida como uma espécie de pré-ser a partir de *Cura*. Tal “protofenômeno” pode ser ilustrado com a fábula de Hígino, que Heidegger cita em *Ser e Tempo* para provar a **autocompreensão pré-filosófica do ser-aí**, de seu ser, como sendo constituído por *Cura*:

“Certo dia, ao atravessar um rio, Cura viu um pedaço de barro e logo teve uma ideia 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,  
decido eu: esta criatura será chamada Homem,

isto é, feita de húmus, que significa terra fértil.” (*apud* Heidegger, §42;  
negritos acrescentados).

Cura está na “origem” do ser-aí; este deve seu ser àquele. Nesse sentido, haveria, para alguns comentadores (Loparic, 2008), 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. Uma implicação prática que podemos, aparentemente, tirar é que, por exemplo, o suicídio estaria proibido e, por analogia, o suicídio assistido e a eutanásia voluntária.

Heidegger, enfim, interpreta a fábula procurando mostrar que o ser-aí não é abandonado, mas mantido por Cura enquanto existente 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 ideias fundamentais do pensamento heideggeriano: **a marca característica do ser humano é a sua finitude como ser-no-mundo mantido por Cura.** Em outros termos, o cuidado é constitutivo do nosso ser (cf. Held, 2006).

Para Heidegger, então, é somente a partir da essência do ser-aí enquanto 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*: Cura. Todas elas 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** levou às últimas consequências a ideia de que o ser do ser humano é ser essencialmente livre. Estamos *condenados*, sustentou Sartre, a fazermos escolhas e, por conseguinte, somos “necessariamente livres.”

Talvez uma das melhores formas de expressar essa ideia seja reconstruindo uma situação de **dilema moral** tal como o próprio Sartre narrou em *O Existencialismo é um Humanismo*. Discutiremos a existência (ou não), e a possível forma, dos dilemas morais na próxima seção sobre lógica deôntica. Eis, aqui, o dilema: durante a Segunda Guerra Mundial, um aluno seu procurou-o afirmando que seu irmão havia sido morto 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 em 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 meio os que combatem à minha volta; e, reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e, paralelamente corro o risco de tratar minha mãe como um meio.” (Sartre, 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, brevemente estudado no capítulo anterior, que influenciou muito o existencialismo cristão.

A maioria dos existencialistas, porém, 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, sua falta de sentido, ser sem Deus, sua futilidade etc., exige antes revolta. Dado que o mundo é incomensurável a partir das nossas esperanças, expectativas e 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 arbitrarias e até mesmo absurdas colocando em xeque uma axiologia como a de Scheler. 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 sentido. Assim como Sísifo, estamos eternamente condenados a rolar para cima a pedra, mesmo que seja para vê-la novamente rolar montanha abaixo. Como vimos, para Camus, a absurdidade mundana exige revolta. Essa revolta é a Ética, a qual existe mesmo sabendo que nossas ações contra as injustiças não acabarão completamente com elas. É necessário sempre recomeçar!

Recentemente, a fenomenologia husserliana e, em alguma medida, a heideggeriana, influenciaram vários filósofos que trataram de problemas éticos, em especial Emanuel Levinas e Paul Ricoeur. Por razões de espaço, trataremos aqui, brevemente, apenas do primeiro.

**Levinas**, em seu livro *Totalidade e Infinito*, defende a ideia de que a Ética –e não a Ontologia– é a *philosophia prima*, ou seja, ele procura inverter a metafísica grega e ocidental guiada pela investigação do ser enquanto ser e os atributos que lhe são próprios. Em outros termos, é somente em face do Outro existente humano, enquanto totalmente Outro e não mera extensão de um Eu, enquanto pura diferença, que surge todo sentido e ele é, desse modo, apreendido enquanto alteridade infinita.

Na condição de judeu, Levinas vivenciou os horrores da II Guerra Mundial, dos campos nazistas de concentração etc., e reconheceu que somente a partir da percepção do sofrimento do Outro surge toda a responsabilidade moral originada numa espécie de infinito cartesiano, ou seja, no rosto do Outro *qua* Outro. Nesse sentido, Levinas entende que toda filosofia grega, todo pensamento ocidental, nasceu como discurso de dominação (do Ser na Antiguidade, mas também do Eu na modernidade) e propõe a busca da sabedoria da *Torah* e a construção de uma Ética inspirada no judaísmo. Trabalhamos, brevemente, a Ética judaica no capítulo 4. Agora, para Levinas, o absolutamente Outro é pensado nestes termos:

“O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.” (Levinas, 2013, p. 26)

A proposta ética de Levinas é importante, mas precisa ser avaliada não apenas nos termos de uma descrição fenomenológica da vida moral supostamente enquanto filosofia primeira, mas também em suas implicações práticas. Nesse sentido, valeria a pena ampliar a discussão e examinar até que ponto Levinas está comprometido com uma Ética particular, uma *moral judaica*, ou permite, de fato, pensar a diferença, a alteridade moral numa época marcadamente secularizada e pluralista como a nossa.

Podemos nos perguntar, finalmente, sobre o desenvolvimento da **metaética no Brasil** no século passado e seus desdobramentos atuais, em especial, questionar, agora, a influência da fenomenologia sobre esse tipo de estudos. Talvez não seja exagerado afirmar que, de todas

as propostas filosóficas, a mais inovadora e com potenciais contribuições para a metaética parece ter sido a **Teoria Tridimensional do Direito** de Miguel Reale, uma *perspectiva culturalista* (antecipada a partir da Escola de Recife, estudada no capítulo anterior e desenvolvida a partir dos anos 1930) que engloba diversas questões valorativas. Por isso, ela será analisada a partir de agora como forma também de compreender que a filosofia no Brasil foi, até recentemente, feita por bacharéis de outras áreas.

O jurista brasileiro Miguel Reale (1910-2006) formulou a sua posição filosófica negando tanto o cientificismo positivista e o marxismo que enfatizam demasiadamente a norma jurídica como *fato* social e insistem na necessidade de eficácia quanto um puro idealismo axiológico que enfatiza em especial o *valor* da justiça e os fundamentos normativos do direito em termos puramente formais. A axiologia de Reale acabou por ter uma forte influência da fenomenologia de Husserl (Reale 1980, p. 10; p.64; p.71s.) afastando-se de Hartmann e Scheler e levando-o a uma nova visão sobre a natureza dos valores, principalmente, no direito. Em que consiste, então, a teoria tridimensional, inicialmente pensada para o direito, mas depois ampliada para a Ética em geral?

O **culturalismo** buscou uma ponte entre a realidade empírica (natureza) e o ideal (liberdade) estabelecido pelas normas jurídicas. Tal ponte seria feita pela cultura ao longo da história. A teoria tridimensional, então, insiste na necessidade de considerar os três aspectos como sendo complementares: **o fato, a norma e o valor**. Em outros termos, a teoria tridimensional do direito estrutura a experiência jurídica na integridade das relações fáticas-axiológicas-normativas. Além disso, enfatiza a correlação com a questão da legitimidade do direito acentuando a questão da *vigência* ou da obrigatoriedade formal dos preceitos jurídicos, a *eficácia* no sentido da correspondência social do seu conteúdo e, finalmente, o *fundamento* axiológico, isto é, os valores capazes de legitimá-lo numa sociedade de pessoas livres. Após formular os fundamentos da teoria, no segundo capítulo de *Teoria Tridimensional do Direito*, Reale procura mostrar seus antecedentes na Alemanha (Radbruch), Itália (Bobbio) etc. Destaca-se, neste sentido, a Escola de Baden e o neokantismo que muito influenciaram Reale.

O desenvolvimento da teoria que, segundo o próprio Reale, foi feito desde 1940, passa pela resposta adequada às seguintes perguntas (que devemos retomar sempre que falamos de Ética no Brasil ou filosofia brasileira em geral):

a) Se há três fatores correlacionados no direito, o que é que garante a *unidade* do processo de elaboração jurídica, e em que essa unidade consiste?

b) Se no direito há três fatores, como é que eles se *correlacionam*, ou, por outras palavras, como *atuam* uns sobre os outros? Pode-se falar em fator dominante que subordine os demais ao âmbito de sua perspectiva?

c) Se todo estudo do direito é tridimensional, como se distinguirão entre si, respectivamente, as investigações filosófica, sociológica e dogmática que tenham por objeto a experiência jurídica? (cf. Reale, 1980, p. 54)

A essas três perguntas é acrescida uma quarta questão, pois Reale generaliza o enfoque tridimensional para “toda *vida ética*, por implicar sempre o *fato* de uma ação subordinada à *medida* ou *norma* resultante de um *valor* (religioso, moral, estético etc.)” (Reale, 1980, p. 54, negritos acrescentados). A quarta pergunta é, então, a seguinte: como se distingue a tridimensionalidade jurídica das demais? Reale, enfim, não sustenta apenas a teoria tridimensional no direito, mas compreende a própria vida moral como tendo três elementos constituintes. Como veremos abaixo, utilizando-se da noção husserliana de “intencionalidade da consciência” que procura evitar a dicotomia sujeito/objeto, **Reale crê superar também a dicotomia ser/dever-ser.**

Vamos, então, responder as perguntas feitas acima. A unidade do direito é um tipo de “unidade de *processus*,” segundo Reale, essencialmente histórica e dialética. Por isso, a correlação entre os três elementos é dinâmica e não formal e estática. Como veremos abaixo, cada dimensão do direito pode ser estudada pelo filósofo ou pelo sociólogo ou pelo jurista, mas também elas se interconectam. O elemento distintivo do direito em relação às demais espécies de conduta ética seria o momento **bilateral-atributivo** da experiência social, ou seja, toda norma jurídica tem dois lados: *atribui, ao mesmo tempo, um direito subjetivo a uma pessoa e um dever correspondente a outra*. Haveria, então, uma relação de interdependência no mundo jurídico entre direitos e deveres que não necessariamente seria o caso em outros aspectos da vida moral.

A teoria tridimensional toca em várias questões metaéticas importantes, embora não tenham sido tematizadas explicitamente pelo seu criador sob este rótulo. Por exemplo, que tipo de conexão pode ser estabelecido entre fatos e valores sem cair na falácia naturalística ou sem transgredir a Lei de Hume? Reale está ciente desse problema e pretende seguir a interdição kantiana, ou seja:

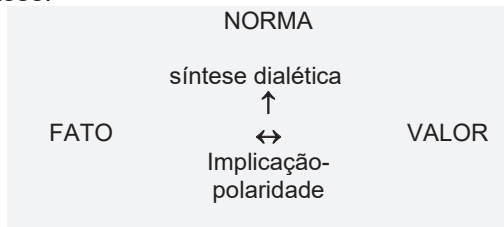
“A categoria da *cultura*, além de permitir a referibilidade do *ser* ao *dever ser* (mas não a recíproca *convertibilidade*, visto permanecer de pé a tese fundamental de Kant sobre a inviabilidade lógica de passar-se do *ser* ao *dever ser*, assim como também a de pensar-se um *dever ser* que se exaure no mundo do *ser*) dava lugar a uma cômoda distribuição de pesquisas entre o *filósofo*, o *sociólogo* e o *jurista*, o primeiro incumbido de estudar a transcendentalidade dos valores jurídicos, ou os valores jurídicos em si mesmos, com a consequente redução da Filosofia do Direito a uma Axiologia jurídica fundamental, o segundo, com a tarefa de indagar das leis que regem as estruturas e os processos *fáticos* do direito, isto é, o direito como *fato social*, nos quadros da Sociologia Jurídica, subordinada ao método indutivo ou experimental; e o terceiro, finalmente, empenhado na análise do direito enquanto realidade impregnada de significações *normativas*, segundo os cânones da Jurisprudência ou Ciência do Direito, distinta pela especificidade do método jurídico-dogmático.” (Reale, 1980, p.25)

Em outros termos, o fato, o valor e a norma estão sempre presentes e **correlacionados** na experiência jurídica: eles são o material que advogados, juizes etc. usam nas suas práticas jurídicas cotidianas.

Que tipo de correlação, exatamente, pensa existir Reale entre esses três elementos? A resposta, que denota uma tentativa de afastamento do formalismo, é a de que a correlação é dialética e é dada pela **“implicação-polaridade” existente entre fato e valor, cuja tensão faz surgir o normativo**. Podemos conceder que essas três dimensões estão, considerando as suas relações culturais e históricas, em relação dialética, mas o que isso significa exatamente? O que é a Dialética de Implicação-Polaridade afinal? Fazer uma análise crítica completa dessa teoria, que deveria discutir os fundamentos do direito e sua relação com a Ética, foge aos limites do presente livro-texto, mas é preciso dizer, ao menos, algo sobre esse pressuposto metaético. Para Reale, enfim, assim como a análise fenomenológica mostra que todo ato cognitivo é constituído por um sujeito e um objeto, dois elementos aparentemente opostos, mas também que toda consciência é consciência de algo, então há contrariedade e, ao mesmo tempo, complementaridade entre eles: um não existe sem o outro. Da mesma maneira, no campo da filosofia prática, “... o homem, na raiz de seu ser histórico, é *enquanto deve ser*, mas jamais a sua existência esgota as virtualidades de seu projetar-se temporal-axiológico, nem os valores são concebíveis extrapolados ou abstraídos do existir histórico (polaridade ética entre *ser* e *dever ser*.” (Reale, 1980, p. 80). Em outros termos, ser e dever-ser opõem-se, mas também se implicam reciprocamente. Não é muito claro, entretanto, se a “implicação-polaridade” é pensada por Reale em termos lógicos ou dialéticos ou

fenomenológicos ou por todos os três fatores. Se for este último caso, teríamos que perguntar: se duas coisas se *implicam*, então, sendo verdadeira uma proposição enunciando algo que é um fato (a maioria das pessoas age de forma egoísta), deveríamos necessariamente inferir um valor (devemos ser egoístas)? Não parece óbvio que isso possa ser feito sem mais ou, como diria Hume, tal passagem deve ser explicada. Teríamos, aqui, novamente, que voltar ao problema da falácia naturalística apontado por Moore no início deste capítulo, pois a passagem do ser para o dever-ser estaria interdita.

A teoria realeana alcançou considerável reconhecimento internacional e mostra a força da tradição jurista de fazer filosofia no Brasil que iniciou, como vimos no capítulo anterior, com a Escola de Recife. Talvez uma das deficiências mais marcantes da teoria tridimensional seja devida à formação jurídica, e não propriamente filosófica, de seu criador. Há, aparentemente, várias confusões entre o que é considerado “dialético” ou “lógico” e o que é propriamente “fenomenológico.” Foi somente no final do Século XX que a filosofia se profissionalizou no Brasil. Por isso, há também vários problemas que não estão bem resolvidos na teoria tridimensional. Por exemplo, além de sustentar que há uma “implicação-bipolaridade,” Reale afirma que, da **tensão** entre *fato* e *valor*, emerge a *norma*. Talvez este esquema ilustre essa tese:



Em outros termos, uma norma seria uma espécie de “síntese dialética” entre fatos e valores. Aqui, todavia, Reale não é claro o suficiente: ora afirma que há uma “síntese superadora” ora que há uma “integração” ora “complementaridade” etc. Uma avaliação crítica mais profunda da teoria da tridimensionalidade deve, então, ser feita antes de concluirmos se ela mostra a possibilidade de **integrar os domínios da natureza e da liberdade através da cultura**. De fato, a “emergência” da norma a partir da relação fato/valor não foi bem explicada por Reale.

Para encerrar essa discussão sobre a contribuição dos culturalistas brasileiros à Ética, cabe mencionar rapidamente que Reale, sob o ponto de vista normativo, defende um tipo de “historicismo axiológico,” cuja pressuposição fundamental é que o ser humano é o

único ser que “**é enquanto deve ser**”. Em outros termos, sendo o ser do homem dever-ser, ele é fonte originária de todos os valores. Nesse sentido, Reale não indica valores particulares, mas revela-se antes pluralista.

Um mérito de Miguel Reale foi ter fundado o Instituto Brasileiro de Filosofia, em 1949, quando existia ainda pouca atividade filosófica profissional no Brasil. Além disso, a edição da *Revista Brasileira de Filosofia* é, realmente, um patrimônio cultural. É necessário notar, todavia, que, na primeira metade do século passado, começam a se criar universidades e a filosofia deixa de ser ensaística ou feita por juristas, diplomatas etc. e passa a se profissionalizar com sólida formação nos clássicos. Destaca-se, por exemplo, a criação da Faculdade Nacional de Filosofia, em 1939, por Getúlio Vargas, que foi posteriormente incorporada à UFRJ. O Departamento de Filosofia da UFMG é dessa época e a criação da USP também. No entanto, governos militares impediram o desenvolvimento do livre pensamento e, conseqüentemente, do filosofar. O próprio Reale aproximou-se de governos totalitários, apoiando o golpe de 1964, que acabaram expulsando boa parte da intelectualidade brasileira, incluindo filósofos (por ex., o heideggeriano Ernildo Stein). Talvez essa seja uma das causas e não a falta de criatividade que tão bem se expressa em outras áreas culturais tais como a literatura (Machado de Assis, Jorge Amado, Lya Luft), a arquitetura (Oscar Niemeyer), a música (Heitor Villa-Lobos e Tom Jobim), teatro (Fernanda Montenegro) e na ciência (Carlos Chagas e César Lattes) etc. do nosso atraso filosófico. Retomaremos esse ponto no próximo capítulo, apresentando no *excurso* algumas reflexões sobre a situação da Ética normativa no Brasil na segunda metade do século passado. Na próxima seção, discutiremos possíveis contribuições metaéticas da lógica deôntica paraconsistente.

#### 8.4 – ÉTICA FORMAL: O EXEMPLO DA LÓGICA DEÔNTICA

Nesta seção, discutiremos alguns aspectos lógicos da linguagem moral tal como eles foram tratados, principalmente, a partir na segunda metade do século passado e continuam a ser pesquisados por eticistas e lógicos até hoje. A ideia geral é mostrar que eles são problemas que merecem a atenção do(a)s filósofo(a)s que se ocupam com questões metaéticas e que os recursos lógicos podem ajudar o eticista a eliminar as ambigüidades da linguagem moral natural e a avaliar, com maior rigor, a validade dos argumentos na Filosofia da Moral. Não temos a pretensão de construir um sistema lógico completo, digamos de lógica deôntica (como sabemos, do grego *deon* = dever; obrigação), mas

apenas discutir em que medida a formalização serve como instrumento para esclarecer os problemas éticos.

Vamos, inicialmente, considerar alguns pontos centrais para a construção de uma **Ética formal**. Usaremos, aqui, a expressão “Ética formal” no sentido de Henry Gensler, ou seja, como um estudo dos princípios formais do nosso pensamento moral (Gensler, 1996, p.vii). Trata-se, então, de um uso bastante amplo da expressão. Um dos objetivos principais da Ética formal é nos ajudar a pensar melhor sobre a moralidade com os recursos da lógica simbólica que trabalha com formalizações. Já vimos em alguns filósofos, por exemplo em Kant, que inspirou a criação da Ética formal, e até mesmo em Aristóteles e Aquino, que certos princípios morais são considerados puramente formais. Em outros termos, dizer que temos que escolher o meio correto a partir do qual há extremos (excesso ou falta) ou fazer o bem e evitar o mal ou que precisamos seguir uma máxima universalizável nada diz em termos de conteúdo moral, ou seja, atos particulares que efetivamente devemos executar. Também vimos as críticas hegelianas ao formalismo da Ética kantiana e os problemas que ele acarreta, por exemplo, que um princípio puramente formal pode, aparentemente, permitir máximas imorais.

De acordo com Gensler, a **Regra de Ouro** (“Trate os outros como você quer ser tratado!”) é um exemplo típico de princípio *formal* da moralidade que, como vimos, aparece em diferentes culturas e religiões, mas há inúmeros outros: *seja consistente em suas crenças; se você quer atingir um fim, busque os meios necessários; siga a sua própria consciência; pratique o que você prega; julgue casos similares do mesmo modo; não faça algo que você mais tarde irá se arrepender etc.* De acordo com Gensler (1996, p.vii), se praticados literalmente, tais princípios formais podem levar a resultados contraintuitivos.

Como compreender, então, o lugar, a importância e os limites da formalização para a Ética? Em que medida é possível construir uma Ética formal que não seja simplesmente um subcapítulo da lógica simbólica? Vamos, a seguir, nos ocupar com essas questões. Em especial, vamos apresentar as bases para a construção de uma lógica deontica como ilustração da importância, mas também dos limites, da formalização para a Ética. Não trataremos da **lógica dos imperativos** ou da **lógica da crença** ou de outras lógicas que também podem, certamente, ser relevantes para a Filosofia da Moral. O objetivo principal, então, não é desenvolver uma lógica, mas antes estabelecer um simbolismo que seja adequado e que auxilie na compreensão das propriedades formais da linguagem moral e de alguns problemas éticos, por exemplo, a natureza dos dilemas morais.



As relações entre Ética e Lógica são complexas. Por um lado, alguns filósofos pensam que elas têm uma raiz comum. Por exemplo, Otto Weininger afirmava que “a lógica e a ética são fundamentalmente a mesma coisa: elas não são mais do que dever para consigo mesmo,” pensamento este que muito influenciou Wittgenstein. De fato, tanto a Lógica quanto a Ética são transcendentais para o autor do *Tractatus*. Ele pensava que o **dever de coerência** é um só e englobaria tanto a Ética quanto a Lógica: esse seria um dever absoluto para o(a) filósofo(a) em busca de consistência não apenas teórica, mas prática. Por outro lado, fazer um erro lógico (por exemplo, inferir uma conclusão que não se segue de certas premissas) não é, aparentemente, cometer um ato imoral ou ser uma pessoa má. Ao menos, ninguém poderia ser responsabilizado *moralmente* por fazer erros lógicos. É claro que poderíamos lamentar o fato, principalmente se o erro for feito por um(a) filósofo(a), mas não no sentido moral. Da mesma maneira, aparentemente, ninguém agiria de forma ilógica ou irracional se deixasse de cumprir um dever. Essas questões não serão aprofundadas aqui. O que será feito é apresentar alguns recursos de lógica simbólica, particularmente, de lógica deôntica para compreender de forma mais exata as propriedades formais da linguagem moral. Esse é, certamente, um importante objetivo da própria Ética, especialmente, da metaética que trata, como sabemos desde a Introdução, das questões lógicas, epistêmicas e ontológicas da moralidade.

Para iniciar, então, vamos fazer algumas breves observações históricas. A lógica deôntica surgiu de forma sistemática com as publicações dos trabalhos de Georg Henrik von Wright há pouco mais de cinquenta anos, em especial, em seu artigo “Deontic Logic” e, posteriormente, em seu livro *Norm and Action: A Logical Enquiry*. Antes dele, alguns poucos filósofos tinham tentado formalizar as propriedades lógicas da linguagem moral, mas chegaram a resultados insatisfatórios. Por exemplo, Ernst Mally usou o cálculo proposicional da lógica clássica e acrescentou alguns operadores deônticos, mas seu sistema permite teoremas contraintuitivos, por exemplo  $p \equiv Op$ . Em linguagem natural:  $p$  (uma proposição qualquer) é equivalente à obrigação de fazer  $p$ . Isso não faz sentido. Talvez por essa razão, von Wright discute, em *Norm and Action* (1963, p.17s; p.56s), de forma aprofundada, se a lógica deôntica é somente uma extensão da lógica clássica, se não se deveria trabalhar com *tipos de ação* (pagar impostos) e não com *proposições* propriamente ditas (os impostos são pagos) etc. Ele discute também a similaridade dos operados modais ( $p =_{\text{def}}$  é necessário que  $p$ ;  $\diamond p =_{\text{def}}$  é possível que  $p$ ) com os operadores

deônticos ( $\text{Op} =_{\text{def}} \text{é obrigatório que } p$ ;  $\text{Pp} =_{\text{def}} \text{é permitido que } p$ ), mas aponta que existem também diferenças importantes. Não trataremos das relações entre lógica modal e deôntica aqui. De fato, é ainda um problema em aberto saber como construir uma lógica simbólica que expresse adequadamente as noções deônticas “*é obrigatório que*,” “*é permitido que*” e “*é proibido que*,” ou seja, que apresente as propriedades lógicas da **Obriga**ção, **Permissão** e **Proibi**ção que serão simbolizadas abaixo e são estudados desde os estóicos.

Esse é um dos principais objetivos da lógica deôntica, a saber, estabelecer as relações inferenciais entre as diferentes categorias morais. Ela sofreu, no início, um desenvolvimento lento enfrentando vários paradoxos e outros problemas. Recentemente, todavia, ela fez progressos significativos com a introdução da **semântica dos mundos possíveis** desenvolvida por Lewis e Kripke. O que chamamos, hoje, de “sistema padrão” de lógica deôntica é um sistema baseado nos trabalhos de von Wright, mas interpretado a partir da semântica dos mundos possíveis. Um esboço de lógica deôntica será apresentado a seguir.

Antes de apresentar os principais elementos simbólicos para a construção de uma lógica deôntica, aprofundaremos a discussão sobre se são *tipos de atos* ou *proposições* que devem ser precedidos por operadores deônticos. Vamos, então, alertar para algumas pressuposições metaéticas básicas que serão assumidas nesta seção. Vimos, na primeira seção deste capítulo, que há uma discussão grande entre cognitivistas e não-cognitivistas sobre se julgamentos morais são portadores de valor de verdade ou não. Uma forte evidência nesse sentido é o chamado **problema Frege-Geach** que tem dado muito trabalho aos não-cognitivistas. Ele pode ser formulado da seguinte maneira: se sentenças morais podem figurar em estruturas inferenciais (por exemplo, num *modus ponens*), então elas possuem conteúdo proposicional. Para ilustrar:



P1: Se é errado mentir, é errado ensinar o seu filho a mentir.  
 P2: Ora, é errado mentir.  
 Portanto, é errado ensinar o seu filho a mentir.

O exemplo acima parece ser de um argumento válido e correto. Se esse for o caso, então sentenças morais podem figurar em estruturas inferenciais, mostrando que também possuem conteúdo cognitivo.

Alguns eticistas não-cognitivistas atuais tais como Gibbard e Blackburn tentaram, todavia, resolver esse impasse criando lógicas especiais, mas não discutiremos as soluções deles aqui. Esse

problema continua sendo um importante ponto a ser trabalhado por eticistas preocupados com questões metaéticas. Assumiremos, então, ao menos para fins de ilustração, que é possível tratar sentenças morais num cálculo proposicional. Dizer  $Op$  (é obrigatório que  $p$ ) significa, por exemplo, dizer: “é obrigatório que os impostos sejam pagos.” Por conseguinte, não existiria perda significativa de sentido em sentenças tais como “impostos são pagos” a partir da introdução do operador deontico, embora o resultado final seja uma norma que talvez não seja verdadeira ou falsa, mas simplesmente aceitável ou não.

A lógica deontica trata, então, de sentenças *normativas* com o auxílio da simbolização de noções morais, a saber, daquilo que é **obrigatório**, **proibido** e **permissível**. A partir desse estudo, várias propostas de lógica deontica foram construídas, incluindo uma lógica deontica paraconsistente que nega alguns princípios da lógica clássica. Voltaremos a ela quando tratarmos dos dilemas morais. O que faremos, agora, é tão somente partir da lógica clássica tal como ela pode ser encontrada, por exemplo no *Tractatus* de Wittgenstein, e acrescentar alguns operadores chamados “deonticos” (Para uma apresentação geral da lógica ver: Mortari, 2001). A pretensão é bem modesta: fornecer alguns elementos para compreender as principais relações lógicas entre sentenças normativas.

Vamos, agora, formalizar algumas sentenças morais que expressam deveres. Vale lembrar que a lógica deontica não é o único caso de Ética formal e que não pretendemos elaborar um sistema completo. Para começar, considere as noções de **lógica clássica**:

1<sup>a</sup>) Use as seguintes definições e símbolos:

1.1 :  $p$  para proposição: uma sentença é bem construída se ela expressa um pensamento *proposicional* (por exemplo, Aristóteles foi discípulo de Platão), ou seja, se expressa algo que pode ser considerado *verdadeiro* ou *falso*.

1.2 : Operadores lógicos [monádicos:  $\sim$  (não) e diádicos:  $\vee$  (ou);  $\wedge$  (e);  $\rightarrow$  (se ... então ...);  $\equiv$  (sse) etc.] relacionam proposições ( $p, q, r \dots$ )

2<sup>a</sup>) Assuma a seguir os seguintes axiomas:

1.3 :  $p \rightarrow p$  (princípio da identidade: ou  $x = x$ )

1.4 :  $p$  é V (verdadeira) ou F (falsa) (princípio da bivalência)

1.5 :  $p \vee \sim p$  (princípio do terceiro excluído)

1.6 :  $\sim (p \wedge \sim p)$  (princípio da não-contradição)

Essas definições e os axiomas nos permitem estabelecer, por exemplo, alguns teoremas e calcular o valor de verdade de sentenças. Não entraremos nesses pontos de forma detalhada aqui. Somente para ilustrar, podemos, introduzindo o método das tabelas de verdade usado por Wittgenstein no *Tractatus*, estabelecer o valor de verdade de uma sentença qualquer, digamos  $p \vee \sim p$ , assim:

p	p	$\vee$	$\sim p$
V	V	<b>V</b>	F V
F	F	<b>V</b>	V F

Para ilustrar: chove ou não chove. Trata-se de uma tautologia, ou seja, ela é verdadeira em todos os mundos possíveis, conforme aparece em negrito. Generalizando esse procedimento, podemos calcular o valor de verdade de inúmeras proposições. Note, entretanto, que essa proposição complexa tem a mesma forma lógica do princípio do terceiro excluído. Por isso, para Wittgenstein, não era necessário axiomatizar a lógica, pois todas as “proposições” lógicas são, em certo sentido, tautológicas. Não aprofundaremos, todavia, essa questão aqui por razões de espaço.

3ª) Acrescente, agora, mais alguns operadores ao sistema iniciado acima. Lembre dos operadores deônticos (já simbolizados por letras acima) e teremos, assim, os elementos principais da **lógica deôntica** entendida como uma expansão da lógica clássica:

- 1.7:  $\bullet p$  = É **Obrigatório** que p  
 1.8:  $\blacksquare p$  = É **Proibido** que p  
 1.9:  $\blacklozenge p$  = É **Permitido** que p

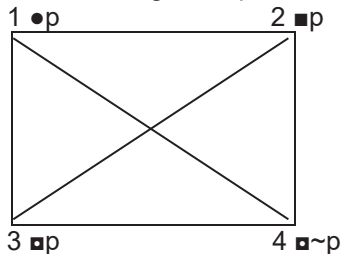
Alguns sistemas deônticos introduzem outros operadores, por exemplo para “É facultativo que p”. Não faremos isso aqui.

Em certos sistemas, alguns operadores podem ser considerados primitivos e outros serem definidos em função deles. Podemos, por exemplo, usar como primitiva a noção de obrigatoriedade ( $\bullet$ ) e definir os outros operadores deônticos deste modo:

- (i)  $\blacksquare p \equiv \bullet \sim p$   
 (ii)  $\blacklozenge p \equiv \sim \bullet \sim p$

No fundo, então, esses operadores são interdefiníveis:  $\bullet p \equiv \blacksquare \sim p \equiv \sim \blacklozenge \sim p$ . Em linguagem natural: é obrigatório pagar impostos  $\equiv$  é proibido não pagar impostos  $\equiv$  não é permitido não pagar impostos.

Para ajudar na visualização das relações entre os operadores normativos, podemos construir o seguinte quadro deôntico:



Podemos ver claramente nele certas relações entre operadores deônticos: 1 e 2 são contrários enquanto 1 e 4 são contraditórios.

No sistema padrão de lógica deôntica (SDL), podemos estabelecer alguns axiomas e derivar teoremas. Vamos assumir, então, os seguintes postulados:

$$1.10: \bullet p \rightarrow \sim \blacksquare \sim p$$

$$1.11: \bullet(p \wedge q) \equiv (\bullet p \wedge \bullet q)$$

$$1.12: \bullet(p \vee \sim p)$$

Visto que estabelecemos acima, via definições, que  $\blacksquare$  é equivalente a  $\sim \bullet \sim$ , o primeiro axioma diz que  $\bullet p \rightarrow \blacksquare p$  e este é um princípio conhecido como “princípio da consistência deôntica” que não pode ser confundido com o último axioma que postula a obrigatoriedade do princípio do terceiro excluído ou de qualquer outra tautologia.

A partir desses axiomas e com ajuda de algumas regras de inferência, por exemplo de substituição, podemos derivar vários teoremas. Um deles, que vai nos ocupar daqui para frente, é este:

$$1.13: \sim (\bullet p \wedge \bullet \sim p)$$

Em linguagem natural: não pode ser o caso que seja obrigatório pagar impostos e também que seja obrigatório não pagar impostos. Por isso, não existiriam obrigações contraditórias no SDL. Mas será que não podemos estar submetidos a várias obrigações ao mesmo tempo? Lembremos, aqui, do **estudante de Sartre** citado na seção anterior: ele sentia que deveria tanto ir para a guerra quanto que devia cuidar de sua mãe. Um **dilema moral** parece ser exatamente a circunstância na qual estamos submetidos a duas obrigações e não é possível realizar ambas simultaneamente.

Vamos, então, discutir algumas aplicações da lógica deôntica na Ética. Já dissemos acima que uma das utilidades da formalização é eliminar ambiguidades e ajudar no estabelecimento rigoroso da argumentação moral. Outra aplicação é ver mais claramente algumas

ideias que podem, em geral, aparecer de forma confusa. Por exemplo, quando as pessoas discutem um dilema moral, muitas vezes tem em mente algo bastante simples: por exemplo, “devo interromper esta gestação ou não?” Se alguém sustentar que a interrupção é permissível, não podemos concluir que ela está sustentando a obrigatoriedade do aborto. *Parece claro pelo que foi estabelecido acima com os recursos da lógica deontica que quando alguém defende a permissibilidade para certos atos não está defendendo nem a sua obrigatoriedade nem a sua proibição.*

Uma aplicação da lógica deontica na Ética, então, é representar formalmente certas sentenças de forma mais rigorosa. Por exemplo, muitos acham que um dilema moral tem a forma  $\bullet p \vee \bullet \sim p$  (é obrigatório abortar ou é obrigatório não abortar). Entretanto, essa sentença, no fundo, nada diz. Na realidade, um dilema moral parece ser, conforme sustentou de Amaral (2012, p.18), melhor representado introduzindo um operador modal da seguinte maneira:



$$(\bullet p \wedge \bullet q) \wedge \sim \diamond (p \wedge q)$$

Em linguagem natural e lembrando do caso do estudante de Sartre: é obrigatório cuidar da mãe e é obrigatório ir para a guerra enfrentar o inimigo e não é possível fazer ambos ao mesmo tempo.

Se negarmos filosoficamente que existem dilemas morais genuínos, como Kant certamente o fez, então, o nosso sistema de lógica deontica, poderia conter o seguinte teorema:

$$\sim [(\bullet p \wedge \bullet q) \wedge \sim \diamond (p \wedge q)]$$

Note, todavia, que essa forma de representar um dilema moral usou um operador modal. Podemos, então, questionar filosoficamente se essa é uma forma adequada de representar dilemas morais.

A discussão, aqui, pode prosseguir de outros modos. Por exemplo, conforme já vimos acima, há poucas contribuições significativas para a metaética na filosofia feita no Brasil até o final do século passado, mas uma delas parece ter sido a criação e desenvolvimento da lógica paraconsistente feita por **Newton da Costa** e seus discípulos que pode ter implicações metaéticas importantes, por exemplo para a construção de uma **lógica deontica paraconsistente** (cf. Cruz, 2005, para um sistema baseado nesses moldes). Uma lógica paraconsistente admite a contradição numa teoria ou num sistema formal sem trivializá-lo enquanto na lógica clássica ela inviabilizava o sistema todo. Lembremos, por um lado, do impacto do paradoxo das classes descoberto por Russell e as implicações para a matemática

fregeana: de uma contradição tudo se segue, segundo a lógica clássica. Por outro lado, na lógica paraconsistente, o princípio de não-contradição não seria universalmente válido. Numa lógica deontica paraconsistente, então, um dilema moral poderia ter a forma aparentada de uma contradição. Ele pode ser apresentado desta maneira:

$$\bullet p \wedge \bullet \sim p$$

Admiti-lo, não trivializaria o sistema de lógica deontica, segundo os defensores da paraconsistência. Cabe, todavia, perguntar: faz algum sentido dizer que estamos submetidos a fazer algo e a não o fazer, por exemplo, a pagar impostos e a não pagá-los? Em que circunstâncias?

Não discutiremos de forma detalhada, aqui, se é possível construir uma lógica deontica baseada numa lógica não clássica, por exemplo, na lógica paraconsistente. De fato, a natureza da contradição não parece ser tão simples quanto os lógicos clássicos pensavam. O chamado “**Paradoxo de Moore**” (Eu afirmo: “Chove, mas não acredito.”) ilustra muito bem, como o último Wittgenstein notou, a complexidade filosófica da contradição. Uma solução satisfatória do Paradoxo de Moore continua em aberto e parece até possuir implicações éticas, por exemplo, levanta o problema da *sinceridade do falante* ao fazer a asserção paradoxal. Não entraremos, enfim, na discussão aprofundada da relação entre lógica clássica *versus* lógicas não clássicas aqui e nem numa possível elaboração de uma lógica deontica paraconsistente, ou seja, da tese de que não seria problemático assumir que se está, aparentemente, sob duas obrigações contraditórias ao mesmo tempo. Essa foi, como vimos, uma das contribuições da metaética feita no Brasil. Voltaremos a discutir outros aspectos da filosofia e, principalmente, da Ética feita no nosso país nos próximos capítulos sobre Ética Normativa (capítulo 9) e Ética Aplicada (capítulos 10 a 12).

A lógica deontica, entretanto, não precisa se manifestar explicitamente sobre a existência ou não de dilemas morais. Esse seria um problema de ontologia moral. Podemos partir, simplesmente, da constatação de que um **agente pode não saber o que fazer** diante de duas alternativas de ação que são ambas obrigatórias ao mesmo tempo e não que seja impossível executá-las concomitantemente. O problema, então, seria antes epistêmico. Na realidade, é bom lembrar que, dada a constatação fenomenológica da “culpa” de um agente por ter deixado de cumprir uma das obrigações (o que seria uma “evidência” da existência de dilemas morais genuínos) surgiria, então, segundo alguns eticistas, uma nova obrigação, a saber, a da **reparação**. Por isso, a

existência de dilemas morais, principalmente quando todos os deveres são considerados *prima facie*, pode ser contornada seja indexando um dos deveres como sendo mais forte que o outro, ou seja, como sendo um dever perfeito enquanto o outro seria imperfeito seja criando mais um dever reparador. Como veremos no capítulo 10, quando princípios fundamentais da Bioética entram em choque, uma maneira de dissolver os dilemas é priorizar um deles dando, por exemplo, peso maior à autonomia do que à beneficência ou vice-versa.

Para encerrar esta seção, então, retomaremos a questão: como compreender, finalmente, a importância e os limites da formalização para a Ética? Lembremos que qualificar um princípio como formal significa afirmar que ele não possui conteúdo definido. Por exemplo, se alguém sustentar que “para todo agente, é moralmente obrigatório não causar mais danos que benefícios,” ele emite, no fundo, um princípio puramente formal. Perguntemos, enfim, qual seria a suposta vantagem de apresentar em linguagem simbólica ( $\sim \blacksquare p \rightarrow \blacksquare p$ ) aquilo que pode ser dito numa língua natural como o Português (Se caminhar na grama não está proibido, então é permitido caminhar na grama). Parece claro que a simbolização permite um grau de exatidão maior e também traz clareza conceitual e rigor argumentativo. Mas há limites bem estabelecidos: no princípio há pouco citado, até que não apresentamos materialmente o que conta como benefício ou malefício não saberemos o que temos que maximizar. Assim, se considerarmos, por exemplo, o respeito a um direito qualquer (digamos, privacidade) um benefício e o seu desrespeito um malefício, então teremos condições de, usando o **método da especificação**, dizer na prática o que o princípio exige em termos de regras particulares de ação. Voltaremos a esse ponto por ocasião da discussão sobre um princípio ético primeiro (uma espécie de **axioma**) proposto a partir da **Teoria Tríplice** no último capítulo.

Conforme vimos nesta seção, a simbolização, por exemplo feita na lógica deontica, auxilia no esclarecimento da natureza da linguagem moral e na clarificação conceitual e no rigor argumentativo. Por isso, é importante manter presente as contribuições da Ética formal, principalmente, a distinção entre operadores deonticos e suas relações lógicas bem como compreender os limites da formalização. Feitas essas considerações, podemos, agora, abordar alguns outros problemas epistêmicos e ontológicos atuais acerca da moralidade.

## 8.5 – PROBLEMAS ATUAIS DE EPISTEMOLOGIA MORAL

A discussão sobre problemas e teorias metaéticas tornou-se bastante sofisticada, atualmente, mesmo depois da crítica rawlseana à



metaética analítica. Segundo Rawls, as questões analíticas não seriam relevantes para a construção de uma teoria substantiva de justiça. Todavia, a relevância da análise parece evidente para várias correntes filosóficas. Buscar definições precisas, estabelecer com clareza as premissas éticas etc. auxilia na elaboração de teorias normativas sólidas e não precisa resultar em sentenças *analíticas*.

Algumas teorias metaéticas já foram trabalhadas, mas também há lacunas que precisamos preencher reconstruindo, por exemplo, como o debate sobre cognitivismo e não-cognitivismo desenvolveu-se na segunda parte do Século XX finalizando, desse modo, a exposição história iniciada na seção 8.1. Na presente seção, fazemos primeiro essa complementação e, depois, discutiremos alguns *problemas* da epistemologia moral.

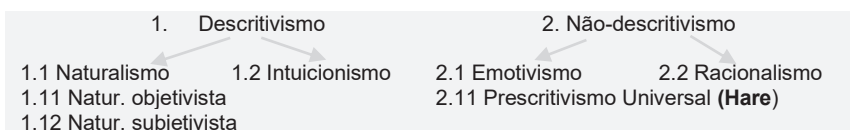
A questão central da epistemologia moral é esta: **existe conhecimento moral?** Para responder a pergunta, precisamos definir 'conhecimento.' A análise conceitual tradicional, inspirada no *Teeteto* de Platão, estabeleceu que A sabe-que p sse:



- i) A acredita que p;
- ii) p é verdadeira;
- iii) A tem boas evidências para acreditar que p.

Já discutimos brevemente se o conhecimento pode ser definido apenas em termos proposicionais ou se deve, talvez pragmaticamente, ser compreendido também como um tipo de *saber-como* e não apenas enquanto crença verdadeira e *suficientemente* justificada. Seja como for, a questão de epistemologia moral foi colocada inicialmente em termos de valor-de-verdade. Para abordar essa questão, então, vamos reconstruir, primeiramente, algumas tendências que se desenvolveram a partir dos trabalhos de Moore, Russell e Wittgenstein começando por Richard Hare e depois focaremos em *problemas* epistêmicos da moral.

Hare foi bastante influenciado por G. E. Moore e, em alguma medida, pelo segundo Wittgenstein. Para compreendê-lo melhor, vamos apresentar a taxonomia que ele próprio elaborou e o modo como definiu cada um dos termos que empregou. Segundo Hare, podemos dividir as teorias metaéticas em:



Como veremos, procurando afastar-se do irracionalismo (ou, ao menos, do não-racionalismo) dos emotivistas, Hare redefine os termos das principais teorias metaéticas. Um **não-descritivista** é alguém que defende que os juízos morais não são completamente determinados pela sintaxe e suas *condições de verdade*. Hare prefere ser chamado de “não-descritivista” ao invés de “não-cognitivista,” pois os **emotivistas** negavam que a linguagem moral fosse governada pela lógica. Enquanto **racionalista**, Hare afirma que a lógica que rege a linguagem moral é a lógica das prescrições universais. Ele defenderia, então, *certo tipo* de não-cognitivismo. Também fica claro que Hare **não é naturalista**, pois aceita o Argumento da Questão Aberta de Moore e nega que as condições de verdade dos juízos morais possam ser determinadas por propriedades não-morais, ou seja, naturais. Vamos esclarecer melhor, então, o que é o prescritivismo universal enquanto teoria metaética e a sua conexão com a ética normativa.

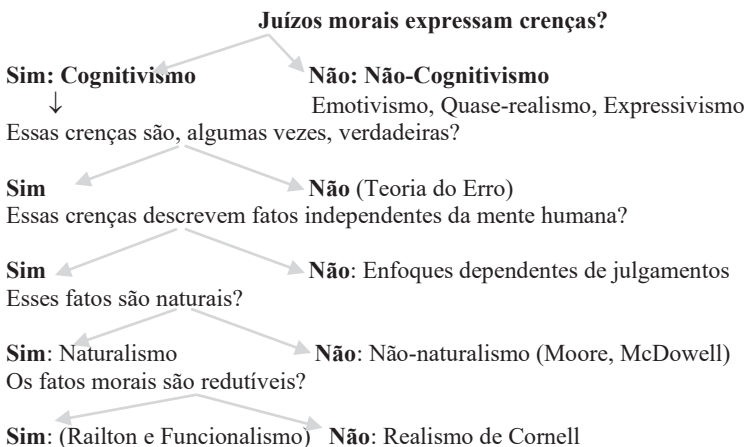
Hare sustentou que a linguagem moral possui uma forma imperativa, assim como ordens do tipo “Feche a porta!” pertencem ao *genus* da **linguagem prescritiva**, ou seja, usada para *orientar cursos de ação*. A função da linguagem moral, então, é a de guiar ações. A diferença é que um juízo moral possui uma característica metaética própria, a **universalizabilidade**, isto é, compromete logicamente o(a) falante a julgar casos similares da mesma maneira. Tal teoria é, por conseguinte, conhecida como “Prescritivismo Universal”. Segundo Hare, esse enfoque metaético leva a uma ética normativa capaz de compatibilizar o utilitarismo e o kantismo. Assim, ele 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” ou “utilitarista de preferências”. Esta teoria normativa foi, recentemente, adotada por Peter Singer e por outros eticistas e aplicada a inúmeros problemas de Ética Prática. Voltaremos a ela nos últimos capítulos (10 a 12).

Hare aplicou a sua **teoria metaética** (o prescritivismo universal) e sua **ética normativa** (o utilitarismo kantiano) a muitos **problemas práticos**, por exemplo, de Bioética. Para ilustrar: ele procurou mostrar que o aborto é geralmente proibido porque cada um de nós, se tivesse a oportunidade de *prescrever* a 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, ou seja, deveríamos assumir uma posição Pró-vida. O argumento de Hare contra o aborto tem algumas pressuposições que precisariam ser clarificadas para que ele possa 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 discussão crítica dos problemas morais cotidianos.

Com a publicação do livro *Uma Teoria da Justiça* no início da década de 1970, pelo filósofo americano John Rawls, o(a)s filósofo(a)s morais deixaram de dedicar-se tanto a questões metaéticas e voltaram-se para questões mais substantivas, normativas. Estudaremos essa obra no próximo capítulo. Todavia, recentemente, a metaética voltou a ocupar o lugar de destaque que tinha na primeira metade do século passado. Uma contribuição importante nessa direção foi feita pela chamada “**Teoria do Erro**” de John Mackie. Conforme antecipamos a partir de Russell, a teoria do erro diz que toda vez que alguém emite um juízo moral pressupondo que existem valores objetivos, ele comete um equívoco e, por conseguinte, expressa uma proposição **falsa**. Em outros termos, o erro é tomar algo subjetivo (a expressão de uma crença) por algo objetivo produzindo desta maneira uma sentença falsa. *Num certo sentido (semântico), portanto, a Teoria do Erro é uma teoria cognitivista, pois os juízos morais seriam portadores de valor de verdade; no sentido epistêmico, Mackie é, como veremos, um cético.*

Antes de discutirmos a Teoria do Erro de Mackie de forma mais detalhada, convém apresentar aqui outro “mapa” da metaética (vide também a que apresentamos na Introdução) adaptado do livro *An Introduction to Contemporary Metaethics*. De acordo com Miller (2011, p.8), as questões metaéticas mais importantes são essas:



Várias desses temas e algumas teorias já foram discutidas. Precisamos, agora, apresentar a Teoria do Erro e as outras que faltam para compreender os principais problemas da epistemologia moral contemporânea e depois passar a discutir ontologia moral. A posição epistêmica de Mackie é importante no debate que se seguiu e se estende até hoje, por exemplo, para entender outras teorias metaéticas tais como o quase-realismo e o ficcionalismo que serão abordados na próxima seção. É necessário, então, reconstituir a posição metaética de Mackie. Posteriormente, trataremos de outra teoria não-cognitvita, o quase-realismo de Allan Gibbard, e uma cognitivista, o realismo de Railton, de forma mais aprofundada para ver seus desdobramentos atuais.

Em seu livro *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Mackie então sustentou uma tese moral cética, a saber, a de que “não há valores objetivos” no mundo (1977, p.15). Sua posição metaética real é, por conseguinte, a de um tipo de **ceticismo moral** negando que exista conhecimento moral nos termos estabelecidos pelo senso comum. Mackie defendeu a sua visão filosófica apresentando vários argumentos para mostrar a inexistência de valores objetivos. Um desses argumentos é o *da relatividade cultural*: existem vários códigos morais que variam de sociedade para sociedade ou de um período particular para outras épocas numa mesma comunidade; existem crenças morais divergentes sobre questões morais em diferentes grupos ou classes sociais etc. Embora Mackie reconheça que esse pode ser apenas um fato empírico *descritivo* pela antropologia ou pela sociologia que não decide por si só uma posição filosófica (relativismo *normativo*), também argumenta que as profundas divergências nos julgamentos morais cotidianos tornam difícil sustentar que existam valores objetivos ou verdades morais.

Outro argumento é o da estranheza ou bizarrice (*queerness*). Apesar do fato de que ele devesse ser tratado somente na próxima seção por ser uma questão de ontologia moral, possui claras conexões com questões epistêmicas também e precisa ser abordado aqui. Segundo Mackie, se existissem valores objetivos, eles seriam entidades ou qualidades ou relações de um tipo muito *estranho* (*queer*), diferente de tudo o mais que há no universo. Pensemos, por exemplo, no estatuto ontológico da forma do Bem-em-si de Platão ou até mesmo nas qualidades não-naturais em Moore. Por isso, podemos inferir, sustenta Mackie, que não há tais valores objetivos, absolutos. Ele enumerou outras evidências contrárias, mas as deixaremos de lado aqui. Podemos concluir, sustenta Mackie, que todos aqueles que fazem julgamentos morais, pressupondo que existam valores objetivos,

quando na realidade eles não existem, cometem um erro. **Mais do que isso, podemos deduzir, ele sustenta, que todos os julgamentos morais são sistematicamente falsos** (Mackie, 1977, p. 48-9). No fundo, então, Mackie afirma que julgamentos morais possuem valor de verdade, ou seja, são todos falsos. O autor de *Ethics* conclui, finalmente, que o ceticismo moral deve assumir a forma de uma Teoria do Erro admitindo que a crença em valores objetivos está construída no pensamento moral do senso comum, mas tal crença é simplesmente falsa.

Muitos eticistas, todavia, consideram a própria Teoria do Erro um erro filosófico. Por isso, voltaram-se para posições mais cognitivistas no sentido tradicional. Uma das principais tendências recentes é o realismo da Escola de Cornell, com algumas variações sustentadas, por exemplo, por Peter 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 tipo de **reducionismo**, não de conceitos (por isso, não é eliminacionista), mas de propriedades morais a propriedades naturais, a Escola de Cornell não é reducionista, sendo também naturalista e aplicando, por exemplo, a teoria da evolução para compreender a moralidade. Em seu famoso artigo “Moral Realism” (1986), Railton sustenta uma posição cognitivista e realista argumentando que termos morais se enquadram 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 a sua função na compreensão do mundo. O realismo normativo de Railton será retomado na próxima seção, pois há uma ligação íntima entre cognitivismo e realismo.

Para Allan Gibbard, ao contrário, um dos principais herdeiros vivos do não-cognitivismo, 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” (*out there*) no mundo. No livro *Wise Choices, Apt Feelings*, de 1990, Gibbard sustenta um enfoque não-cognitivista e antirrealista na Ética, mostrando que julgamentos morais expressam a **atitude de aceitação** (esse é o elemento não-cognitivo) de um sistema de regras. Assim, a sua teoria metaética, 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 quase-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 em direção ao mundo. Aliás, a Teoria do Erro, como vimos acima, procurava exatamente mostrar que não existem valores objetivos no sentido realista. Conforme antecipamos, 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 outro erro sustentar que existem valores objetivos no mundo. Como podemos perceber, não é tarefa fácil estabelecer a objetividade dos juízos morais.

Talvez esse seja, então, o lugar mais apropriado para introduzir a questão epistêmica da **justificação** das nossas crenças morais. Essa é uma das principais dificuldades da epistemologia moral contemporânea depois do chamado “Problema de Gettier” e de suas críticas à concepção tradicional de conhecimento. Brevemente dito, no famoso artigo “*Is Justified True Belief Knowledge?*” (1963), Edmund Gettier procurou mostrar que nem sempre alguém que pensa ter crenças justificadas em proposições verdadeiras tem realmente conhecimento. Como contraexemplo à definição tradicional, Gettier apresentou o caso de Smith que tinha a crença de que “Jones possui um Ford”. Smith concluiu, pela regra lógica da adição, que “Ou Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona,” embora Smith não tinha nenhuma informação sobre onde está Brown. Por coincidência, Brown estava realmente em Barcelona, mas Jones não tem um Ford. Por conseguinte, Smith tinha uma crença que era verdadeira e parecia justificada, mas, aparentemente, não se constitui em conhecimento. Independentemente de o caso ser realmente um contraexemplo ou não à noção de conhecimento e, mais importante, de se poder ainda defender a definição tradicional readequando-a (eliminando o acaso, as inferências inadequadas etc.), parece claro que Gettier levantou um *problema* epistêmico que interessa aos eticistas preocupados com a justificação dos nossos juízos morais. A perspectiva fundacionista de justificação, certamente, ficou abalada diante do *Problema* Gettier.

Muitas das teorias éticas tradicionais foram fundacionistas, isto é, estabeleciam um princípio supremo e a partir dele derivaram determinadas regras. Por exemplo, a Ética de Kant é, certamente, fundacionista. Podemos apresentar dessa maneira o **fundacionismo**:



há uma crença básica, digamos o axioma A (*cogito*), a partir do qual inferimos outras proposições “claras e distintas”, digamos B (*ergo sum*), C (Deus existe), D (o mundo exterior existe e é cognoscível), E (esta caneta é vermelha) etc.

Resumindo, um fundacionista estabelece que há conhecimento básico (A) e conhecimento derivado (E). Na Ética, um fundacionista parte de um princípio como o Imperativo Categórico (sintético *a priori*) ou o Princípio de Utilidade “demonstrado” à *la Mill* e infere regras morais.

A posição epistêmica oposta é a **falibilista**. Um bom exemplo de epistemologia falibilista é o falseacionismo defendido por Karl Popper, um dos maiores filósofos contemporâneos da ciência. Partindo da constatação da assimetria lógica entre verificar e falsear uma hipótese, Popper defendeu (1972) que a ciência progride por tentativa e erro criando conjecturas para resolver problemas do conhecimento previamente existente e extraíndo as consequências falseáveis para a testagem. Para Popper, a indução não tem fundamentação lógica e, por isso, não importa o número de vezes que uma teoria científica é confirmada: ela nunca é definitiva. Por outro lado, um único caso contrário refuta uma proposição universal (um cisne preto é um contraexemplo à afirmação de que todos são brancos). Nesse sentido, não existiria observação pura, mas sempre partimos de problemas existentes no conhecimento atual. O objetivo dos testes não é corroborar as hipóteses, mas refutá-las. A análise dos dados da testagem leva a uma avaliação das hipóteses para falseá-las. Esse é o critério da cientificidade e, segundo Popper, essa é a diferença entre a alquimia e a química, entre a astrologia e a astronomia e assim por diante. Para o autor de *Conjecturas e Refutações*, também a psicanálise e o marxismo, estudados no capítulo anterior, não seriam ciências. Nesse sentido, as suas “pseudoeexplicações” do fenômeno moral ficariam prejudicadas. O conhecimento científico, então, progride por refutações dos saberes existentes. Surgem, desse modo, novos problemas, novas investigações, novas hipóteses e assim por diante. A história da ciência caminha, para Popper, guiada pela falseabilidade intersubjetiva. Na Ética, então, a postura falibilista estabeleceria um conjunto de normas, valores ou ideais não definitivos e construiria uma moral provisória.

Recentemente, o debate tornou-se mais sofisticado porque muitos autores defendem formas de fundacionismo moderado que são falibilistas. A ideia fundamental, enfim, é a de que a crença básica não tem caráter definitivo como tinha, por exemplo, no cartesianismo. (*Essa posição será adotada quando explicitarmos o princípio ético primeiro da Teoria Tríplice reformulada.*) Além disso, há várias formas de

coerentismo que sustentam o suporte mútuo das crenças e não postulam uma básica apenas. Desse modo, o importante seria a consistência lógica.

O **coerentismo** pode, por contraposição ao fundacionismo, ser formulado da seguinte maneira:



para qualquer sistema de crenças morais (S) constituído pelos princípios P1, P2, P3 e P4, eles estão justificados se estiverem apoiados pelas regras n1, n2, n3 etc. que, por sua vez, também estão ancoradas nos princípios formando um todo consistente.

Para ilustrarmos esse enfoque, vamos mencionar uma contribuição metodológica significativa de Rawls à (meta)Ética. Trata-se da noção de **Equilíbrio Reflexivo**. Esse método procura traduzir uma espécie de “dialética” entre princípios e regras sobre casos particulares, ambos corrigindo-se mutuamente à procura de 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 de justiça e foi reformulado pelo próprio Rawls e assim por diante. Há, por conseguinte, uma mútua correção entre princípios gerais e juízos cotidianos particulares. Posteriormente, foram distinguidos diferentes tipos de Equilíbrio Reflexivo, basicamente, entre um “restrito” (entre princípios e julgamentos cotidianos) e outro “amplo” (com todas as nossas crenças), mas não entraremos nessas peculiaridades. Haveria também um ajuste completo conjugando justificação pessoal com justificação pública, o chamado “Equilíbrio Reflexivo Pleno.” A ética normativa de Rawls, em especial a sua teoria da justiça, fundada num Equilíbrio Reflexivo, será melhor estudada no próximo capítulo.

Quando apresentarmos o principialismo na Bioética, no capítulo 10, ilustraremos essa forma de justificação de crenças morais de forma mais detalhada. A discussão, então, entre fundacionistas e coerentistas é um tópico central da metaética que, muitas vezes, pressupõe posições sobre ontologia moral ou têm implicações ônticas.

## 8.6 – PROBLEMAS SEMÂNTICOS E DE ONTOLOGIA MORAL

Conforme antecipamos acima, há certa vinculação entre teorias epistêmicas e ontológicas na metaética. Problemas de ontologia moral



foram discutidas desde que a Ética surgiu como disciplina filosófica, por exemplo desde a discussão socrático-platônica sobre a existência do bem-em-si. Na presente seção, vamos estudar algumas teorias metaéticas que trabalham com questões ontológicas.



A questão fundamental da ontologia moral é, então, esta: **existem propriedades e fatos morais?** Muitos que respondem afirmativamente perguntam se esses fatos são **naturais e independentes** da mente humana.

Antes de analisarmos de forma mais detalhada algumas questões de ontologia moral, convém ressaltar que tais discussões precisam ser precedidas por análises lógico-semânticas rigorosas da linguagem moral. Por exemplo, para discutir se existem ou não direitos, precisamos primeiro esclarecer o que entendemos por 'direito'. Para ilustrar esse ponto, reconstruiremos aqui um exemplo de uma análise semântica do que significa 'ter um direito.' Alguns entendem que direitos são titularidades (*entitlements*) da pessoa; outros defendem que eles são apenas reivindicações (*claims*) que uma pessoa pode apresentar às outras. Além disso, há várias tentativas de compreender a suposta correlação ou assimetria entre direitos e obrigações, mas muitas falham em dar uma boa explicação.

Um ponto de partida promissor é a análise fornecida por Wesley Hohfeld. Ele não é propriamente filósofo, mas estabeleceu uma forma de compreender os direitos a partir de seu ponto de vista jurídico que se tornou padrão. No seu livro *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays* (1919), o autor percebeu que a terminologia dos direitos é bastante ambígua e não necessariamente direitos e obrigações ocorrem de forma simétrica. A sua teoria tem sido interpretada da seguinte maneira:

Direito (ou <i>direito de exigir</i> 'claim')	Privilégio (ou <i>permissão</i> , liberdade) 'privilege'	Poder 'power'	Imunidade 'immunity'
Dever (obrigação) 'duty'	Não-direito (ou ausência de dever de não fazer) 'no-right'	Sujeição 'liability'	Impedimento 'disability'

A primeira linha apresenta os sentidos básicos da palavra 'direito' na visão de Hohfeld. A segunda linha, os seus correlatos deônticos.

O esclarecimento do sentido de cada um desses usos é feito nos seguintes termos: uma pessoa A –eu, por exemplo– tenho um *privilégio* para agir ou estar num certo estado se eu não tenho uma obrigação de fazê-lo (por exemplo, eu tenho o direito de expressar

meus pensamentos, mas não a obrigação de fazê-lo). Por outro lado, A tem uma *exigência* legítima, se outra pessoa, B, tem um dever para com A. Para ilustrar: eu tenho um direito à vida e, conseqüentemente, você tem o dever de não me assassinar. No terceiro sentido, a pessoa A tem um *poder* se ela tem a habilidade de alterar seus próprios privilégios ou reivindicações. Por exemplo, enquanto governante, eu poderia ordenar que você matasse um inimigo numa guerra justa e esse direito se sobrepõe aos dois primeiros sentidos de 'direito', ou seja, você não teria uma reivindicação ou um poder de não o fazer. Finalmente, A tem uma *imunidade* se B não tem a habilidade de alterar os privilégios e as reivindicações de A. Para ilustrar: você não pode forçar-me a ter uma religião particular. Como pode ser claramente percebido, há uma diferença básica entre um direito de exigir algo e um direito no sentido de privilégio ou permissão. No próximo capítulo, voltaremos a discutir esses pontos em conexão com algumas teorias normativas.

Podemos iniciar, então, a discussão colocando o problema central da ontologia moral em termos do que tem sido chamado, na metaética contemporânea, de "**dilema fundamental da metaética**" (cf. Darwall, 1998, p.25), a saber: ou há fatos e propriedades morais que garantem a natureza cognitiva dos juízos morais, isto é, a sua objetividade e a sua verdade, ou não há. Ora, se há fatos ou propriedades morais, então a dificuldade é esclarecer o estatuto ontológico de tais propriedades e explicar a sua possibilidade. Mas, por outro lado, se não existirem propriedades e fatos morais, então o problema é compreender por que as pessoas falam, pensam e agem como se tais entidades existissem e explicar em que medida o pensamento moral não é ameaçado pela sua eventual inexistência.

As questões de ontologia moral, enfim, dizem respeito à existência ou não de entidades morais, por exemplo, de direitos, dos valores etc. enquanto objetos ontologicamente distintos (ou não) de outros tipos de objetos. A Ética filosófica parece depender da constatação de que ações livres sejam possíveis, que pessoas existam, que tenham direitos e/ou obrigações etc. e sejam distintas de, por exemplo, fatos puramente físicos. Mas o que é uma **pessoa**? É um agente apenas? É um ser racional com dignidade (como Kant pensava), um valor absoluto não redutível a preço? É um processo que ocorre ao logo da nossa vida na medida em que ganhamos ou perdemos autonomia (no sentido de Mill)? Vamos ver, então, o que sustentam algumas teorias de ontologia moral na atualidade.

Conforme antecipamos, uma teoria metaética muito importante, hoje, foi desenvolvida por Simon Blackburn no finalzinho do século

passado, o **quase-realismo**. Já vimos que outros autores expressivistas, por exemplo, Allan Gibbard aproximaram-se recentemente desse enfoque ético. O quase-realismo possui alguns elementos comuns com a Teoria do Erro, em especial, partilha da ideia de que o senso moral comum, quando usa uma linguagem realista, ilude-se, pois valores morais são, no fundo, apenas **projeções** da mente sobre o mundo. O projetivismo já foi estudado no capítulo 5.

No livro *Essays in Quase-Realism* (1993), que contém a apresentação mais completa desse enfoque, Blackburn esclarece que um quase-realista parte da conhecida polarização ontológica entre realistas e antirrealistas, mas pergunta-se sobre se colocar o debate nesses termos faz sentido, ou seja, levanta uma questão de segunda-ordem. Para Blackburn, o debate é caracterizável deste modo: o realista pensa que há verdade e conhecimento moral, que propriedades éticas existem e que elas servem para explicar o nosso comportamento, que elas são independentes de nós, possuem realidade objetiva e assim por diante; já um antirrealista, por exemplo, um emotivista, um prescritivista ou expressivista nega essa posição metaética sustentando que juízos morais não são portadores de valor de verdade, que não existe um reino independente de fatos morais etc. Blackburn pergunta-se, então, se essa dicotomização faz sentido reconhecendo que ela não existe apenas na Ética, mas também em outros domínios cognitivos tais como o direito, a teoria literária, a história e mesmo nas ciências naturais. Um quase-realista, enfim, parte de uma posição antirrealista, ou seja, usa uma perspectiva não-descritivista na Ética. Em outros termos, parte do projetivismo (no caso de Blackburn do projetivismo humeano), mas progressivamente consegue reproduzir e explicar a aparência realista da linguagem moral cotidiana, isto é, o fato de que as pessoas dizem que certos julgamentos morais (por exemplo, que ser cruel com crianças é, de fato, errado) são verdadeiros. Um quase-realista conseguiria mostrar, então, que tipo de erro metafísico ocorreria aí, ou seja, mostraria que há um equívoco no pensamento moral cotidiano, que é realista, do mesmo tipo que ocorre quando julgamos quotidianamente que a grama é verde quando a física moderna já nos mostrou que cores não são propriedades primárias dos objetos. No fundo, então, um quase-realista procura superar, de alguma maneira, a polarização entre realistas e antirrealistas na metaética.

Para compreender melhor esse ponto, é necessário esclarecer duas questões. Primeiro, um quase-realista não pode ser visto simplesmente como alguém que reconhece que a linguagem moral cotidiana é “realista,” mas que, filosoficamente considerado, o

antirrealismo é verdadeiro apoiando-se simplesmente numa teoria como a do erro. Se assim fosse, então o próprio debate faria sentido e o quase-realista não teria apresentado uma alternativa para além do debate entre realistas e antirrealistas. Nesse aspecto, Blackburn considera-se wittgensteineano. De fato, podemos negar algum pressuposto comum que gera a polarização entre duas posições filosóficas antagônicas. Por exemplo, suponha que um cognitivista considere o conhecimento ético apenas em termos *representacionais*, enquanto crença verdadeira e justificada e postule, para satisfazer essa exigência, um reino independente de fatos morais, isto é, seja um realista do ponto de vista ontológico. Agora, imagine que um não-cognitivista negue que juízos morais satisfaçam as condições desse tipo de conhecimento e também seja um antirrealista. Considere, todavia, que há mais de um tipo de conhecimento e que, em última análise, o **saber moral** não é constituído apenas por uma **crença verdadeira e justificada**, mas é uma **capacidade adquirida de seguir determinados padrões normativos**. Para ilustrar com um exemplo mais simples, suponha que alguém pergunte: “Você saiu para jantar com a sua esposa ontem?” e você, sendo solteiro, teria que recusar o pressuposto geral da pergunta dicotomizada ao invés de simplesmente dizer “Não”. Da mesma maneira, todo o debate polarizado entre, por um lado, cognitivistas e realistas e, por outro lado, não-cognitivistas e antirrealistas seria profundamente equivocado por aceitar um pressuposto comum falso.

Para Blackburn, Wittgenstein é visto como alguém que legou uma visão pluralista *extrema*: usando uma concepção minimalista de verdade, permitiria todo tipo de verdades: verdades empíricas para proposições empíricas; verdades morais para juízos morais; verdades aritméticas para equações; verdades religiosas para discursos religiosos; verdades artísticas para quaisquer manifestações de arte e assim por diante. Esta foi, como vimos no capítulo 7, a leitura pós-moderna. Segundo Blackburn (1993, p.6), entretanto, Wittgenstein não é minimalista e uma vez que conseguimos extrair o “ouro puro” de seus pensamentos, perceberemos sua técnica principal, a saber, a noção de jogos-de-linguagem ainda é usada para distinguir entre usos descritivos e não descritivos da linguagem diferenciando ciências e ética.

Blackburn parece, enfim, capaz de compatibilizar uma noção minimalista de verdade com uma teoria não-minimalista da asserção proposicional. Nesse sentido, ele pretende evitar as polarizações metaéticas tais como as que são representadas no dualismo de Scylla e Charybdis a propósito do que significa afirmar “X é bom”:

X é bom  $\equiv$  nós, como realmente somos, estaremos dispostos a desejar X quando nós o encontrarmos (Schylla);

X é bom  $\equiv$  pessoas perfeitas estarão dispostas a valorar X sob quaisquer condições que são necessárias para entender o valor de X (Charybdis).

Para Blackburn, não é necessário escolher entre esses dois “males” ou dois modos equivocados de representar o debate metaético. Bastaria assumir a perspectiva **projetivista + quase-realista** para explicar de forma mais adequada o que fazemos quando moralizamos, ou seja, quando emitimos juízos morais quotidianamente.

Uma posição próxima do quase-realismo de Blackburn é o chamado “**ficcionalismo metaético.**” O ficcionalismo nasceu como concepção filosófica sobre objetos matemáticos sustentando que a ciência poderia prescindir deles, pois eles não existem, são apenas ficções úteis que criamos para simplificar as nossas teorias físicas. Não existe no mundo físico, sustentam os ficcionalistas, um círculo enquanto conjunto de pontos equidistantes de um ponto central. Da mesma maneira, segundo um ficcionalista em metaética, não existiriam objetos, propriedades etc. morais. A moralidade seria uma ficção útil para, por exemplo, explicarmos certos comportamentos sociais tais como cooperação, ajuda aos mais necessitados etc. No nosso dia a dia, então, quando julgamos moralmente (dizemos que uma ação é proibida ou que outra deveria ser feita), nós falamos **como se** a moralidade existisse quando, na verdade, ela é uma ficção. Dessa maneira, o ficcionalismo é uma teoria metaética antirrealista. Um ficcionalista é, em geral, um reducionista, isto é, sustenta que podemos reduzir as categorias morais a conceitos não-morais. Agora, algumas versões do realismo ético também são reducionistas, como veremos a seguir.

Conforme podemos perceber, o debate metaético continua a todo vapor, pois, no polo oposto desse tipo de posição estão as diferentes versões de realismo, por exemplo, a já citada Escola de Cornell e o realismo de Peter Railton. Vamos examinar mais detalhadamente, agora, essa perspectiva metaética. O realismo ético defendido por Railton, como vimos rapidamente na seção anterior deste capítulo, sustenta que conceitos éticos possuem uma especificidade que pode ser revelada pela análise conceitual e por certa reconstrução do Argumento da Questão Aberta mooreano, mas fundamentalmente referem-se a propriedades naturais.

O projeto teórico de Railton é, em geral, reconciliar normatividade e naturalismo. Suponha, então, que alguém defina naturalisticamente ‘moralmente correto’ como sendo equivalente ao que

*contribui para o bem-estar de seres conscientes*. Railton não pensa que essa definição seja adequada, pois ela permite a seguinte pergunta: É aquilo que contribui para o bem-estar de seres conscientes moralmente correto? Dada a inteligibilidade e significatividade da pergunta, mostra-se que um conceito não pode ser reduzido ao outro no sentido eliminacionista. Esta seria a força do Argumento da Questão Aberta e sua função atual: mostrar *a especificidade da normatividade*. Por isso, Railton não pensa que seja possível para um naturalista apresentar uma análise-redutivista-eliminacionista de conceitos morais, mas apenas uma **redefinição** naturalista. Ele argumenta que a análise pode revelar que, embora conceitos morais e conceitos naturais sejam categorialmente distintos, ambos se referem a propriedades naturais. Nesse sentido, a pesquisa ética é contínua, no sentido quineano (questões conceituais e epistêmicas seriam simplesmente questões empíricas), com a pesquisa científica sobre a moralidade, ou seja, Railton é um naturalista *metodológico*. É importante salientar, todavia, que o seu realismo ético não se compromete, aparentemente, com o naturalismo substantivo ou *metafísico*, ou seja, com a tese de que somente existem fatos naturais e, por conseguinte, talvez por essa razão, não sinta a necessidade de eliminar, através de uma análise redutiva, a especificidade dos conceitos éticos. No artigo “Realismo Moral”, Railton apresenta o seu projeto nestes termos:

“Eu argumentarei por uma forma de realismo moral a qual sustenta que os juízos morais podem carregar valores de verdade em um sentido fundamentalmente não epistêmico de verdade; que as propriedades morais são objetivas, embora relacionais; que as propriedades morais são supervenientes às propriedades naturais e podem ser a elas redutíveis; que a investigação moral é contínua à investigação empírica; que não se pode saber *a priori* se bivalência é ou não válida para os juízos morais ou quão determinadamente tais juízos podem ser apreciados; que há boas razões para que possamos afirmar saber uma quantidade razoável de coisas a respeito da moralidade, mas igualmente razões para pensar que as moralidades correntes estão de certa maneira equivocadas e que o podem estar de um modo bastante geral; que um agente racional pode não ter uma razão para obedecer aos imperativos morais, mesmo que estes lhe sejam igualmente aplicáveis; e que, embora haja critérios perfeitamente gerais de apreciação moral, ainda assim, devido à natureza mesma destes critérios, provavelmente nenhum tipo de vida será o mais apropriado para todos os indivíduos e nenhum conjunto de normas o mais apropriado para todas as sociedades e em todos os tempos. Essa posição assim descrita poderia muito bem ser chamada de “realismo moral severo” [*stark, raving moral realism*], mas em consideração à sintaxe, eu a chamarei de maneira menos intensa de ‘realismo moral’.” (Railton, 2013, p. 108)

Railton, então, inicia o seu programa investigativo postulando um reino de fatos morais independentes de nossos pensamentos, interesses, desejos etc. com o qual interagimos, por exemplo, *regulamos* as nossas crenças, desejos etc., e que proporciona o pano-de-fundo objetivo para aprendermos moralmente. Ele realiza o projeto fazendo uma *análise conceitual* da categoria ética fundamental, a saber, ‘bom’ no sentido de valor intrínseco. Apresenta, então, os seguintes *analysans* de ‘bom.’



- i) aquilo que é desejado por si mesmo;
- ii) aquilo que um sujeito bem-informado sobre si e o mundo tem interesse;
- iii) aquilo que é valioso por si.

Não é necessário, para os seus propósitos, apresentar uma análise final. Railton é capaz, a seguir, de defender um tipo de realismo de valor a partir daquilo que um sujeito teria interesse ou poderia desejar se ele tivesse todas as informações relevantes, conhecesse todos os fatos importantes sobre si mesmo e sobre o seu ambiente, não tivesse falhas na operação de sua racionalidade instrumental (isto é, deliberativa de meios/fins) etc. Tal sujeito idealizado pode ser simbolizado por  $S^+$ , o qual, então, escolheria maximizar o valor intrínseco. Railton obtém assim uma definição não-moral de bondade. A partir desse realismo sobre valores, ele defende o *realismo normativo*, ou seja, é capaz de redefinir o conceito de correção moral (e de outros conceitos morais tais como obrigação, justo, permissão etc.) em termos naturalistas: a normatividade encaixa-se (*fits*) com um estado natural da felicidade tal como ele pode ser estabelecido, por exemplo, pela psicologia. Como veremos no próximo capítulo, ele defende também, na Ética normativa, um consequencialismo sofisticado, ou seja, que “a coisa certa a fazer,” o correto, é maximizar uma pluralidade de portadores de valor intrínseco, a saber, felicidade, conhecimento, autonomia, respeito, beleza e assim por diante.

Para evitar mal-entendidos, é necessário, todavia, alertar que a postulação de um sujeito  $S^+$  não implica a aceitação de algum tipo de solipsismo ou individualismo, pois Railton salienta que as normas morais refletem um tipo de racionalidade *social*. Também idealmente falando, a racionalidade **social** é composta por todos os interesses igualmente considerados daqueles indivíduos potencialmente afetados sob circunstâncias de informação completa. Desse modo, Railton redefine ‘correção moral’ nos seguintes termos:

X é moralmente correto se e somente se X seria aprovado por um agente idealmente racional e completamente informado considerando a questão “como maximizar a bondade não-moral?” desde o ponto de vista social.

Uma das grandes vantagens do modelo analítico proposto por Railton é, por conseguinte, ser capaz de desempenhar certa função *explanatória* assim como exibir a função *normativa* da linguagem moral. Como claramente pode ser visto, Railton define correto em termos de bondade não-moral seguindo um modelo normativo consequencialista.

É necessário, agora, diferenciar o tipo de reducionismo defendido por Peter Railton daquele praticado no funcionalismo analítico de Frank Jackson e Michel Smith. Para colocar em termos simples, o **funcionalismo moral** procura encontrar conexões analíticas entre predicados morais e predicados naturalistas. Seus defensores tentam fazer isso não de forma direta (por exemplo, 'bom' = mais evoluído), mas através de análises *network*, ou seja, em rede, apresentando uma série de platitudes que envolveriam os nossos conceitos morais. Tais platitudes representariam tudo o que podemos saber *a priori* na Ética. Para ilustrar, 'justo' é: fazer o que a lei exige; dividir equitativamente um bem; julgar imparcialmente etc. Se tais "platitudes" representam propriedades naturais que especificam analiticamente o que é justo não será examinado criticamente aqui.

Para encerrarmos esta seção, convém apresentar, brevemente, a posição realista de John McDowell que é, num certo sentido, não-naturalista (não-cientificista). Enquanto Railton é realista e naturalista, McDowell é realista e não-naturalista (a cultura forma uma "segunda natureza"). Já mencionamos a leitura cognitivista da noção "seguir regras" de McDowell e, agora, apresentaremos a sua própria teoria metaética. De algum modo, a posição de McDowell é a assumida por Moore, ou seja, de um realismo não-naturalista. Não entraremos nos detalhes da sua teoria, mas apresentaremos o suficiente para mostrar em que medida alguns realistas reagiram à Teoria do Erro e ao projetivismo ou discordam de teorias realistas que são reducionistas ou eliminacionistas e naturalistas completando o esquema acima exposto.

No artigo "Values and Secondary Qualities," utilizando-se da distinção moderna entre propriedades primárias e secundárias, McDowell sustentou que valores possuem um estatuto ontológico comparável ao das qualidades secundárias das coisas e critica a Teoria do Erro de Mackie tanto quanto o quase-realismo de Blackburn. Segundo McDowell, a experiência que temos de qualidades secundárias tais como cores e outras propriedades deve ser levada a sério, pois revela uma conexão conceitual entre ser, por exemplo vermelho, e ser experienciado enquanto vermelho. Desse modo, não haveria evidência suficiente para que a aparência seja declarada sempre e necessariamente enganadora. Podemos experienciar cores



objetivamente de forma a poder discriminar, na nossa experiência, aqueles objetos que são avermelhados daqueles que são amarelados. Em outros termos, trata-se de uma distinção fundada na natureza das coisas. Tais propriedades “estão lá fora” (*out there*), segundo McDowell, no sentido realista: são independentes de nossa constituição.

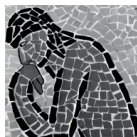
Um ponto importante no realismo não-naturalista de McDowell é a diferenciação entre dois tipos de objetividade. Num primeiro sentido, algo é dito objetivo se pode ser caracterizado por referência à experiência. Qualidades primárias dos objetos tais como extensão e massa são objetivas nesse sentido forte. Num sentido mais fraco, podemos chamar de “objetivo” ao que podemos “dizer que pode ser *experienciado*, em oposição a uma mera ficção de um estado subjetivo que implica uma experiência dele.” (McDowell, 1997, p.203) O segundo sentido nos possibilita fazer o contraste entre uma experiência verídica e uma ilusória. Qualidades secundárias dos objetos, assim como valores morais, seriam objetivas nesse segundo sentido. Elas não são meras ficções de estados subjetivos nossos. Os valores, então, seriam objeto de uma percepção particular e, por essa razão, a posição de McDowell é classificada entre as teorias da sensibilidade moral.

Alguns filósofos trabalham, hoje, na perspectiva de construir uma **metaética híbrida**, por exemplo um expressivismo realista (Copp, 2007). Sem aprofundar o tema, cabe mencionar a tentativa recente de Derek Parfit em *WM (On What Matters)* de mostrar a *convergência* entre a visão realista de Railton e o expressivismo quase-realista de Gibbard. Disso resultaria uma **Teoria Metaética Tríplice** caracterizável em termos não-naturalistas sobre propriedades e fatos morais, cognitivista, mas não-realista (no sentido ontologicamente carregado).

Como podemos perceber, o debate metaético a respeito do estatuto ontológico das propriedades morais e a possibilidade de conhecê-las continua. Outro debate metaético diz respeito à **motivação** para agir moralmente. Na próxima seção, então, apresentaremos as principais posições metaéticas a esse respeito, a saber, o internalismo e o externalismo bem como os diferentes subtipos dessas teorias metaéticas de “psicologia” moral. É importante, desde já, salientar que não se trata de um problema científico, psicológico, mas ético-filosófico.

## 8.7 – PROBLEMAS ATUAIS DE PSICOLOGIA MORAL

Para finalizar, então, este capítulo sobre problemas da metaética contemporânea, apresentaremos brevemente algumas posições filosóficas sobre “**psicologia**” moral que tratam da questão da motivação para agir moralmente.



A pergunta fundamental da psicologia moral que trata da natureza da própria moralidade em termos motivacionais é esta: **por que devemos agir moralmente?**

Em outros termos, que razões temos para nos comportar moralmente e não simplesmente seguir nossos desejos, interesses etc.? De algum modo, essa pergunta começa com Sócrates e os sofistas na medida em que o primeiro defende que agir moralmente é melhor para ser feliz e que agir imoralmente não é mais vantajoso, ou seja, “que o crime não compensa.” Não se trata, por conseguinte, de uma mera questão psicológica sobre se um indivíduo particular está motivado ou não a fazer algo específico, mas se a moral fornece razões suficientemente motivadoras para agir de certa maneira e não de outra.

Como temos visto ao longo deste livro-texto, há basicamente duas posições metaéticas em psicologia moral, a saber:

- i) **a internalista:** sustenta que a moralidade é intrinsecamente motivadora; e
- ii) **a externalista:** defende que é necessário associar a moralidade a uma recompensa ou castigo externos para fazer com que as pessoas ajam a partir dos requerimentos morais.

Hume e Kant são exemplos de eticistas internalistas e Mill é um típico caso de externalismo.

Kant defendia que razões morais são categóricas enquanto Mill associava uma punição interna (por exemplo, sentir vergonha) ou externa (ser preso perdendo a liberdade de ir e vir) ao descumprimento de uma exigência moral. Há diferentes versões de cada uma dessas posições e, a seguir, estudaremos brevemente cada uma delas.



Para esclarecer as diferenças entre internalismo e externalismo, usaremos aqui a taxonomia feita por Darwall que já se tornou canônica. No artigo “Razões, motivos e as exigências da moralidade: uma introdução,” Darwall (2013, p. 275-290) faz uma apresentação panorâmica das diferentes posições metaéticas relacionadas com a questão da motivação moral.

Primeiramente, Darwall divide a oposição entre internalismo e externalismo considerando o critério moralidade/razões para agir e os define desta maneira:

i) “O **internalismo moral/de razões** sustenta que as razões para agir são internas às exigências morais no seguinte sentido: se S deve moralmente fazer A, então existe necessariamente uma razão para que S faça A, a qual consiste

ou bem no fato de que S deve moralmente agir assim ou bem em considerações que fundamentam esse fato.”

O externalismo moral/de razões nega, é claro, essa tese.

Podemos, entretanto, diferenciar o internalismo e o externalismo a partir do par conceitual razões/motivos. Assim,

ii) “O **internalismo de razões/motivos** sustenta que uma condição necessária para que p venha a constituir uma razão para S fazer A é a de que S pode ter, e sob condições adequadas de fato teria, alguma motivação para fazer A em virtude de uma consciência adequada de p.”

Dado que essa posição pode ser interpretada de diferentes maneiras, Darwall subdivide o internalismo de razões em três tipos:

a) *Internalismo de julgamento*: sustenta que se S *julga* (ou crê, ou sinceramente afirma) que ele deve fazer A (ou que ele tem uma razão para fazer A), então ele tem, necessariamente, uma motivação para fazer A. Para ilustrar: Richard Hare e Allan Gibbard seriam representantes dessa corrente.

b) *Internalismo perceptual*: sustenta que é impossível que uma pessoa conheça diretamente ou *perceba* a verdade de uma proposição normativa sem ficar motivada. Platão, os intuicionistas e John McDowell são exemplos de filósofos que teriam defendido essa posição.

c) *Internalismo metafísico* (ou de existência): sustenta que o fato de um agente estar motivado (em condições apropriadas) é parte daquilo que faz com que uma proposição normativa seja verdadeira a seu respeito ou é uma condição necessária para a subsistência daquele fato normativo. Bernard Williams seria um representante desse modo de pensar.

Agora, não é possível fazer, aqui, uma análise detalhada de cada uma dessas posições, mas a maioria delas é bastante clara e cada uma foi, de algum modo, ilustrada com um ou mais representantes típicos ao longo deste livro-texto. Sem pretensões conclusivas, entretanto, parece bastante razoável afirmar que o internalismo, seja lá de que tipo for, parece estar mais próximo das nossas intuições morais do que a posição externalista. Em outros termos, seja lá o que considerarmos moralmente correto ou que tipo de ação caracterizarmos como boa, parece fazer sentido dizer que estaremos automaticamente motivados a realizá-la. Se isso não acontecer, então outros fatores parecem interferir, a saber, ou não fomos sinceros no nosso julgamento ou sofremos de algum tipo de acrasia ou incontinência ou pensamos que há razões mais fortes do

que os motivos morais que impedem que realizemos aquilo que consideramos correto.

Como podemos perceber, os estudos metaéticos floresceram no final do século passado e, atualmente, continuam a ter importantes desdobramentos. Isso pode ser constatado lendo o terceiro volume da obra seminal *On What Matters*, do já mencionado Derek Parfit, que revigorou os debates metaéticos. Dado que eles não podem ser completamente desvinculados das pesquisas éticas normativas e aplicadas, passaremos a seguir a estudar as principais tendências da Ética normativa daquele período e suas influências recentes.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA:

Infelizmente, há poucos trabalhos de metaética no Brasil. O livro *Metaética: algumas tendências* de Sthepen Darwall, Allan Gibbard e Peter Railton, publicada na *Série Ethica*, apresenta textos das principais posições metaéticas. Além disso, o primeiro capítulo apresenta uma excelente visão panorâmica da metaética no século passado.

Um texto bastante introdutório, mas excelente, é o seguinte:

CHRISMAN, M. *What is this thing called Metaethics?* (London/New York: Routledge, 2017)

Para aprofundar os estudos metaéticos, pode-se consultar o livro (cujo título é um pouco enganador):

MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.



#### SUGESTÃO DE FILME

*Wittgenstein*, 1993, direção de Derek Jarman.

#### ATIVIDADE DE PESQUISA:

Pesquise sobre temas metaéticos e escreva um ensaio filosófico (*paper*), de  $\pm$  3000 palavras, sobre a relação entre conhecimento moral e a existência ou não de fatos morais (vide Anexo VII para orientações).

## 9– ÉTICAS NORMATIVAS ATUAIS

Após termos examinado os principais temas metaéticos contemporâneos, vamos, agora, abordar as tendências recentes da Ética normativa. Convém salientar que, além das teorias predominantes (**consequencialista** e **deontológica**), temos a reabilitação da **Ética de virtudes**, particularmente, de inspiração aristotélica. Usando o esquema criado no capítulo 4, podemos dizer que a primeira usa como critério  $T_1$  (efeito), a segunda o  $T_0$  (ato) e a terceira o  $T_{-1}$  (motivo). Por isso, nas próximas três subseções, nos dedicaremos a cada um desses enfoques: na próxima seção (9.1), trataremos das éticas consequencialistas; na segunda parte (9.2), das deontológicas e, finalmente, na terceira seção (9.3), das éticas de virtudes (incluindo a Ética do cuidado) apontando algumas influências no nosso país. Discutiremos também a possível congruência entre os enfoques. Ao final, você deverá ser capaz de distingui-los e começar a aplicar cada um deles a problemas de Ética Aplicada (bioéticos, ambientais etc.). No excurso, faremos algumas observações sobre Ética normativa no **Brasil contemporâneo**.

Antes de iniciarmos a análise das principais correntes normativas, convém comentar, brevemente, a questão da conexão entre a **metaética** (capítulo 8) e **ética normativa** que estudaremos agora. Já vimos que não é muito clara a maneira como as questões metaéticas e normativas se entrelaçam na teorização ética. A relação não parece ser a de uma dedução apesar de que alguns filósofos sustentem, a partir da análise dos traços lógicos da linguagem moral, que seria possível inferir uma teoria normativa particular. Somente para ilustrar esse ponto, lembremos que, segundo Hare, da universalizabilidade e prescritividade dos juízos morais, seguir-se-ia um tipo de utilitarismo kantiano. Esse, todavia, não parece ser o caso. De um modo geral, é possível apenas afirmar que certos enfoques normativos e metaéticos andam juntos: uma ética consequencialista associa-se, geralmente, ao realismo (por exemplo, em Railton) enquanto éticas deontológicas são, em geral, não-realistas (somente

para ilustrar: a teoria da justiça enquanto equidade de Rawls). Essa é apenas uma tendência, pois é possível ser deontologista e cognitivista e realista (por exemplo, um neo-intuicionista).

Também é importante lembrar que a metaética, para um(a) filósofo(a), tem prioridade em relação a questões normativas e aplicadas. Quer dizer, os problemas conceituais, argumentativos etc. precisam ser trabalhados primeiro para que uma Ética normativa sólida possa ser construída e aplicada a questões práticas, por exemplo, bioéticas. Entretanto, é claro que, enquanto cidadã(o), as questões aplicadas, por exemplo, decidir se a eutanásia ativa voluntária é ou não moralmente permitida, são mais importantes e urgentes em certas circunstâncias. Por isso, as investigações metaéticas não podem ser um fim em si mesmas e, nesse sentido, precisamos recusar, aqui, a visão segundo a qual a Ética seria simplesmente um subcapítulo da lógica. A exata conexão entre os três domínios da ética, (a metaética, a ética normativa e a aplicada) precisa ainda ser elucidada. Para não decidirmos esse ponto antes de estudar as principais correntes da ética normativa, vamos postergar a questão e iniciar a análise do consequencialismo.

### 9.1 – ÉTICAS CONSEQUENCIALISTAS

Nesta seção, estudaremos as principais transformações da ética utilitarista moderna de Bentham, Mill e Sidgwick que, como vimos no capítulo 5, era hedonista. Na ética contemporânea, como veremos a partir de agora, além de defesas do próprio utilitarismo hedonista, surgiram outras teorias éticas consequencialistas. Basicamente, uma das diferenças fundamentais é que elas não se baseiam num bem único a ser buscado, mas 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). Há, então, três tipos de enfoques éticos sobre o que é constitutivo da felicidade (ou, para usar uma linguagem mais atual, do bem-estar) segundo uma teoria consequencialista: um **enfoque subjetivo** a partir de estados mentais (utilitaristas clássicos e Moore); uma abordagem **preferencialista** (Hare e Singer); e, finalmente, uma tentativa de elaborar uma **lista objetiva** de bens (Brink, Boyd e Railton). Na presente seção, estudaremos representantes de cada um desses três enfoques consequencialistas.

Coube a G. E. Moore fazer uma reformulação radical do utilitarismo clássico mudando a sua estrutura monolítica baseada exclusivamente na busca do prazer como fim em si. Também por essa

razão, o seu livro *PE* é um marco da História da Ética. Ele elaborou o que ficou conhecido como “**consequencialismo ideal**” reestruturando a concepção sobre o bem supremo, o fim último das ações humanas, presente no utilitarismo hedonista. Esse fim último, chamado “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. Todavia, Moore sustenta também que o prazer pode contribuir para um estado de coisas 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), Moore procurou mostrar que o prazer de um assassino ou de um sádico em nada contribui para a avaliação moral de suas ações. Ao contrário, torna-o ainda pior (Moore, 1993, p. 236). Por conseguinte, o valor do prazer depende da totalidade orgânica na qual ele se manifesta.

Moore sustentou que certas formas de interação social, principalmente, a amizade e a apreciação estética são os melhores bens que podemos alcançar, mas também o conhecimento, as virtudes morais, tais como a coragem, a sabedoria etc., possuem, em menor grau, valor intrínseco. O consequencialismo ideal, então, defendendo os valores da arte e do amor como bens puros, influenciou, como já vimos, uma geração de eminentes intelectuais entre os quais a escritora Virginia Woolf e o economista John Maynard Keynes. Dessa pluralidade de valores intrínsecos, Moore escolheu os estados mentais agradáveis causados pela amizade e pela contemplação estética como os melhores possíveis porque são **bens puros**, ou seja, não contém nenhum elemento mau (1993, p. 237) e os outros seriam **bens mistos**, isto é, compostos por alguns elementos bons e outros sem valor ou com valor negativo.

Antes de abordarmos a teoria preferencialista, é necessário fazer algumas observações sobre a forma da Ética consequencialista. A estrutura do utilitarismo é, conforme já vimos, consequencialista, o que significa dizer que, ao contrário de teorias éticas como o intuicionismo e as éticas kantianas que se baseiam na intenção ou em alguma propriedade do próprio ato, o utilitarismo considera relevante avaliar os **resultados** de uma ação para estabelecer se ela é correta e, portanto, se deve ser praticada. Kant, como sabemos, declarou que jamais devemos mentir, ainda que fazê-lo, supostamente, produza boas consequências. É célebre a sua insistência na tese 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 o nosso amigo, devemos contar-lhe a

verdade. O(a)s consequencialista(a)s acham esse rigorismo equivocado: nada há que seja bom sem limitação “seja lá quais forem as consequências.”

Há diversas formas de interpretar o consequencialismo subjacente ao utilitarismo. Algumas versões do utilitarismo clássico asseguram que o resultado 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 consequências são boas. Já um utilitarista-de-regra, conforme vimos no capítulo 5, alguém que afirma que as normas devem ser testadas pelo princípio da maior felicidade, diria que as consequências 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 generalizada ou universalizada a partir do princípio utilitarista. Há outros consequencialistas, 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.



Podemos, então, aplicar o princípio das totalidades orgânicas e atribuir valores diferentes às intenções, aos atos e às consequências e avaliá-los como um todo. Usando o nosso esquema, podemos ilustrar desta maneira:

T <sub>-1</sub> intenção	T <sub>0</sub> ato	T <sub>1</sub> consequências
--------------------------	--------------------	------------------------------

Assim como parece equivocado dizer que um ato é mau em si “*whatever the consequences*” como fizeram os intuicionistas clássicos, também é problemático afirmar que um ato é errado “*whatever the intentions*.” Este ponto ficará mais claro no último capítulo.

Moore exerceu, como vimos no capítulo anterior, grande influência sobre Richard Hare, que procurou sintetizar elementos formais kantianos com conteúdos utilitaristas (satisfação de interesses/preferências) e, por isso, considerou-se um “**utilitarista kantiano**” (1993, p. 3). Então Hare está, enfim, tentando superar a dicotomia entre, por um lado, os modelos teleológicos e, por outro, os deontológicos. Todavia, é necessário salientar que uma ação é obrigatória, para ele, se as consequências que dela se seguirem produzem *melhores resultados* do que qualquer alternativa concebível (ou seja, se é otimizadora).

Hare parte, como sabemos, da análise da linguagem moral e sustenta que ela é essencialmente prescritiva 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 sobrepôr 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. De fato, as pessoas podem, lembrando das formas de vida apresentadas desde a *Ethica Nicomachea*, escolher diferentes modos de viver:

- i) algumas pessoas preferem uma vida dedicada ao prazer;
- ii) outras, uma vida dedicada ao saber;
- iii) outras, uma vida virtuosa; e
- iv) outras, uma combinação de valores intrínsecos.

Se abandonarmos o pressuposto aristotélico da função (*ergon*) específica do ser humano que, realmente, têm uma conotação metafísica bastante questionável, então nos resta o **pluralismo** de estilos de vida. 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.

A versão consequencialista de satisfação dos interesses ou das preferências de Hare pode, a princípio, fazer frente a várias objeções tradicionalmente endereçadas ao utilitarismo clássico. Em geral, a versão hedonista dessa teoria ética tem problemas na tensão que pode surgir entre ter que maximizar a felicidade e a sua distribuição para o maior número de pessoas. Podemos representar deste modo:

Classe A	Classe B	Para o utilitarismo clássico não há, então, razões para preferirmos o primeiro mundo (M1) em relação ao M2 dado que a utilidade total é a mesma (100 hedons). Por isso, é preciso reformulá-lo para resolver o problema da equidade, introduzindo respeito, direitos etc. entre os valores a serem maximizados.
M1	50	50
M2	90	10

Outros problemas da teoria preferencialista seriam: a possibilidade ou não de comensurar a satisfação de desejos ou interesses; o aparente antagonismo entre utilidade e justiça; o comprometimento da integridade pessoal; o agregacionismo e o problema da separabilidade das pessoas etc. No caso da teoria de

Hare, há ainda o problema da comparação interpessoal de preferências. Como medi-las? Como dizer se a preferência por X é ou não equivalente à preferência por Y?

Hare responderia a essas objeções distinguindo dois níveis de pensamento ético, o crítico e o intuitivo. Esses níveis são personificados nas figuras do arcanjo e do proletário. O primeiro é, no seu livro *Moral Thinking*, descrito desta forma:

“um ser com poderes de pensamento superhumanos, com conhecimentos superhumanos e com nenhuma fraqueza humana. ... Ele vai precisar usar somente o pensamento crítico. Quando ele está diante de uma nova situação, ele será capaz de procurar todas as suas propriedades, incluindo as consequências de ações alternativas e formar um princípio universal (talvez um altamente específico) que ele pode aceitar para agir naquela situação não interessando que papel ele vai ocupar nele.” (Hare, 1981, p. 44)

Por outro lado, o proletário é descrito nestes termos:

“Não somente ele, assim como muitos de nós, confia nas intuições e em sólidos princípios *prima facie* e boas disposições a maior parte do tempo; ele é totalmente incapaz de pensamento crítico (muito menos pensamento crítico seguro) mesmo quando há tempo para isto. Tal pessoa, se ele consegue os princípios *prima facie* que precisa, vai buscá-los das outras pessoas por educação e intuição.” (Hare, 1981, p. 45)

Se lembrarmos, então, das objeções ou dos problemas do utilitarismo clássico, Hare diria que eles somente aparecem no nível intuitivo e que, no nível crítico, tais problemas não surgem. Por exemplo, não existiria dilemas morais genuínos ou outros tipos de conflitos éticos no nível crítico de reflexão moral.

A tentativa de compatibilizar uma versão consequencialista de ética normativa com uma deontológica como a kantiana precisa ser melhor avaliada. Muitos filósofos ainda hoje procuram fazer tal síntese, como veremos até o final deste livro-texto. No caso de Hare, todavia, ele parece simplesmente defender uma ética consequencialista sem levar seriamente em conta os conteúdos da moral kantiana, principalmente, a consideração das pessoas como seres com um valor especial (dignidade) e, portanto, com valor intrínseco. É claro que Hare não está interessado apenas em fazer exegese de Kant, mas em construir uma Ética de inspiração kantiana. Mas o ponto é que o conteúdo kantiano exige que tratemos pessoas como fins em si e esse conteúdo não pode estar sujeito a barganhas num cálculo de satisfação

de preferências se elas implicarem em manipulação ou instrumentalização das pessoas.

Que Hare sustente uma ética consequencialista e não estritamente kantiana (apesar de se declarar tal) é claramente perceptível desde seu primeiro livro importante até seus últimos escritos. No *The Language of Morals*, ele escreveu:

“Assim, uma justificação completa de uma decisão consistiria na consideração total de seus efeitos, junto com os princípios que ela segue, e os efeitos de seguir estes princípios – pois, obviamente, são os efeitos ... que também dão conteúdo aos princípios.” (Hare, 1952, p.69; itálicos acrescentados)

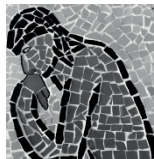
Se a decisão sobre qual princípio seguir depende exclusivamente do cálculo dos efeitos de um ato, então Hare é um consequencialista e seu kantismo pode ficar bastante comprometido.

Será que podemos decidir o que fazer considerando a **forma** kantiana e, em termos de **conteúdo**, a satisfação de interesses, desejos, preferências? A princípio não há nenhuma impossibilidade, mas também depende muito de como estabelecemos as preferências. As pessoas têm preferências muitas vezes “estranhas” e, em alguns casos, até mesmo irracionais ou imorais. Imagine um nazista fanático que *prefere* eliminar todos os judeus. O que aconteceria se ele descobrisse que também é judeu? O que deveria fazer? Hare não pode, então, aceitar quaisquer preferências. Por isso, ele restringiu a preferências *racionais*, presumivelmente, as que seriam escolhidas na condição de arcanjos. Todavia, a dificuldade persistiria, pois ele define a racionalidade apenas em termos de *lógica* e de *atenção aos fatos* e isto pode ser muito vago. Não é muito claro, então, como Hare pode reivindicar a compatibilização da forma kantiana da linguagem moral com um conteúdo utilitarista de satisfação de preferências.

Quem mais tem insistido, recentemente, na necessidade de pensar a moral a partir do utilitarismo de preferências 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, que foi seu professor em Oxford, não analisaremos, aqui, a sua posição normativa detalhadamente. Quando Singer é questionado sobre os fundamentos de suas ideias práticas (bioéticas, zooéticas etc.), ele, frequentemente, cita o tipo de teoria ética defendida por Hare como expressão de suas próprias convicções (1993, 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 (Singer, 1993, p. 128). Por ora, então, basta dizer que ele tem sido, no seu livro *Ética Prática*, um árduo defensor dos pressupostos morais do utilitarismo: combateu não apenas as formas de desigualdade entre seres humanos (racismo, sexismo etc.), mas também entre seres sencientes (especismo). O seu pensamento tem influenciado muitas abordagens de temas bioéticos, salientando que o princípio da igualdade exige a mesma consideração dos interesses de todos os seres sencientes. Por isso, voltaremos a Singer nos últimos capítulos (10 a 12) deste livro-texto dedicados à *Ética Aplicada* discutindo algumas das questões práticas por ele enfrentadas.

A discordância entre os defensores das diferentes versões do consequencialismo levou a reformulações importantes em outras características dessa perspectiva ética. Uma forma bastante sofisticada que ela tomou foi elaborada inicialmente pelo filósofo norte americano Richard Brandt, de Michigan. Juntamente com William Frankena, Brandt formou uma escola importante de consequencialistas em Ann Arbor tendo, hoje, Peter Railton como principal representante. Em seu livro *A Theory of the Good and the Right*, Brandt defendeu uma versão de utilitarismo-de-regra que parte de análises metaéticas e pretende ser empiricamente testável, especialmente ser compatível com teorias psicológicas. A teoria ética de Brandt pode ser chamada de “**teoria do código moral ideal**” que é, hoje, defendida também por Brad Hooker em *Ideal Code, Real World* (2002).



Talvez um dos maiores méritos da proposta de Brandt seja mostrar a efetiva possibilidade de compatibilizar o utilitarismo com a noção de direitos morais superando os problemas da perspectiva normativa de Hare.

De fato, dada a importância que, na *Ética contemporânea*, adquiriu a noção de direitos, especialmente a partir dos direitos humanos (como vimos no capítulo 5, desde a Revolução Francesa até a Declaração Universal feita pela ONU e que será apresentada na próxima seção), é importante mostrar em que medida uma teoria consequencialista é capaz de fazer sentido a essa noção moral fundamental e estabelecer alguns direitos básicos. Lembremos que este foi, também, um importante problema para John Stuart Mill analisado no último capítulo de seu livro *Utilitarismo*. Por isso, aprofundaremos, aqui, a versão de Brandt de um **utilitarismo-de-regras do código ideal**.

Para Brandt, uma concepção acerca do bem, da felicidade, precisa partir de uma correta caracterização daquilo que pessoas bem-

informadas, com todo conhecimento necessário e desejos esclarecidos após reflexão crítica (lembramos do arcanjo de Hare ou do sujeito S<sup>+</sup> de Railton), *desejariam* sob condições favoráveis. Sua teoria da utilidade está, aparentemente, baseada na satisfação do desejo. Agora, se perguntarmos a Brandt se ele subscreve uma teoria da utilidade fundada na felicidade ou na satisfação dos desejos, ele responderia que é favorável à primeira, pois nem sempre a satisfação dos desejos leva à felicidade. Por outro lado, ele complementaria: geralmente, a satisfação dos desejos produz felicidade. Desse modo, se, agora, perguntarmos quando um determinado sistema moral está justificado para P (pessoa), que seria de fato o que temos em mente quando falamos de justificação na Ética, então Brandt responderia que seria aquele código moral que P escolheria se fosse completamente racional.

A partir dessa concepção sobre justificação moral, Brandt estabelece aquilo que comumente consideramos como sendo correto no sentido moral. A moralidade é, basicamente, descrita em termos millianos de motivações e disposições dos agentes para sentir culpa, ressentimento etc. se descumprirem aquilo que é considerado correto. Lembremos, aqui, do argumento de Mill para mostrar que uma ação é errada implica em afirmar também que uma pessoa deve ser punida pela lei ou pela opinião de seus concidadãos; senão pela opinião dos outros, então pela sua própria consciência etc. Aquilo que é *correto*, então, para o autor de *A Theory of the Good and the Right* é exatamente aquilo que um agente, subscrevendo um determinado sistema moral, queria ver inscrito na consciência das pessoas na medida em que elas sentissem vergonha se descumprirem. Nos termos do próprio Brandt, a teoria do código ideal afirma que:

“Um ato é correto se e somente se ele não seria proibido pelo código moral ideal da sociedade; e um agente é moralmente censurável (louvável) por um ato se, e até o grau em que, o código moral ideal naquela sociedade censurar (louvar) o agente por tal ato.” (Brandt, 1992, p. 119-20)

Como pode ser notado, Brandt tem um critério claro para estabelecer a correção de um ato a partir da noção de um código ideal.

Disso resulta uma versão do utilitarismo-de-regras que subscreve um pequeno conjunto de normas, basicamente, cumprir os contratos, reparar injúrias, ajudar as pessoas que precisam e realizar uma distribuição justa de bens materiais. Mas Brandt a restringe, em termos gerais, à sua própria sociedade visto que ele está falando de um código ideal para uma determinada comunidade, digamos a americana e não necessariamente, por exemplo, a brasileira. Para esclarecer, então, se alguém descumprir um contrato feito, deve sentir vergonha e

ser devidamente condenado e punido por tal ato segundo o *ethos* da sociedade em que vive. As vantagens desse enfoque seriam a sua simplicidade e, por conseguinte, também a maior facilidade de internalização das normas pelos agentes uma vez que eles devem ser educados moralmente.

Com o conjunto de definições acima apresentado, Brandt vai defender a sua forma particular de utilitarismo-de-regras e mostrar a compatibilidade com a noção de direitos. Primeiro, é claro, ele precisa fazer uma análise do que significa ‘ter um direito’. Conforme vimos no capítulo anterior, essa análise metaética é muito importante: um direito pode ser entendido como uma reivindicação (**claim**) ou uma titularidade (**entitlement**) e não as diferenciar pode gerar confusão. Por isso, a análise metaética é crucial. É exatamente isso que ele faz no artigo “The Concept of a Moral Right and its Function,” posteriormente publicado em seu livro *Morality, Utilitarianism and Rights* (p.179-195). De acordo com Brandt, é necessário estabelecer um esquema conceitual para analisar a moralidade e, em especial, para entender expressões tais como “X tem um direito moral a Y.” A sua primeira proposta é partir do seguinte significado:

“As pessoas na sociedade de X têm uma obrigação moral forte de tornar X capaz de fazer, ter ou desfrutar Y primeiramente por causa da importância para pessoas na situação de X de serem capazes de fazer, ou ter ou apreciar coisas tais como Y.”

O que é estabelecido aqui, em primeiro lugar, é uma correlação entre ter um direito para um indivíduo X e obrigações para as outras pessoas numa determinada sociedade. Nesse sentido, Brandt faz uma análise milliana de direitos partindo do pressuposto de que ‘ter um direito’ significa ter algo “que a sociedade deve defender” porque é o mais essencial. Brandt, posteriormente, refaz essa frase em termos de “algo que o código moral da sociedade, senão o código legal, deve defender”.

Se acrescentarmos, agora, uma concepção motivacional do significado da linguagem moral, então, segundo Brandt, uma **primeira definição** de ‘ter um direito’ pode ser feita nestes termos:

“Está justificado para pessoas na sociedade de X estarem fortemente motivadas, essa motivação sobrepondo-se normalmente e sempre que em conflito com preocupações com benefícios meramente marginais num determinado caso, e desaprovar outros que não estão assim motivados, a tornar X capaz –sempre abstando-se de interferir, mas quando necessário também cooperando substancialmente para realizar a oportunidade –de fazer, ter ou usufruir Y, primeiramente por causa da importância para pessoas na

situação de X de ser capaz de fazer, ou ter ou usufruir coisas tais como Y.” (Brandt 1992, p.187)

Esta definição, entretanto, parece bastante complexa introduzindo elementos, aparentemente, estranhos à nossa compreensão pré-analítica de direitos. Todavia, é importante frisar que Brandt está tentando também *explicar* a noção de direito a partir da sua teoria ética utilitarista. A sua análise, então, revela que pode ser o caso que, num determinado código moral, um direito em especial (digamos, a liberdade de expressão) tenha uma justificação mais forte do que em outros códigos morais. Para Brandt, é necessário ainda aprofundar a análise, isto é, explicar certos termos e expressões que não foram suficientemente esclarecidos na definição mais superficial feita acima.

Uma **análise explicativa mais aprofundada** da noção ‘ter um direito moral’ apresenta uma substituição adequada (*adequate replacement*) do *analysandum*. Ela foi elaborada nestes termos:

“Está *justificado* para pessoas na sociedade de X estarem fortemente motivadas, essa motivação sobrepondo-se normalmente e sempre que em conflito com preocupações com benefícios meramente marginais num determinado caso, e desaprovar outros que não estão assim motivados, a tornar X capaz –sempre abstendo-se de interferir, mas quando necessário também cooperando substancialmente para realizar a oportunidade e quando apropriado por meios legais –de fazer, ter ou usufruir Y, primeiramente por causa da importância para pessoas na situação de X de ser capaz de fazer, ou ter ou usufruir coisas tais como Y; e, está *justificado* para X sentir ressentimento se ele sofre dano ou é impedido por causa do fracasso dos outros de ter esta motivação e para ele não sentir vergonha em protestar e dar passos razoáveis para protestar, incentivando outros a ter a motivação que permite qualquer um numa situação similar fazer, ter ou usufruir coisas tais como Y.” (Brandt, 1992, p. 189-90).

A redefinição apresentada por Brandt está bastante próxima de tornar-se uma explicação mais ampla do modo como a teoria utilitarista aborda a questão dos direitos. Todavia, ela tem uma implicação aparentemente implausível, a saber, a do relativismo dos direitos morais.

As diferentes declarações de direitos, desde a da Revolução Francesa até a da ONU do século passado, feita logo depois da II Guerra Mundial, insistem na universalidade dos direitos humanos. Brandt reconhece essa dificuldade e a expressa de diferentes maneiras, por exemplo, concedendo que alguns direitos podem entrar em conflito com outros, que certos direitos em determinadas

circunstâncias serão mais fortes do que outros, que determinados direitos são reforçados legalmente num país, mas não em outros etc. Nesse sentido, ele discorda de outros utilitaristas que negam que exista direitos *prima facie* que podem ser sobrepostos por direitos mais fortes em determinadas circunstâncias. Brandt, enfim, reconhece que esse tipo de relativismo é compatível com o esquema conceitual que ele apresentou e que direitos numa sociedade dependem de certos arranjos na estrutura econômica e institucional daquela sociedade. Por isso, ele apresentou a sua explicação em termos “da sociedade do agente” e não tratou de problemas morais num âmbito mundial. Poderíamos nos perguntar, todavia, se a sua teoria do código moral ideal não tem a potencialidade de estabelecer direitos iguais para todas as pessoas. Voltaremos a esse ponto depois de estudarmos teorias deontológicas de justificação dos direitos humanos.

Uma das formas mais promissoras de consequencialismo, atualmente, é o chamado **utilitarismo objetivo** (ou da lista objetiva), 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 o prazer ou a satisfação de preferências. Nesse enfoque ético, 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:

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

Esses são alguns exemplos de condições necessárias, segundo o consequencialismo objetivo, do bem-estar. Por conseguinte, essa forma de ética normativa estaria baseada numa concepção objetiva de valor e não é mentalista como o utilitarismo clássico. É importante notar que o fim a ser buscado é **inclusivo**, isto é, possui vários bens e não é monolítico incluindo respeito recíproco, uma típica noção deontológica.

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 “**consequencialismo 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,” aqui, 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. A lista não precisa ser fechada. 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, aparentemente, 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 tem que promover, incluindo o respeito, assegurando direitos.



Outro consequencialista que tem insistido nessa ideia é Peter Railton, autor já citado quando tratamos do realismo ético. Para ele, um enfoque **consequencialista pluralista** aceita vários bens como sendo valiosos por si tais como: o conhecimento; a atividade com propósitos; a autonomia; a solidariedade; o respeito; a beleza etc.

Antes de analisarmos o seu consequencialismo sofisticado, convém esclarecer que ele usa um método mooreano para identificar os ingredientes do bem. No seu artigo “Alienação, Consequencialismo e as Exigências da Moralidade,” Railton afirma numa longa nota:

“Que eu saiba, o mais bem desenvolvido método para se justificar as afirmações sobre o valor intrínseco envolve **experimentos de pensamento** de um tipo familiar de acordo com o qual nós imaginamos, por exemplo, duas vidas ou dois mundos em tudo semelhantes senão quanto a um único aspecto, e tentamos então determinar se indivíduos racionais, bem informados e amplamente experientes (quando vividamente conscientes de ambas as alternativas) seriam a ele indiferentes ou teriam uma preferência estabelecida por um, e não por outro. Já que ninguém é idealmente racional, plenamente informado ou infinitamente experiente, o melhor que podemos fazer é levar

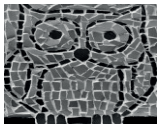
mais a sério os juízos daqueles que mais se aproximam dessas condições.” (Railton, 2013, p.180; negritos acrescentados)

Realmente, como veremos, este método produz resultados valiosos. Um agente idealizado, como vimos acima, simbolizado por S<sup>+</sup>, escolheria, segundo Railton, uma concepção **pluralista** de valores intrínsecos. Como foi observado, também Brandt defendeu que as escolhas fossem feitas por um sujeito racional, bem-informado etc.

Estabelecida a lista de valores intrínsecos, temos condições, segundo Railton, de encontrar um critério para julgar se um determinado ato é moral ou não. Em seus próprios termos, há uma pluralidade de bens:

“... vistos como intrinsecamente, não-moralmente, valiosos – tais como a felicidade, o conhecimento, atividades significativas, a autonomia, a solidariedade, o respeito e a beleza. Esses bens não precisam ser lexicalmente classificados, mas podem receber certos pesos, de tal maneira que **o critério de correção de uma ação** venha a ser o de que a longo prazo ele contribua para a soma ponderada desses valores.” (Railton, 2013, p.179-81; ênfase acrescentada)

Railton está perfeitamente ciente da dificuldade que uma concepção pluralista de valores intrínsecos traz em termos da deliberação sobre **a coisa certa a fazer**. Em outros termos, se há vários bens valiosos em si e temos que maximizar todos, então cria-se a possibilidade de contraposições e trocas (*trade-offs*) entre eles.



O cálculo consequencialista **pluralista** torna-se, então, bastante complexo e precisamos levar em consideração a indexação de diferentes valores intrínsecos numa **Teoria Normativa Triplíce reformulada**.

Há, além disso, o problema do “Paradoxo Hedonista” que Railton reconhece que se aplica ao seu **consequencialismo pluralista**. A solução, então, é considerar *indiretamente* o incremento dos diferentes tipos de bens. Lembremos que o Paradoxo Hedonista mostra que a busca consciente e constante do prazer pode, ironicamente, muitas vezes, afastá-lo. Por isso, um hedonista deveria, aparentemente, deixar de ser hedonista. Para superar esse paradoxo, que é pragmático e não lógico, é necessário buscar o prazer de diferentes formas muitas vezes deixando de tentar incrementá-lo sempre conscientemente, por exemplo, como é exigido pelo princípio utilitarista. Dessa forma, ele seria alcançado por outras vias. Da mesma maneira, um consequencialista pluralista deve lidar indiretamente com o conjunto de bens valiosos em si citados acima. Em outros termos, diante de um

possível conflito entre dois cursos de ação, digamos entre maximizar o conhecimento filosófico e realizar atividades prazerosas tais como ir à praia, nadar, apanhar sol etc., podemos, muitas vezes, realizar ambas se não as buscarmos de forma prefixada. Considere também o quão conflituoso pode ser buscar as diferentes formas de prazer e ter que respeitar as outras pessoas. Ambas, precisam, todavia, de acordo com um consequencialista pluralista, ser incrementadas embora não exista, segundo Railton, a necessidade de ordenar aprioristicamente esses valores intrínsecos (2003, p. 162-163). Aqui, também temos elementos deontológicos, tais como o respeito e a autonomia, sendo incorporados numa estrutura ética normativa que é consequencialista.



Note, então, que essa é outra forma de argumentar na direção da superação da dicotomia entre modelos puramente deontológicos e consequencialistas. Esse ponto será discutido de diferentes perspectivas daqui para frente.

Conforme veremos mais adiante, muitos filósofos da moral procuram, hoje, compatibilizar os requerimentos de uma teoria consequencialista com elementos deontológicos. Voltaremos a esse ponto quando tratarmos da **Teoria Tríplice** de Derek Parfit (capítulo 12), pois é necessário aprofundar os estudos das Éticas deontológicas para compreender melhor a sua proposta. Faremos isso na próxima seção.

Podemos nos perguntar, agora, antes de tratarmos das éticas normativas deontológicas, sobre a influência e/ou o desenvolvimento da ética consequencialista feita no Brasil. De fato, muito(a)s pensador(a)s brasileiro(a)s aderiram a uma ou outra versão do utilitarismo clássico. Por exemplo, em Campinas, no final do século passado, desenvolveram-se alguns estudos importantes sobre Bentham e Mill feitos pelos professores Luis Alberto Peluso e Maria Cecília Maringoni de Carvalho, especialistas, respectivamente, nos principais utilitaristas clássicos. Mas há também outros adeptos de teorias utilitaristas: por exemplo, o professor Alcino Bonella, de Minas Gerais, é conhecido pela sua defesa do utilitarismo de preferências de Hare e a professora Sônia Felipe da UFSC trabalhou durante muito tempo questões práticas com um referencial singeriano. Mais recentemente, a professora Maria Clara Dias, do Rio de Janeiro, defendeu a necessidade de reconhecer que na base de qualquer teoria moral há valores e que eles têm que ser compreendidos a partir de uma teoria consequencialista. É claro que há outros simpatizantes da ética utilitarista e não pretendemos, aqui, fazer uma enumeração completa, mas simplesmente ilustrar com alguns nomes. Todavia, apesar dos estudos feitos e da aderência a uma ou outra forma de ética consequencialista falta ainda muito trabalho para

que possamos ter desenvolvimentos significativos desse enfoque ético no Brasil.

## 9.2 – ÉTICAS DEONTOLÓGICAS

Trataremos, nesta seção, de algumas tendências contemporâneas da ética normativa deontológica. Em especial, estudaremos três principais versões atuais: a **Ética do Discurso** de Apel e Habermas; a **Ética do Respeito Universal** de Tugendhat; e a **Teoria da Justiça como Equidade**, de John Rawls, sem desconsiderar outros enfoques (por exemplo, a Ética da Libertação de Dussel). Algumas dessas teorias têm em comum uma forte influência da Ética deontológica de Kant. Por isso, além das formas mais sofisticadas de utilitarismo, a Ética kantiana continua a exercer um papel importante nas discussões normativas atuais de Filosofia da Moral. Nesta parte, então, vamos analisar algumas tentativas de reformular a Ética de Kant adaptando-a aos dias atuais.

Uma reformulação importante da Ética de Kant é conhecida, atualmente, como “**Ética do Discurso**” (talvez fosse melhor chamá-la “Ética da Discussão” ou “Dialógica”) e foi empreendida, principalmente, pelos filósofos alemães Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Estudaremos, aqui, a versão de Habermas apenas, mas há diferenças significativas entre esses dois autores. A ideia básica dessa abordagem da Ética é que a função da linguagem humana é *entendimento* entre possíveis falantes. Assim, o discurso/diálogo argumentativo passa a ser o *medium* a partir do qual podemos alcançar um entendimento acerca das questões morais. De certa forma, abandona-se a pressuposição de Kant de que uma pessoa isolada seja capaz de decidir por si só quais são as regras morais que qualquer um deveria seguir. Essas são, agora, estabelecidas no interior de uma comunidade de comunicação, isto é, intersubjetivamente. Porém, como veremos, a Ética do discurso não abandona um traço essencial da Ética de Kant, a saber, a tese de que regras morais devem valer para todas as pessoas. Nesse sentido, ela é, uma Ética *universalista* baseada na reformulação do IC<sub>0</sub>.

Sob o ponto de vista metodológico, a Ética do Discurso parte de um **procedimento teórico**, de um experimento de pensamento, para estabelecer as regras fundamentais do agir humano. Os seus defensores 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 por pessoas que apresentam seus pontos de vista morais umas às outras e os justificam

argumentativamente buscando um possível **consenso** sobre regras válidas para todas. Agora, nessa comunidade ideal de comunicação, algumas restrições devem ser observadas para que o discurso atinja a sua finalidade. Dito brevemente, todos têm igual direito a apresentar 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.

Cada argumento que for apresentado nessa comunidade de comunicação deverá também preencher uma série de condições. Habermas chama essas condições de “pretensões de validade” e elas são basicamente quatro: **de verdade; de correção normativa; 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 do 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 dado que o falante deve estar dizendo algo normativamente adequado. Nesse sentido, a Ética do discurso é **cognitivista**. Finalmente, a pretensão de veracidade ou sinceridade também deve acompanhar a expressão das questões 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, como se pode perceber, em contradição com o conteúdo do que é dito. Cabe questionar se o sujeito não está sendo honesto ou se infringiu uma condição da comunicação.

Percebe-se, neste particular, a influência da teoria dos atos de fala de Austin e Searle e até mesmo do II Wittgenstein. A ideia 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 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, mas são condições da linguagem comunicativa. Apel diria que são condições transcendentais; Habermas, apenas universais.

Tendo formulado um procedimento para decidir quais são as possíveis regras morais de conduta, Habermas pode apresentar um princípio que embasa a Ética do Discurso. Ele argumenta que uma determinada norma somente pode ser aceita numa comunidade de comunicação se:

“as consequências 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.” (Habermas, 1989, p. 116)

Notemos, então, que a Ética Discursiva é deontológica, mas não é anticonsequencialista como o modelo ortodoxo de Kant.

Habermas chamou a esse princípio de “Princípio da Universalização” (PU), 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** (PD):

“... só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático.” (Habermas, 1989, p.116).

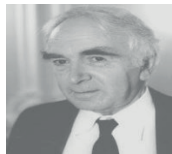
Podemos, facilmente, ver as possíveis aplicações desse princípio, por exemplo, na Bioética. Na ética biomédica, particularmente, devemos *dialogar* para chegarmos a um consenso sobre qual o melhor curso de ação a ser seguido e qual a regra a ser aplicada entre o profissional da saúde, o paciente, os familiares etc. A decisão sobre o que fazer é conjunta e deve ser consensual.

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 “Se o homicídio foi doloso, então X anos de retenção” 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 dessa proposta 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 seria 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 parece viciada (ou seja, é uma *petitio principii*). 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 parece problemática e podemos duvidar que ela seja alcançável por todas as pessoas. Por isso, mesmo que todas 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 permissibilidade ou não do aborto. O procedimento é insuficiente, pois permite que os participantes do discurso comunicativo tenham crenças divergentes, 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 questões éticas e procurar democratizar o processo de estabelecimento de normas de ação, sejam morais, sejam jurídicas.

A Filosofia da Moral de Kant foi também reformulada em termos de uma **Ética do Respeito Universal**, por exemplo, pelo filósofo Ernst Tugendhat (1930-2023). Conforme antecipamos, Tugendhat subscreveu, inicialmente, um enfoque contratualista da moral, cuja ideia básica é que cada um tem boas razões para aceitar um sistema normativo igualitário contanto que as outras pessoas também o façam. Posteriormente, ele reelaborou a sua posição em termos do respeito universal.



Enquanto Habermas dá peso especial à formulação universalista do Imperativo Categórico de Kant (**IC<sub>0</sub>**), Tugendhat enfatiza os aspectos de conteúdo, ou seja, a ideia de que pessoas são fins em si (**IC<sub>2</sub>**), que elas são portadoras de direitos e/ou obrigações.

Conforme também já vimos no capítulo anterior, Tugendhat possui uma forma peculiar de investigar os problemas da Ética, a saber, **a partir da análise do uso das expressões morais**, um procedimento wittgensteineano. Nesse sentido, ele segue um método analítico específico. Tugendhat sustenta que é necessário primeiro clarificar o significado moral tanto de ‘bom’ quanto de ‘correto’, além de oferecer 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 (2009, p. 364) e possui, por conseguinte, importantes implicações para os debates contemporâneos.

É importante lembrar, conforme vimos desde a Introdução, que “uma moral,” pensada formalmente, 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.** Nesse sentido, a Ética baseada no respeito universal é marcadamente uma Ética moderna no sentido definido neste livro-texto. 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 a liberdade pessoal e submeter-se a um sistema normativo. Um sistema moral está bem fundamentado se está justificado *para P (para uma pessoa)*.



Outro ponto crucial da Ética de Tugendhat está relacionado com o **conceito de respeito**, noção que é central para outros eticistas como Dworkin e Darwall. Para Tugendhat, respeito significa o *reconhecimento* de que *qualquer pessoa* é um *sujeito de direitos*. Dessa forma, respeitar uma pessoa significa reconhecê-la como portadora de direitos/obrigações e, ao mesmo tempo, assumir como deveres aquilo que corresponde aos seus direitos. Essa concepção de moralidade está bastante próxima de Dworkin (2002; 2011) na medida em que ele defende uma Ética a partir dos direitos humanos e, fundamentalmente, na ideia do **igual respeito e consideração** entre pessoas.

O cerne da moralidade, segundo Tugendhat, pode então ser expresso na 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 relativamente fácil perceber, aqui, a influência de Kant. A partir da segunda formulação do Imperativo Categórico (IC<sub>2</sub>), analisada no segundo capítulo do livro *Lições de Ética*, 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 a sua visão em *Lições de Ética*, a posição que ele assumiu efetivamente durante toda a última década do século passado. Todavia, Tugendhat, recentemente, voltou a defender uma teoria Ética contratualista. Ele também critica Kant por querer fundamentar a moralidade na Razão (com R maiúsculo, isto é, numa suposta faculdade pura, 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 a reformulação proposta do princípio supremo da moralidade. Para evitar mal-entendidos, é importante manter presente o conceito de pessoa. De acordo com Tugendhat, então, a metanorma moral tem a seguinte forma:



**Princípio do Respeito Universal:** “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 seus velhos problemas, por exemplo relacionados com o sadomasoquismo ou o fanatismo moral.

Como vimos acima, esse imperativo diz basicamente: “Não instrumentalizes, em tuas ações, nenhum ser humano”. Não instrumentalizar significa reconhecer a 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 apliquem **a todos** e que sejam **igualitárias**. Possuem validade aquelas normas que, na perspectiva de qualquer integrante de uma comunidade moral, podem ser aceitas pelos seres capazes de cooperação moral.

Um dos aspectos mais importantes da Ética baseada no respeito universal de Tugendhat é a sua defesa dos direitos humanos e da justiça (cf. 2009, p. 360-420). Em seu ensaio *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*, ele explicitamente defende os chamados “direitos sociais e econômicos” (direito 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 no fato de que o volume gasto com o direito à segurança é muito maior, como pode ser percebido nos gastos com as FAs e as PMs 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 obrigatoriedade dos direitos de liberdade. Mais do que isso, a realização dos direitos sociais é condição para uma liberdade plena e não somente da liberdade negativa, isto é, de não interferência.

Para podermos discutir de forma mais aprofundada quais são efetivamente os direitos humanos, vamos citar, aqui, na íntegra, a Declaração Universal do Direitos Humanos da ONU (1948):

**Artigo 1**

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

**Artigo 2**

1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

**Artigo 3**

Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

**Artigo 4**

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

**Artigo 5**

Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

**Artigo 6**

Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

**Artigo 7**

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

**Artigo 8**

Todo ser humano tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

**Artigo 9**

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

**Artigo 10**

Todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir seus direitos e deveres ou fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

**Artigo 11**

1. Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa.

2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no

momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte de que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

#### **Artigo 12**

Ninguém será sujeito à interferência na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataque à sua honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

#### **Artigo 13**

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio e a esse regressar.

#### **Artigo 14**

1. Todo ser humano, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.
2. Esse direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

#### **Artigo 15**

1. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

#### **Artigo 16**

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.
2. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.
3. A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado.

#### **Artigo 17**

1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.

#### **Artigo 18**

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; esse direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto em público ou em particular.

#### **Artigo 19**

Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; esse direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

**Artigo 20**

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de reunião e associação pacífica.
2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

**Artigo 21**

1. Todo ser humano tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.
2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.
3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; essa vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

**Artigo 22**

Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.

**Artigo 23**

1. Todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.
2. Todo ser humano, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.
3. Todo ser humano que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.
4. Todo ser humano tem direito a organizar sindicatos e a neles ingressar para proteção de seus interesses.

**Artigo 24**

Todo ser humano tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas.

**Artigo 25**

1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e direito à segurança em caso de desemprego, doença invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.
2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

**Artigo 26**

1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será

obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.

2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do ser humano e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.

3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

#### **Artigo 27**

1. Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios.

2. Todo ser humano tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica literária ou artística da qual seja autor.

#### **Artigo 28**

Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

#### **Artigo 29**

1. Todo ser humano tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.

2. No exercício de seus direitos e liberdades, todo ser humano estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

3. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

#### **Artigo 30**

Nenhuma disposição da presente Declaração poder ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.

Esta Declaração, embora incompleta pelos padrões morais atuais, tem ajudado a manter a paz entre os países e melhorado as relações entre as pessoas, apesar de alguns retrocessos.

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

- i) a primeira é constituída pelos direitos de liberdade;

- ii) a segunda é formada pelos direitos sociais;
- iii) a terceira abrange diversos direitos, incluindo os direitos ecológicos como, por exemplo, o direito de viver num meio ambiente não poluído; e
- iv) a quarta e mais recente geração é composta por direitos biológicos, como o da integridade do patrimônio genético.

Percebemos, então, que a terceira geração de direitos é importantíssima para se construir uma Ética Ambiental e a quarta para se estabelecer as bases da Bioética e que elas não constam na Declaração da ONU. Esses temas serão retomados nos próximos capítulos. Para Bobbio, não precisamos, hoje, centrar as nossas atenções nas *fundamentações* filosóficas dos direitos humanos, pois isto, segundo o pensador italiano, já está, de algum modo, feito, mas temos, antes, que trabalhar no sentido de garanti-los e implementá-los.

Outros filósofos da moral, por exemplo, Habermas, classificam os direitos reunindo-os em cinco grupos (1997, p. 154-160). Também para ele não existem 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 às 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 da justiça de Rawls, que possui afinidades também com os defensores de uma ética do respeito universal.

Outro enfoque, então, ético-político formado por princípios deontológicos é a **Teoria de Justiça como Equidade** (*fairness*), defendida pelo filósofo estadunidense John Rawls (1929-2002) em seu clássico *A Theory of Justice* (TJ, [1971]). Rawls é considerado um neocontratualista por reabilitar, contra a predominância do utilitarismo na Ética do mundo anglo-americano, a teoria clássica de Locke, Rousseau e Kant transformando-a de um enfoque filosófico-político em uma teoria moral: o objeto do acordo são princípios de justiça e somente depois é feita a instituição do Estado constitucional.

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” ([1971] edição revisada em 1999, p. 251). Rawls salienta que a sua teoria da justiça procura estabelecer **princípios de justiça** que seriam contratados entre pessoas racionais, livres e iguais na **posição original** sob o que ele chama de “**véu da ignorância**”, que será esclarecido logo mais. Como vimos, Rawls

reabilita a ideia do contrato presente em alguns eticistas modernos, mas, diferentemente deles, não a utiliza para justificar o Estado e sim 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” (1999 p. 253). A sua teoria da justiça é, desse modo, deontológica, pois o cerne da preocupação de Rawls é kantiana, baseada na autonomia (**IC<sub>3</sub>**), ou seja, diz respeito ao estabelecimento do ponto de vista moral, e não às questões práticas, isto é, relativas à vida boa.

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” (1999, 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 *TJ*, tem que 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.

É importante, agora, esclarecer por que Rawls dá tanta ênfase à justiça em sua teoria ética e política. Em outros termos, precisamos explicar qual é **a função** da justiça numa sociedade. O papel da justiça, ou melhor, de um conjunto de princípios de equidade, é o de fornecer uma opção entre os vários ajustes **institucionais** possíveis que irá determinar, por sua vez, uma distribuição entre os indivíduos das vantagens da cooperação social e que assegurará um acordo para uma partilha correta. Uma sociedade é definida como “... uma associação autossuficiente de indivíduos que em suas interações reconhecem a certas regras de conduta o papel de amálgama e que agem, na maior parte das vezes, em conformidade com elas” (1999, 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. Para ilustrar, vamos considerar que existem diferentes critérios **materiais** para fazer uma distribuição justa:



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

Há, dessa forma, vários conceitos de justiça, aparentemente, incomensuráveis. Uma ênfase maior num desses critérios pode levar a teorias de justiça divergentes. Lembremos da meritocracia na sociedade indiana, mas, nas sociedades ocidentais, o mérito é apenas um critério. Outro exemplo: um(a) marxista defende a necessidade como critério material de distribuição; já um(a) libertarianista como Nozick sustenta o mercado como critério de justiça distributiva; um(a) liberal democrata (o próprio Rawls) argumenta por uma distribuição mais igualitária etc.

Apesar dessas noções divergentes de justiça, cada pessoa tem um conceito de justiça e está convencido da necessidade de tê-lo. Mais do que isso, a despeito do multiculturalismo, 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 básicos sobre aquilo que é correto. Rawls sustenta que a 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, então, o objeto de uma teoria da justiça é a **estrutura básica da sociedade**, ou seja, o conjunto das principais instituições sociais que distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a partilha dos benefícios da cooperação social.

Quais seriam essas instituições? A constituição política, a forma de governo e os principais entendimentos econômicos e sociais. Outros exemplos de instituições seriam 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, segundo seus críticos, a da sociedade ocidental, particularmente a norte-americana, fundada na democracia e no liberalismo político e econômico. Isso levanta algumas dúvidas sobre a suposta universalidade de sua teoria da justiça.

A pergunta que é importante fazer, então, é esta: como Rawls estabeleça 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 (tenha Alzheimer). Nesse estado de perda parcial da memória, ele/a não se lembra de fatos essenciais sobre a sua própria pessoa, como, por exemplo, não sabe qual é a 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 etc.; 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, 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 etc.

Nesse estado de amnésia parcial, a pessoa encontra-se, enfim, nisto que Rawls chama “posição original”. O indivíduo está sob um **véu da ignorância**: não reconhece as particularidades de sua própria pessoa e as peculiaridades de sua inserção na sociedade, mas conhece as leis gerais sobre a psicologia humana e as leis gerais sobre a sociedade. Imaginemos, agora, que todos os indivíduos de uma sociedade ou da espécie humana estivessem nessa situação de amnésia parcial. Suponhamos, 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 na posição original?

Antes de responder esta pergunta, é importante salientar que a Posição Original é um expediente de pensamento desenhado para nos forçar a assumir a **imparcialidade**. A justiça não pode ser parcial. A resposta de Rawls é, então, esta: na posição original, sob o véu da ignorância, as pessoas contratariam entre si esses dois princípios de justiça em ordem lexical de importância:

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 (Rawls, 1999, p. 15; ver formulação final no §46).

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 a todos e, em especial, os menos favorecidos. É necessário notar, todavia, que essa é uma primeira formulação desses princípios e que Rawls irá, mais tarde, alterar levemente os critérios de aceitação das diferenças. No presente livro-texto, todavia, optamos por usar essa formulação inicial.

Como Rawls justifica que a posição original seja a forma mais adequada para o estabelecimento, via contrato, de princípios de justiça? O autor de *TJ* 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 a nossa compreensão da justiça. Nas sociedades atuais, temos 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 seria 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. Conforme vimos no capítulo anterior, essa é uma das suas principais contribuições metaéticas ou metodológicas. A sua teoria da justiça permite, então, 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.

No livro *Political Liberalism*, publicado primeiramente em 1993, um dos últimos livros relevantes da área da Filosofia Prática (senão o último), Rawls fez várias mudanças importantes em relação à sua teoria da justiça como equidade. Basicamente, reconheceu, a partir da constatação do **“fato do pluralismo razoável”** que a sua teoria da justiça teria que estar baseada num consenso sobreposto e não apenas em pressupostos procedimentalistas supostamente neutros e imparciais. Por isso, segundo Rawls, ela deixaria de ser uma teoria *moral* e passaria a ser uma teoria *política*. Essa afirmação precisa, entretanto, ser bem compreendida, pois há vários pontos importantes entre as duas grandes obras de Rawls que precisam ser examinadas. Tomemos, por exemplo, a questão central do liberalismo político, a saber, a da estabilidade social e perguntemos: **sob que condições necessárias e suficientes uma sociedade é justa e estável?** Uma resposta adequada para esta questão deveria mostrar que há basicamente três condições:

i) que os cidadãos tenham e desenvolvam dois poderes morais (*moral powers*), ou seja, tenham um **senso de justiça** e a **capacidade** de realizar um projeto de vida boa a partir de alguma concepção de bem (essa condição é comum aos dois livros de Rawls);

ii) que a **sociedade seja bem-ordenada**, isto é, que possua uma concepção *pública* de justiça (essa condição também é comum às duas obras, embora Rawls afirme que a concepção de sociedade bem ordenada do livro *A Theory* não fora suficientemente realista);

iii) que exista um **consenso sobreposto** (*overriding consensus*) entre as diferentes doutrinas religiosas, filosóficas etc. das sociedades pluralistas (esta condição é a novidade de *Political Liberalism* e não aparece na primeira obra).

Como podemos perceber, então, há continuidades e rupturas. Por isso, não desenvolveremos esse ponto aqui e nem faremos uma comparação exaustiva entre o que permaneceu da primeira obra de Rawls e o que mudou. De qualquer modo, parece que há uma justificação moral forte que perdura na última obra de Rawls e, desse

modo, não é puramente política. Há, além disso (e talvez como forma de verificar esse pressuposto), um ponto importante que merece ser examinado, a saber, a concessão à existência de um princípio de justiça ainda mais fundamental.

No capítulo sobre as ideias fundamentais do liberalismo político, Rawls reconhece, a partir das críticas de socialistas à sua teoria, que “o primeiro princípio cobrindo direitos básicos iguais e liberdades pode ser facilmente precedido por um princípio lexicamente anterior (*lexically prior principle*) exigindo que as necessidades básicas de todos os cidadãos sejam satisfeitas” (Rawls, 1993, p.7). O quadro dos princípios da equidade pode, agora, ser resumido assim:

<b>Princípio Zero (necessidades)</b>	As necessidades básicas de todos os cidadãos, na medida em que forem vitais para estender e exercer os direitos e liberdades básicas, devem ser satisfeitas.
<b>1º Princípio (liberdades)</b>	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>2º Princípio (oportunidades)</b>	Os cargos e posições de uma sociedade bem ordenada devem estar abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidades.
<b>Subprincípio (maxmin)</b>	As desigualdades sociais e econômicas devem ser vantajosas para todos e beneficiar especialmente os membros menos favorecidos da sociedade.

Seguindo os critérios da própria teoria da justiça como equidade de Rawls, os princípios deveriam ser satisfeitos em **ordem léxica**. Como podemos perceber, Rawls é um crítico do intuicionismo metaético defendendo a hierarquização dos princípios. Para implementar os princípios, ele defende uma **Democracia de Cidadãos Proprietários** que não é, estrito senso, nem a capitalista tradicional nem a do socialismo real.

Uma avaliação da teoria da justiça de Rawls deve necessariamente examinar o seu grau de comprometimento com o contratualismo. Ao se aceitar o pluralismo de forma irrefletida, corre-se o risco de confundir o multiculturalismo, que pressupõe as diferentes tradições artísticas, culturais, religiosas etc. (ou até mesmo filosóficas), com a própria moralidade. É claro que, efetivamente, existem várias posições acerca de algumas questões morais, mas talvez exista uma moralidade que seja comum, que seja a base dos diferentes sistemas morais. Uma Ética realmente 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 feministas. Ele também despertou várias críticas não apenas de direita (libertarianistas) ou de esquerda (marxistas), mas também dos próprios contratualistas que seguem uma orientação metodológica diferente como veremos a seguir.

Rawls influenciou vários eticistas que seguiram a sua visão neocontratualista na Ética estabelecendo princípios não apenas de justiça, mas também daquilo que é certo ou errado no sentido moral mais amplo. Nesse sentido, é importante lembrar as diferenças entre um contratualismo tipo hobbesiano e outro tipo kantiano. O segundo pode ser encontrado nos trabalhos de Scanlon e o primeiro de Gauthier que, conforme vimos no capítulo 5, também é conhecido como "contratarianismo". Apresentaremos, brevemente, a seguir o contratualismo de Scanlon tal como ele é proposto em *What We Own to Each Other* confrontando-o com o hobbesiano.



Para **Scanlon** (1998, p.191s), uma ação é errada se ela não for permitida por um princípio (ou por um conjunto de princípios) que não se pode rejeitar de forma **razoável** (*principles which no one could reasonably reject*).

Por exemplo, causar um dano  $x$  a alguém desnecessariamente (digamos, monopolizar toda a água de uma cidade deixando milhares de indivíduos sem) é um exemplo de um ato que todas as pessoas razoáveis diriam que é errado. A **razoabilidade** seria uma noção central da moralidade.

Por outro lado, para Gauthier (1986), a escolha de princípios que todos aceitariam é baseada na **racionalidade instrumental**. Agora, a própria racionalidade é entendida em termos de realização de interesses individuais e no acordo cooperativo quando isso é vantajoso. Para Gauthier, então, a racionalidade é apenas instrumental, ou seja, de busca, pelo agente, de realização de fins. Todavia, segundo Scanlon, o conceito 'razoável' "é uma ideia com conteúdo moral" (Scanlon, 1998, p.194) e não pode ser reduzida à racionalidade. O grande mérito de Scanlon é, enfim, ter fornecido uma base para uma compreensão contratualista de conceitos éticos como equidade sem o aparato artificial da teoria de Rawls (posição original, véu da ignorância

etc.). Voltaremos a debater esse ponto quando tratarmos da **Teoria Normativa Tríplex** de Parfit que procura conjugar duas teorias deontológicas (a kantiana e a contratualista de Scanlon) com o consequencialismo.

Uma forma de diferenciar, então, as duas versões do contratualismo é em termos do par conceitual razoável/racional. A discussão sobre o que é **razoável** e como ele pode ser diferenciado do racional foi longamente feita pelo próprio Rawls e por outros filósofos contemporâneos, por exemplo, por Wittgenstein.

Dada a sua importância, aprofundaremos a análise do conceito de razoabilidade. No livro *On Certainty* (§336), Wittgenstein, escreveu:

“Mas o que os homens consideram razoável ou não razoável altera com o tempo (...) Pessoas  *muito* inteligentes e bem-informadas acreditam na história da criação da Bíblia, enquanto outros pensam que ela foi provada falsa e os fundamentos dos últimos são bem conhecidos dos primeiros.”

Por conseguinte, a própria distinção entre racional e razoável precisa ser examinada e não podemos projetar na última nossos “preconceitos” morais. O exemplo de Wittgenstein é claro: pode não existir consenso entre as pessoas nem sobre o que é razoável ou não.

Outra maneira de distinguir tipos de contratualismo, como vimos, foi feita por Tugendhat que sustentou que há uma forma de **contratualismo simétrico** (as partes contratantes são iguais) e outro não simétrico (as partes são desiguais). Como pode ser visto, a discussão sobre como construir uma ética contratualista continua sendo feita hoje. Todavia, é bom lembrar que o contratualismo parece pressupor algo mais fundamental, a saber, princípios que tornam a metáfora do pacto aceitável como procedimento de decisão de quais normas seguir. Em outros termos, o contratualismo parece insuficiente enquanto teoria ética, embora seja uma boa forma de justificação para a existência do Estado e de uma forma de governo democrática.

Finalmente, outro exemplo de Ética deontológica pode ser encontrado na chamada “**Ética de la Liberación,**” defendida, principalmente, pelo filósofo argentino Henrique Dussel e, em grande parte, inspirada na Teologia da Libertação da qual fizeram parte vários intelectuais e religiosos brasileiros no final do século passado. Dentre eles poderíamos destacar: Frei Betto, Leonardo Boff etc., alguns apoiando até mesmo a luta armada como forma de transformação social dos povos marginalizados. Eles procuravam conciliar uma forma originária de cristianismo com ideias marxistas. Trataremos dessa questão na próxima seção.

Há mais de quarenta anos, Henrique Dussel vem defendendo a necessidade de superar o eurocentrismo na filosofia e pensar as questões éticas e políticas desde a perspectiva dos excluídos, dos colonizados, por exemplo, de nós próprios sul-americanos (também chamados “latino”-americanos). Dussel publicou, no final do século passado, uma obra em cinco volumes defendendo explicitamente a Ética da libertação sulamericana. Recentemente, formulou um princípio que expressa a norma fundamental da ética da “liberación” nos seguintes termos:

“El “Principio-Liberación” formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. ... Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso *qualitativo* de la historia. El principio obliga a cumplir por deber el criterio ya definido; es decir, **es obligatorio para todo ser humano, aunque frecuentemente sólo asuman esta responsabilidad los participantes de la comunidad crítica de las víctimas, transformar por deconstrucción negativa (y nueva construcción positiva) las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, que producen la negatividad de la víctima.**” (Dussel, 2011, p. 558-9, negritos acrescentados)

Tal princípio foi estabelecido por Dussel através dos seguintes passos analíticos (os exemplos entre parênteses e em negrito são nossos):

1. “Una víctima X (**digamos, o boliviano Pedro**) sufre la negatividad M (**trabalha inúmeras horas extras sem remuneração**), que pone a riesgo de alguna manera a su vida.
2. El sistema Z (**modo de produção capitalista selvagem**) causa M en X.
3. El subsistema Y (**uma fábrica clandestina textil paulistana**) del sistema Z es causa de M en X.
4. Para evitar M en X hay que evitar Y.
5. Para evitar Y, transformando así a Z (**obligar a fábrica a pagar horas extras**), son necesarias las mediaciones (técnicas, económicas, políticas, pedagógicas, etc.) A, B, C, n. (**legalizar empresas clandestinas, fiscalizar melhor as existentes, criar leis punindo empresários desonestos etc.**)
6. Las mediaciones A, B, C, n son factibles *ahora y aquí*.
7. Ergo: Y puede ser evitado, y por lo tanto Z transformado.”

Até aqui, então, há a constatação crítica da miséria de alguns indivíduos ou mesmo de populações marginalizadas e um processo deliberativo sobre como evitá-la. O princípio liberación exige a seguir a transformação:



8. “Habiendo re-conocido la dignidad de sujeto viviente humano de X; siendo X miembro de la misma comunidad; y además si X quiere viver.

9. Siendo todos en la comunidad re-sponsable por la vida de X, y exigidos por una ineludible solidaridad, *ergo* se *debe* evitar Y y efectuar A, B, C, n.” (**governo multa empresas e obriga a pagar um salário justo**).

A passagem de 7 a 9, da crítica fática ao dever, é possível, segundo Dussel, pois não se trata de uma dedução formal (supostamente proibida pela chamada “Lei de Hume”), mas de uma passagem de fundamentação material. Finalmente, instaura-se o momento positivo do princípio nestes termos:

10. “A, B, C, n se realizan y gracias a ello se evita Y.

11. Habiendo Y sido eliminado, X deja de sufrir M, y X puede satisfacer –mediando una construcción positiva –sus necesidades, reproducir su vida, ser feliz comunitariamente etc.” (**Pedro compra comida, casa etc.**).

Em outros termos, cria-se uma práxis libertadora, tal como as que foram levadas a cabo, por exemplo, por Joana D’Arc, por Washington, por Hidalgo, por Lumumba, por Castro (e, poderíamos acrescentar, pelo brasileiro **Tiradentes** etc.) produzindo uma sociedade com indivíduos não-marginalizados, ou seja, sem excluídos. Trata-se, por conseguinte, de uma transformação qualitativa da história. Talvez, nesses termos, a “Ética de la Liberación” esteja mais próxima de uma ética teleológica do que propriamente deontológica. Avaliar esse ponto, entretanto, foge aos limites deste livro-texto.

A influência das teorias éticas deontológicas no Brasil é bastante grande e maior, certamente, do que as utilitaristas. Esse é o caso não apenas da Ética do próprio Kant, mas há, hoje, muito mais aderentes brasileiros a uma Ética habermasiana ou rawlseana do que consequencialista ou de virtudes. Não é possível citar todo(a)s o(a)s nomes aqui, mas vale a pena mencionar as quatro grandes correntes interpretativas de Kant feitas no nosso país segundo o livro *Kant no Brasil*, organizado por Daniel Perez. Esta obra foi ampliada, traduzida e publicada recentemente nos Estados Unidos sob o título *Kant in Brazil*, por Frederick Rauscher. Após apresentar mais de dois séculos de leitura de Kant feitas no Brasil, Perez destaca quatro grandes tendências:

- i) o **trabalho filológico** de Valerio Rohden;
- ii) a **interpretação política e sistemática** de Ricardo R. Terra;
- iii) a **leitura analítica** de Guido de Almeida; e
- iv) a **reconstrução semântica** de Zeliko Loparic.

Em relação à Ética de Kant, os melhores trabalhos são feitos por Guido de Almeida, um dos maiores conhecedores mundiais da Filosofia Prática de Kant. Além disso, a tradução e comentários da *Fundamentação* de Kant, feitas por Almeida, são primorosos. Destacamos também o alto nível do debate no *X. Internationalen Kant-Kongresses* (SP, 2005) tendo os principais trabalhos sido publicados na Alemanha posteriormente. Tudo isso mostra o reconhecimento do trabalho de excelência feito no Brasil onde a Ética de Kant e as perspectivas neokantianas continuam sendo o *mainstream*. Podemos, finalmente, passar ao próximo modelo de Ética normativa.

### 9.3 – ÉTICAS DE VIRTUDES CONTEMPORÂNEAS

O objetivo desta seção é apresentar as principais ideias do(a)s defensores da volta à Ética de virtudes tal como ela teria sido formulada na Antiguidade, especialmente por Aristóteles. O que chamamos, hoje, “Ética de virtudes” não teve apenas predomínio na filosofia grega antiga, mas perpassaria a própria História da Filosofia. Ela pode também ser encontrada em Hutchenson, Hume, Nietzsche etc. Como já vimos neste livro-texto, todavia, alguns filósofos modernos parecem ter negligenciado o papel do caráter e das virtudes na vida moral. Desse modo, na filosofia contemporânea, tanto na filosofia analítica (G.E.M. Anscombe, Peter Geach, Bernard Williams, Philipa Foot, A. MacIntyre, Michel Slote etc.) quanto na fenomenologia (por exemplo, Max Scheller, Gadamer, Riedel), há tentativas de reabilitar as virtudes. Não podemos analisar todos esse(a)s filósofo(a)s aqui. Por isso, examinaremos um de seus defensores mais eminentes, a saber, o filósofo escocês, nascido em Glasglow em 1929, naturalizado americano, Alasdair MacIntyre.

Antes de reconstruirmos os termos da reabilitação da Ética aristotélica feita por MacIntyre, convém sublinhar que uma Ética de virtudes não é prerrogativa exclusiva da filosofia ocidental, mas aparece também nas **filosofias asiáticas**. Por exemplo, a Ética budista é, aparentemente, um enfoque baseado em virtudes. Padmasiri de Silva (1995, p.64), ao explicitar as virtudes inerentes à Ética budista, cita a seguinte classificação das qualidades morais: i) **virtudes da conscienciosidade** (veracidade, correção ...); ii) **virtudes da benevolência** (amabilidade, compaixão ...); iii) **virtudes de autocontrole** (abstinência, paciência ...). É bom manter presente, então, a importância das virtudes em outros sistemas morais não propriamente ocidentais. Outro exemplo: na Ética confuciana, recomendam-se várias qualidades desejáveis de caráter: **sabedoria**,

**confiabilidade, retidão, coragem e resolução** unificadas por *ren* (cf. *Analéctos*, 17: 8 e Lai, 2009, p.41). Esse ponto merece ser discutido e comparado com as Éticas ocidentais. Antes de fazê-lo, entretanto, vamos nos concentrar na reabilitação de uma forma particular de Ética de virtudes da filosofia ocidental, a aristotélica, feita por MacIntyre. A seguir, voltaremos a tratar de alguns pontos relacionados com as virtudes no pensamento asiático, especialmente, na Ética confuciana e na Ética daoista estabelecendo algumas comparações com a proposta macintyreana.

Em *After Virtue* (AV), um livro realmente estimulante para pensarmos as questões éticas atuais, principalmente desde uma perspectiva histórica, MacIntyre sustenta que o **projeto moderno** de justificação da moralidade falhou. O fracasso deve-se, principalmente, ao fato de fazer depender a justificação das virtudes de uma prévia justificação de regras e princípios como a Regra de Ouro ou o P.U. ou o I.C. Para MacIntyre, é necessário inverter esse procedimento colocando as virtudes em primeiro lugar a fim de compreender a função e a autoridade das regras. Para ele, essa é a melhor forma de justificar a moralidade e o modelo que segue mais de perto esse procedimento pode ser encontrado na Ética antiga, particularmente, em Aristóteles, a qual estudamos no capítulo 2 deste livro-texto, inclusive antecipando a sua importância na atualidade.

A Ética moderna tem sido considerada uma ética quase legalista ou jurídica, isto é, baseada na ideia de obrigação, versão supostamente secularizada da moral judaico-cristã. Segundo MacIntyre, Kant tentou mostrar que certas qualidades morais, que aparentemente são virtudes, não podem ser consideradas boas sem limitação e que somente uma vontade boa que age por respeito a leis práticas é incondicionalmente valiosa. Para Kant, como vimos no capítulo 6, talentos do espírito (discernimento), qualidades de temperamento (coragem), dons da fortuna (honra) não são virtudes, mas vícios, se não existir uma vontade boa agindo a partir de máximas legitimadas pelo Imperativo Categórico, ou seja, por *leis* práticas. **É justamente contra essa inversão da Ética antiga que se voltam MacIntyre e outros filósofo(a)s morais contemporâneo(a)s.**

Em AV, MacIntyre pretende demonstrar que se vive, hoje, numa cultura moral emotivista. A análise da linguagem moral feita a partir do **emotivismo** mostra que os juízos de valor e, mais especificamente, os juízos morais não são mais do que expressões de preferência, de atitudes ou de sentimentos. Um consenso moral não pode ser assegurado por nenhum método racional e se ele existir é porque produz certos efeitos não racionais nas emoções ou atitudes. O

emotivismo é, como vimos no capítulo anterior, uma teoria metaética que pretende dar conta de todos os juízos de valor e se ela estiver certo, então todos os desacordos morais são realmente intermináveis. Para os emotivistas, enfim, o juízo moral “X é bom” significa “eu aprovo isto, faça você o mesmo.”

A pergunta que o autor de *AV* faz, então, é esta: como a moral contemporânea caiu em tal desordem conceitual representada pelo emotivismo? A resposta apresentada é a de que a fragmentação da linguagem moral, tanto na filosofia quanto nas práticas cotidianas, possui a mesma causa, a saber, o fracasso de projeto iluminista de fundamentação da moralidade. Para MacIntyre, entre 1630 e 1850 da era cristã, 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. Naquele período (que coincide, grosso modo, com a caracterização de Rawls, vista no capítulo 5 deste livro-texto), procurou-se uma justificação independente para essas regras. Para o autor de *AV*, é o fracasso desse projeto que proporciona o pano de fundo histórico que conduz à fragmentação da linguagem moral em que vivemos hoje.

Para MacIntyre, durante o período acima citado, Hume, estudado no capítulo 5, relega a moral aos **sentimentos** e às paixões porque as suas argumentações excluem a possibilidade de fundamentá-la na razão. Kant fundamenta, conforme vimos no capítulo 6, a moral na **razão** por que as suas argumentações excluíram a possibilidade de justificá-la nas paixões. Kierkegaard, abordado brevemente no capítulo 7, exclui tanto a razão quanto a paixão compreendendo a moralidade a partir de uma **escolha última**, isto é, de um “ato de fé” (não só no sentido religioso). Mas não é apenas porque esses filósofos, que apesar do cristianismo compartilhado apresentam justificações da moralidade incompatíveis e excludentes, fracassaram ao tentar fundamentar a moralidade que o projeto iluminista implodiu. Qualquer projeto que pretendesse construir argumentações válidas que iam da natureza humana à autoridade das regras estava condenado ao fracasso.

Esse projeto estava, para o autor de *AV*, destinado *necessariamente* ao fracasso porque, desde o século XII, funcionou na Europa um esquema básico cuja estrutura é a que Aristóteles já tinha analisado na *EN* e que se abandonou no início da modernidade. O esquema tríplice era este:

- a) uma compreensão do homem-tal-como-ele-é: sua natureza em estado não educado;
- b) uma postulação de natureza-humana-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-té/los;
- c) preceitos de uma ética racional capaz de fazer o ser humano passar de sua natureza no estado bruto para a realização de seu *té/los*.

Todavia, com a rejeição das teologias protestante e católica e com a rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminou-se, na modernidade, a noção do homem-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-té/los. Tem-se, então, por um lado, um conjunto de mandatos privados de seu contexto teleológico e, por outro, uma visão inadequada da natureza humana. Por isso, os filósofos modernos citados acima trabalhavam, segundo MacIntyre, num projeto predestinado ao fracasso.

O prognóstico apresentado por MacIntyre para a superação da fragmentação da linguagem moral e para restituir a racionalidade e a inteligibilidade às atitudes e compromissos morais é, então, a reabilitação da tradição aristotélica. Para ele, o Iluminismo errou ao rechaçar Aristóteles, pois a sua Filosofia Prática não somente contém uma teoria ética que se legitimou em diversos contextos históricos – grego, islâmico, judaico, cristão etc. –, mas é o mais potente dos modos pré-modernos de pensamento moral. Portanto, Aristóteles estabelece um novo ponto de partida para a sua investigação não apenas por causa de seus textos, mas porque é fonte para a formação de uma tradição completa de pensamento.

A reabilitação dessa tradição clássica confronta-se, segundo MacIntyre, com três questões: a) pode-se manter a estrutura teleológica da ética aristotélica rejeitando as pressuposições metafísicas da sua Ética advindas da sua biologia, a saber, que há um *té/los* inerente à vida e que há uma função (*ergon*) específica do ser humano?; b) se grande parte da interpretação das virtudes pressupõe o contexto desaparecido das relações sociais da Cidade-Estado (*polis*), como sustentar que o aristotelismo tenha relevância moral num mundo onde quase já não existem Cidades-estados?; c) como superar a crença platônica, aceita por Aristóteles, na unidade e harmonia do espírito individual e da Cidade-Estado, claramente estabelecida no livro *REP*, conforme estudamos no primeiro capítulo deste livro-texto, assim como a consideração de que o conflito deve ser evitado? É claro que esses problemas, se admitirem solução, levarão não apenas a uma pura e

simples reabilitação da tradição aristotélica, mas a uma profunda *transformação* dessa concepção ética e política.

As questões citadas acima somente podem ser respondidas se outra puder ser resolvida. O problema central para MacIntyre é, por conseguinte, este: *podemos ou não construir um conceito unitário e central das virtudes juntamente com um conceito unitário da vida humana?* A sua resposta é, claramente, afirmativa. Há, todavia, que se fazer algumas transformações da ética aristotélica: a) a primeira exige como pano de fundo a descrição do conceito **practice** (prática); b) a segunda, uma explanação do que é caracterizado como **narrative order** (ordem narrativa) de uma vida humana única; c) finalmente, uma exposição mais completa do que constitui uma **tradition** (tradição moral). É a partir desses elementos que MacIntyre pretende transformar a tradição aristotélica, mas mantendo a sua estrutura teleológica, para depois reabilitá-la. Vamos, então, estudar esses três conceitos da Ética de virtudes.

MacIntyre entende por **prática** uma forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual se realizam os bens inerentes à mesma enquanto se tenta atingir os modelos de excelência que são apropriados a essa forma de atividade. O conjunto de práticas é amplo: as artes; as ciências; as econômicas (agricultura, indústria, comércio); os jogos; a política etc. Toda prática inclui, além de bens, modelos de excelência e obediência a regras.

O conceito 'prática' permite MacIntyre formular uma *definição provisória de virtude*. Como veremos, ele abandona alguns pressupostos da Ética de Aristóteles. MacIntyre redefine, então, as virtudes nestes termos:

"... é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de atingir qualquer destes bens." (1985, p. 191).

Este conceito será revisto pelo autor de AV depois de apresentar uma explanação do conceito de ordem narrativa.

A tentativa de dar unidade à vida humana como um todo, entretanto, encontra vários obstáculos: um social, a saber, a fragmentação da vida humana em segmentos: o trabalho e o ócio; a vida privada e a pública etc. Outro problema é a tendência de pensar atomisticamente, isto é, de forma isolada, os indivíduos e os atos humanos. Contudo, apesar desses obstáculos, a inteligibilidade de uma ação só é possível no contexto de uma **narrativa histórica**, pois, segundo MacIntyre, sonhamos, esperamos, desesperamos, cremos,

descremos, planejamos, criticamos, construímos, apreendemos, odiamos etc. *narrativamente*. Não somos apenas atores, mas também autores de narrativas. Essas narrativas exibem a ação com um caráter teleológico. De acordo com MacIntyre, vivemos as nossas vidas, individualmente e em nossas relações com os demais, à luz de certos conceitos de futuro possível compartilhado, um futuro no qual algumas coisas parecem possíveis e outras não. Não há presente que não esteja informado por alguma imagem do futuro e este sempre se apresenta em forma de um *télos* (entendido, agora, como busca consciente de objetivos práticos) ou de uma multiplicidade de fins ou metas para o qual avançamos ou fracassamos em avançar. A narrativa é o que dá unidade à vida humana e cria a identidade pessoal. Além disso, contar histórias (e estórias) é parte importante para a educação nas virtudes. Nesse sentido, a Ética de virtudes tem uma contribuição pedagógica importante a fazer.

O conceito de ordem narrativa leva, então, MacIntyre (1985 p.119) a **redefinir as virtudes** situando-as não apenas nas práticas, mas numa narrativa da vida boa para o ser humano:



“Virtudes são aquelas disposições que não somente mantêm as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que nos sustentam também no tipo permanente de busca do bem, ajudando-nos a vencer os riscos, perigos, tentações e distrações que encontramos e fornecendo-nos crescente autoconhecimento e crescente conhecimento do bem.”

Esta redefinição do conceito de virtude permite MacIntyre esclarecer o terceiro traço da ética clássica que ele pretende transformar para responder às questões levantadas acima a respeito da compatibilidade do aristotelismo com o contexto atual. Para o autor de AV, as **tradições**, quando estão vivas, incorporam continuamente conflitos. O que dá vida às tradições é o exercício das virtudes pertinentes. A falta de justiça, de veracidade, de valor, de virtudes intelectuais apropriadas etc. corrompem as tradições. Por isso, MacIntyre é contrário ao individualismo moderno que, ao negar que a história individual esteja inserida na história daquelas comunidades de onde derivam as identidades pessoais, deforma as relações humanas, pois tenta desconectar o presente do passado herdado. É claro que se deve limitar as práticas de algumas formas comunitárias, mas isto faz parte da busca do bem. Não seria necessário, portanto, opor tradição e razão, estabilidade dos hábitos e costumes e inovações nas práticas.

É interessante notar, aqui, que o apego à tradição é fundamental também na filosofia asiática. Lai caracteriza-a nesses termos: “A ideia

de tradição é importante na compreensão da filosofia chinesa, em parte por causa do uso contínuo de síntese até os dias de hoje. As ideias são construídas, reinterpretadas, aplicadas a diferentes debates e apropriadas.” (2009, p.32) A seguir, Lai cita, como exemplo da importância das tradições filosóficas, o pensamento sincrético que fez com que muitas filosofias chinesas viessem a incluir elementos de outras tradições diferentes da sua própria. Para ilustrar: Thomé Fang, filósofo chinês, assim autodescreveu-se: “Sou um confuciano por tradição familiar: daoista por temperamento; budista por religião e inspiração.” (*apud* Lai, 2009, p.32). Por conseguinte, parece fazer mais sentido pensar em *tradições* filosóficas asiáticas ao invés de interpretá-las por escolas ou textos separados. Os confucianos foram, várias vezes, considerados “tradicionalistas” ao longo da história (Lai, 2009, p.35).

Voltando, agora, à reabilitação de Aristóteles, uma questão crítica importante é se a proposta de MacIntyre faz sentido, hoje, num mundo cada vez mais globalizado e necessitando uma Ética universal que dê conta dos desafios como a crise ambiental etc. e se uma Ética de virtudes, principalmente decadentista e nostálgica das pequenas comunidades, não acaba por subscrever uma forma de relativismo que é prejudicial diante do cenário atual. Nesse sentido, assim como o comunitarismo é o desdobramento filosófico-político de uma Ética de virtudes, devemos questionar se, nas Éticas asiáticas, por exemplo na confuciana, existe uma ideologia coletivista ou individualista ou se, eventualmente, não é necessário recusar a dicotomia indivíduo/comunidade e encontrar formas harmônicas de integrar interesses particulares e gerais. Não se pode assumir uma posição totalitarista e entregar tudo ao Estado e nada ao indivíduo; tampouco parece fazer sentido uma defesa exclusiva do indivíduo como se fosse atossuficiente e a sociedade não existisse. Como diria James: a comunidade fica estagnada sem o impulso do pessoal e o indivíduo morre sem a simpatia da comunidade.

Outra questão crítica está relacionada à dúvida sobre se a hermenêutica macintyreana de Aristóteles é, realmente, fiel aos pressupostos mais importantes da *EN*. O tradicionalismo inerente à proposta de MacIntyre não apenas torna-o bastante conservador, assumindo a validade de um *ethos* pré-existente, mas também, em alguma medida, reacionário. Parece falso, então, afirmar que Aristóteles expressa, simplesmente, o *ethos* grego de seu tempo. Por exemplo, a defesa de Aristóteles da vida filosófica como sendo aquela capaz de produzir a *eudaimonia* **perfeita** não faz parte do *ethos* grego ou ateniense que, ao contrário, condenou Sócrates à morte por



vivenciá-la. O próprio Aristóteles saiu de Atenas (como Ernildo Stein do Brasil) para não permitir outro crime condenando-o à morte. MacIntyre, por conseguinte, faz uma leitura hegeliana conservadora de Aristóteles sobrepondo a *Sittlichkeit* à *Moralität*. No posfácio ao livro AV, MacIntyre procura responder essa e uma série de outras críticas feitas por filósofos analíticos, sejam humanos sejam kantianos.

Vimos, no capítulo 2, quando tratamos da Ética aristotélica, uma distinção entre tipos de Éticas das virtudes. Nesse sentido, convém ressaltar que há uma interpretação peculiar da ética aristotélica e que essa talvez deva ser considerada uma **Ética de virtudes indireta** considerada a versão macintyreana que acabamos de reconstruir. Como vimos, em Aristóteles, a lei pode ser universal e prescrever atos virtuosos. Mas, se isso é verdade, então é equivocado manter que Aristóteles é pura e simplesmente um particularista na Ética e na Filosofia Política. Essa interpretação “pós-moderna” ou simplesmente “sofista” da *EN* não parece estar apoiada em evidências textuais. Como vimos, Aristóteles explicitamente sustentou que “da justiça política parte é natural, parte legal” (1134<sup>b</sup>18). Embora se possa relativizar essa afirmação, como faz Hobbes (2009, p.145-188), essa leitura paga um preço bastante alto sendo necessário descartar outros textos aristotélicos (por exemplo, partes da obra *Retórica* e da própria *Política*). Neles, como vimos, Aristóteles defende, por exemplo mencionando Antígona, a distinção entre lei positiva e lei natural ou comum (1373<sup>b</sup>1-6). Portanto, existiriam padrões universais de comportamento justo: enterrar ou cremar os entes queridos. A despeito de uma eventual proibição “legal,” é justo por natureza respeitá-los; abandoná-los, é injusto. Aristóteles, então, defende uma Ética **aretáica**.

Como pode também ser constatado na questão da justiça natural ou até mesmo na sua noção de *bem humano*, Aristóteles não é um particularista moral, embora alguns decretos precisem ser indeterminados e capturar as peculiaridades das circunstâncias. Uma boa discussão sobre os elementos universais e particulares da Ética aristotélica é feita no artigo “Universalismo e Particularismo na ética aristotélica.” Nele, Zingano (1996) defende que há não apenas generalizações (**bom número de As são Bs**) na ética aristotélica, mas universalizações estritas do tipo “**todo A é B**”. Entre os vários exemplos que menciona estão os vícios, ou seja, os extremos: não se deve ser covarde, injusto, intemperante. Ponto! Essas são interdições universais.

Talvez por essa e por outras críticas, MacIntyre buscou depois em Tomás de Aquino o modelo de sua Ética. Em *Whose Justice? Which Rationality?*, ele mudou um pouco a sua posição sustentando uma Ética mais tomista e menos aristotélica. Outros filósofos morais,

por exemplo Peter Geach, também defendem uma Ética neotomista. Como veremos na próxima seção, alguns brasileiros seguem a mesma linha. Para Geach, então, as virtudes cardeais clássicas são justificadas nesses termos:

“Precisamos **prudência** ou sabedoria prática para o planejamento em larga escala. Precisamos **justiça** para assegurar a cooperação e a confiança mútua entre os homens, sem a qual nossas vidas seriam horríveis, brutas e curtas. Precisamos **temperança** para não desistirmos de nossos objetivos de longo prazo e larga escala e procurarmos as satisfações a curto prazo. E precisamos de **coragem** para perseverar em face dos retrocessos, das dificuldades, dos perigos.” (Geach, 1977, p. 13; negritos acrescentados)

A defesa de Geach dessas virtudes é tributária de uma concepção teleológica do humano, mas a proposta de adotar as **virtudes cardeais** para a construção de uma moral comum deve ser levada a sério.

A ideia de uma Ética de virtudes, como vimos desde a Introdução, também está presente nos principais sistemas morais asiáticos. Convém examinar, aqui, dada a defesa do **tradicionalismo** feita por MacIntyre, o confucionismo e as qualidades de caráter e atitudes por ele recomendadas. Segundo Jaspers, a ideia básica de Confúcio foi a renovação da Antiguidade, dos costumes tradicionais (1962, p.43). De fato, o confucionismo também é devedor das sabedorias antigas, lembradas com certa nostalgia, em especial, do daoísmo.



A **Ética daoista** também pode ser considerada de virtudes, ou talvez melhor, uma Ética de *atitude*. Um conceito muito empregado nos poemas de Lao-Tsé (ou Laosi) é *we wei*, que pode ser traduzido por “atitude de não-agir.”

Trata-se, conforme vimos desde a Introdução, de um não-fazer, de ter certa atitude sem atos despropositados (cf. Capítulos 2, 4, 37, 43, 48, 57, 59, 63, 64 do livro *Dao De Jing*). Podemos ilustrar essa atitude desta maneira: quem *fala* pouco, encontra a *atitude* correta perante os acontecimentos.

As virtudes recomendadas no daoísmo são, de acordo com o Capítulo 67, as seguintes: **afetividade, simplicidade e modéstia**. A virtude, *de* na língua original, é uma manifestação do *Dao* e um caminho para compreendê-lo e agir de acordo. Se o *Dao* é a origem de todas as coisas, tudo a ele obedece, e tudo a ele retorna, e a virtude a ele se une: **daode** é, por conseguinte, o **caminho da virtude**. Como

comenta Cherng "... a Virtude como *Dé* ou *Dai Ji* é o estado alcançado pela consciência de quem consegue unir e transcender todas estas virtudes parciais." (2011, p. 135). Teríamos, então outras virtudes que poderiam ser associadas aos 5 elementos: madeira/**bondade**, fogo/**polidez**, terra/**sinceridade**, metal/**justiça** e água/**sabedoria**.

A Ética, no daoísmo, é vista basicamente como uma questão de *atitude*, de "agir" pelo não-agir. Ela implica, nesse sentido, numa crítica ao ativismo sem sentido e em desarmonia com as coisas. Desse modo, a Ética daoísta distingue-se da confucionista ao não se preocupar com o estudo social do homem, sendo antes centrada no indivíduo. Ela pode, na verdade, ser reelaborada como crítica à Ética confuciana. Além disso, como vimos quando estudamos as Éticas epicurista e a estoica no Capítulo 3, há um elemento comum aqui na consideração das ações morais como sendo aquelas em que há uma "negação" dos desejos. Também para o daoísmo, deixar de querer é, em certo sentido, uma forma de buscar a tranquilidade e a felicidade. O deixar de querer é prescrito em vários capítulos por Lao-Tsé (16, 23, 37, 48, 64, 66, 77). Esse deixar de querer, como ressalta Tugendhat (2004, p.141), não é uma negação absoluta da vontade, mas antes um querer aquilo que ocorre cotidianamente negando apenas o excesso e integrando o sofrimento. Para Tugendhat, por esse motivo, o daoísmo é uma mística superior se comparada às outras formas orientais ou asiáticas que pregam a renúncia ao mundo. Interessa-nos, entretanto, apenas as questões éticas aqui.

Já a **Ética confuciana** está, como veremos a partir de agora, centrada nos bons costumes, nos imperativos de conduta adequados para cada situação: um modo correto de caminhar; de comportar-se na companhia dos outros; de tirar férias; de casar-se etc. A observação dos costumes é a medida do comportamento correto. Nesse sentido, a Ética confuciana seria uma ética tradicionalista, talvez mais baseada em *li* do que em *ren*, conforme veremos a seguir.

Também é interessante observar, dados os termos da proposta de reabilitação da Ética aristotélica feita por MacIntyre, que a Ética confuciana foi duramente criticada pelos chamados "Legalistas," uma tradição antiga de pensamento chinês que insistia na necessidade do Código Penal e ensinava técnicas ao governante de exercer o **poder pelo poder** e não em benefício do povo. Cabe perguntar: seriam eles sofistas? Os legalistas foram críticos agudos da ideia de um "sábio governante paradigmático" dos confucianos, ou seja, de um **modelo** (o exemplar) de virtude. Segundo um de seus representantes, Shang Yang, o importante são leis severas e punições exemplares:

“...diz-se: “O benevolente pode ser benevolente para com os outros, mas não pode fazer com que os outros sejam benevolentes; o correto pode amar os outros, mas não pode fazer com que os outros amem.” A partir disso, sei que a benevolência e a retidão não são suficientes para governar o Império [...]. Um rei sábio não valoriza a retidão, mas valoriza a lei.” (*apud* Lai, 2009, p.222.)

Essa crítica, todavia, pode ser um pouco exagerada, pois a Ética confuciana não dá atenção apenas a *ren*, mas também a *li*.



*Ren* pode significar “amar as pessoas” (ou até mesmo amar toda a humanidade), conforme teria defendido Confúcio nos *Analéctos* (12: 22).

É interessante observar, entretanto, que o uso mais antigo de *ren*, anterior a Confúcio, denotava qualidades masculinas ou viris, exatamente como o termo latino *virtus*. Segundo Lai, *ren* referia-se à postura “benevolente do governante para com seus súditos.” (2009, p.38) E, assim, encontramos no confucionismo outra ideia cara a uma Ética de virtudes: o bom governante, benevolente, é **o modelo**, o paradigma daquilo que deve ser feito (*Analéctos*, 1-12). Mais tarde, *ren* foi ampliada para incorporar a ideia de amor à humanidade centrada nas ideias de reciprocidade ou mutualidade tal como pode ser encontrada na vinculação com a Regra de Ouro. Segundo Lai, *ren* manifesta-se em cinco atitudes: deferência; tolerância; fidedignidade; diligência e generosidade (cf. *Analéctos*, 17:6). Por conseguinte, ***ren* é uma das seis qualidades desejáveis de caráter, juntamente com sabedoria, fidedignidade, retidão, coragem e resolução** (Lai 2009, p.41). *Ren* manifesta-se nas diferentes esferas da vida: na doméstica; na pública e na social. Assim, a Ética confuciana não seria apenas uma moral para funcionários públicos, mas defenderia o respeito à pessoa ou ao indivíduo, a educação universal e o reconhecimento do mérito acadêmico para a ocupação dos cargos. Em outros termos, somente aqueles que obtiveram sucesso nos estudos, que aprenderam o caminho e cultivaram a si próprios, estão aptos a ocupar os cargos públicos e a governar. Nesse sentido, podemos associar também a Ética confuciana com a Ética platônica exposta na *REP* e estudada no primeiro capítulo.

Outro conceito central da Ética confucionista é *li*, que possui muitos sentidos, mas que pode ser compreendido em termos de “padrões de civilidade comportamental” ou simplesmente “comportamento correto”. Nos *Analéctos*, o conceito *li* está vinculado a

uma série de guias para o comportamento correto: entre crianças e pais (2:5); súditos e governantes (3:18) etc. No fundo, então, *li* estabelece uma série de *obrigações*, algumas penais outras consuetudinárias, que são definidas em função do papel que cada pessoa desempenha no governo e na sociedade.

Há uma discussão interessante na filosofia chinesa que é importante lembrar no presente contexto de reabilitação das virtudes sobre a prioridade de *ren* ou *li*. Alguns defensores da Ética confuciana enfatizam a importância maior de *li*; outros de *ren*. Surge assim o debate sobre a prioridade de um sobre o outro que pode ser colocado em termos de interno/externo: alguns defendem a prioridade do senso moral interno da humanidade; outros insistem na importância das normas socialmente construídas, impostas desde cedo aos indivíduos, que guiam os seus comportamentos. No fundo, o debate parece equivocado e tanto *ren* quanto *li* seriam necessários e interdependentes. De fato, a pergunta fundamental da Ética confuciana não é “O que devo fazer?”, mas “Qual é a melhor forma de viver? e, nesse sentido, ela seria antes uma Ética de virtudes. Isso também pode ser comprovado pela centralidade do cuidado de si, pensado menos em termos de atos, mas como um compromisso de *ser* o melhor possível. Isso não implica, todavia, negligenciar os deveres. Na realidade, dado que *ren* e *li* são conceitos interdependentes, o ideal é um equilíbrio. Por conseguinte, existiria uma complementaridade entre *lex et virtus*, entre *li* e *ren*. Como podemos perceber, os problemas são similares a algumas posições éticas do mundo ocidental.

As **Éticas hindus** e **budistas** também encontram defensores no mundo contemporâneo e, em geral, são pensadas nos termos de uma Ética de virtudes e não como modelos de Ética deontológica. Já vimos alguns conceitos centrais da ética budista na Introdução, a saber, as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo e, no início da presente seção, citamos algumas das virtudes fundamentais da Ética budista. Um último ponto que merece destaque aqui, relacionado com uma Ética de virtudes, é a negação de um Eu individualizado, centrado em si, já abordado a partir de Schopenhauer. Para a Ética budista, então, assim como para o comunitarismo dos defensores de uma Ética de virtudes, o Eu precisa ser compreendido *relacionalmente*: somos filhos; estudantes; amantes; temos amigos etc. e esse feixe de relações constitui a nossa identidade.

A **Ética hindu** teve em **Mahatma Gandhi** um dos seus principais defensores no século passado. Gandhi é conhecido pela sua defesa incondicional do princípio do **satyagraha**, algumas vezes traduzido por “caminho da verdade” (*satya*), mas em geral associado ao

valor absoluto da não-violência (*ahimsa*). Gandhi foi um dos principais responsáveis pela independência da Índia do Império Britânico, ocorrida na metade do século passado, embora discordasse da divisão entre hindus e muçulmanos, estes últimos separados, agora, no Paquistão. Com o seu princípio da não-violência, ele inspirou outros importantes líderes, tais como Martin Luther King e Nelson Mandela. Talvez uma das melhores formas de ilustrar a resolução com que Gandhi levou a sua vida guiado por *satyagraha* pode ser feita, no espírito de uma Ética de virtudes, na seguinte história contada, recentemente, pelo seu neto:

“Eu tinha 16 anos e vivia com meus pais, na instituição que meu avô havia fundado, e que ficava a 18 milhas da cidade de Durban, na África do Sul. Vivíamos no interior, em meio aos canaviais, e não tínhamos vizinhos, por isso, minhas irmãs e eu, sempre ficávamos entusiasmados com a possibilidade de ir até a cidade, para visitar os amigos ou ir ao cinema.

Certo dia meu pai pediu-me que o levasse até a cidade, onde participaria de uma conferência durante o dia todo. Eu fiquei radiante com esta oportunidade. Como fomos até a cidade, minha mãe me deu uma lista de coisas que precisava do supermercado e, como passaríamos o dia todo, meu pai me pediu que tratasse de alguns assuntos pendentes, como levar o carro à oficina.

Quando me despedi de meu pai, ele me disse:

- Nos vemos aqui, às 17 horas, e voltaremos para casa juntos.

Depois de cumprir todas as tarefas, fui até o cinema mais próximo. Distraí-me tanto com o filme (um filme duplo de John Wayne) que esqueci da hora. Quando me dei conta eram 17:30h. Corri até a oficina, peguei o carro a apressei-me a buscar meu pai. Eram quase 6 horas.

Ele me perguntou:

- Por que chegou tão tarde?

Eu me sentia mal pelo ocorrido, e não tive coragem de dizer que estava vendo um filme de John Wayne. Então, lhe disse que o carro não ficara pronto, e que tivera que esperar. O que eu não sabia era que ele já havia telefonado para a oficina. Ao perceber que eu estava mentindo, disse-me:

- Algo não está certo no modo como o tenho criado, porque você não teve a coragem de me dizer a verdade. Vou refletir sobre o que fiz de errado a você. Caminharei as 18 milhas até nossa casa para pensar sobre isso.

Assim, vestido em suas melhores roupas e calçando sapatos elegantes, começou a caminhar para casa pela estrada de terra sem iluminação. Não pude deixá-lo sozinho ... guiei por 5 horas e meia atrás dele ... Vendo meu pai sofrer por causa de uma mentira estúpida que eu havia dito.

Decidi ali mesmo que nunca mais mentiria.

Muitas vezes me lembro deste episódio e penso: se ele tivesse me castigado da maneira como nós castigamos nossos filhos, será que eu teria aprendido a lição? Não, não creio. Teria sofrido o castigo e continuaria fazendo

o mesmo. Mas esta ação não-violenta foi tão forte que ficou impressa na memória como se fosse ontem.

[**Moral da História**]: Este é o poder da vida sem violência.

Como sabemos, uma Ética de virtudes prima por histórias (e estórias) que **ensinam moralmente** a partir de **um modelo de caráter**. Além disso, como diria MacIntyre, narrativas formam tradições.

Depois de apresentarmos a reabilitação proposta por MacIntyre e compararmos brevemente com outras perspectivas daqueles que também defendem uma Ética baseada em virtudes, principalmente asiáticas, talvez este seja o lugar mais adequado para aprofundar uma importante distinção, apresentada já na Introdução deste livro-texto, para entendermos algumas diferenças entre uma Ética antiga e uma moderna. Conforme vimos, Darwall diferencia entre uma **Ética de Virtudes Não-Moral** de uma **Ética de Virtudes Moral** (2002, p.2). Segundo Darwall, Aristóteles nos fornece um exemplo bastante distintivo de uma Ética de virtudes não-moral, ou seja, de alguém que não baseia as considerações sobre o que é meritório ou nobre (*kalon*) ou digno de louvor por si mesmo em considerações sobre a lei moral. Para Aristóteles, ainda segundo Darwall, o que conta são as *emoções de vergonha, estima, orgulho, menosprezo* e não de *culpa, respeito, autorespeito e indignação moral*. Estas últimas seriam típicas de uma Ética de virtudes moral, por exemplo, tal como foi ilustrada pela *Doutrina das Virtudes* de Kant, estudada no capítulo 6. Darwall cita como exemplo de uma Ética de virtudes moral também o filósofo escocês Francis Hutcheson, segundo o qual o que é digno de estima e louvor é o desejo de beneficiar as outras pessoas, de fazer o bem para elas. Ao contrário, uma Ética de virtudes não-moral como a aristotélica representa um tipo de *perfeccionismo* cujo ideal é atingir a excelência própria da função (*ergon*) específica do agente em questão. Finalmente, segundo Darwall, uma Ética de virtudes não-moral não precisa ser necessariamente teleológica como a ética aristotélica, mas pode simplesmente apresentar-se como uma concepção normativa sobre aquilo que, nos seres humanos, é digno de estima ou desprezo. A reflexões de Nietzsche, estudadas com detalhes no capítulo 7, também podem ser consideradas parte de uma Ética de virtudes não-moral. Por conseguinte, a questão fundamental para os defensores de uma Ética de virtudes é esta: nos dias atuais, é necessária uma Ética de virtudes não-moral como as Éticas antigas (em geral, pagãs) ou uma Ética de virtudes moral inspirada em princípios modernos? Será que temos alternativas na Ética de virtudes? Uma Ética **aretáica** mais pura?

Para alguns eticistas, por exemplo James Rachels (2007, p.172), Beauchamp e Childress (2013, p. 35), a **Ética do cuidado** também pode ser considerada uma variação de uma Ética de virtudes. Por isso, trataremos, agora, desse enfoque, das críticas a ele feitas pelas feministas e a sua reelaboração. Como foi apontado na Introdução, a “Ética do cuidado” surgiu dos estudos psicológicos sobre o desenvolvimento moral e dos movimentos feministas do século passado.



Carol Gilligan, em *In a Different Voice*, sustenta que o desenvolvimento psicológico e moral é diferente nos meninos e nas meninas (e depois nos homens e nas mulheres). Ao contrário de quase toda a tradição filosófica, Gilligan não considerou as mulheres inferiores aos homens como pensavam Aristóteles, Kant, Freud e outros.

Por esse motivo, ela recusou também a sugestão de Kohlberg de que as mulheres seriam moralmente inferiores 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 de um farmacêutico ganancioso para salvar a esposa doente) a partir de princípios morais universais. A seguir, apresentaremos com detalhes essas ideias.

Entrevistando 58 pessoas em várias idades (da infância, passando pela adolescência, até a fase adulta) e vários níveis sociais, Lawrence Kohlberg elaborou alguns dilemas que os entrevistados deveriam resolver. Por exemplo, considere que uma mulher contraiu um tipo raro de câncer e está próxima da morte. Há um remédio que um farmacêutico descobriu há pouco, mas ele cobra 10 vezes mais o valor que ele tem de custos para produzi-lo. O marido, Heinz, tentou pegar emprestado dinheiro para comprar o remédio, mas não conseguiu o suficiente, somente a metade. Ele oferece o que tem pelo remédio, o que paga o custo de produção e muito mais, mas o farmacêutico recusa. Ele, então, planeja invadir a farmácia e roubar o remédio. A pergunta é: Heinz deveria roubar o remédio? Por que sim ou por que não? Este é o “Dilema de Heinz,” cuja *forma lógica* já estudamos no capítulo anterior.

Lawrence Kohlberg criou uma classificação de diferentes estágios, subdivididos em três grupos, de desenvolvimento moral das pessoas. O quadro abaixo ajuda a ilustrar como operaria o “progresso” moral desde a infância até a maturidade (apresentado, aqui, de forma resumida):



<b>Pré-Convencional:</b>	<b>Nível Convencional:</b>	<b>Pós-Convencional:</b>
O comportamento moral é guiado pelas consequências externas e não existe internalização de valores ou regras.	O comportamento moral é guiado pela conformidade às regras sociais e pela expectativa de que as pessoas as internalizaram.	O comportamento moral é guiado pela internalização de princípios morais autoimpostos que protegem os direitos de todos os membros da sociedade.
<i>Estágio 1</i> (Punição e obediência):  'Correto' é obedecer a regras simplesmente para evitar punição (p.ex., Heinz não deve roubar o remédio porque ele será preso).	<i>Estágio 3</i> (Expectativas interpessoais):  'Correto' é ser uma pessoa "boa" e conformar-se com as expectativas sociais mostrando cuidado pelos outros e seguindo as regras (p. ex., Heinz deveria roubar o remédio porque é isso que um marido dedicado faria).	<i>Estágio 5</i> (Princípios Legais):  'Correto' é ajudar a proteger os direitos básicos de todos os membros da sociedade, promovendo os valores legais da justiça, da igualdade e a democracia. (p.ex., Heinz deve roubar o remédio porque a sua obrigação de salvar a esposa se sobrepõe ao direito à propriedade).
<i>Estágio 2</i> ( <i>Benefício mútuo</i> ): 'Correto' é uma troca justa e a moral está baseada num " <i>fair play</i> " (por ex., Heinz deve roubar o remédio porque o dono da farmácia está cobrando muito).	<i>Estágio 4</i> ( <i>Lei e Ordem</i> ): 'Correto' é ajudar a manter a ordem social e cumprir o dever simplesmente porque é dever (por ex., Heinz não deveria roubar o remédio porque isso seria contra as leis que ele deve seguir.)	<i>Estágio 6</i> ( <i>Princípios morais universais</i> ): 'Correto' é determinado por princípios tais como a santidade da vida humana, a não-violência, a igualdade, a dignidade humana etc. (por ex., mesmo que fosse para uma pessoa estranha, Heinz deve roubar).

Kohlberg constatou que meninas quase sempre respondiam a partir do Estágio 3 e, raramente, atingiam o 6. Por isso, seriam moralmente inferiores. Gilligan discordou e sustentou que meninos e meninas simplesmente resolvem de forma diferente 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 que a orientação moral básica das meninas é cuidar dos outros, principalmente daqueles com quem elas têm relações pessoais, atendendo às suas necessidades especiais. Já os meninos pensam racionalmente a partir de *princípios* abstratos e desconsideram os detalhes dos casos particulares. Haveria, assim, 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. Há, aqui, uma afinidade clara entre uma Ética de virtudes e uma Ética do cuidado para não dizer também que muitas vezes o cuidar é considerado, simplesmente, uma virtude. Para as mulheres, os princípios não resolvem todos os problemas. Tampouco o faz uma moral baseada em direitos individuais. O importante são as responsabilidades para com aqueles que temos relações pessoais. Em outros termos, a moral masculina, de separação entre indivíduos, está baseada em direitos, na ideia 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, apoia-se na equidade e no reconhecimento das diferenças e assenta na compaixão e no altruísmo. Será que, todavia, temos realmente duas moralidades excludentes?

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 ético**, não-natural, o cuidado aos estranhos, exige esforço por parte da pessoa cuidadora e gera questões como: devo realmente me importar?

A Ética do cuidado procura, então, ir além da relação de cuidado natural e defende o desenvolvimento de um sentimento moral que exige esforço e compromisso por parte das pessoas envolvidas. A relação de cuidado, por conseguinte, é construída a partir da participação da cuidadora e do objeto do cuidado, e pode, de acordo com Noddings (1984, p. 69), ser analisada nas seguintes condições: W e X é uma relação de cuidado se e somente se:



- i) W cuida de X; e
- ii) X reconhece que W cuida de X

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 ideia de uma **relação especial** entre a cuidadora e aquele que é cuidado. Cuidar de alguém é valorá-lo(a) intrinsecamente.

Temos, acima, um bom exemplo de análise conceitual tal como deve ser praticada pelo(a) filósofo(a). Para avaliar se a análise se sustenta, precisamos perguntar se as condições apontadas (por exemplo, reconhecimento) são realmente necessárias. Além disso, é importante examinar criticamente se são suficientes etc. Somente se esse for o caso, o enfoque da Ética do cuidado apresentado até aqui se sustenta. Enfim, desde a Introdução deste livro-texto, temos insistido na necessidade de se fazer tais análises conceituais na filosofia.

O desenvolvimento do cuidado, para Noddings, não depende de regras e princípios, mas do desenvolvimento de um *self* (ego, eu) ideal. Esse desenvolvimento atinge a 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. Todos nós existimos porque um dia fomos cuidados. Assim, a justificação para o cuidar não é necessária: ao contrário, é preciso 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 se pergunta, 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 filosófico-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 nossos).

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

Logo, todavia, surgiram várias questões críticas. Por exemplo, é verdade que homens e mulheres pensam diferentemente em termos morais? Seria essa diferença uma questão de ênfase apenas ou estaria relacionada com divergências sobre valores fundamentais? Se é verdade que as mulheres pensam de forma diferente, 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 pessoas **feministas** criticaram a Ética do cuidado, pois ela seria apenas uma moral **feminina**, ou seja, estaria relacionada a papéis e funções que a sociedade tradicionalmente reservou para as mulheres. Desse modo, ela não teria superado verdadeiramente o machismo.

As pessoas feministas sustentam, então, que é necessário marcar essas diferenças e que o cuidado não pode ficar relegado às funções tradicionalmente vistas como atividades exclusivas das mulheres: cuidar dos filhos; dos idosos; dos doentes etc. Existiria, por conseguinte, um preconceito *sexista* presente na Ética do cuidado colaborando para reproduzir estereótipos.

As pessoas feministas recusam a versão “feminina” da Ética do cuidado por outras razões. Uma delas é a de que o cuidar não seria a única forma de valorar intrinsecamente alguém. Aliás, as pessoas feministas criticam a justificação meramente instrumental de Noddings do cuidado de si como condição para o cuidado dos outros. Também o cuidado de si teria valor intrínseco. Além disso, as pessoas 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 para derrotar o patriarcalismo dominante.

Por razões de espaço, não entraremos, aqui, na discussão da chamada “segunda” ou até mesmo “terceira onda” do movimento feminista, mas há muitos estudos éticos recomendáveis feitos, por exemplo por Virginia Held, Hilde Lindemann, Margaret Little e assim por diante. Para uma avaliação crítica desses trabalhos teríamos que entrar nos inúmeros detalhes teóricos que dividem as ecofeministas, as feministas liberais, as feministas marxistas, as feministas radicais, as feministas maternais etc. Em termos éticos, não há dúvida que homens e mulheres são moralmente iguais e que, por conseguinte, devem ter os mesmos direitos e obrigações. Como veremos a seguir, no fundo, não há duas moralidades (a masculina e a feminina). Por outro lado, também é inegável que apesar dos grandes avanços, as mulheres continuam sofrendo diversos tipos de discriminação e são as principais vítimas de violência doméstica, da discriminação salarial etc. mesmo em sociedades ocidentais. No Brasil, temos a Lei Maria da Penha (Lei Nº 11.340, de 7 de agosto de 2006), que em seu Artigo 7º estabelece diferentes tipos de violência às quais as mulheres podem estar submetidas, a saber: a) **a violência física** (ofensa à integridade ou saúde corporal); b) **a violência psicológica** (dano emocional e diminuição da autoestima, prejuízo de seu pleno desenvolvimento, degradação ou controle de ações, comportamentos, crenças e decisões); c) **a violência sexual** (constrangimento ou relação sexual indesejada ou limite ao exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos); d) **a violência patrimonial** (retenção ou destruição parcial ou total de seus objetos, documentos bens, valores e recursos econômicos); e) **a violência moral** (calúnia, difamação ou injúria), dentre outras. Por isso, o trabalho empírico de identificação das múltiplas formas de desigualdade de gênero é fundamental para encontrar formas de combatê-las e superá-las. Voltaremos a esse ponto no capítulo 12.

As críticas feministas à Ética do cuidado fazem sentido, mas é necessário também salientar que elas não podem implicar na defesa particularista de pautas identitárias isoladas (mulheres, mulheres negras, mulheres negras pobres etc.). É claro que o reconhecimento das *diferenças* é crucial para elaborar políticas públicas justas. Muitas desigualdades são, certamente, fruto de discriminações injustas baseadas no gênero, raça etc. Todavia, também é necessário construir uma moral igualitária e universalista baseada no cuidado. Se lermos, então, atentamente autores como Gilligan, talvez essa impressão particularista seja 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 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, ênfase acrescentada).

Longe, então, de sustentar que existem duas moralidades, Gilligan concluiu que a “moral masculina” e a “moral feminina” são dois lados de uma mesma moeda. Também para Noddings, a cuidadora é, simplesmente, a pessoa que cuida (*the one caring*), ou seja, pode ser alguém do sexo masculino ou de outra orientação sexual qualquer. Portanto, não se trata apenas de uma questão de gênero, mas de uma atitude que pode ser tomada por qualquer pessoa. Aliás, Baier concede o título de “honoráveis mulheres” a filósofos tais como Hume e MacIntyre por terem defendido uma moralidade baseada em sentimentos ou virtudes. Enfim, poderíamos talvez superar uma polêmica sobre questões de gênero lembrando da fundamentação ontológica heideggeriana da *Cura* enquanto pré-ser do ser-aí (*Dasein*). Há outras variações de uma Ética do cuidado que superam a dicotomia masculino/feminino, por exemplo a **Teoria do Cuidado Racional** de Darwall (2002). Infelizmente, não podemos detalhá-la neste livro-texto, mas retornaremos a ela no Capítulo 10, na seção 3.

A discussão sobre se a Ética do cuidado é apenas uma variante de uma Ética de virtudes não pode ser esgotada aqui. É necessário apenas notar que, no Brasil, a Ética do cuidado começa a ser agora

estudada e não há praticamente nenhum estudo filosófico sobre versões feministas da Ética do cuidado, exceto teses de doutorado como as de Ilze Zirbel e Tânia Kuhnen. Enquanto o feminismo é forte em quase todas as áreas das Ciências Humanas brasileiras, a filosofia mal começou a formar pessoas que tratam desses temas desde uma perspectiva filosófica. Precisamos de maior equidade de gênero na filosofia. Por outro lado, temos alguns estudiosos das Éticas de virtudes, entre outros, João Hobuss (UFPel), Telma Birchall (UFGM) e Helder de Carvalho (UFPI), que publicaram trabalhos relevantes seja sobre a Ética aristotélica seja sobre as reformulações propostas por MacIntyre. A proposta de uma Ética de virtudes de Lima Vaz será discutida na próxima seção.

Falta, por fim, dizer que a maior ou menor fertilidade dos modelos estudados ao longo deste capítulo, basicamente os modelos **consequencialistas**, **deontológicos** e de **virtudes**, pode ser hoje constatada pela 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 para contribuir com a orientação das ações. Por isso, vamos rediscutir essas tendências normativas nos próximos dois capítulos quando tratarmos de questões de Ética Aplicada. No último, discutiremos a possibilidade de congruência a partir da **Teoria Normativa Tríplex**. Antes disso, vamos retomar a discussão sobre alguns desenvolvimentos da Ética normativa feitos no nosso país.

### **EXCURSO: A ÉTICA NORMATIVA NO BRASIL REPUBLICANO**

Nesta parte, retomaremos o desenvolvimento dos estudos éticos *normativos* no nosso país iniciados na seção 7.5. Os metaéticos foram abordados no Capítulo 8. Conforme já alertamos, não temos a pretensão de escrever uma história completa da filosofia feita no Brasil, mas apenas descrever o *ethos* brasileiro e discutir algumas contribuições do(a)s nosso(a)s filósofo(a)s para a Ética enquanto disciplina filosófica. É necessário alertar também que não estamos nos comprometendo com uma **filosofia brasileira**, mas apenas discutindo a filosofia feita **no** Brasil.

Vamos começar lembrando que já fizemos uma caracterização geral da Ética no **período colonial** a partir da síntese de Margutti (e de vez em quando mencionamos algumas moralidades dos nossos povos, por exemplo dos Pirahã, dos Guaranis etc.) e também já apresentamos os principais movimentos do **período imperial** (em especial, o positivismo comteano e a Escola de Recife e as incipientes ideias

liberais) na parte devotada à Ética de Farias Brito. Também já analisamos, no capítulo anterior, algumas contribuições metaéticas no **período republicano** e, ao longo deste, apresentamos acima alguns estudos de especialistas brasileiros na ética utilitarista, nos diversos tipos de éticas deontológicas e de virtudes. Nesta seção, aprofundaremos um pouco mais esses estudos que serão complementados nos próximos capítulos sobre Ética Aplicada contando, entre outras, a História da Bioética feita no Brasil.

Dividimos, então, seguindo o modo usual, a História da Filosofia feita no Brasil em três períodos: **colonial, imperial e republicano**. Como já vimos, no período **colonial**, a Ética tinha forte influência ibérica e era marcadamente aristotélico-tomista, em especial, a ensinada pelos jesuítas. **De um modo geral, em plena modernidade, a Ética aqui produzida e praticada, no período colonial, era medieval, escolástica.** A situação piorou quando os jesuítas foram expulsos e o país ficou sem referencial filosófico algum por muito tempo. No período **imperial**, com “a abertura dos portos,” alguns poucos estudos foram feitos por juristas, romancistas, poetas e, conforme destacamos no capítulo 7, surgiu a Escola de Recife e, com ela, as contribuições éticas de Farias Brito. Nos capítulos 6 e 7 ilustramos como em obras literárias da época tais como *Memórias Póstumas de Brás Cubas* encontramos ideias filosóficas. Característica marcante foi, conforme vimos, o surto de novas ideias a partir da introdução de ideais liberais e positivistas. **Por conseguinte, durante o século XIX, enquanto na Europa se começava a questionar a moral moderna, no Brasil lutava-se para chegar à modernidade.** Nesse sentido, as críticas de Brito ao positivismo foram importantes para ensaiar uma Ética própria. No período republicano, conforme também já vimos brevemente, um ideal iluminista liberal e o positivismo comteano marcaram o *fin-de-siècle* e aprofundaram-se no século passado.

Uma forma de compreendermos em que medida o Brasil aderiu à **ética moderna** é mencionando os avanços da primeira constituição republicana, de 1891, contrastando-a com a constituição imperial de 1824. O historiador Boris Fausto (2011, p.142) assim resume as principais melhorias: “O texto constitucional consagrou o direito dos brasileiros e estrangeiros residentes no país **à liberdade, à segurança individual e à propriedade**. Extinguiu a pena de morte, aliás raramente aplicada no Império. Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas. Deixou assim de existir uma religião oficial no Brasil. Importantes funções até então monopolizadas pela Igreja Católica foram atribuídas ao Estado. A República só reconheceria o casamento civil e os cemitérios passaram às mãos da administração



municipal. Neles seria livre o culto de todas as crenças religiosas,” (negritos acrescentados). A menção aos direitos individuais (liberdade, segurança e propriedade) lembra a Ética dos direitos naturais de Locke estudada no capítulo 5. Fica clara, então, a influência do pensamento liberal. Prova cabal disso é que o secularismo e o pluralismo religioso foram oficialmente reconhecidos.

Durante o Estado Getulista (1930-1945), o Brasil fez esforços significativos de modernização. Se, por um lado, o patrimonialismo, o clientelismo, o coronelismo, o tenentismo etc. prendiam o país no passado, por outro lado, a crescente industrialização (via estatal, por exemplo, com a criação da Petrobrás), a urbanização e acesso à educação etc. produziram novos cidadãos com uma nova classe política mais ilustrada e trabalhadores profissionalizados dispostos a criar um país baseado em valores modernos. Nasceram aí também as tensões entre movimentos como o integralismo, liderado por Plínio Salgado, baseado no lema “Deus, Pátria e Família” e o comunismo, liderado por Luís Carlos Prestes, tentando implementar uma sociedade com novos valores. Essas tensões transformaram-se em conflitos durante o período da chamada “experiência democrática” (1945-1964) que começou com a eleição de outro militar, a saber, Eurico Dutra, e, apesar dos esforços para implantar uma democracia liberal e da liderança de grandes estadistas como Juscelino Kubitschek (JK), acabou numa crise desembocando, finalmente, num movimento golpista que discutiremos mais adiante.

Já antecipamos, no capítulo anterior, que, **na primeira metade do Século XX**, o positivismo continuou a exercer forte influência, com sua ênfase na necessidade de progresso científico e sua religião baseada na fraternidade universal humana, mas logo passaram a fazer parte do pensamento filosófico feito no Brasil outras correntes destacando-se três: a (neo)marxista de Caio Prado Júnior; a reforma pedagógica de Anísio Teixeira inspirada no instrumentalismo pragmático de Dewey e a teoria tridimensional do direito de Miguel Reale, influenciada pelo neokantismo e pelo culturalismo. Devemos salientar, agora, seguindo os historiadores das ideias filosóficas no Brasil, a importância que o marxismo acadêmico adquiriu e não apenas o comunismo enquanto movimento ético-político capitaneado, por exemplo, por Luís Carlos Prestes. Segundo Paim (2007, p.241): “os marcos subseqüentes mais importantes dessa espécie de marxismo correspondem, a meu ver, à ascensão de João Cruz Costa (1904/1978) à cátedra e à chefia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, e à adesão de Álvaro Vieira Pinto (nasc. 1909) ao marxismo, na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade

do Brasil.” Sobre os trabalhos dos marxistas acadêmicos tais como Caio Prado Júnior e Álvaro Pinto, podemos dizer que são obras relevantes, mas que não apresentam perspectivas filosóficas novas, particularmente, **nada acrescentam aos estudos éticos**. Livros como “A Dialética do Conhecimento” ou “Ciência e Existência: Problemas Filosóficos da Pesquisa Científica” são reproduções das teses filosóficas do marxismo-leninismo e não se alcança originalidade simplesmente não citando outros autores. Por outro lado, Caio Prado Júnior contribuiu mais com seus estudos sobre a formação econômica do Brasil do que para a filosofia, embora o seu economicismo seja claramente marxista. Para citar mais um exemplo, Quartim de Moraes é, hoje, um dos principais continuadores dos estudos filosóficos a partir do marxismo além, é claro, de José Arthur Giannotti considerado, por alguns colegas, o maior filósofo brasileiro contemporâneo.

Mas esses não foram os únicos movimentos filosóficos da primeira metade do século passado. Nesse sentido, é acertada a inclusão feita por Antônio Paim, um dos poucos pesquisadores da história da filosofia feita no Brasil, juntamente com Luís Washington Vita, de outras correntes além do ecletismo, da Escola de Recife e do positivismo nas edições recentes de seu livro *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Paim acrescenta nomes do neokantismo, especialmente da apropriação culturalista e, mais recentemente, da fenomenologia, do existencialismo, do neopositivismo etc. Tivemos também, naquele período, a continuação da filosofia aristotélico-tomista, já tornada doutrina oficial da Igreja Católica com a Encíclica “*Aeterni Patris*” [1879] destacando-se o neotomista gaúcho Pe. Leonel Franca e muitos outros pensadores católicos (por exemplo, Alceu Amoroso Lima autor de *O Existencialismo e Outros Mitos do Nosso Tempo*). Um marco desse pensamento foi a criação da Faculdade de Filosofia de São Bento, em São Paulo, logo no início do século passado. A perspectiva católico-tomista é hoje representada, por exemplo, pelos trabalhos de Urbano Zilles (PUCRS). Visto que já estudamos a ética de Marx, de Aristóteles e de Tomás de Aquino etc., não entraremos, aqui, nos pormenores da **assimilação brasileira** que os autores acima citados fizeram naquele período. Voltaremos ao conceito de ‘assimilação’ a seguir.

De algum modo, os movimentos da primeira metade do século passado contribuíram para formar não apenas os ideais republicanos, mas um sentimento nacionalista que culminou na Semana da Arte Moderna (1922) e em outras manifestações similares. E a filosofia, propriamente dita, produziu algo relevante? Já mencionamos a criação por Vargas da primeira faculdade de filosofia, mas cabe perguntar:

**formou-se, aqui, um pensamento próprio?** Que contribuições foram feitas, particularmente, para a Ética? Salvo melhor juízo, nada especial surgiu na primeira metade do Século XX, além da problemática teoria tridimensional do direito (e da Ética, estudada no capítulo 8) que possa ser considerada uma contribuição significativa para a Ética filosófica.

Na **segunda metade** do século passado, dentro de um movimento crescente de profissionalização filosófica com a criação de universidades e departamentos de filosofia, destacando-se a chamada “Missão Francesa na USP” da qual participaram eminentes intelectuais, em especial o antropólogo francês Claude Levi-Strauss, e os filósofos Maugüe, Granger, Guérout e Goldschmidt. Algo similar aconteceu na UFMG, onde atuavam Arthur Veloso e José Henrique dos Santos, com o “Grupo de Louvain” e a criação do Mestrado em Filosofia. Pela sua maior influência nacional, estudaremos aqui, brevemente, a contribuição uspiana. Na filosofia da USP, aplicou-se um **método estruturalista** de leitura dos textos dos filósofos clássicos seguindo orientação do filósofo francês Victor Goldschmidt. Foi a partir dessa política que a filosofia neste país passa a fazer estudos aprofundados dos clássicos e a traduzir (vide a coleção *Os Pensadores*). Naquele período, então, surgiram alguns dos importantes nomes da atual filosofia feita no Brasil: Oswaldo Porchat Pereira, fundador do centro de Lógica e Epistemologia da UNICAMP e criador do neopirronismo; José Arthur Giannotti, estudioso de Marx e Wittgenstein; Marilena Chauí, especialista em Espinoza, autora de livros sobre filosofia para o Ensino Médio etc. Claro que essa não pretende ser uma enumeração completa do(a)s nosso(a)s maiores pensadore(a)s. A seguir apresentaremos outros filósofos brasileiros, sem pretender esgotar a discussão, pois esses são apenas alguns exemplos e muitos outros poderiam ser citados. O modo estruturalista de fazer filosofia formou vários **professores** brasileiros importantes que criaram tradições de leituras de filósofos clássicos, como as já citadas leituras de Kant e Wittgenstein, mas não movimentos filosóficos originais. Ilustrativa é a anedota criada a partir do “Kit Wittgenstein”: antes de se estudar as *Investigações Filosóficas*, deve-se ler o *Tractatus*; entretanto, para entender o *Tractatus*, é necessário estudar a *Crítica da Razão Pura* e o programa logicista de Russell e Frege; importante também ler Aristóteles etc. etc. Desse modo, parece que nos perdemos em fazer História da Filosofia ... e esquecemos de **filosofar!**

Com o golpe militar de 1964, entretanto, vários filósofos tiveram que abandonar o país e voltar anos mais tarde com a anistia. Segundo Urbano Zilles, em *Grandes Tendências na Filosofia do Século XX e sua Influência no Brasil*:

“O regime político-militar instaurado em 1964, em sua concepção geral, é de inspiração positivista. O sistema educacional, considerando como ciências nobres a matemática e a engenharia, esta última como mediadora entre teoria e prática, é todo eivado de **positivismo comteano**.” (Zilles, 1987, p.43; negritos acrescentados)

O regime militar, ideologicamente positivista, conforme já vimos, acabou por perseguir vários intelectuais e pensadores, inclusive filósofos: deu-se, digamos, mais importância à **ordem** do que ao **progresso**. Com isso, a qualidade da filosofia feita durante aquele período ficou bastante prejudicada. Por um lado, temos os intelectuais e filósofos que aderiram ao ideário militar anticomunista. Destacam-se alguns profissionais, mais conservadores, vinculados à TFP (Tradição, Família e Propriedade) ou a movimentos católicos ou integralistas (por ex., o já estudado Miguel Reale). Por outro lado, intelectuais de esquerda, por exemplo Paulo Freire, Leonardo Boff, Frei Betto ou os filósofos supracitados tais como Giannotti, Stein etc. tiveram que abandonar o país ou viver na clandestinidade ou foram silenciados. Nos anos 1980, na UFRGS, vários perseguidos pelo regime militar voltaram e construíram um programa de pós (mestrado e depois doutorado): além de Ernildo Stein, cabe destacar Ernani Fiori, Carlos Alberto Cirne Lima e João Carlos Brum Torres. A UFRGS tornou-se, assim, um centro de estudos de filosofia alemã, em especial Kant e Hegel. Apresentaremos, a seguir, o pensamento de Fiori. Uma menção especial, aqui, deve também ser feita à SEAF, tendo Olinto Pegoraro como um dos seus fundadores, que publicou os *Cadernos SEAF*, na década de 1970, mantendo os estudos filosóficos e organizando-se em diversos estados brasileiros. A SEAF era mais progressista e contrapunha-se ao pensamento conservador de Reale assim como fizeram outros pensadores uspianos. Aliás, o Largo de São Francisco assistiria a uma disputa entre Reale e Cruz Costa mostrando uma divisão na filosofia aqui praticada. O lugar da SEAF seria ocupado mais tarde pela ANPOF, como veremos a seguir.

No que diz respeito à Ética feita no nosso país, cabe registrar que durante o auge da última ditadura militar (1968-9), substituiu-se a filosofia pela disciplina **Educação Moral e Cívica** e a sociologia pelo **Estudo de Problemas Brasileiros**, onde se divulgava uma ideologia nacionalista e conservadora. Símbolo desse movimento é a *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*, organizada pelo Pe. Fernando Bastos de Ávila, S.J., editada pelo MEC, com prefácio de Jarbas Passarinho,

enaltecendo a coragem do organizador de contrapor os ideais cristãos aos do socialismo que eram, para ele, incompatíveis.

Um dos tópicos que carece de uma discussão mais aprofundada, no Brasil, diz respeito à **Ética militar**. Há uma longa tradição filosófica de análise das condições de uma guerra justa que vai da tomista, vista no capítulo 4, até as guerras atuais abordadas, por exemplo, por Michael Walzer no livro *Just and Unjust Wars*. A principal questão moral é esta: *o que justifica que um militar esteja autorizado a tirar uma vida humana senão numa guerra justa contra um inimigo externo?* Entre uma posição realista (“tudo é justo na guerra e no amor”) e o pacifismo, há posições intermediárias como, por exemplo, as Convenções de Genebra distinguindo alvos militares de civis proibindo, como condição *jus in bello*, que os últimos não sejam atacados. Algo paradoxal na história republicana brasileira é a forte presença militar nos inúmeros governos e a inexistência de inimigos externos. A função do exército aparece constantemente distorcida como garantia da segurança nacional (em especial, da ordem) ou “poder moderador.” A criação da Polícia Militar é também altamente questionável sob o ponto de vista ético. Como veremos, a *Carta da Terra* recomenda **desmilitarizar** a segurança interna. Dada a constante presença militar no período republicano, justificada pela ideia positivista do “soldadocidadão,” uma mistura de militar e participante ativo da política, rediscutiremos as questões de Ética militar no último capítulo.

Muitos filósofos daquela época contestaram o positivismo militarista. Para ilustrar, vamos reproduzir um discurso de defesa (uma espécie de apologia socrática diante de uma condenação) do filósofo gaúcho **Ernani Fiori** (1914-1985). O texto abaixo revela as principais ideias éticas discutidas naquele período. Acusado de ser um “católico comunista,” assim se defendeu:

“Procurarei mostrar que minha pregação não é subversiva, embora possa ser considerada revolucionária. Preliminarmente, pergunto: que devemos entender por subversão da ordem política e social? Para que uma ordem jurídica não seja imposta, mas sim aceita pelos que fazem o convívio social, é mister que ela venha a se revelar historicamente nas suas exigências fundamentais. Nas condições atuais histórico-culturais, como fazer a determinação desse conteúdo de ordem jurídica, conteúdo que não pode ser ferido, que não pode ser negado sob pena de subversão? Há duas tentativas paradigmáticas nos nossos dias. Uma da ONU, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e outra a da *Pacem im Terris*, de João XXIII.

Qual é o sentido desses direitos fundamentais que a nossa civilização está procurando codificar, expressar, formular, para que possam ser eles resguardados, com eficiência, como recomenda o preâmbulo dessa declaração

da ONU a que acabo de me referir? Fundamentalmente, é que o *homem não pode ser objeto*, que o homem deve ser realmente sujeito de sua história. Isto não pode acontecer senão na intersubjetividade das consciências, no convívio humano. Nenhuma consciência isolada faz história, nem sequer se promove a si mesma. Então, se essa Declaração dos Direitos Fundamentais quer dizer que o homem deve ser senhor de si mesmo, e nisto consiste a personalização sempre maior da pessoa humana, quer dizer fundamentalmente, também que só chegará ele a ser senhor de si mesmo na intersubjetividade das consciências, isto é, no autogoverno do povo.

Portanto, todo o sentido dessa Declaração é de que nós devemos esforçar-nos para que se realize sempre mais e melhor a democratização das nossas instituições e da nossa vida social. Essa intersubjetividade das consciências é a socialização da pessoa. Não a socialização massificante das ideologias coletivas, mas socialização personalizante. Essa socialização defende o socialismo personalista que tem sua inspiração no personalismo de Emmanuel Mounier, grande pensador católico francês, que morreu há alguns anos.

Pois bem, essa socialização personalizante, o que pretende? Exatamente apressar o processo de humanização do mundo através do trabalho. E, através desta mediação do mundo humanizado, a promoção das consciências na sua intersubjetividade, isto é, a personalização.

Na economia, como exigência do humanismo personalizante, o trabalho deve ser a medida do valor. A necessidade, não o lucro, deve constituir a única razão de ser do processo econômico. A posse dos bens materiais só há de ser legítima como domínio da natureza e não do semelhante.

No plano social, o adensamento, a intersubjetividade das consciências, em sentido personalizante, deverá conduzir a formas de convívio humano em que o imperativo da fraternidade, na tarefa comum de humanização pelo trabalho, não mais permita que as diversidades de funções, na produção dos bens econômicos, seja determinante da consciência coletiva da cultura e da ideologia dos grupos sociais.

Na democracia política, o homem será o sujeito de sua história, autogovernando-se no plano econômico e social. Que é a politicidade senão a direção racional do processo econômico e do processo social? Portanto, *a democracia política não se realiza separadamente da democracia econômica e social: é um processo só.*

Por isso, quero ser professor inteiramente, não só de cátedra. Não vou interromper o diálogo com as novas gerações. Elas marcham, vão adiante, estão engajadas no processo histórico e quero continuar aberto a esses diálogos com as novas gerações, não para refrear seus impulsos, seus anseios de justiça, mas para aguçar seu senso crítico, no sentido de que a passagem do atual regime capitalista não nos precipite nos abismos de regimes totalitários, mas que nos leve para horizontes de autêntica e verdadeira democracia, o que só se há de conseguir nas perspectivas do socialismo personalizante, ou se quiserem, de uma socialização personalizante." (Fiori, 1985, p.1-3)

Notamos, aqui, a forte influência do existencialismo cristão e do personalismo além, é claro, de uma tentativa de compatibilizá-los com uma moral baseada em direitos humanos. Felizmente, Fiori não foi condenado à morte, mas também deixou o país assim como Aristóteles fugiu de Atenas para escapar da morte e outros importantes filósofos brasileiros saíram do país durante o regime militar para escapar da tortura ou, provavelmente, da morte.

O período histórico do Regime Militar (1964-1985) precisa ser rediscutido em todos os seus aspectos, inclusive éticos. O golpe foi, supostamente, dado para livrar o país da corrupção, do comunismo e para “restaurar” a democracia. Todavia, embora tenha começado de forma relativamente branda, logo se converteu em ditadura, por exemplo, com o AI-5: o Congresso Nacional foi fechado, direitos políticos e civis cassados, servidores públicos perseguidos etc. Partidos políticos como o PCB voltaram para a ilegalidade e algumas de suas dissidências optaram pela luta armada (Guerrilhas Urbanas e a do Araguaia). Por outro lado, a tortura e a pena de morte (em caso de guerra) foram reinstituídas pelos militares sob o pretexto de manter a ordem. A anistia de 1979 não poderia, aparentemente, ter sido ampla e irrestrita. Voltaremos a esse ponto no último capítulo quando discutirmos a necessidade de uma nova Ética militar para o Brasil.

Não é possível, aqui, reconstruir todas as ideias dos principais pensadores brasileiros atuais. Uma excelente autoapresentação de cada um de alguns pensadores do final do século passado pode ser encontrada no livro *Conversas com Filósofos Brasileiros* que reúne uma série de **entrevistas**, feitas por Marcos Nobre e José Marcio Reco, com Miguel Reale, Henrique de Lima Vaz, Gerd Bornheim, Benedito Nunes, José Arthur Giannotti, Oswaldo Porchat, Ruy Fausto, Leandro Konder, Bento Prado Jr., Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Marilena Chauí, Paulo Arantes, Carlos Nelson Coutinho e Balthazar Barbosa Filho. Esse livro nos dá uma ideia dos desenvolvimentos da filosofia em geral e da Ética em particular feitas no nosso país. Chama a atenção, sob o ponto de vista da Ética, as reflexões de Lima Vaz e de Guido de Almeida. Como dissemos acima, Guido de Almeida é um dos maiores conhecedores de Kant do mundo e as obras de Lima Vaz organizadas, agora, em torno de seus *Escritos Filosóficos*, com vários volumes, é uma das maiores contribuições à Ética feita no final do século passado no nosso país. Por isso, voltaremos a Lima Vaz logo mais.

É claro que a lista acima não é exaustiva e importantes nomes foram deixados de fora. Vário(a)s pensadores brasileiro(a)s da segunda

metade do século passado poderiam ser citados, principalmente, a partir da profissionalização dos estudos filosóficos no nosso país que ocorreu a partir da década de 1980. Com o recente incentivo governamental, via CAPES e CNPq, e a criação da ANPOF, vimos renascer os programas de pós-graduação e a volta gradativa da filosofia ao Ensino Médio. Em 2006, a filosofia tornou-se novamente obrigatória. Com isso, várias pesquisas importantes foram sendo feitas sobre os aspectos éticos dos grandes filósofos clássicos, especialmente nos melhores programas de pós-graduação. É possível, então, encontrar excelentes estudos sobre o pensamento ético de Aristóteles, de Kant etc., mas, aparentemente, nenhuma contribuição original para a Ética que possa ocupar um lugar na história universal das ideias. Uma das razões pode ser a demasiada influência da concepção estruturalista uspiana que levou até mesmo à uma paradoxal *Crítica da Razão Tupiniquim*, ou seja, de uma razão meramente **assimiladora** e **não criativa**. Seja como for, o estudo do pensamento filosófico clássico não pode ser apenas um fim em si, mas também desconhecer a história e os grandes pensadores leva muitas vezes simplesmente a repeti-los ou a querer reinventar a roda.

Para compreender a situação da Ética no período republicano precisamos entender que não há uma filosofia *brasileira*, mas talvez apenas *nosso estilo* de fazer filosofia. Nesse sentido, se o diagnóstico de Vita estiver certo, as perspectivas não encorajam. Em seus termos:



“... cumprindo seu destino e sua vocação, o pensamento brasileiro, mais do que *criativo*, é *assimilativo* das ideias alheias, e, ao invés de abrir rumos novos, limita-se a assimilar e a incorporar o que vem de fora.” (Vita, 1969, p. 246)

Vita esclarece, entretanto, que a *assimilação* implica numa adaptação ao novo habitat das ideias europeias (e mais recentemente americanas) e não simples cópia:

“Daí a característica *assimilativa* do pensamento brasileiro que consiste na obliteração, substituição e modificação de modos de sentir, pensar e agir por novos hábitos que se exteriorizam sob a emulação ou sugestão de ideias adventícias “aclimatadas” que conseguem sobreviver ao novo *habitat*.” (Vita, 1969, p. 247)

É relativamente fácil perceber que a *assimilação* deveria ser deixada de lado e a **criatividade** tomar conta da nossa reflexão filosófica tal como ela já se manifesta na nossa música, na arquitetura, na literatura etc. Certamente, a criatividade é condição para produzir novas reflexões que possam contribuir substancialmente para o saber filosófico.

Que uma filosofia deva ser a expressão de um *caráter nacional* é, todavia, uma tese bastante polêmica. É necessário resgatar a visão



de mundo dos povos originários? Que contribuições afro-brasileiras são relevantes? No caso da Ética, parece temerário tentar construir uma Filosofia da Moral a partir do nosso *ethos*. Que Ética surgiria? **Uma defesa do particularismo baseado no nosso *ethos* do jeitinho?** Não temos ainda resultados animadores nesse sentido e nem está claro o que podemos esperar. O *ethos* do jeitinho será analisado mais adiante (capítulo 12) e devidamente criticado.

Por outro lado, enfim, a tradição jurista, já bastante forte como vimos desde o século retrasado, buscando uma maior autonomia no pensamento e tentando criar uma “**filosofia brasileira,**” fortaleceu-se com a criação da Academia Brasileira de Filosofia, em 1989. Todavia, a filosofia feita nas faculdades de direito Brasil afora, geralmente, é marcada por um eruditismo superficial e deixa muito a desejar desde a predominância do culturalismo. Segundo Paim (2007, p.269): “o esforço do culturalismo dirige-se no sentido de trazer ao debate a problemática ética, no que **não tem sido bem-sucedido.**” (negritos acrescentados) Realmente, se analisarmos as principais teses gerais do culturalismo, não vemos a centralidade da problemática ética aparecer claramente. Sobre problemas éticos no culturalismo, já analisamos criticamente a tese de que o **ser do homem é seu dever-ser** no capítulo anterior assim como citamos outras ideias importantes. Se os culturalistas não fazem profundas reflexões éticas, daí não se segue, entretanto, que algumas poucas contribuições éticas não tenham sido feitas desde outras perspectivas filosófico-culturais e Lima Vaz parece ser um bom exemplo nesse sentido. Por isso, ele será citado a seguir.

Cabe destacar, aqui, também a existência de outra tradição independente, a dos diplomatas-filósofos tais como José Guilherme Merquior e Mário Vieira de Mello. É deste último uma constatação realista, mas alarmante para a disciplina Ética:

“É curioso e sintomático que até hoje o pensamento brasileiro se tenha voltado para a metafísica, para a cosmologia, para a antropologia filosófica, para a epistemologia, para a filosofia da ciência, **mas não tenha manifestado uma vez sequer interesse pela importante literatura ética que a nossa época vem produzindo.**” (Mello, 1970, p.262, negritos acrescentados)

De fato, poucas reflexões éticas foram produzidas no Brasil até o final do século passado. Como vimos, talvez a razão tenha sido a predominância do positivismo comteano, uma filosofia cuja moral é a “parte fraca” ou até mesmo **nula**, como bem mostrou Farias Brito. É claro que alguma coisa mudou nos últimos cinquenta anos na Ética, como bem apontou Domingues (2017, p. 480), criando-se aqui uma **matriz ético-política oscilando entre estudos ora éticos (Lima Vaz)**

**ora políticos (Chauí, Giannotti etc.** –considerados “intelectuais públicos engajados”–), mas ainda temos um longo caminho a percorrer.

A tese desenvolvida por Vieira de Mello em *Desenvolvimento e Cultura* (cujo subtítulo é: *O problema do estetismo no Brasil*) merece uma discussão mais aprofundada. Será verdadeiro o **estetismo**, isto é, a hipótese que sobrepomos beleza aos outros valores? **Será parte do nosso ethos a busca do belo acima do bem?** Seria essa uma explicação plausível do *ethos* do jeitinho? Existe uma conexão interna entre o subdesenvolvimento da Ética enquanto disciplina filosófica e o *ethos estetista*? Voltaremos a essas questões quando procurarmos caracterizar fenomenologicamente o *ethos* do jeitinho (última seção).

No final do século passado, então, temos uma divisão entre profissionais ligados à filosofia universitária, com uma sólida formação nos filósofos clássicos, e pensadores, muitos de outras áreas (direito, diplomacia etc.), que defendem a necessidade de construir uma filosofia a partir da nossa realidade brasileira. A cisão ocorreu, tanto segundo Paim quanto segundo Margutti, no final da década de 70 a partir de uma reforma curricular na PUC-RJ, com Antônio Paim defendendo a disciplina “Filosofia Brasileira” e Raúl Landim querendo eliminá-la para centrar os estudos nos filósofos clássicos. Paim acabou vencendo e Landim demitido e indo atuar na UFRJ. Desde então, temos uma cisão entre pensadores autoproclamados “de excelência,” mas apenas estudiosos dos grandes clássicos, e os autointitulados “filósofos brasileiros” que, ironicamente, também se tornaram, ao menos até agora, meros exegetas de outros pensadores brasileiros. A UFRJ talvez tenha sentido como nenhuma outra instituição essa divisão, pois ali também ocorreu uma grande separação resultando, por exemplo, em *dois* programas de pós-graduação no mesmo departamento.

O ideal seria conciliar essas perspectivas, como fizemos na reforma curricular, em 2004, enquanto coordenadores do curso da graduação da UFSC, compatibilizando uma formação sólida nos clássicos, nos dois primeiros anos, e possibilitando o oferecimento de muitas disciplinas optativas tematicamente orientadas nos últimos dois anos. A ideia, nesse segundo período, foi conduzir a **pesquisa filosófica orientada por problemas**. Procuramos, então, compatibilizar uma formação histórica sólida com o livre exercício do filosofar. Esta foi também a tônica na elaboração deste livro-texto. A crescente influência da filosofia analítica no Brasil poderá, no presente momento, contribuir para a superação da estagnação provocada pelo estruturalismo uspiano. Ela não pode, entretanto, ser apenas mais um

modismo ou cometer os mesmos vícios da pura assimilação. Ninguém se torna filósofo analítico só porque estuda Bertrand Russell.



**Devemos, no Brasil, estudar mais problemas filosóficos e não apenas doutrinas ou filósofos.** Podemos concluir, então, que é necessário equilibrar o estudo aprofundado do(a)s pensadore(a)s clássicos com o exercício do pensamento filosófico próprio.

Temos que manter presente sempre o lema: o mais importante é aprender a **filosofar**. Trata-se de adquirir **habilidades** (por exemplo, argumentativas, analíticas, críticas etc.) e não apenas absorver informações. Infelizmente, diante da recente retirada da obrigatoriedade da disciplina filosofia do Ensino Médio e do desprezo dos ministros da educação do governo Bolsonaro às humanidades, a tendência é de um novo retrocesso típico dos períodos militaristas.

Para encerrar esta apresentação da Ética normativa feita no Brasil Republicano, vamos, enfim, examinar as contribuições feitas por Vaz. Conforme já antecipamos, um passo importante para a Filosofia Moral no Brasil foi dado pelo Pe. Henrique de Lima Vaz, fundador da Ação Popular que se tornou depois uma resistência ao regime militar. Ele é o criador de uma **Ética Dialética**. Novamente, é necessário alertar que há bons estudos sobre os diversos filósofos que trataram de questões éticas, mas Vaz parece fazer uma contribuição própria à Ética e, nesse sentido, ele foi escolhido para ser estudado aqui, embora existam outros que mereceriam destaque.



Na autodescrição do seu projeto filosófico, Vaz revela que sua ambição intelectual foi fazer um estudo histórico sobre a relação entre *theoria* e *práxis* ao longo de um grande arco que vai de Platão a Hegel retomando especulativamente a dialética.

O resultado é apresentado no conjunto de trabalhos agora publicados pela Loyola: *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira* (1986); *Antropologia Filosófica I* (1991); *Antropologia Filosófica II*: (1992); *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura* (1993); *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura* (1997); *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I* (1999) e *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética filosófica II* (2000). Com Vaz, então, terminaremos o exame da Ética feita no nosso país na segunda metade do século passado, embora tratemos de desenvolvimentos feitos no Brasil em certas áreas de Ética Prática (por exemplo, da Bioética) a partir do próximo capítulo.

Dado que a obra de Vaz começa apenas agora a ser examinada criticamente no seu todo e não foi ainda publicada na sua integralidade,

optamos, aqui, não por tentar fazer um resumo de suas principais contribuições, mas, antes, citar extensivamente a sua autocompreensão do trabalho filosófico a partir da entrevista concedida em outubro de 1999 no livro supracitado. Eis, então, algumas partes referentes à Ética:

**“Que conceito(s) da sua reflexão o senhor destacaria como o(s) mais representativos(s) de sua posição filosófica? Pediríamos que nos contasse como ele(s) surgiu (ou surgiram) em seu trabalho e como o(s) vê hoje.**

Eis uma pergunta que dificilmente poderá ser respondida em poucas palavras. Inicialmente devo dizer que não acredito numa filosofia, no fundo, de cunho empirista, que seja apenas um comentário, por mais sofisticado que seja, dos eventos de uma realidade sempre em mudança, sejam esses eventos de natureza político-social, científica, ou mesmo eventos de alguma moda cultural. Ligo-me a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se, como que por um movimento inato à sua natureza, sobre o transitório e o *évènementiel* e procede à busca e *princípios* que são também fundamentos. Em outras palavras, só entendo a filosofia como “fundacionista”, para usar um termo hoje em moda. Nesse sentido, os conceitos representativos da minha posição filosófica, ao longo da sua evolução, são conceitos “fundacionais”, se assim posso falar. Eis alguns: inicialmente o conceito de “ato de existir” (*esse*) recebido de Tomás de Aquino e de alguns dos seus comentadores recentes (E. Gilson e outros), e que para mim é a pedra angular da Metafísica, à qual tenho voltado em textos recentes. Em seguida citarei o conceito fundamental da Antropologia filosófica, ou seja, o “ato de existir” do ser humano enquanto capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto *expressividade*. A Metafísica e a Antropologia filosófica abriram-me o caminho para a Ética, disciplina que tenho ensinado nos últimos anos. O conceito fundamental aqui, recebido de Platão e Aristóteles, é o conceito de *Bem*, que se apresenta como conceito metafísico, sendo um conceito transcendental coextensivo com o *ser*, e como conceito antropológico, definindo como Fim a estrutura teleológica do ser humano como ser que se autodetermina para o Bem. Esses dois conceitos fundamentais, antropológico (Eu como expressividade) e ético (Bem), guiaram-me na redação dos dois textos, *Antropologia filosófica* (2 vols.) e *Introdução à Ética filosófica* (2vols.), que publiquei recentemente. Penso que os conceitos que chamo “fundacionais”, presentes já desde o início no núcleo básico das ideias filosóficas nas quais fui formado, foram sendo explicitados e adquirindo uma estrutura formal mais definida ao longo do meu magistério e do trabalho da preparação dos meus cursos. Aqui está realmente o roteiro da formação das minhas ideias filosóficas fundamentais.

***Segundo sua opinião, a enorme e crescente produção bibliográfica no campo da Ética surge como contrapartida ao relativismo universal e ao hedonismo que não conhecem limites e que são “os padrões de avaliação do comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida***

***dos indivíduos e das sociedades nos surpreendem e inquietam". Na sua visão, quais as causas que nos trouxeram a tal situação?***

Segundo uma análise que me parece fundamentalmente correta, na raiz da situação acima descrita está o fenômeno, já entrevisto por Bergson, de um desequilíbrio ou descompasso entre o que chamamos a produção material da sociedade e seu universo simbólico. Temos de um lado o crescimento vertiginoso da tecnociência, e, na sua esteira, a produção incessante e exponencialmente crescente de *objetos* que passam a ocupar quase totalmente o mundo humano, tornando-o cada vez mais um mundo de artefatos. A essa invasão do artificial corresponde, nos indivíduos e na sociedade, o aparecimento de mecanismos sempre mais aperfeiçoados de utilização. O útil erige-se em categoria primeira e quase exclusiva da prática social. Ora, o útil não pode, por definição, sendo condicionado pelo objeto por ele visado, desejado ou possuído, presidir ao universo simbólico do ser humano onde estão presentes fins, normas e valores irredutíveis ao critério da simples utilidade. Negá-lo seria fazer do ser humano apenas o sujeito inquieto de desejos sem fim, aprisionado à lógica do consumo e da satisfação e sem outra finalidade superior na sua existência. Regido pela categoria do útil, o universo simbólico no qual se exprimem nossas razões de viver seria apenas a versão ideológica do universo material dos objetos oferecidos ao consumo. É essa a face mais visível do nosso mundo "globalizado" e é para ela que se voltam as reflexões de filósofos, moralistas e de todas as pessoas lúcidas que se preocupam com o futuro da civilização. Essas reflexões são necessariamente de natureza ética e daí a atualidade onipresente da Ética.

...  
***É hoje corrente o diagnóstico de que a política tem um novo lugar. Segundo esse diagnóstico, a política tal qual a conhecíamos era um fenômeno essencialmente nacional e, atualmente, não seria mais evidente o pressuposto de um Estado Nacional como fonte e garantia do Direito e como detentor do monopólio do exercício legítimo da violência. Como o senhor vê tal diagnóstico? Na sua visão, a primazia de que parecem desfrutar as questões morais no debate público atual tem relação com esse novo estatuto da política em nossos dias?***

A pergunta refere-se a um problema que começou a delinear-se nas sociedades ocidentais a partir do século XVIII. A paz universal e perpétua implica um Estado universal? Como é sabido, a dialética do Espírito em Hegel descreve o desenvolvimento do Espírito na história, culminando no Estado Nacional pós-revolucionário sob a forma da monarquia constitucional. Daqui as reticências hegelianas com relação a um Estado universal. A história recente parece não dar razão a Hegel, no sentido de que vemos acumularem-se os fatores que apontam na direção de um Estado mundial e que dizem respeito sobretudo à crescente interdependência entre as nações e ao correspondente enfraquecimento do perfil institucional das identidades nacionais. Como consequência, é natural que se multipliquem instâncias jurídicas supranacionais, como vemos atualmente, e que a administração da justiça e o exercício legítimo da coação deixem de ser privilégio do poder nacional. Tanto

mais que aspirações de conteúdo ético indiscutível, como as que se referem aos direitos humanos, à justa distribuição dos recursos naturais, à participação equitativa nos benefícios do progresso e outras, postulam organismos supranacionais que velem sobre a eficaz satisfação dessas aspirações. Eis porque, segundo me parece, a discussão sobre os problemas políticos de uma possível comunidade mundial estabelecida juridicamente em analogia com os Estados nacionais dá primazia atualmente aos problemas ético-jurídicos. De qualquer maneira penso haver ainda um longo caminho a andar para chegarmos a um Estado mundial autêntico, se ele um dia vier a realizar-se. Os ensaios presentes de união das nações, como na União Européia, dão ênfase aos laços econômicos. Será esse o melhor começo para se chegar a um Estado supranacional eticamente saudável?

...

***O senhor nos apresenta o conflito ético como “fenômeno constitutivo do ethos”. Constitutivo a ponto de podermos afirmar que “somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus”. Podemos esperar o surgimento de uma nova personalidade ética como a de Jesus? Ou nossa condição de “Antígonas” modernas veio para ficar?***

O fato de ser o *ethos* um fenômeno histórico-social inerente à própria estrutura do grupo humano, impõe-lhe essa condição própria de toda realidade histórica que é estar submetida à ação corrosiva do tempo. No caso do *ethos* essa ação se faz sentir sobretudo na perda ou enfraquecimento da credibilidade e da eficácia da sua função normativa. Daqui a crise do *ethos* e o aparecimento do conflito ético, que não é um problema dos indivíduos tomados isoladamente, mas um estado espiritual da sociedade. Viver esse conflito e atingir suas raízes é próprio dessas personalidades éticas excepcionais, como as que foram lembradas. Do ponto de vista da fé e mesmo talvez de uma análise histórico-cultural, o caso de Jesus é único. Não creio que uma nova personalidade ética como a de Jesus possa surgir. Ele é um *ephápax*, segundo a expressão grega usada pelo Novo Testamento, ou seja, “o que acontece uma só vez”. O que é possível depois de Jesus é a observância radical do novo *ethos* por ele proposto – o *ethos* evangélico –, o que permite o aparecimento de personalidades éticas que se aproximam daquele Modelo único: como Francisco de Assis, no século XIII, e Teresa de Calcutá, em nosso tempo. Esses exemplos mostram que não é necessário que nos resignemos à condição de Antígonas modernas.”

Temos, aqui, uma clara adesão de Lima Vaz ao projeto de reabilitação de uma ética normativa de virtudes instituindo um **modelo** particular de ação como critério daquilo que é moralmente correto. Não faremos uma avaliação crítica detalhada da Ética desenvolvida por ele, mas é importante lembrar das discussões apresentadas ao longo do presente capítulo sobre as vantagens e desvantagens do

consequencialismo, da deontologia e da própria Ética de virtudes para analisar filosoficamente a sua proposta. Lima Vaz foi criticado por tentar compatibilizar o método dialético, especialmente hegeliano-marxista, com o catolicismo, particularmente com o personalismo. Segundo alguns de seus críticos, não é claro se predomina o primeiro e a sua visão materialista sobre a realização temporal do humano ou a visão acerca da transcendência do espírito sobre as determinações da matéria. De fato, temos, aqui, aparentemente duas visões de mundo incompatíveis e irreconciliáveis o que mostra, mais uma vez, a necessidade da Ética de levar a sério certa diversidade moral e estabelecer aquilo que divergimos e aquilo que podemos convergir para formar **uma Moral Comumente Partilhável (MCP) baseada no cuidado mútuo e no respeito recíproco.**

Como dissemos acima, entretanto, a ética vazeana está sendo apenas agora estudada e avaliada criticamente (cf. Oliveira & Cardoso 2007; Herrero, 2012; MacDowell, 2012). Por isso, não faremos um julgamento definitivo sobre a sua versão de uma Ética de virtudes. Todavia, é necessário dizer que o **Brasil contemporâneo é, como a maioria das sociedades ocidentais, secularizado e pluralista** (temos, por exemplo, a moral dos Pirahã e a moral dos cristãos sejam católicos sejam evangélicos). Esse ponto será desenvolvido no último capítulo. Nesse sentido, Jesus não é **o modelo** para todos. A Ética precisa reconhecer certa diversidade moral, mas também estabelecer aquilo que é o bem comum, que é justo imparcialmente considerado, e construir uma moral comum. Nesse sentido, é necessário fazermos também um profundo estudo filosófico-crítico do *ethos* da nossa sociedade, especialmente, da prática do jeitinho.

Cabe, entretanto, desde já, uma menção crítica à **cordialidade** como suposta virtude tipicamente brasileira. Mesmo que pudéssemos defender uma Ética normativa baseada exclusivamente em virtudes (digamos, antiprincípioológica), ainda assim permanece aberta a questão de saber quais são as virtudes moralmente recomendáveis. Se os elementos que caracterizam a cordialidade, como Buarque de Holanda (2012, p.53), apontam na direção de uma excessiva intimidade no trato, um emocionalismo exacerbado etc. que leva até mesmo ao desrespeito, então esse traço de caráter não deve ser louvado, mas, antes, criticado buscando uma modificação nos costumes. O controle das emoções é um dos elementos de uma das quatro virtudes cardeais clássicas e condição mesma da sabedoria filosófica. Talvez uma moral comum deva incluí-las. Voltaremos a esse ponto no último capítulo.

A análise crítica desses elementos do *ethos* brasileiro (ou da maioria dos brasileiros) depende da aplicação de alguma teoria ética

particular e, por conseguinte, será feita nos próximos capítulos dedicados à Ética Aplicada, em especial, no último capítulo quando caracterizaremos melhor o *ethos* de jeitinho. Nesses capítulos, voltaremos também a discutir alguns pontos da História da Ética do Brasil, particularmente, a História da Bioética brasileira considerada uma das mais fortes e atuantes do mundo atual.

Para encerrar, enfim, este excurso, voltaremos ao problema da formação de uma filosofia brasileira. No livro *Filosofia no Brasil*, Domingues (2017, p.503s.) aponta como **perspectiva** a formação de um tipo especial de filósofo, a saber, um(a) *intelectual cosmopolita globalizado* que seria uma espécie de mistura entre o *scholar* e o *intelectual público engajado*. De fato, estamos, também na filosofia, inseridos num debate internacional e os traços da brasilidade podem ser (ir)relevantes ou contrários à formação de uma filosofia própria. Voltaremos a esse ponto no último capítulo quando tratarmos do *ethos* do jeitinho. Seja como for, talvez seja importante trabalharmos na formação de *amantes da sabedoria*, capazes de aplicar o conhecimento para agir corretamente e vive bem, enquanto alguém da estatura de um Machado de Assis não aparece na cultura filosófica do nosso país.

#### LEITURA COMPLEMENTAR RECOMENDADA

Procure aprofundar os seus conhecimentos sobre as éticas normativas a partir dos seguintes volumes da *Série Ethica* (cf. Bibliografia) que contém vários estudos de especialistas nas respectivas áreas, em especial, os seguintes livros: *Utilitarismo em Foco*; *Kant: Natureza e Liberdade* e *Ética das Virtudes*



#### FILME RECOMENDADO

O respeito recíproco parece ser uma condição necessária para a construção de uma moral comum evitando que uma sociedade pluralista caia no relativismo ético. Para refletir sobre esse tópico, assista o filme “Intolerância” (1916) disponível no youtube.

#### ATIVIDADE DE ENSINO

Prepare uma aula de 45m para o Ensino Médio usando um enfoque ético normativo estudado neste capítulo e ilustre com alguns exemplos como se pode estabelecer o que é moralmente obrigatório, proibido ou permitido. Sugestão: encontre um caso parecido com o do **Bebê X** e discuta o que deveria ser feito segundo uma Ética consequencialista, uma deontologista e uma de virtudes. Reflita criticamente, ao final da aula, sobre a possibilidade de compatibilizar esses três modelos normativos.



## 10 – ÉTICAS APLICADAS I: BIOÉTICA E NEUROÉTICA

Com este capítulo, iniciaremos uma série de aplicações das Éticas normativas (e seus pressupostos metaéticos) a problemas morais práticos. Além disso, apresentaremos alguns subdomínios da Ética Aplicada discutindo, em especial, temas de **Bioética** já iniciados ao longo do livro-texto. A intenção principal, ao tratarmos dessas questões, não é defender uma posição normativa específica, mas ilustrar como as diferentes teorias estudadas ao longo do livro-texto, especialmente no capítulo anterior, podem ser aplicadas aos diferentes problemas morais concretos que enfrentamos diariamente. Trata-se, por conseguinte, de um convite ao exercício da reflexão e não à militância de alguma causa. No final, você deverá ser capaz de *aplicar* uma teoria normativa qualquer à problemas bioéticos e **neurobioéticos**.

As conexões entre as diferentes teorias da Ética Normativa com questões de Ética Aplicada são mais claras do que as relações entre metaética e normatividade. A discussão sobre questões de **Ética Aplicada** (diferenciando-a, a partir de agora da **Ética Prática**) deve ser feita por um(a) filósofo(a) a partir do uso de *uma* das três teorias normativas estudadas. Seja a partir de uma teoria consequencialista seja a partir de uma teoria deontológica, a aplicação a questões bioéticas resulta do modo como elas estão estruturadas e fundamentadas metaeticamente. Para ilustrar: um **utilitarista** pode considerar correta a interrupção de um determinado tratamento fútil, isto é, sem eficácia terapêutica, enquanto um **deontologista** pode sustentar que o paciente tem determinados direitos, por exemplo o direito de decidir por si e defender a sua continuidade. Neste capítulo e no próximo, discutiremos alguns problemas de **Ética Aplicada** tendo presente o tipo de teoria normativa que um determinado autor defende, mas, no último, apresentaremos a **Teoria Normativa Tríplice** e examinaremos temas de **Ética Prática**.

Visto que não é possível fazer uma apresentação completa de todos os problemas de Bioética, nos concentraremos, aqui, em especial, em algumas questões que já foram brevemente tratadas ao longo do livro-texto. Na primeira seção (10.1), trataremos do próprio

surgimento e desenvolvimento da Bioética até as principais correntes no Brasil atual. Na segunda parte (10.2), discutiremos a teoria bioética principialista que se tornou o referencial normativo predominante. Na seguinte (10.3), analisaremos as perspectivas do autonomismo e a reabilitação da beneficência. Na penúltima seção (10.4), apresentaremos brevemente outros problemas pontuais de Bioética relacionados com o **início** (fertilização *in vitro*, clonagem, aborto etc.), **meio** (transplantes, tratamento com células tronco etc.) até o **final de vida** (suicídio assistido, tipos de eutanásia etc.). Na última seção (10.5), analisaremos alguns temas da Neuroética e suas relações com temas bioéticos. A ideia, aqui, não é fazer uma apresentação exaustiva de todos os temas, mas apenas citar alguns dos inúmeros problemas ético-práticos daquilo que, no final, poderíamos chamar “neurobioética.”

#### 10.1 – O SURGIMENTO DA BIOÉTICA

Ao longo do presente livro-texto, temos visto que o(a) filósofo(a)s sempre discutiram questões que, hoje, chamamos “bioéticas.” Por exemplo: Platão defendeu uma forma particular de eugenia; Aristóteles e Tomás de Aquino argumentaram pela permissibilidade da interrupção de uma gestação humana na fase inicial; Sêneca e Kant examinaram a proibição ou não do suicídio que, por analogia, pode ser estendida ao problema da eutanásia; Wittgenstein criticou, como veremos no próximo capítulo, o cientificismo moderno e alertou para alguns perigos da técnica etc. É claro que muitas questões bioéticas surgiram somente no final do século passado com o advento da biologia molecular, da biomedicina e de tecnologias médicas tais como: reprodução humana assistida; transplantes; hemodiálise; ventilação mecânica; alimentação parenteral etc. e as inúmeras questões éticas por elas suscitadas. É importante também lembrar o impacto dos três megaprojetos do século passado: Manhattan, Apollo e Genoma Humano, seus usos e suas implicações morais, especialmente, as aplicações do genoma humano (e animal) que mal começam a serem feitas.

Nesta seção, então, vamos tratar de forma mais sistemática dessas questões da Bioética. Não podemos esquecer, todavia, da relação com os outros domínios da Ética Aplicada. Além das discussões metaéticas apontadas no antepenúltimo capítulo e dos debates em torno da melhor teoria normativa, seja kantiana, seja consequencialista, há hoje várias discussões sobre pontos específicos da Ética Aplicada que são feitas em conexão com elas. É importante, então, manter presente essas interconexões para se ter uma

compreensão mais adequada dos problemas tratados. Aliás, como já salientamos inúmeras vezes, esses três domínios da Ética podem ser distinguidos, mas não separados. Por isso, usaremos, neste capítulo, as principais teorias normativas estudadas no capítulo anterior, bem como alguns de seus pressupostos metaéticos, para ilustrar como elas foram e podem ser aplicadas. Na última seção, seremos mais breves e não utilizaremos todas as teorias normativas nem apontaremos os seus pressupostos metaéticos.

Sabemos, hoje, que o termo ‘bioética’ foi usado pela primeira vez pelo teólogo alemão Fritz Jahr, em 1927, e foi, posteriormente, popularizado no início da década de 1970 pelo biólogo e oncologista norte-americano Van R. Potter. Num artigo intitulado “Bio-Ethik,” publicado pela revista *Kosmos*, Fritz Jahr, refletindo tanto sobre as tradições filosóficas e religiosas ocidentais (há menções explícitas a Rousseau, Schopenhauer, Francisco de Assis etc.) quanto orientais (budismo, hinduísmo etc.), propôs o seguinte imperativo bioético reformulando a Ética de Kant:



**“Respeite cada ser vivo por princípio como fim em si e trate-o, se possível, como tal.”** (Jahr, 2011, p.245)

É importante ressaltar, aqui, que esse princípio nasce como expressão de síntese do pensamento oriental com a filosofia ocidental. Dessa forma, parece acertada a nossa tentativa de contar a História da Ética sem negligenciar as correntes de pensamento orientais e asiáticas.

A filosofia, então, fez-se presente no próprio nascimento da Bioética e Fritz Jahr quis, explicitamente, superar o antropocentrismo da Ética que predominou ao longo de sua história, principalmente, pela influência judaico-cristã dada a partir do relato bíblico da criação. Esse princípio procura elevar o padrão humano de tratamento dos animais e até mesmo das plantas, ou seja, de todas as formas de vida. Essa atribuição de valor intrínseco a todo ser vivo foi mais tarde desenvolvida a partir da chamada ‘Ética da Terra,’ de Aldo Leopold, na década de 1950 e, posteriormente, pela Ecologia Profunda de Albert Schweitzer. Esses movimentos serão tratados no próximo capítulo. O conceito de valor intrínseco também foi usado por Dworkin, no livro *Life’s Dominion*, para discutir questões de Bioética Especial, por exemplo, do aborto e da eutanásia. Essas ideias, enfim, foram importantes no movimento ecológico e no estabelecimento de uma Ética Ambiental e fazem parte do que se pode chamar **“Bioética Geral” ou “global” ou “holística”**. Hoje, é comum subdividir a Bioética em Bioética Geral ou Global e em Bioética Clínica e tratar questões de Ética Ambiental (Ecoética) ou Ética

Animalista (Zooética) separadamente. Todavia, é muito importante, no espírito mesmo do nascimento e desenvolvimento da Bioética procurar manter uma visão unitária sobre a vida como um todo. Há um vínculo claro: não faz sentido falar do bem-estar humano sem considerar o bem-estar animal num meio ambiente saudável (água pura, ar limpo).

Essa visão holista esteve presente na proposta de Potter. Ele propôs usar 'Bioética' para reunir fatos biológicos e valores construindo



uma “**nova sabedoria**” (*new wisdom*) capaz de proporcionar o “conhecimento de como usar o conhecimento” (*knowledge of how to use knowledge*) para a sobrevivência do homem e para a melhoria de sua qualidade de vida. (cf. Potter, 1971, p.1)

Na visão de Potter, então, a Bioética seria uma nova forma de *sabedoria*, necessária para a sobrevivência do ser humano, baseada na ciência da biologia e em elementos das ciências sociais e humanas “com ênfase na filosofia no seu sentido estrito” (Potter, 1971, p.2), resultando, portanto, numa ética *interdisciplinar*, uma ponte entre humanidades e ciências naturais.

A Bioética, enfim, passou a ser pensada como disciplina, ou melhor, como campo de conhecimento. Cabe perguntar, então, pelas contribuições que a filosofia pode fazer para a Bioética. Um aporte importante de um(a) filósofo(a) para o estabelecimento da Bioética, agora enquanto novo campo interdisciplinar de estudos, foi o de Daniel Callahan. Doutor em filosofia pela Universidade de Harvard, Callahan fundou, em 1969, o “Institute for Society, Ethics, and the Life Sciences” que, atualmente, é conhecido como “**Hastings Center**,” um instituto independente de ensino e pesquisa que estimula a discussão pública sobre questões bioéticas. O Instituto edita o famoso “Hastings Center Report.” Foi nesta revista que Callahan publicou, em 1973, um artigo importantíssimo chamado “Bioethics as a Discipline” discutindo o papel do(a) (bio)eticista no mundo da medicina e da biologia. Naquela época, Callahan sustentou (1997, p.19) que “se uma disciplina como a bioética deve ser criada,” ela trará para o bioeticista três tarefas a serem executadas:



**definições de conceitos, estratégias metodológicas e procedimentos para a tomada de decisões.**

De fato, esses são pontos importantes para se estabelecer os fundamentos **filosóficos** da Bioética que temos abordado ao longo deste livro-texto e eles serão ilustrados a seguir. Mesmo nas questões de Ética Aplicada, precisamos aplicar uma metodologia filosófica.

Outro passo decisivo para o estabelecimento da Bioética enquanto disciplina foi a criação, em 1971, do **Kennedy Institute of Ethics**, na Georgetown University, Washington DC. Considerado um dos pioneiros da Bioética, como a entendemos hoje, ou seja, associada principalmente aos problemas éticos nas ciências da saúde, André Hellergers direcionou a Bioética para os problemas da biomedicina. Foi ali que, em 1972, iniciou-se o planejamento para publicar a *Encyclopedia of Bioethics*, que define a Bioética, na sua primeira edição, como um **estudo das dimensões éticas da medicina e das ciências biológicas a luz de valores e princípios morais**. Esse é o significado que passou a predominar e que, hoje, é melhor referido como **Bioética Clínica** contrapondo-se à Bioética Fundamental ou Holística. Atualmente, o Kennedy Institute of Ethics ainda organiza, anualmente, o IBC, “*Intensive Bioethics Course*,” com mais de 50 edições, propagador da teoria bioética predominante, a saber, o enfoque dos quatro princípios (ou, simplesmente, “**princípioalismo**”: respeito pela **autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça**), que será comentado na próxima seção, cuja base metaética é **intuicionista** (há uma pluralidade de princípios morais sem hierarquia entre eles). Esse curso intensivo atrai gente do mundo todo, inclusive brasileiros, e contribuiu para a divulgação do enfoque normativo mais importante da Bioética. Ali atuam eminentes bioeticistas tais como Edmund Pellegrino, Robert Veatch e Tom Beauchamp e foi por influência deles que se estabeleceram as bases éticas da legislação brasileira sobre questões bioéticas. Retomaremos esse ponto a seguir.

A participação mais significativa de filósofo(a)s foi, todavia, a que se deu em torno da elaboração do Relatório Belmont. Como é talvez sabido, o Congresso Americano criou, a partir do escandaloso caso Tuskegee, em 1974, uma Comissão Nacional para estabelecer *princípios* que deveriam nortear as experiências científicas envolvendo seres humanos. O grande problema do caso Tuskegee foi a utilização de 100 homens negros, de um total de 400, que tinham sífilis, como cobaias de pesquisa sem consentimento. Os cientistas queriam saber como a doença progride sem tratamento. Logo, associou-se tal prática ao que aconteceu nos campos de concentração e lembrou-se do Código de Nuremberg que estabelecia a necessidade de consentimento para a realização de tais pesquisas. A comissão, interdisciplinar e com representantes da sociedade defensores dos direitos civis (humanos), contou com a participação de um filósofo, Albert Jonsen, proponente de um enfoque casuístico na Bioética, como membro efetivo. A comissão buscou também o assessoramento de dois outros filósofos, do wittgensteineano Stephen Toulmin, autor do artigo “How Medicine

Saved the Life of Ethics” e do utilitarista Tom Beauchamp, especialmente contratado para propor uma espécie de “Constituição da Bioética,” ou seja, um conjunto de **princípios** éticos para nortear as experiências científicas envolvendo seres humanos: o resultado é o Relatório Belmont que será apresentado a seguir.

Segundo Jonsen (2003 p.103), a Comissão adotou os princípios propostos por Tristram Engelhardt, a saber, respeito pelas pessoas enquanto agentes autônomos e a beneficência, ou seja, a preocupação de não causar dano aos sujeitos da pesquisa e, ao mesmo tempo, trazer benefícios para a sociedade e o princípio proposto por Beauchamp, a saber, de justiça distributiva. O documento foi escrito por Beauchamp e re-escrito por Toulmin e, segundo Jonsen, a versão final é sua, ou seja, o Relatório Belmont tal como o conhecemos hoje, publicada em 1978. Mais tarde, o filósofo Tom Beauchamp, defensor de uma Ética consequencialista, e o teólogo James Childress, defensor de uma Ética deontológica, talvez discordando de alguns pontos centrais do Relatório Belmont, publicaram o “livro sagrado” da Bioética, a saber, *Principles of Biomedical Ethics*, hoje na sua oitava edição, defendendo quatro princípios: respeito pela **autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça**. Esses princípios tornaram-se o referencial bioético padrão mundo afora e são a base da legislação brasileira relacionada com pesquisa envolvendo seres humanos, seja da Resolução 196 (agora na versão 466/2012), seja da Instrução Normativa 9 da CTNbio. Na próxima seção, estudaremos a Resolução 466. Foi a partir da “Constituição da Bioética,” do livro de Beauchamp e Childress e do *Intensive Bioethics Course* que o principlismo foi usado como base da legislação brasileira que trata da experimentação científica. A elaboração do Relatório Belmont, portanto, pode ser considerada uma das contribuições mais significativas de filósofos para o desenvolvimento da Bioética.

No Brasil, a Bioética ficou, no início, restrita à atuação de profissionais da saúde e religiosos e chegou com mais de vinte anos de atraso. É comum caracterizar a Bioética brasileira como “jovem e tardia” (dos Anjos & Siqueira, 2007). Recentemente, editou-se o livro *Bioética no Brasil*, organizado pelo teólogo Márcio Fabri dos Anjos e pelo médico José Eduardo de Siqueira apresentando as principais perspectivas da “contribuição brasileira para a Bioética mundial.” Nele, encontram-se reflexões filosóficas tanto sobre as bases epistêmicas quanto sobre os problemas éticos além de um levantamento sobre as principais produções bibliográficas e dos centros de pesquisa em

Bioética do país. Existiriam, segundo os autores, seis escolas do pensamento bioético brasileiro:

- (i) a Bioética de Reflexão Autônoma (desenvolvida pelo médico Marco Segre e outros);
- (ii) a Bioética da Proteção (criada pelo filósofo Fermin Roland Schramm);
- (iii) a Bioética de Intervenção (capitaneada pelo odontólogo Volnei Garrafa);
- (iv) a Bioética e Teologia da Libertação (pregada pelo teólogo Márcio Fabri dos Anjos);
- (v) a Bioética Feminista (defendida pela antropóloga Débora Diniz) e, finalmente,
- (vi) a Bioética Ambiental (propagada pelo teólogo José Roque Jungues) (cf. Siqueira *et al*, 2007, p. 163s.)

Não é possível estudar de forma aprofundada todas essas correntes aqui, mas algumas delas serão brevemente comentadas a seguir. Chama a atenção, todavia, a pouca presença de filósofo(a)s nos debates bioéticos brasileiros, uma tendência que está mudando.

É importante ressaltar que a Bioética, no nosso país, procurou encontrar um caminho teórico (e prático) próprio, mas até agora as tentativas não estão consolidadas. Não é muito claro em que sentido o pensamento latino-americano, ou particularmente o brasileiro, podem contribuir para a discussão bioética. Claro que a nossa realidade social e econômica não é a dos países desenvolvidos e que questões de justiça são proeminentes (somos um dos países mais desiguais do mundo), mas não elaboramos ainda uma contribuição própria. Por exemplo, defender que o sistema de saúde (SUS, inspirado no IHS por sua vez fundamentado pela ética utilitarista) **priorize**, quando necessário, os menos favorecidos com a finalidade de reduzir as injustiças naturalmente existentes na nossa sociedade encontra sua fundamentação na teoria da justiça como equidade de Rawls, estudada no capítulo anterior, aplicada à bioética por Daniels, Beauchamp e Childress entre outros. Talvez haja alguma verdade na afirmação de que o principialismo seja mais adequado à realidade estadunidense que sobrevaloriza a autonomia individual, mas isso não invalida a teoria que funciona com normas *prima facie* e que é bastante flexível permitindo a adaptação às nossas circunstâncias e contextos. Por conseguinte, a crítica é, em certo sentido, descabida, pois, ao contrário, na versão de Beauchamp e Childress do principialismo, nega-se expressamente a priorização da autonomia. É somente Tristram Engelhardt quem dá prioridade à autonomia em relação à beneficência, conforme veremos na seção 10.3. Há tentativas também de pensar questões mais proeminentes para países considerados periféricos em relação à

Europa, EUA e outros países desenvolvidos. Nesse sentido, Volnei Garrafa (2000) defendeu uma “Bioética Dura” ou uma “Bioética de Intervenção,” com ênfase especial para as questões de justiça num mundo globalizado clamando por uma ética da “**responsabilidade solidária**.” O problema consiste, todavia, em distinguir e, então, equacionar satisfatoriamente a obrigação de beneficência com a solidariedade. De fato, talvez os povos latinos sejam mais solidários que os anglo-americanos, mas a relação entre questões de autonomia e de justiça precisa caminhar lado a lado com questões de solidariedade e beneficência.

Conforme vimos, Potter defendeu a ideia 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 **objetivos**) e, por outro, a Ética (que cuidaria de valores **subjetivos**) era a responsável pelos desastres que estavam ameaçando a vida sobre nosso planeta, incluindo os ecológicos. Assim, ele pensou na Bioética como uma “ciência da sobrevivência” e insistiu na necessidade de uma “Bioética Global,” ou seja, que considere a vida como um todo no espírito de Jahr (‘Global’ aqui não se refere às relações internacionais). Para construí-la, seria necessário reunificar a Ética (valores) e a ciência (fatos). A Bioética nasceu, portanto, como uma tentativa de pensar a vida como um todo, sem separá-la da ciência e da tecnologia. Essas devem estar a serviço daquela, e não são neutras sob o ponto de vista valorativo. Vamos estudar, em detalhes, a teoria bioética que se tornou predominante a partir do Relatório Belmont e que ficou conhecida, primeiramente entre seus críticos, como “princípioalismo.”

## 10.2 – BIOÉTICA ESPECIAL: PESQUISA COM SERES HUMANOS

Vimos, na seção anterior, que, motivado pelo escândalo 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 humanos cujo resultado foi o Relatório Belmont com três princípios válidos *prima facie* no sentido **rosseano** estudado no capítulo 8 deste livro-texto. 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 nas circunstâncias. São eles:



- (i) **respeito pelas pessoas** (as escolhas devem ser consideradas e pessoas não-autônomas protegidas);
- (ii) **beneficência** (o bem-estar deve ser promovido e o dano, minimizado); e
- (iii) **justiça** (todas as pessoas devem ser tratados equitativamente).

Vemos, aqui, uma forma de superar a dicotomia entre modelos consequencialistas e deontológicos: trabalhamos com normas *prima facie*, que são tanto fundados em noções deônticas, tais como o respeito pela pessoa, quanto teleológicas, em especial, a beneficência.

Posteriormente, alguns filósofos procuraram esclarecer tais princípios discutindo, por exemplo, se “pessoa” significa “membro da espécie *Homo sapiens*,” ou apenas “ser autônomo” ou, principalmente, um ser com um tipo especial de valor, dignidade. Esse ponto será retomado a seguir. Os autores do livro *The Principles of Biomedical Ethics* deixam essa questão de lado e focam na discussão sobre o que é um *ato* autônomo. Assim, Beauchamp e Childress, por meio de uma análise conceitual, mostram que uma ação autônoma deve satisfazer três condições: *a intencionalidade, o entendimento e a não-interferência*. Esse é um bom exemplo da utilidade da **análise conceitual**, tal como ainda é praticada hoje, para o esclarecimento de algumas questões bioéticas.

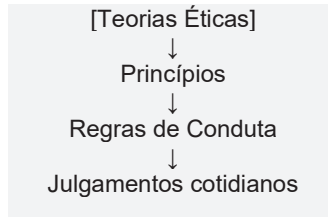
Outro bom exemplo de análise conceitual é o estabelecimento das condições do **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido** (TCLE), ou seja, do documento que todo pesquisador/cientista ou profissional da saúde precisa obter para interferir na vida de um sujeito de pesquisa ou paciente (existe muitas vezes um papel duplo, pois não estamos tratando apenas de questões de Ética Médica). O termo de consentimento é uma materialização do princípio do respeito pela autonomia, um princípio, que paulatinamente, está revolucionando a Bioética contemporânea e as práticas da biomedicina. As condições são as seguintes:

- i) competência para entender e decidir;
- ii) voluntariedade na decisão;
- iii) revelação de informações;
- iv) recomendação de um plano de ação;
- v) entendimento das informações e do plano;
- vi) decisão e
- vii) explícita autorização.

Se uma dessas condições não for satisfeita, então o consentimento não é válido sob o ponto de vista ético e jurídico.

Podemos, agora, depois de apresentar historicamente o desenvolvimento da Bioética Especial, iniciar a discussão da teoria

predominante acerca de seus fundamentos. Em primeiro lugar, é importante salientar que Beauchamp e Childress trabalharam **inicialmente** a partir de um esquema dedutivista, de cima para baixo, que foi o seguinte:



Recentemente, todavia, eles usaram a noção rawlseana de “Equilíbrio Reflexivo,” abordado nos capítulos anteriores, e procuraram conjugar esse esquema de **cima para baixo** (*top-down*, “dedutivista,” tal como está ilustrado acima) com um de **baixo para cima** (*bottom-up*), quer dizer, de julgamentos cotidianos sobre casos para normas gerais (indutivista). Eles, então, trabalham apenas com princípios de nível intermediário que são considerados *prima facie* corretos. Vamos estudar, agora, cada um desses princípios e as diferenças em relação ao Relatório Belmont.

Um princípio fundamental, segundo Beauchamp e Childress, é o **princípio do respeito pela autonomia** (e não pela pessoa, como no Relatório Belmont). Por isso, é importante, inicialmente, apresentar uma definição mais clara de autonomia. Os autores do livro *Principles of Biomedical Ethics* seguem um conceito milliano de autonomia e não um kantiano, ou seja, a definem simplesmente como a *capacidade dos indivíduos, instituições etc. de deliberar, escolher livremente e agir*. Esse conceito não existia na Grécia antiga relacionado a indivíduos, mas somente a Cidades-Estados. As teorias modernas vincularam a autonomia a pessoas, especialmente a partir de John Stuart Mill, mas o conceito de autonomia em Kant significa antes a autoimposição de leis morais universais e não simplesmente escolha individualizada. Por outro lado, Beauchamp e Childress reivindicam *influência kantiana dizendo que respeitar as escolhas e decisões das pessoas autônomas é, de algum modo, tratá-los como fins em si, ou seja, significa respeitá-las*.



Essas concepções diferenciadas de autonomia e de pessoa podem levar a **diferentes aplicações** na Bioética Especial. Por isso, é importante ter clareza sobre quais princípios aplicar.

Por exemplo, uma concepção milliana, mais individualista e que naturaliza a concepção de autonomia, geralmente leva a uma permissibilidade maior em questões relacionadas com o início da vida, melhoramento genético, interrupção de gestações etc. e em relação ao final da vida tais como suicídio assistido, eutanásia voluntária etc. Já uma concepção kantiana de autonomia ou “respeito pela pessoa” (Belmont) é mais proibitiva em relação ao suicídio, à eutanásia etc. O pressuposto é que nenhum indivíduo dispõe de sua personalidade, ou seja, não podemos agir contra aquilo que nos constitui moralmente enquanto sujeitos de direitos e obrigações. A Constituição Brasileira de 1988 está fundada neste pressuposto. Por outro lado, predomina na Bioética atual a concepção de autonomia no sentido milliano: sobre sua mente e corpo, o indivíduo é soberano.

Do **princípio** “respeite as ações autônomas das pessoas” segue-se, segundo Beauchamp e Childress, uma **série de regras** específicas: *fale a verdade; respeite a privacidade dos outros; proteja informações confidenciais; obtenha consentimento para intervenções com pacientes; quando solicitado ajude* etc. Essas regras **especificam** as exigências normativas do princípio do respeito pela autonomia evitando, desse modo, um formalismo vazio já criticado por Hegel em relação à Ética de Kant. A especificação de regras particulares evita o puro formalismo dos princípios.

Várias outras críticas foram feitas ao principialismo e, em especial, ao princípio do respeito pela autonomia, a saber, que ele representaria a defesa do individualismo. É importante salientar, entretanto, que o princípio vale apenas *prima facie* e deve ser contrabalançado e ponderado conjuntamente com os outros. Nesse sentido, as bases **metaéticas do principialismo são intuicionistas**, isto é, Beauchamp e Childress aceitam vários princípios morais e negam a possibilidade de hierarquizá-los ou subsumí-los num princípio único. Outra crítica, feita por Onora O’Neill (2005), que será estudada a seguir, é que o termo de consentimento informado (*Informed Consent*) pode tornar-se ritualístico e destruir a confiança, base social importante da relação médico/paciente ou cientista/participante da pesquisa. Nesse sentido, O’Neil preconiza uma volta ao conceito kantiano de autonomia e o abandono da concepção individualizada de Mill. Para julgar se essas críticas são apropriadas, temos que estudar todo o enfoque bioético de Beauchamp e Childress.

Outra norma fundamental do principialismo na Bioética Especial é, então, o **princípio da não-maleficência**. Ele pode ser resumido a partir do dito hipocrático, estudado desde o primeiro capítulo deste livro-texto, nos seguintes termos: *primum non nocere* (“primeiro”, não causar

dano). O importante, então, é definir claramente o que se entende por dano e quais são os tipos que existem. Nesse sentido, podemos considerar dano várias coisas: injúria, difamação, violação de direitos, tortura psíquica ou física, ou seja, qualquer mal causado a uma pessoa. Novamente, especificar quais são as ações proibidas é importante. Por isso, Beauchamp e Childress extraem várias regras do princípio tais como: *não matar; não causar dor ou sofrimento; não incapacitar os outros; não os ofender; não privá-los dos bens necessários à vida* etc. Desse modo, a norma da não-maleficência pode orientar as condutas de pesquisadores e profissionais da saúde e, se tivesse sido seguida, não teria levado ao caso Tuskegee e a tantos outros (por exemplo, experimentos *off label* feitos no Brasil com Cloroquina e Proxalutamina durante a pandemia COVID-19).

O princípio da não-maleficência é suficientemente claro e não precisa maiores comentários. Algumas observações, entretanto, são relevantes. A primeira é que o “*primum*” não pode significar prioridade no sentido lógico, mas apenas temporal. A razão é simples: nem mesmo o princípio da não-maleficência tem prioridade absoluta sobre os demais. Se assim fosse, ele levaria à inação, ou seja, uma médica ou um profissional da saúde jamais faria qualquer cirurgia nem para salvar uma vida. A cirurgia justifica-se, entretanto, se levar a um bem maior, por exemplo, curar um câncer. Outra aplicação possível é, por exemplo, na diferença entre **matar** e **deixar morrer**. Quando um determinado procedimento, digamos, a ressuscitação após um ataque cardíaco é fútil, sem efeito terapêutico, então o profissional da saúde está justificado em omitir-se, ou seja, em deixar morrer. Por isso, a prioridade, aqui, é apenas temporal e não em si absoluta e procura evitar o mal iatrogênico. É sempre importante lembrar da base metaética intuicionista do principialismo para evitar más interpretações e críticas infundadas. Outra observação crucial é que Beauchamp e Childress não sustentam que normas (princípios ou regras) esgotem a vida moral. Na verdade, defendem que várias virtudes devem guiar as práticas científicas. Por isso, procuram compatibilizar as virtudes com uma Bioética principialógica, ou seja, dizem que corresponde à norma da não-maleficência a virtude da não-malevolência. Esta seria um traço de caráter, uma permanente disposição de não causar males, não causar danos. Voltaremos a esse ponto quando tratarmos da Ética de virtudes na Bioética na próxima seção.

Se compreendermos bem o princípio da não-maleficência, então o **princípio da beneficência** é relativamente fácil de entender também, pois ele estabelece simplesmente a obrigação de agir em benefício dos outros. O bem, aqui, no caso da Bioética Especial, é

composto pela saúde (ou, mais geralmente, pelo bem-estar), mas também pelo incremento do conhecimento, da inovação tecnológica etc. Por isso, para evitar mal-entendidos, é importante distinguir entre *beneficência geral* e *beneficência específica*. Uma profissional da saúde está obrigada a agir a partir da beneficência específica, isto é, a beneficiar o paciente ou um participante de pesquisa em termos de saúde e não, por exemplo, em outros aspectos de sua felicidade. Na sua dupla função (enquanto médica e cientista), a profissional também busca o incremento do conhecimento científico e, nesse sentido, pode existir conflito entre os diferentes bens a serem buscados gerando tensões e aparentes dilemas morais. É necessário **ponderar** princípios.

Novamente, o princípio da beneficência é apenas um entre vários outros princípios. Ele precisa ser limitado pelo princípio do respeito pela autonomia para evitar o paternalismo forte. Por conseguinte, é importante estabelecer claramente as condições de possibilidade da beneficência específica. Aqui temos, então, outra contribuição importante de Beauchamp e Childress através da **análise conceitual**, ou seja, do estabelecimento das condições necessárias e/ou suficientes da beneficência. De fato, uma análise conceitual é uma contribuição significativa que um(a) filósofo(a) pode fazer para a bioética. Desse modo, um(a) profissional da saúde X está sob a obrigação de atender Y quando e somente quando:

- i) Y esteja em perigo de perder a vida ou a saúde;
- ii) a ação de X seja necessária para prevenir essa perda;
- iii) a ação de X tenha alta probabilidade de preveni-la;
- iv) a ação de X não causa danos, custos ou riscos a X;
- v) os benefícios a Y superem os malefícios que X possa causar.

Se essas condições forem satisfeitas, então evita-se o paternalismo e, ao mesmo tempo, não se pode ser acusado de negligência.

A partir do **princípio** da beneficência é possível extrair, assim como foi feito com os outros princípios, uma série de **regras** particulares de ação. As principais citadas por Beauchamp e Childress são: *proteger e defender os direitos dos outros; prevenir dano; remover as condições que irão causar dano; ajudar pessoas deficientes; salvar pessoas em perigo* etc. Também é possível usar a linguagem da Ética de virtudes e pensar essas regras enquanto exigências de uma virtude específica, a saber, a benevolência. Finalmente, nunca é demais salientar a base metaética intuicionista, pois, neste caso, perceber que o princípio da beneficência é apenas *prima facie* e deve ser contrabalançado com o respeito pela autonomia evita o paternalismo forte.

Vamos apresentar, agora (*last, but not least*) o **princípio da justiça** tal como ele é concebido no principialismo de Beauchamp e Childress. Em primeiro lugar, é importante esclarecer que eles não pretendem construir uma teoria *completa* da justiça, mas apenas apresentar uma concepção de “justiça distributiva,” ou seja, aquela parte da justiça que se refere a uma divisão equitativa de bens determinada pelas normas de cooperação social. De fato, há uma série de questões de justiça distributiva que são importantes na Bioética, por exemplo, saber de quem é o ônus de estar sujeito a pesquisas experimentais (historicamente, populações vulneráveis tais como prisioneiros ou minorias étnicas foram *literalmente* usadas), saber como será feita a distribuição dos custos e benefícios (por exemplo, se aos participantes devem ser dados os primeiros, ou os maiores, benefícios), como fazer a alocação de recursos públicos para pesquisas e para saúde *versus* tratamentos curativos etc. Essas e outras questões podem ser tratadas a partir do princípio da justiça enquanto fundamento filosófico da Bioética.

Para começar, podemos apresentar, segundo Beauchamp e Childress, apenas um princípio **formal de justiça** que pode, aparentemente, ser aceito por todas as teorias de justiça. *Trata-se do princípio aristotélico exigindo que iguais devam ser tratados igualmente e desiguais diferentemente*. Nesse sentido, é importante lembrar da caracterização feita no Livro V da *EN* dos significados de ‘justiça’. Embora existam diferenças entre os gregos e nós na aplicação desse princípio (lembramos que Aristóteles aceitava a escravidão), temos, hoje, clareza que certos critérios de distribuição são injustos, a saber, os baseados no gênero, na raça, na etnia, na nacionalidade, no status social etc. Tais critérios primários de distribuição são injustos.

O problema surge, então, quando perguntamos, efetivamente, quais são os **critérios materiais de justiça**. Já vimos, no capítulo anterior, que vários candidatos são plausíveis levando a teorias de justiça divergentes, ou seja, podemos distribuir um bem de múltiplas maneiras:



a cada um segundo a *necessidade*; a cada um segundo o *mérito*; a cada um segundo a *contribuição*; a cada um *igualmente*; a cada um segundo o *esforço*; a cada um segundo as condições do livre *mercado* etc.

A priorização de um critério leva a deferentes teorias:

(i) utilitarista (Mill): justa é a distribuição que maximiza o bem-estar social (por isso, direitos básicos dos indivíduos devem ser protegidos pelo governo);

(ii) libertarianista (Nozick): justa é a distribuição que respeita os direitos de aquisição, transferência e retificação da propriedade privada segundo leis do mercado livre (por exemplo, a compra de planos de saúde pelos indivíduos);

(iii) comunitarista (MacIntyre): justa é a distribuição que respeita as concepções de bem das diferentes comunidades baseadas na solidariedade;

(iv) igualitarista (Rawls): justa é a distribuição equitativa estabelecendo a igualdade de oportunidades e dando especial atenção aos menos favorecidos.

A partir da sétima edição do livro *Principles of Biomedical Ethics* (PBE, 2013), os autores chamam esses quatro enfoques de “teorias tradicionais da justiça” e acrescentam duas mais recentes:

(v) teorias das capacidades (Sen, Nussbaum): a distribuição é justa se ela possibilita a todas as pessoas o desenvolvimento de dez capacidades básicas: (1) vida; (2) saúde corporal; (3) integridade corporal; (4) sentidos, imaginação e pensamento; (5) emoções; (6) racionalidade prática; (7) afiliação; (8) vivência com outras espécies; (9) jogos e (10) controle sobre o meio ambiente.

(vi) teorias do bem-estar (Powers e Faden): a distribuição é justa se ela protege ou incrementa as dimensões da saúde, segurança pessoal, racionalidade, respeito, engajamentos e autodeterminação das pessoas.

Beauchamp e Childress defendem, então, a possibilidade de compatibilizar essas diferentes teorias criando um sistema **misto** de assistência à saúde. Na verdade, eles partem de pressupostos rawlseanos para propor esse sistema de saúde. Vamos, a seguir, esclarecer como ele funcionaria caso fosse implementado.

Em primeiro lugar, os principialistas procuram aplicar o princípio da igualdade de oportunidades defendendo que nenhuma pessoa deve receber vantagens sociais baseadas em propriedades não merecidas (loteria social) e também a nenhuma pessoa podem ser negados os benefícios sociais fundados em propriedades desvantajosas não merecidas (loteria da vida), pois ambas estão além da responsabilidade individual. Em segundo lugar, então, é necessário mitigar os efeitos das loterias social e natural da vida procurando realizar o direito a um *padrão mínimo decente* de saúde. Aqui, claro, caberia uma discussão sobre o conceito de saúde, seja nos termos de um adequado

funcionamento dos subsistemas que compõem o corpo humano, seja em termos de um bem-estar geral incluindo aspectos físicos, psíquicos e sociais tal como preconiza a OMS (Organização Mundial da Saúde). Não podemos, entretanto, entrar nesse ponto agora. Beauchamp e Childress argumentam, enfim, que se pode evitar a discriminação injusta realizando um igualitarismo moderado. Para garanti-lo, é necessário criar um **sistema misto de assistência à saúde** com duas esferas básicas:

PRIMEIRA ESFERA: cobertura *social/estatal* universal para **necessidades de saúde básicas**, ou seja, acesso igualitário aos recursos fundamentais do sistema de saúde (p. ex., assistência em caso de catástrofes, epidemias; atendimento em pronto-socorro; campanhas preventivas; suporte aos deficientes etc.)

SEGUNDA ESFERA: cobertura *privada* para as **outras necessidades e desejos supérfluos** (p. ex., quartos luxuosos, cirurgias estéticas etc.).

Tal sistema garantiria um possível **comprometimento** entre defensores de teorias diferentes de justiça, a saber, a utilitarista (minimiza a insatisfação social e maximiza a utilidade), a igualitarista (acesso universal e igualdade de oportunidades), a libertarianista (oportunidade para o mercado) e a comunitarista (bem comum é alcançado através do sistema). Temos assim uma proposta concreta que mostra a congruência entre teorias de justiça diferentes. Tal sistema misto que, bem entendido, **não** é o que vigora nos Estados Unidos e **nem** é idêntico ao nosso SUS, poderia proteger grupos vulneráveis levando à correção das disparidades raciais, étnicas e de gênero na assistência à saúde.

Há várias outras questões de justiça que precisariam ser examinadas quando tratamos dos fundamentos filosóficos da Bioética, mas não é possível fazê-lo aqui de forma satisfatória. Por exemplo, sempre é possível reavaliar as **prioridades** que temos na alocação de recursos (p.ex., transplantes devem ser distribuídos segundo a ordem de chegada ou pela avaliação da condição clínica?) e também da racionalização (prevenção vs. cura). As análises, nesse ponto, podem ser feitas em termos de custo/benefício e/ou nos termos da análise custo/efetividade. São questões importantes também a triagem e sua relação com justiça e utilidade médica. Há, finalmente, questões de justiça global, em especial, a superação da exploração mundial de indivíduos e Estados economicamente menos privilegiados. Nesse sentido, é importante lembrar que, segundo as Nações Unidas, é um direito humano obter o mais alto padrão de assistência à saúde física e mental.



A influência de Beauchamp e Childress foi tão grande que eles acabaram criando a versão clássica do princípalismo. Conforme antecipamos, esses princípios formaram a base da legislação brasileira, por exemplo, da Lei de Biossegurança e da antiga Resolução nº 196/96, agora atualizada como Resolução 466/2012, do Ministério da Saúde. No capítulo “Dos aspectos Éticos da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos,” lemos que as pesquisas devem atender aos fundamentos éticos e científicos pertinentes e que a eticidade implica em:

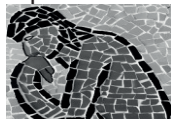
- a) respeito ao participante da pesquisa em sua dignidade e autonomia, reconhecendo sua vulnerabilidade, assegurando sua vontade de contribuir e permanecer, ou não, na pesquisa, por intermédio de manifestação expressa, livre e esclarecida;
- b) ponderação entre riscos e benefícios, tanto conhecidos como potenciais, individuais ou coletivos, comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos;
- c) garantia de que danos previsíveis serão evitados; e
- d) relevância social da pesquisa, o que garante a igual consideração dos interesses envolvidos, não perdendo o sentido de sua destinação sócio humanitária.

Vemos, então, que os referenciais indicam os princípios clássicos da Bioética: autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça ou equidade. A partir deles normatiza-se a **ética da pesquisa** pelo sistema da CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) e nos diferentes CEPs (Comitês de Ética em Pesquisa) institucionais, por exemplo, da UFSC, o CEPSES-SC etc. A análise da eticidade na pesquisa consiste em verificar o processo de obtenção do TCLE, a relação entre benefícios e malefícios, as questões de justiça social (se a pesquisa é financiada com recursos públicos, qual o retorno para a comunidade etc.)

Uma crítica dirigida à antiga Resolução 196 e, agora, à Resolução 466/2012 é a de que há especificidades nas humanidades que não são contempladas no modelo biomédico predominante. Nas Ciências Humanas e Sociais não se faz pesquisa *em* pacientes humanos, mas *com* participantes. Por isso, recentemente, foi criada no Brasil uma normatização específica. Analisaremos esse ponto no último capítulo (seção 12.3). Vamos, agora, acompanhar as discussões bioéticas a partir da teoria predominante. Conforme veremos nas duas próximas seções, há uma maneira de resolver possíveis tensões entre as normas fundamentais do princípalismo, a saber, priorizando uma em relações às outras.

## 10.3 – AUTONOMISMO VS. BENEFICÊNCIA-NA-CONFIANÇA

Conforme já antecipamos, há eticistas que priorizam uma ou outra norma fundamental da Bioética para evitar dilemas. Por exemplo, o médico e filósofo americano Tristram Engelhardt sustentou que é necessário dar peso maior ao princípio da autonomia por ele rebatizado “*princípio da permissão*” na segunda edição de seu livro *The Foundations of Bioethics*. Engelhardt escreveu, além desse, outro livro de Bioética explorando os fundamentos do cristianismo ortodoxo e suas aplicações bioéticas, mas não analisaremos as suas posições pessoais aqui. Nos ateremos à Bioética que deve vigorar no espaço público.



Pela ênfase dada ao princípio da permissão individual, a posição de Engelhardt pode ser chamada de **autonomista** ou **libertarianista** rompendo, claramente, com a base metaética intuicionista da teoria predominante.

Ele apresenta o esquema básico que se segue do seu princípio da autonomia ou da permissão nos seguintes termos:

“A autoridade das ações envolvendo os outros numa sociedade pluralista secular é derivada de sua permissão. Segue-se que:

- i) Sem tal permissão ou consentimento não há autoridade;
- ii) Ações contra tal autoridade são condenáveis no sentido de colocar aquele que viola fora da comunidade moral em geral e torna lícita (embora não obrigatória) a força punitiva, defensiva, retaliatória.
  - A. Consentimento implícito: indivíduos, grupos e estados têm autoridade para proteger o inocente de força sem consentimento.
  - B. Consentimento explícito: indivíduos, grupos e estados podem decidir validar contratos ou criar direitos de bem-estar.
  - C. Justificação do princípio: o princípio da permissão expressa a circunstância de que a autoridade envolvendo disputas morais numa sociedade pluralista, secular, somente pode ser derivada do acordo dos participantes, visto que não pode ser derivada de argumento racional ou de uma crença comum. Portanto, a permissão ou o consentimento é a origem da autoridade e o respeito ao direito dos participantes de consentir é condição necessária para a possibilidade da comunidade moral. O princípio da permissão proporciona a gramática mínima para o discurso moral secular. É tão necessário quanto o interesse das pessoas em condenar ou louvar com justificativas e resolver questões com autoridade moral.
  - D. A motivação em obedecer ao princípio está ancorada aos interesses em agir de modo que i) é justificável para pessoas

pacíficas em geral e ii) que não irá justificar o uso de força punitiva ou defensiva contra a própria pessoa.

- E. Implicações para políticas públicas: o princípio da permissão proporciona o fundamento para políticas públicas defendendo o inocente.
- F. Máxima: Não faça aos outros aquilo que eles não teriam feito a si mesmos e faça a eles o que você contratou com eles.
- G. O princípio da permissão fundamenta aquilo que pode ser chamado a moral da autonomia como respeito mútuo.”  
(Engelhardt, 1986, p.122-3)

O autor de *Fundamentos da Bioética* prioriza, então, o princípio da autonomia (permissão) –e a partir dele a beneficência e a justiça– sendo a sua Ética normativa, claramente, **deontológica**. 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. Ele rejeita, portanto, as diversas tentativas de construir 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). Pela sua Ética minimalista, somente aquilo que um indivíduo permite está autorizado.

Para evitar o niilismo e o relativismo decorrentes, Engelhardt pretende resgatar a legitimidade de uma Bioética secular a partir da argumentação 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 e, por exemplo, um sistema de assistência à saúde. O princípio da permissão forneceria, portanto, a gramática mínima para um discurso moral secular em sociedades pluralistas tais como: as norte-americanas; a brasileira etc.

Um enfoque bioético oposto ao de Engelhardt é o modelo da **beneficência-na-confiança**, defendido pelo também médico e filósofo Edmund Pellegrino. Enquanto a concepção de Engelhardt é contratualista, Pellegrino filia-se a uma concepção fiduciária defendendo que a autonomia é apenas *um* bem e, em muitas circunstâncias, deve ser primeiro reestabelecida. Pellegrino, como veremos com mais detalhes agora, defende uma concepção aristotélica do bem para o paciente que é inclusivista, não dominante.

Há, segundo Pellegrino, quatro componentes do “bem do paciente” em ordem *descendente* de importância:

“i) o bem último, o *telos* da vida humana tal como ele é percebido pelo próprio paciente, ou seja, o sentido que ele ou ela dá à existência humana, as suas posições sobre as relações com outros homens e mulheres, com o mundo e com Deus;

ii) o bem do paciente como pessoa humana, como ser capaz de usar a razão e, por conseguinte, de escolher; negar esse bem significa escravizar a humanidade de uma pessoa;

iii) os interesses do paciente, isto é, a sua avaliação subjetiva da qualidade de vida e a sua avaliação do impacto que a intervenção biomédica vai ter na sua vida, nos seus planos e nos seus objetivos;

iv) o bem biomédico, médico ou clínico, isto é, o bem que pode ser alcançado através das intervenções médicas para curar uma doença.” (Pellegrino & Thomasma, 1988, p. 76s).

Conforme veremos abaixo, esse modelo reserva um lugar para a autonomia, embora ele possa estar defendendo, em última análise, um tipo de paternalismo fraco a partir de uma bioética **teleológica** e de virtudes.

Vamos aprofundar, aqui, somente para ilustrar, algumas questões de Bioética a partir da Ética de virtudes, tal como ela aparece na proposta de Pellegrino. Como vimos no capítulo anterior, com a reformulação de alguns pontos da Ética aristotélica, MacIntyre propôs que essa tradição fosse reabilitada com a finalidade de restituir a racionalidade e a inteligibilidade à moral contemporânea. Essa forma de compreender a Ética pode ser aplicada a diferentes domínios da vida humana e não somente à Bioética Especial, embora nos concentremos aqui nesta última. Por exemplo, Pellegrino e Thomasma, em *For the Patient's Good*, aplicam a Ética de virtudes para dar conta de alguns problemas bioéticos argumentando que tanto profissionais da saúde quanto pacientes devem exibir certas qualidades morais para que a medicina alcance o bem que a justifica socialmente, a saber, o **healing** (o *telos* inerente à prática médica). ‘*Healing*’ não é traduzível simplesmente por prevenção ou restauração da saúde, ou seja, cura, mas por um completo restabelecimento da *funcionalidade normal de um paciente como um todo* (1988, p. 10). O fim da medicina não é apenas, por exemplo tratar de um ferimento físico, mas também dar conta do sofrimento psicológico, social e espiritual. Assim, *healing* é mais do que simplesmente cura e envolve, em alguns casos, quatro estágios: dor; recuperação provisória como um todo; algumas vezes, retirada de tecido morto; e, finalmente, regeneração. Esses estágios ocorrem nos domínios biológico, pessoal e social seguindo-se um modelo psicossocial do ser humano e não um biomédico reducionista.

Dada a importância dessa abordagem na Bioética Especial, vamos reconstruir agora algumas das principais ideias com mais

detalhes. Para Pellegrino e Thomasma (1988, p. 3), duas teorias predominam hoje na Ética Biomédica ou, em geral, na Bioética Especial. A primeira, derivada do Iluminismo, salienta a liberdade e a autonomia individual. Ela está baseada nos direitos, deveres e obrigações dos profissionais da saúde e dos pacientes. A segunda teoria dá prioridade à utilidade social ao invés da autonomia individual. Ela surge em reação ao caráter individualista da primeira teoria. As versões clássicas dessas teorias foram estudadas no capítulo 5 deste livro-texto. Aplicadas ao contexto biomédico, a primeira teoria exige que o profissional da saúde respeite o direito de autodeterminação do paciente. A segunda, ao contrário, estabelece que o profissional da saúde maximize os benefícios mesmo quando isso pode levar a agir sem o consentimento do paciente. Mas os autores de *For the Patient's Good* advogam, como vimos acima, uma terceira teoria baseada na beneficência e na virtude. Esse enfoque teria sido originalmente formulado por Sócrates, Platão e Aristóteles, reforçado pelos estoicos romanos e modificado por Tomás de Aquino e prevaleceu no Ocidente até o Iluminismo (1988, p. 3). Estudamos esse enfoque nos capítulos iniciais do livro-texto, e, no capítulo anterior, a partir da reabilitação proposta por MacIntyre. Essa “terceira via” é contraposta ao enfoque predominante na Bioética baseado no princípio do respeito à autonomia e nos direitos do paciente o qual procura evitar o paternalismo forte, isto é, a sobreposição da vontade do profissional da saúde à vontade do paciente.

O bem humano é claramente entendido por Pellegrino e Thomasma em termos aristotélicos. Aceitando a leitura inclusivista da *eudaimonia*, isto é, que o bem supremo não é um conceito monolítico, mas é composto por vários ingredientes, eles sustentam que o bem médico, a saúde do corpo, é um bem subsidiário (1988, p. 74). Nesse sentido, podemos citar o próprio Aristóteles que, na *Retórica*, mostra que a excelência do corpo é a saúde, isto é, a condição que nos mantém livres da doença e permite nos engajar em atividades. Além disso, o Livro I da *EN* está cheio de referências à saúde: primeiro, como fim da medicina (capítulo 1); segundo, como um bem entre outros (capítulo 4); terceiro, como um bem que não existe em si, mas num indivíduo humano particular, recusando assim uma caracterização platônica do bem (capítulo 6). O próprio Platão, como vimos no primeiro capítulo, sustenta no livro *REP* (444e) que a virtude é um tipo de saúde, a boa condição da *psyché*, e o vício é uma espécie de doença.

Baseados na Ética teleológica das virtudes, então, Pellegrino e Thomasma identificam, como vimos acima, quatro ingredientes do bem do paciente (1988, p. 76-83). Para obtê-lo, virtudes são necessárias.



Para alcançar o bem do paciente, tanto profissionais da saúde quanto o(a) “cliente” (paciente ou participante de uma pesquisa biomédica) devem possuir determinadas qualidades morais.

Um(a) **paciente virtuoso(a)** deve, de acordo com os autores de *For the Patient’s Good* (p.106-110) possuir, por exemplo, as virtudes da *veracidade* (falar a verdade sobre a sua condição e sobre a sua história como paciente), *probidade* (fazer a sua parte no processo de recuperação), *justiça* e *tolerância* (reconhecimento do que é devido ao profissional da saúde, por exemplo, proteção da sua reputação), *confiança* (não apenas “entregar-se” aos cuidados médicos, mas também gratidão e amizade).

Um(a) profissional da saúde também deve possuir determinadas qualidades morais além do conhecimento científico e de habilidades técnicas. Aliás, é bom salientar que a virtude não pode ser confundida com meras habilidades. Já Aristóteles, como vimos, comparou a ἀρετή com a *techne*, mas não classificou a última entre as virtudes morais. A *techne* pode criar excelência (por exemplo, certa habilidade pode ser perfeita), mas não contribui necessariamente para o valor moral da pessoa. Agora, para Pellegrino e Thomasma (1988, p. 118), a *compaixão* (a capacidade de simular e sentir a própria experiência da dor e sofrimento que o paciente está sentindo), a *benevolência* (a disposição de querer e fazer o bem ao paciente), a *coragem* (de enfrentar os desafios da doença) etc. são **qualidades de caráter de um bom profissional da saúde**. Além disso, a lista completa de virtudes tal como a que foi exposta por Aristóteles é importante para atingir o bem da medicina, embora nem todas sejam necessárias em cada decisão, em cada ato. Finalmente, é necessário salientar que o próprio juramento hipocrático, apresentado no primeiro capítulo deste livro-texto, parece pressupor algumas virtudes. Por exemplo, quando um aprendiz de medicina jura “Conservarei imaculada minha vida e minha arte”, ele está se comprometendo com a pureza de intenções, um traço de caráter. A Ética de virtudes não se preocupa, então, com o *fazer*, com atos particulares, mas com o *ser* uma pessoa boa. Para Pellegrino e Thomasma, essa é a vantagem principal da Ética de virtudes na Bioética.

A defesa que os autores de *For the Patient’s Good* fazem das virtudes procura mostrar que ela é mais adequada aos fins da medicina que uma mera Ética deontológica, isto é, uma moralidade baseada exclusivamente no Código de Ética Médica. Como eles escrevem:

“A medicina é em si mesma um exercício de sabedoria prática – um modo correto de agir, em circunstâncias difíceis e incertas, na busca de um fim específico, isto é, o bem de uma pessoa particular que está doente. É quando a escolha de uma ação boa e correta se torna difícil, quando as tentações do autointeresse são mais fortes, quando nuances inesperados do bem e do mal surgem, e quando ninguém está olhando, que as diferenças entre uma ética baseada na virtude e uma ética baseada na lei e/ou no dever podem ser claramente distinguidas.” (Pellegrino & Thomasma, 1988, p. 122)

Desse modo, os autores sustentam que a *Ética de virtudes* leva ao agir altruísta sendo, por conseguinte, superior a uma ética baseada somente nos direitos e deveres entre profissionais da saúde ou pesquisadores e pacientes ou sujeitos de uma pesquisa biomédica.

Também os principalistas Beauchamp e Childress, conforme antecipamos, enumeram *cinco virtudes* que um profissional da saúde de bom caráter deve possuir: **compaixão; discernimento; confiança; integridade e conscienciosidade** (2019, p.37s). Tais qualidades complementaríamos os princípios básicos da Bioética, a saber, o princípio do respeito à autonomia, da beneficência, da não-maleficência e da justiça. A discussão, entretanto, pode tornar-se vazia se por ‘valor,’ ‘princípio’ ou ‘ideal’ todos nós significamos a mesma coisa. As nossas discordâncias podem ser apenas semânticas. Na verdade, Beauchamp e Childress procuram integrar uma *Ética de virtudes* com uma *Ética de princípios* nos seguintes termos:

<i>Princípios</i>	<i>Virtudes correspondentes</i>
Respeito pela autonomia	Reverência
Não-maleficência	Não-malevolência
Beneficência	Benevolência
Justiça	Equidade

Apesar da correspondência entre princípios ou regras e virtudes não ser perfeita, há uma clara tentativa de superar as dicotomias dos enfoques éticos atuais. Talvez uma opção melhor seja ver tanto regras quanto virtudes como estando justificadas a partir de princípios.

Cabe mencionar, finalmente, como outro exemplo da influência de Aristóteles, a **Teoria do Cuidado Racional** desenvolvida por Steve Darwall. O autor de *Welfare and Rational Care* sustenta que cuidar de alguém significa agir em benefício daquela pessoa *por ela mesma*, ou seja, buscar o que é melhor para o bem-estar dela desde um ponto de vista imparcial (*agent-neutral*) isto é, racional. Essa caracterização

metaética do cuidado e do bem-estar é complementada por uma Ética normativa a partir de uma “tese aristotélica”: *a ideia de que a melhor vida humana possível consiste no engajamento naquelas atividades que uma pessoa encontra valor, isto é, a vida virtuosa é a vida que beneficia mais um ser humano* (Darwall, 2004, p. 80-82). Aplicações mais detalhadas dessa teoria na Bioética não foram feitas ainda, mas não é difícil imaginar a proximidade com as posições de Pellegrino vistas anteriormente.

Como podemos perceber, a Ética de virtudes apresenta-se, hoje, não apenas como alternativa filosófica ao consequencialismo e às Éticas deontológicas como também encontra aplicação nos problemas bioéticos cotidianos. Vamos, a seguir, examinar algumas questões bioéticas de forma mais pontual.

#### 10.4 – PROBLEMAS MORAIS NO INÍCIO E FIM DA VIDA

Um dos primeiros problemas bioéticos que abordamos neste livro-texto foi a eugenia defendida desde o livro *REP* de Platão. Vamos, então, iniciar uma discussão mais aprofundada de problemas específicos de Bioética com essa questão. Como afirmamos acima, um(a) filósofo(a) aplica, em geral, uma teoria normativa, metaeticamente consolidada, para discutir questões práticas específicas. Vamos começar ilustrando como isso pode ser feito. Não consideraremos, por enquanto, a possibilidade de compatibilizar todos os enfoques normativos. Isso será feito mais adiante (capítulo 12, seção 1).

Consideremos uma aplicação que John Rawls fez de sua teoria da justiça como equidade, que é claramente deontológica priorizando o correto em relação ao bem, e testá-la a partir de nossas intuições como manda o procedimento do Equilíbrio Reflexivo. O exemplo é, aqui, sobre políticas eugênicas. Quais deveriam ser endossadas? Rawls sustenta que:

“Na posição original, então, as partes querem assegurar para os seus descendentes o melhor patrimônio genético (assumindo que o seu esteja fixado). A busca de políticas razoáveis nesse aspecto é algo que as gerações anteriores devem às posteriores, sendo esta uma questão que surge entre gerações. Assim, ao longo do tempo, a sociedade deve tomar passos para *ao menos preservar o nível de habilidades naturais e prevenir a difusão de sérios defeitos.*” (Rawls, 1999, p.92. *itálicos acrescentados*).



Parece claro, enfim, que o autor de *TJ* pensa que as partes iriam concordar com políticas de eugenia, ao menos *negativa*, isto é, endossariam a adoção de técnicas curativas para prevenir defeitos genéticos como na fecundação tripla. Esse seria o caso quando, por exemplo, fosse constatado por DGPI (Diagnóstico Genético Pré-Implantacional) que um embrião tem anomalias no DNA mitocondrial, pois tal defeito gerará sérios problemas. Estima-se que mais de 70 doenças possuam essa causa, em especial, uma série de doenças degenerativas. Considere, então, as recentes técnicas derivadas da clonagem, a saber, a transferência nuclear para evitar doenças genéticas devidas a alterações no DNA mitocondrial através da concepção assistida: ela envolve a transferência do núcleo de um embrião que tem mitocôndrias “não sadias,” isto é, com anomalias genéticas, colocando-o num embrião enucleado que tem mitocôndrias sadias, sem anomalias. O bebê, quando nascer, estará livre de defeitos degenerativos, mas um problema ético desse procedimento é que um embrião (aquele que possui DNA mitocondrial não sadio, ou seja, com anomalias genéticas) será destruído.

Vamos aprofundar, agora, um pouco mais esse problema. A Lei de Biossegurança (nº 11.105/2005) brasileira estabelece que:

“Art. 5º É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização **in vitro** e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições:

I – sejam embriões inviáveis; ou

II – sejam embriões congelados há 3 (três) anos ou mais, na data da publicação desta Lei, ou que, já congelados na data da publicação desta Lei, depois de completarem 3 (três) anos, contados a partir da data de congelamento.

§ 1º Em qualquer caso, é necessário o consentimento dos genitores.

§ 2º Instituições de pesquisa e serviços de saúde que realizem pesquisa ou terapia com células-tronco embrionárias humanas deverão submeter seus projetos à apreciação e aprovação dos respectivos comitês de ética em pesquisa.

§ 3º É vedada a comercialização do material biológico a que se refere este artigo e sua prática implica o crime tipificado no art. 15 da Lei nº 9.434, de 4 de fevereiro de 1997.

Art. 6º Fica proibido:

I – implementação de projeto relativo a OGM sem a manutenção de registro de seu acompanhamento individual;

II – engenharia genética em organismo vivo ou o manejo **in vitro** de ADN/ARN natural ou recombinante, realizado em desacordo com as normas previstas nesta Lei;

- III – engenharia genética em célula germinal humana, zigoto humano e embrião humano;  
 IV – clonagem humana.”

Entretanto, a técnica de fertilização tripla mencionada acima pode ser feita com transferência do núcleo do óvulo. Por conseguinte, nenhum embrião seria destruído.



Considerando as reflexões feitas acima, perguntemos: por que proibir, como fazemos no Brasil, a engenharia genética em células germinativas humanas se é possível curar determinadas doenças geneticamente transmissíveis?

Aparentemente, Rawls daria suporte a tais técnicas, pois trata-se de “prevenir a difusão de sérios defeitos,” o que significa que ele claramente seria favorável à eugenia negativa.

Na realidade, Rawls sustentou também que, na posição original, as partes iriam contratar políticas públicas que efetivamente melhorassem os seres humanos potencializando e elevando as suas capacidades naturais. Tais políticas garantiriam a tendência à igualdade exigida pela justiça como equidade. Em seus próprios termos:

“Devemos notar (...) que não é vantajoso para os menos privilegiados propor políticas que reduzem os talentos dos outros. Ao contrário, ao aceitar o princípio da diferença, eles verão o aumento nas capacidades como um recurso social a ser usado em benefício comum. **Mas é também do interesse de cada um ter maiores talentos naturais. Isso permite uma pessoa perseguir o seu plano de vida preferido.**” (Rawls, 1999, p.92., negritos acrescentados).

Novamente, parece claro que o autor de *TJ* não somente sustentou que, na Posição Original, as partes dariam suporte às práticas eugênicas curativas, mas também criariam políticas que implicariam na melhoria dos talentos naturais, isto é, no incremento de capacidades físicas (por exemplo, força), mentais (por exemplo, inteligência) e assim por diante. Claramente, isto não é apenas eugenia curativa, mas, de fato, *positiva*, uma política que outros deontologistas, por exemplo Habermas, são claramente contra.

No seu livro *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas defende que a eugenia positiva quebra a simetria entre agentes morais, um princípio basilar da moral moderna. Em outros termos, os pais seriam uma espécie de *designers* determinando as características físicas e psicológicas dos filhos e estes, por conseguinte, não seriam livres para escolherem seus próprios planos de vida. Voltaremos a esse ponto.

Por outro lado, eticistas que seguem uma Ética estritamente utilitarista são, em geral, favoráveis a tais procedimentos (por exemplo, Julian Savulescu). São defensores, principalmente, quando, uma vez feito esse procedimento de fertilização *in vitro*, através da análise do genoma dos embriões, possibilita-se a seleção embrionária implantando apenas os sadios. Tal procedimento é, claramente, de eugenia negativa e já é amplamente praticado, inclusive no Brasil. Todavia, Savulescu argumenta que uma Ética exclusivamente consequencialista estabelece o **dever** de implantar o melhor embrião. Precisamos, então, ilustrar algumas aplicações consequencialistas e suas respectivas discussões de problemas bioéticos.

Apelando para o Princípio da Beneficência Procriativa, Savulescu (2004) defende que devemos implantar, após procedimento de fertilização *in vitro* e diagnóstico genético pré-implantacional, o *melhor* embrião possível. O referencial normativo usado é consequencialista: devemos fazer aquilo que traz os melhores resultados, ou seja, é **otimizador**. É isso que as próprias gerações futuras poderiam exigir que fizéssemos. Recentemente, Gyngell, Douglas e o próprio Savulescu, em “A Ética da Edição de Genes da Linhagem Germinativa” (In: Crisp, 2018, p.28s.) procuram mostrar que alterações na linhagem germinativa poderiam pressupor o consentimento e, na verdade, *promover a autonomia* das gerações futuras. O exemplo deles é o seguinte:

“Suponha que nós usássemos a EGLG [Edição de genes de linhagem germinativa] para editar um gene que causa a fibrose cística e, assim, impedir que um indivíduo sofra dessa doença. Essa pessoa pode agora viver sem medo das consequências da fibrose cística e ela não será restringida pelas limitações físicas impostas pela doença. Dessa forma, remover esse gene promove a autonomia do indivíduo, e parece plausível supor que esse efeito supera qualquer redução da autonomia devido à dominação, manipulação ou controle do indivíduo pelas gerações anteriores.” (Gyngell, Douglas e Savulescu, 2018, p. 30)

Os autores são consequencialistas que defendem os mais diferentes tipos de melhoramentos e concordam com a posição deontológica rawlseana.

Como antecipamos, entretanto, essa posição contrasta com a ética deontológica de Habermas, abordada no capítulo anterior, que argumenta contra o uso não-terapêutico da engenharia genética porque ela, supostamente, quebraria a assimetria entre gerações permitindo aos descendentes responsabilizar os próprios pais pelas escolhas que

incidiram sobre a sua própria identidade sem consultá-los. Nos termos do próprio Habermas:

“As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ele rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como o autor único de sua própria vida.” (Habermas, 2010, p.87).

Em outros termos, intervenções de engenharia genética somente seriam permitidas se fossem feitas por motivos terapêuticos (a chamada “eugenia negativa”), mas não para fins de efetivo melhoramento, ou seja, de eugenia positiva.

A posição de Habermas tem, entretanto, sido criticada de diversas maneiras. O seu argumento parece de fato não funcionar, pois, além de ter que pressupor uma espécie de determinismo genético, a introdução de uma distinção de *tipo* entre natureza e cultura é bastante questionável. Em outros termos, há, aparentemente, uma diferenciação apenas de *grau* entre as escolhas culturais que já fazemos para nossos descendentes (por exemplo, em que escola estudar etc.) e as que poderiam influenciar, mas não determinar, a constituição genética. Além disso, as intervenções no genoma também são limitadas e estão sujeitas ao fenótipo que não é totalmente controlável pela engenharia genética.

Cabe perguntar: o que diria um(a) defensor(a) de uma Ética de virtudes? Embora não trate da edição genômica diretamente, Michael Sandel tem se tornado um crítico agudo da engenharia genética para fins de melhoramento. O autor do livro *Contra a Perfeição: ética na era da engenharia genética*, pode ser considerado um filósofo que trabalha com um referencial normativo de virtudes, ou seja, ele explicitamente critica como insuficientes tanto uma ética baseada no respeito pelos direitos (2013, p.22) quanto uma ética utilitarista fundada exclusivamente no cálculo de custos e benefícios (2013, p.61). O aparato normativo utilizado para discutir uma ética do aperfeiçoamento é claramente de virtudes: apela para excelências do bom caráter tendo como *telos* o florescimento humano. Mais explicitamente, Sandel defende três virtudes, a saber: a **humildade**; a **responsabilidade** e a **solidariedade** (2013, p.98s.) para fazer frente à suposta erosão que a engenharia genética pode causar à humanidade. Basicamente, o argumento geral do livro consiste em mostrar, então, que o melhoramento genético é um projeto prometeico que desrespeita a *dádiva* da vida. Em seus próprios termos,

“Para compreender a ética do melhoramento, precisamos enfrentar questões que há muito se ausentaram do campo de visão do homem moderno –relativas ao estatuto moral da natureza e à atitude adequada dos seres humanos em relação ao mundo ‘dado.’” (Sandel, 2013, p..22)

De fato, a vida é uma dádiva, mas por que devemos aceitá-la?

De acordo com Sandel, a vida é uma benção e cada indivíduo natural, sendo fruto de uma loteria genética, deve reverenciá-la. Diferenciando *cura/tratamento* de *melhoramento*, defende que a finalidade intrínseca à medicina é tão somente a preservação e/ou a restauração da saúde e não o aperfeiçoamento genético. Sandel, então, concorda, parcialmente, com Habermas defendendo uma perspectiva bioconservadora, mas, ao mesmo tempo, critica uma ética baseada exclusivamente na autonomia e nos direitos. Para Sandel, “Habermas tem razão em se opor à eugenia parental, mas está errado em pensar que o argumento contra ela pode repousar apenas em termos liberais.” (2013, p. 92). Em outras palavras, ele recusa uma ética deontológica, mas também é crítico do cálculo maximizador da utilidade. Contra utilitaristas como Savulescu, ele argumenta que o melhoramento genético não tem apenas valor instrumental como meio de maximizar o bem-estar: “a boa saúde, assim como o bom caráter, é elemento constitutivo do florescimento humano.” (Sandel, 2013, p.62)

Como pode ser visto, as discussões sobre a permissibilidade ou não da edição genômica precisa também ser resolvida no plano da **teorização ética**. Se a tecnologia nos desnorteia é porque não temos ainda uma Ética sólida para lidar com ela. Afinal, cada teoria parece defender algo diferente e não podemos progredir moralmente enquanto certas questões éticas não forem resolvidas. Na verdade, é papel de um(a) filósofo(a) fazer progredir a própria Ética antes de moralizar sobre temas específicos. Dito de outro modo, é possível algum tipo de compromisso entre visões que defendem uma ética deontológica (Rawls e Habermas), uma ética consequencialista (Savulescu) e alguém que defende uma ética de virtudes (Sandel)? Voltaremos a discutir essa questão no último capítulo quando abordarmos a possibilidade de convergência entre alguns enfoques normativos. Por ora, vamos continuar apresentando as questões bioéticas a partir de teorias normativas específicas sem apelar para uma **Teoria Tríplice**.

Podemos usar, agora, o filósofo australiano Peter Singer, já mencionado anteriormente, para compreender como aplicar uma Ética utilitarista aos problemas bioéticos. Para iniciar, precisamos deixar mais claro algumas distinções relacionadas com o início e o fim da vida. As posições sobre a permissibilidade ou não da interrupção de uma

gestação podem, grosso modo, ser reunidas em dois grandes grupos: a posição **Pró-vida** e a posição **Pró-escolha**. Em geral, tais posições são associadas, politicamente falando, a conservadores ou liberais, respectivamente. Já apresentamos, ainda na Introdução deste livro-texto, um argumento sintetizando as principais ideias daqueles que defendem a posição Pró-vida. Convém esclarecer, entretanto, que a posição Pró-vida pode admitir uma série de graduações, por exemplo, alguém pode ser sempre contrário ao aborto defendendo uma posição bastante conservadora enquanto outros podem defender a permissibilidade, em caráter excepcional, em determinadas circunstâncias. Por exemplo, no Brasil, é legalmente permitido, segundo nosso Código Penal, que é da década de 1940, fazer aborto nos seguintes casos: se a gestação resulta de estupro e para salvar a vida da mãe. A jurisprudência brasileira permite, agora, interromper também em casos de doença grave como, por exemplo, a anencefalia. Pode-se ter uma posição Pró-vida mais moderada ainda defendendo a permissibilidade em casos de outras doenças gravíssimas (Tay-Sachs, etc.) ou em outras circunstâncias, por exemplo, em caso de incesto.

No capítulo 6 do livro *Practical Ethics*, Singer apresenta, usando uma Ética utilitarista, a sua posição sobre o status moral de fetos e embriões e a permissibilidade (ou não) da interrupção de gestações. Recordando o argumento “conservador” (ou conservacionista) citado na Introdução deste livro-texto, é necessário esclarecer que normalmente a posição liberal consiste em recusar a segunda premissa, ou seja, a afirmação de que o feto seja uma pessoa ou um ser humano em potencial. Em geral, objeta-se que a consideração moral começa com a viabilidade do feto fora do útero materno ou com o efetivo nascimento. Outro conjunto de objeções recusa a validade do argumento, ou seja, afirma que a conclusão (é errado matar um feto humano) não se segue das premissas. Poucos questionam a primeira premissa (é errado matar um ser humano inocente) e, para Singer, isso não é surpreendente dada a crença propagada na santidade da vida humana. É exatamente contra a primeira premissa que Singer pretende argumentar, pois pressupõe um preconceito especista. Se distinguirmos “humano” e “pessoa,” então é relativamente fácil ver que o argumento Pró-vida possui uma premissa questionável dado que um feto não é autoconsciente, racional etc. propriedades definidoras do segundo conceito, de acordo com Singer, mas não do primeiro. Por isso, ele conclui:

“Minha sugestão, então, é que nós concordemos que o feto tem um status moral não superior ao que nós atribuímos a um animal não humano num

nível similar de racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir e assim por diante. Dado que nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem a mesma reivindicação à vida que uma pessoa. Até que o feto tenha alguma capacidade para experiência consciente, um aborto termina com uma existência que é –considerada como ela é e não em termos de sua potencialidade – mais parecida com aquela de uma planta do que de um animal senciente tal como um cachorro ou uma vaca.” (Singer, 2011, p. 136)

Depois de esclarecer que um feto pode sentir dor e ter atividade cerebral que aparenta consciência em torno da décima oitava semana, Singer afirma que, felizmente, a maioria dos abortos nos Estados Unidos é feita bem antes dessa etapa de desenvolvimento fetal. Em tais casos, o aborto seria moralmente permissível.

O argumento mais geral, então, que permite a interrupção da gestação pode ser apresentado deste modo:



- P1: Se os fetos não são pessoas, o aborto é permissível.  
 P2: Os fetos não são pessoas.  
 C: O aborto é moralmente permissível.

Caberia, enfim, aos aderentes da posição Pró-vida mostrar porque esse argumento não é correto e, aos defensores da posição Pró-escolha (p.ex., feministas), defendê-lo refutando objeções contrárias.

Uma posição Pró-escolha também pode admitir diferentes gradações. Um exemplo típico é o norte-americano que, a partir do caso *Roe v. Wade* (1973), permitia a interrupção de uma gestação no primeiro trimestre por quaisquer razões; no segundo trimestre, com aconselhamento médico, mas não no terceiro semestre quando o feto já tem condições de viver fora do útero materno. No livro *Life's Dominion*, a partir de uma Ética não-utilitarista, Dworkin justifica a decisão da Suprema Corte Americana proibindo os Estados de proibirem o aborto baseado no **princípio constitucional da liberdade religiosa**. Por isso, o princípio da autonomia prevalecia em relação à consideração sobre o valor da vida.

Há várias questões bioéticas relacionadas com o “meio da vida,” isto é, que não dizem respeito somente ao início ou ao fim da existência. Por exemplo, a questão dos transplantes suscitou –e ainda suscita– alguns questionamentos por parte de pessoas com crenças religiosas específicas. Em geral, todavia, em nome da **qualidade de vida** não existem objeções sérias a quem doa os seus órgãos muitas vezes para salvar outras vidas. Há, claro, algumas especificidades, por exemplo no caso dos xenotransplantes, mas não discutiremos essa

questão antes de tratarmos da Ética Animal, o que será feito no próximo capítulo.

Vamos examinar, agora, outros problemas bioéticos. Já citamos na seção sobre Ética da Pesquisa com Seres Humanos, o uso de pacientes como cobaias de experimentos científicos, o qual infringe princípios bioéticos fundamentais. Além do vergonhoso caso da Cloroquina que levou a óbito em Manaus onze pacientes pela alta dosagem e continuou a ser prescrita no Brasil –para tentar manter um questionável funcionamento “normal” da economia sem fazer *lockdown*– mesmo depois de estudos “padrão ouro” (randomizados, duplo cegos etc.), feitos e publicados em julho de 2020 mostrarem a sua ineficácia, outros casos chamaram a atenção durante a pandemia da COVID-19. Por exemplo, vários experimentos com Proxalutamida foram feitos sem a devida autorização da CONEP em hospitais militares. Mesmo quando se obteve a aprovação, falsificou-se em outros hospitais o TCLE seja minimizando o risco seja retirando direitos e até mesmo omitindo um contato telefônico para emergências. Infringiram-se todos os princípios bioéticos e uma CPI do Congresso acusou os responsáveis de “crime contra a humanidade,” pois mais de duzentos pacientes vieram a óbito e o escandaloso caso foi comparado ao Tuskegee. Da mesma maneira, o famigerado “KIT COVID” (misto de Cloroquina, Ivermectina etc.) pode ter causado muitas mortes, pois foi prescrito por telemedicina. Esse parece ter sido, realmente, “o maior escândalo da medicina brasileira” (SENADO, *CPI da Pandemia*, 2021).

Outro tema bioético importante discutido durante a pandemia da COVID-19 foi o dos critérios para priorização de acesso a UTIs caso o número de leitos fosse insuficiente o que, de fato, ocorreu em vários momentos de pico da doença em alguns Estados brasileiros. Alguns bioeticistas defendem priorizar a melhor perspectiva médica de recuperação, outros um critério igualitário etc. Não é o objetivo, aqui, esgotar o tema, mas apenas chamar a atenção para a necessidade de discussão e aprofundamento a partir de uma reflexão filosófica sobre seus fundamentos bioéticos. O que vimos durante a pandemia foi o predomínio do negacionismo e a falta de transparência ética nas políticas públicas que levou o Brasil a ser um dos países com maior número de vítimas prevalecendo, por conseguinte, a necropolítica.

Quanto às questões relacionadas com o final da vida, temos, primeiro, o suicídio assistido que não apresenta maiores dificuldades de compreensão, pois é simplesmente um ato praticado pelo próprio sujeito com acompanhamento médico. Em certas clínicas da Suíça (por exemplo, na *Dignitas*) esse procedimento é atualmente praticado.



Muitas pessoas idosas do mundo todo, com doenças gravíssimas, procuram essa solução final. Algumas reflexões sobre esse tema foram feitas ao longo deste livro-texto e, em geral, essa parece ser uma decisão pessoal que não deveria ser coibida legalmente.

Em relação à eutanásia, precisamos fazer duas importantes diferenciações para evitar preconceitos e confusões sobre o assunto. Sob o ponto de vista do **ato médico**, podemos distinguir entre:

- i) eutanásia ativa; e
- ii) eutanásia passiva.

No primeiro caso, um(a) profissional da saúde tira a vida diretamente de um paciente, por exemplo injetando cloreto de potássio, um procedimento rápido e indolor. No segundo caso, da eutanásia passiva, um profissional da saúde omite-se, justificada ou injustificadamente, causando a morte de alguém. Se a omissão é justificada, podemos supor que o tratamento é fútil e foi a pedido do paciente. Caso contrário, pode tratar-se de um ato associável ao homicídio, principalmente, se foi contra a vontade do paciente.

A segunda distinção, então, diz respeito à **vontade do paciente**. Nesse sentido, temos três tipos de eutanásia:

- i) a voluntária;
- ii) a não-voluntária;
- iii) a involuntária.

Para entender essas categorias básicas, podemos, aqui, recorrer ao Livro III da *EN*: voluntário é aquilo que depende do agente; não-voluntário não depende e involuntário é contra a vontade do paciente. Conjugando, agora, os diferentes tipos, temos a eutanásia ativa voluntária, a não-voluntária e a involuntária; da mesma maneira, temos a eutanásia passiva voluntária, a não-voluntária e a involuntária.

Na Bioética brasileira é comum também se distinguir entre, por um lado, eutanásia e, por outro lado, distanásia, mistanásia, ortotanásia, kakotanásia etc. Essas distinções podem ser úteis, mas também podem ofuscar a discussão sobre o processo de morrer. No fundo, não parece haver diferença conceitual ou prática significativa, entre, por exemplo, ortotanásia (morte correta) e eutanásia passiva voluntária (boa morte).

Um dos filósofos mais controversos sobre o tema da eutanásia é Peter Singer. No capítulo 7, do livro *Practical Ethics*, intitulado “Taking Life: Humans,” Singer diferencia os tipos de eutanásia e descreve as

diferentes legislações sobre esse tema. Por exemplo, esclarece que a Holanda, primeiro país a legalizar a eutanásia voluntária, é um dos países mais avançados em termos legislativos permitindo-a contanto que sejam satisfeitas as seguintes condições:

- i) “seja feita por médico;
- ii) o paciente explicitamente solicitou a eutanásia de um modo que não deixa dúvida que o desejo de morrer é voluntário, bem-informado e ponderado;
- iii) o paciente tem uma condição de sofrimento físico ou mental que acha insuportável;
- iv) não há alternativa razoável (razoável desde o ponto de vista do paciente) para aliviar o sofrimento;
- v) o médico consultou outros profissionais independentes que concordam com o seu julgamento.”

Satisfeitas estas condições, a boa morte voluntária é opção do paciente e justifica-se pelo princípio de respeito à autonomia.

Mesmo essas condições podem ser questionadas à luz da pressuposição de que a vida possui valor especial, um valor sagrado e inviolável. Para testar as nossas convicções mais profundas a esse respeito podemos, então, aplicar o teste que Singer propõe para decidirmos sobre a permissibilidade ou não da eutanásia voluntária: **morte instantânea ou coma instantâneo durante dez anos seguido de morte?** Esta não é uma pergunta apenas retórica, pois há casos famosos como o de Terry Schiavo que são ilustrações desse dilema.

As posições de Singer têm sido questionadas por eticistas que trabalham desde uma perspectiva deontológica. Parece claro que um dos pontos capitais está relacionado com a definição da autonomia. Em outros termos, tudo depende se centramos a nossa atenção numa autonomia individualizada ou, para usar a expressão de Onora O’Neill, na “autonomia baseada-em-princípios” (2002, p.73s). Em outros termos, se consideramos o princípio da autonomia um princípio *prima facie* como fizeram Beauchamp e Childress ou se o priorizamos em relação a todos os outros como fez Engelhardt, podemos ter resultados diferentes como veremos a seguir.

Segundo a kantiana Onora O’Neill, autora de *Autonomy and Trust in Bioethics*, estamos ganhando **autonomia**, mas perdendo **confiança**: a desconfiança crescente frente aos avanços da ciência (bombas atômicas na II Guerra Mundial), da medicina (caso Tuskegee), da biotecnologia (bioterror) etc. Ela levanta, então, as seguintes questões (2002, p. 2): a introdução do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE ou *informed consent*) resolveu o problema? Recuperamos a confiança? Garantimos a autonomia? Qual autonomia? A individual, baseada nas deliberações e decisões de um suposto

indivíduo independente, ou uma concepção mais robusta de *autonomia*, ou seja, de adoção de normas universalizáveis? As manifestações da autonomia individualizada são muitas: na progressiva autonomia reprodutiva (por exemplo, contraceptivos), direito de escolher (por exemplo, tecnologias reprodutivas assistidas, interrupção de uma gestação) etc. Todavia, a reprodução não é, de acordo com O'Neill, um projeto individual. Haveria outros problemas com essa concepção de autonomia: i) individualismo (a suposta independência, na verdade, mostra que a autonomia é *relacional*); ii) naturalismo (não se explica como a ação autônoma, considerada um evento natural a partir de uma psicologia crença/desejo, isto é, como estados causados por volições, é de fato possível); iii) dificuldades relacionadas com impedimentos da capacidade de consentir e opacidade do consentimento enquanto atitude proposicional); iv) visão do “consumidor”: o consentimento é visto como condição necessária e *suficiente* da justificação ética, mas o simples direito de escolha não garante a correção. Portanto, para O'Neill, a adoção do TCLE não garante a autonomia e nem recupera a confiança perdida podendo, na verdade, tornar-se um mero rito vazio.

O'Neill defende, então, uma volta à noção kantiana de autonomia e recusa as outras alternativas normativas: fundar a moralidade nos Direitos Humanos (que seriam meras declarações) ou em alguma concepção “aristotélica” de vida boa/bem supremo ou adotar um cálculo utilitarista do que maximiza a felicidade. Precisamos, segundo a autora de *Autonomia and Trust in Bioethics*, fundar direitos nas **obrigações** humanas. As vantagens desse enfoque seriam as seguintes: i) simetria das exigências: direitos/obrigações; ii) obrigações estão mais próximas das ações (dever, permitido, proibido); iii) distingue-se mais facilmente obrigações; iv) evita-se o individualismo tomando-se as relações como fundamentais. Temos, então, uma proposta kantiana, pois, no enfoque de Kant, não é o indivíduo que é autônomo: o *auto* (sou legislador) *nomia* (padrões universais da razão), ou seja, o “auto” é reflexivo e a legislação não é derivada. Por conseguinte, a autonomia baseada-em-princípios leva a agir a partir de máximas (normas) que podem ser universalizadas. Exemplos: rejeição do engano (mentir, não manter promessas, manipular, roubar, ser corrupto etc.), da injúria, da coerção, da escravidão, da indiferença etc. etc. De acordo com O'Neill, somente essa concepção de autonomia resgata a confiança perdida na ciência, na medicina, na biotecnologia.

Para muitos eticistas que compartilham da visão de O'Neill, por exemplo, Ernst Tugendhat, Stephen Darwall etc. um princípio fundamental da Bioética Especial deveria ser **o respeito pela pessoa e**

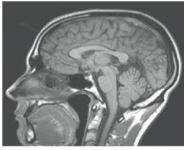
**não simplesmente o respeito pela decisão autônoma.** O respeito pela pessoa inclui a regra de respeito pelo ato autônomo e protege o direito de decidir, mas é muito mais extenso: protege também uma série de outros direitos fundamentais do sujeito de pesquisa ou do paciente.

Cabe, finalmente, notar que há uma estratégia teórica equivocada em priorizar um princípio bioético em detrimento dos outros (seja da autonomia sobre os demais, seja da beneficência). O resultado pode ser o individualismo ou o paternalismo. Convém, então, contrabalançar adequadamente as normas intermediárias a partir de um princípio ético primeiro que será apresentado a partir da **Teoria Tríplex**. Somente dessa maneira, podemos ter um cuidado respeitoso e um respeito cuidadoso evitando tanto o paternalismo quando o individualismo. Para analisar essa possibilidade, vamos introduzir, agora, alguns temas da chamada “Neuroética,” um dos domínios mais recentes da Ética Aplicada.

#### 10.5 – NEUROÉTICA NO SÉCULO XXI

Um dos subdomínios da Ética Aplicada mais fascinantes do presente século é a Neuroética. Embora o termo tenha sido usado antes em contextos de discussões bioéticas, é somente a partir dos primeiros estudos neurocientíficos usando neuroimagens (por exemplo, Ressonância Magnética Funcional) do que acontece no nosso cérebro quando julgamos moralmente que a Neuroética procurou tornar-se um campo distinto da própria Bioética. Depois da chamada “Década do Cérebro,” nos anos 1990, surgiram megaprojetos para compreender o funcionamento do nosso sistema nervoso: o B.R.A.I.N initiative (*Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies*); o *EU Human Brain Project* e o O3 (*Our Brain, Our Selves, Our World*) –além da criação do Campus do Cérebro em Natal liderado pelo internacionalmente reconhecido neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis–, todos exemplos da crescente importância da neurociência.

Costuma-se citar 2002 como sendo o ano do nascimento da Neuroética tanto pelos congressos realizados naquele ano em San Francisco (Califórnia) e em outros lugares, particularmente no Canadá, quanto pelos artigos publicados por Martha Farah na *Nature Neuroscience* e, especialmente, o de A. Roskies “Neuroethics for the New Millennium,” na revista *Neuron*, onde a autora faz a distinção entre dois sentidos do neologismo ‘Neuroética’:



- i) o estudo **neurocientífico** da ética;
- ii) a **ética** da neurociência.

Existiria, então, um elo natural entre estudar neurocientificamente a moralidade (através de neuroimagens, fMRI) e estabelecer os padrões éticos das pesquisas científicas. O grande sucesso da neurociência originou uma espécie de “neuromania”: tudo precisaria ser explicado a partir do funcionamento do nosso sistema nervoso, do nosso encéfalo etc. Daí surgiram não apenas a neurofilosofia, mas também a neuroeconomia, o neurodireito, a neuroeducação e ... a Neuroética!

Podemos, enfim, começar a analisar o que a neurociência tem a dizer sobre a moralidade humana. Se considerarmos o primeiro estudo neurocientífico da moralidade por neuroimagem, a saber, o artigo *“Frontopolar and Anterior Temporal Cortex Activation in a Moral Judgement Task,”* apesar do ineditismo do trabalho de neurocientistas brasileiros como Jorge Moll, não temos ainda muitas conclusões filosóficas interessantes a extrair. O resultado do estudo é basicamente este: a diferença entre emitir juízos descritivos factuais (“Pedras são feitas de água.”) e julgamentos morais (“Transgredimos a lei se necessário.”) é que os primeiros ativam apenas a parte frontal do nosso cérebro enquanto os últimos envolvem também parte do nosso cerebelo possuindo vínculo emotivo. Comprova-se, assim, a crítica de Damásio ao erro racionalista de Descartes. Todavia, aparentemente, não precisamos da neurociência para refutar o intelectualismo ético: basta lembrar das críticas aristotélicas ao racionalismo socrático; de Hume aos racionalistas modernos etc.

O estudo por neuroimagens de Joshua Greene e seus colegas, publicado logo depois, sobre as diferenças entre o que se passa quando se varia casos do dilema Trolley, abordado desde a Introdução deste livro-texto, são informativas, mas pouco acrescentam ao debate ético. Segundo o artigo *“A fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment,”* a diferença do resultado do Trolley I (puxar uma alavanca matando uma pessoa para salvar muitas) e o Trolley II (empurrar diretamente uma pessoa obesa de cima de uma passarela para que caia nos trilhos e pare o trem também salvando muitas pessoas) é a seguinte: no segundo exemplo, há um envolvimento emotivo maior. É claro que os autores são cuidadosos para salientar tanto que se trata de um estudo psicológico e não filosófico e, além disso, descritivo e não prescritivo, mas cabe, então, perguntar se há

alguma relevância da **neurociência** da Ética (Neuroética no primeiro sentido) para a **Ética** da neurociência (Neuroética, no segundo sentido). Por essa razão, então, talvez seja melhor chamá-la “Neurobioética.”

A neurociência está, hoje, contribuindo para entender como o nosso cérebro decide sobre questões morais. Todavia, precisamos ter cautela para não tirarmos conclusões apressadas. Em trabalhos subsequentes (por exemplo, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*), Joshua Greene faz uma série de análises por ressonância magnética do sistema nervoso para estabelecer o que ocorre quando decidimos questões morais mostrando que não apenas as manifestações cerebrais, mas também o tempo de demora na resolução, indicaria quais teorias éticas são utilizadas: uma resposta quase imediata ao problema do Trolley seria evidência a favor da **deontologia**, pois as áreas do cérebro associadas às emoções, a saber, a amígdala e as superfícies mediais dos lobos frontais e parietais, mostrariam que as soluções são dadas por impulsos instintivos. Por outro lado, as respostas **consequencialistas** teriam um tempo de resposta maior e as áreas cerebrais mais ativas foram as cognitivas do cérebro, ou seja, as superfícies dorsolaterais do córtex pré-frontal e do lobo parietal.



Cabe questionar se experimentos científicos não poderiam ser feitos de outra maneira levando a resultados “éticos” distintos: uso das partes frontais do cérebro para resolver problemas deontologicamente e instintivos para questões utilitaristas.

Os problemas de Neuroética, no sentido da ética da neurociência, são enfiados vários e podem ser divididos em vários grupos.

O **primeiro conjunto** de questões surgiu, então, a partir do desenvolvimento de novas neurotecnologias. É bastante evidente que, com o avanço das ciências biológicas e médicas (e da neurociência em particular), é grande o potencial não apenas para tratar de condições neurológicas e psiquiátricas, mas também a possibilidade de *ler a mente humana* com todas as implicações que isso acarreta. Vamos considerar, então, os possíveis usos de neuroimagens (principalmente, por fMRI (ressonância magnética funcional)) para, por exemplo, detectar desordens de consciência. Como se sabe, a consciência é, em geral, considerada uma marca da personalidade e ela é também central para a própria qualidade de vida. Afinal, que *vida (bios, não zoé)* possui uma pessoa com Alzheimer avançado com pouca autoconsciência e sem capacidade de reconhecer a si mesmo ou as pessoas próximas? Ora, decisões de final-de-vida (por exemplo, tratar ou deixar morrer) podem levar em consideração o grau de consciência de um doente terminal, por exemplo um comatoso. Todavia, por si só, as

neuroimagens não têm o poder de determinar a eticidade ou não da decisão de tratar ou deixar morrer. Por isso, embora essas tecnologias estejam ainda sendo aperfeiçoadas, a decodificação das atividades neurais do cérebro pode levar a novos desenvolvimentos de instrumentos ou aparatos tecnológicos para ler a mente humana. Esses instrumentos podem ser usados inclusive em outros âmbitos, por exemplo no direito, para *detectar mentiras* e imputar ou não certas ações a determinados agentes. A questão ética que se coloca é a da possibilidade de infração ao direito à privacidade (aqui, especificamente, à privacidade mental), pois tais aparelhos terão uma capacidade cada vez mais apurada de ler os pensamentos das pessoas. Um outro uso possível das neuroimagens tem a ver com a possibilidade não apenas de predizer, mas de efetivamente controlar o comportamento. Somente para ilustrar: estudos recentes mostram, a partir do uso de imagens obtidas por fMRI, que uma baixa atividade numa parte anterior do córtex do nosso cérebro pode apontar para uma maior probabilidade de que um criminoso preso possa vir, se solto, a cometer crimes novamente. Finalmente, vamos considerar a possibilidade das *interfaces entre mente e máquina* tal como elas efetivamente já existem e perguntar sobre as implicações do uso de membros prostéticos com controle puramente mental. O controle mental parece mostrar que existiria uma linha muito tênue entre intenção e ação, o que também borraria a distinção tradicional entre elementos mentais e físicos de um crime como estamos acostumados a usar quando pensamos nas diferenças entre um crime culposos e um doloso.

**Num segundo grupo** de questões estão os problemas não apenas da possibilidade de predizer o comportamento, mas, efetivamente, de poder *controlar a mente de indivíduos* (por exemplo, pelo uso de métodos de neuroestimulação –tDCS, TMS e BDS). Todos nós já ouvimos falar de pessoas que tomaram estimulantes tais como Prozac, por algum tempo, e tentaram parar, mas dizem que não se sentiam mais os mesmos se o fizessem. Técnicas recentes de neuroestimulação elétrica e magnética têm sido usadas para tratamento de transtornos neurológicos e psiquiátricos muitas vezes com efeitos terapêuticos claros, mas com implicações parecidas. Questões éticas seríssimas sobre a *identidade pessoal* e sobre a capacidade de agir (agência humana) surgem nesse contexto. Da mesma maneira, o uso de melhoradores cognitivos tais como Ritalina, Aderall e Modafinil têm potencial para melhorar o desempenho intelectual (talvez mais por razões psicológicas, isto é, motivacionais do que de efetivo incremento

de capacidade cognitiva, por exemplo, grau de inteligência), mas levanta também questões sobre alterações de personalidade quando levam à dependência química. A alteração dos estados emocionais ou de humor pode ter um aspecto bom, mas também tem um lado sombrio. É claro que tratamentos para casos de ansiedade grave e depressão profunda são bem-vindos assim como, eventualmente, o uso artificial da oxitocina para promover comportamentos morais (o chamado “melhoramento moral”) ou de agentes antilíbídinais (Depo-Provera) para reduzir o risco de reincidência criminal de pedófilos ou estupradores, mas também colocam sérias questões sobre intervenções indevidas na liberdade das pessoas. Cabe, aqui, perguntar se os princípios bioéticos clássicos do respeito pela pessoa ou até mesmo o respeito pela autonomia não seriam suficientes para estabelecer a eticidade dessas formas de tratamento ou de experimentos neurocientíficos. Claramente, esse parece ser efetivamente o caso, em especial, se adotarmos um princípio mais robusto como o do respeito pela pessoa.

**Em terceiro lugar**, a neurociência e suas aplicações tecnológicas levantam questões sobre o *uso de sistemas ou aplicativos (apps) para incremento do bem-estar e de tratamento para certas condições mentais*. Parece claro que uma coisa é usar aplicativos para casos simples tais como auxiliar na meditação, fazer Yoga, controlar a forma (*fitness*), lembrar o horário de tomar medicamentos etc., mas outra é a telemedicina para auxiliar no diagnóstico de depressão e na definição de risco de suicídio feito por algoritmos de máquinas que objetivem “tratar” pacientes. Tais aplicativos abrem uma vasta gama de possibilidades de abusos (como se constatou na pandemia da COVID-19), principalmente, se forem utilizados por pessoas que consideram apenas os seus próprios sintomas e não procuram julgamento clínico especializado que deve estar baseado em sinais claros. Se aliarmos ao que foi dito acima, a saber, que o uso de melhoradores cognitivos tem o potencial de alterar a personalidade, então perceberemos que estamos realmente lidando com questões muito relevantes eticamente. Dito de forma direta: não existe evidência clínica suficiente para dar apoio a tratamentos por realidade virtual usando aplicativos automatizados para proporcionar um **cuidado respeitoso** a pacientes que, em geral, estão isolados ou já se encontram, em casos de demência, em idade avançada. É urgente colocarmos a *pessoa* antes de um possível cliente, seja como *paciente* seja como mero *consumidor*, desse tipo de produto.

Uma Medicina Centrada-na-Pessoa (MCP), e não apenas na doença como faz o modelo biomédico, é necessária e não é



incompatível com uma Medicina Baseada-em Evidências (MBE). Nesse sentido, apesar da influência da neurociência para o tratamento de **transtornos mentais**, muito precisa ainda ser feito para evitar erros médicos tanto nos diagnósticos quanto nos prognósticos. Vamos considerar, por exemplo, o modo como o DSM-V da APA (*American Psychiatric Association*) aumentou o número de desordens: há cinquenta anos, eram em torno de cem e, hoje, são mais de trezentas catalogadas. Consideremos a esquizofrenia. De acordo com a APA, enquanto desordem psicótica, ela pode ser caracterizada por anormalidades em um destes domínios: alucinações; pensamento e linguagem desorganizada; comportamento anormal (incluindo catatonia) etc. Esses são **sinais** claramente verificáveis e podemos até supor que biomarcadores possam ser encontrados para diagnosticá-la. Todavia, vamos considerar, agora, desordens de bipolaridade. No DSM-V, elas foram distinguidas das desordens depressivas, mas, depois de elencar alguns subtipos, acrescenta-se: “bipolaridade não-especificada e desordens relacionadas” e assim torna-se menos claro quais seriam os **sinais**. A mesma observação cabe em relação à depressão que inclui desordens caracterizáveis a partir de um humor triste, sensações de vazio etc., o que faz depender o diagnóstico quase exclusivamente em **sintomas** e não em sinais verificáveis. O mesmo pode ser dito da ansiedade e do pânico. Os sintomas são bastante vagos e podem permitir todo tipo de (auto)medicação. Desse modo, abrem-se as portas para o abuso farmacêutico. Disso não se segue, claro, que não existam casos que precisem de tratamento farmacológico. O que estamos alertando é, simplesmente, para os perigos da chamada “medicalização da vida.” Por conseguinte, uma Neuroética crítica tem muito a contribuir para as discussões sobre tratamentos psiquiátricos.

Todas essas questões neuroéticas são, no fundo, pesquisas com seres humanos. Por isso, podem ser tratadas a partir do referencial bioético anteriormente apresentado, por exemplo, pela necessidade de **respeito à pessoa** do(a) participante de uma pesquisa neurocientífica. Dessa maneira, é possível considerar a Neuroética simplesmente uma parte integrante da Bioética, ou seja, uma Neurobioética. Voltaremos a esse ponto no último capítulo quando tratarmos da Ética na pesquisa científica. Além disso, visto que essa é uma discussão que está sendo feita no presente momento com vários desdobramentos possíveis, inclusive com a defesa de que alguns animais não-humanos também são pessoas, passaremos ao próximo capítulo que trata desse tema.



## SUGESTÕES DE FILMES SOBRE TEMAS BIOÉTICOS:

### Melhoramento Cognitivo

- *Take your Pills*, dirigido por Alison Klayman (Motto Pictures/Netflix).

### Engenharia Genética e Eugenia

- *Gattaca: Experiência Genética*, 1999, direção de Andrew Niccol.

### Clonagem

- *Star Trek: Nemesis*, 2002, direção de Stuart Baird

### Interrupção de Gestações

- *The Cider House Rules* (Regras da Vida), 1999. Direção: Lasse Hallström
- *Uma História Severina e Quem são Elas?* 2006, Direção de Débora Diniz.

### Pesquisa com Seres Humanos

- *Witt* (Uma Lição de Vida), 2001, direção de Mike Nichols.
- *O Jardineiro Fiel*, 2005, direção de Fernando Meirelles.
- *The Ghost in the Shell* (A Vigilante do Amanhã), 2017, direção de Mamoru Oshii

### Sobre morrer

- *Fale com Ela*, 2002, escrito e dirigido por Pedro Almodóvar.
- *Invações Bárbaras*, 2003, direção Denys Arcand.
- *Mar Adentro*, 2004, direção de Alejandro Amenábar.
- *Solitário Anônimo*, 2007, produção e direção de Débora Diniz.

## ATIVIDADE DE EXTENSÃO

Convide amigo(a)s não universitários (e alguns colegas que leram este capítulo) para assistir um filme ou documentário com um tema bioético e debater os seus pressupostos éticos. Depois, elabore uma **atividade de extensão** para seus possíveis aluno(a)s de Ensino Médio sobre como a comunidade externa percebe a filosofia acadêmica (por exemplo, elabore uma entrevista com os pais dos alunos secundaristas sobre como eles compreendem a filosofia).

Para uma discussão crítica de alguns filmes com temas bioéticos ver:

COSTA E FONSECA, A. C. (org.) *Cinema, Ética e Saúde*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2012.

SHAPSHAY, S. (ed.) *Bioethics at the Movies*. Baltimore: the John Hopkins University Press, 2009.

## 11 – ÉTICAS APLICADAS II: ECOÉTICA E ZOOÉTICA

Algumas questões de Ética Ambiental, também chamada “**Ecoética**,” já foram estudadas em capítulos anteriores. Por exemplo, analisamos o princípio estoico antigo segundo o qual devemos viver em conformidade com a natureza. Também já abordamos a concepção franciscana da natureza no período medieval. Na modernidade, tratamos da questão da relação entre ciência, entendida como domínio da natureza em Bacon *versus* a concepção romântica de Rousseau. Vimos, a partir de Mill, uma tentativa de encontrar uma perspectiva equilibrada entre ciência e natureza. No capítulo anterior, apontamos que a Bioética nasceu como resposta a uma grave crise na utilização das ciências para fins de manipulação e destruição da vida. A chamada “Bioética Holística” trata da vida como um todo incluindo a nossa relação com animais não-humanos e o meio ambiente. Neste capítulo, aprofundaremos as questões ecoéticas e de Ética Animalista ou **Zooética**. No final, você deverá ser capaz de discutir o valor do meio ambiente para todos os seres vivos e apontar algumas maneiras de superar a grave crise ambiental (poluição, aquecimento global, extinção de espécies etc.) pela qual passamos.

A supervalorização da tecnociência e a Revolução Industrial produziram graves problemas ambientais tais como poluição, extinção de espécies etc. Por isso, surgiu, na segunda metade do século passado, uma profunda desconfiança diante dos “progressos” do conhecimento científico e de suas aplicações tecnológicas. Para colocar nos termos de Wittgenstein (2000, p. 86) que questionava a crença num progresso linear e contínuo:

“A visão verdadeiramente apocalíptica do mundo é a de que as coisas *não* se repetem. Não é absurdo acreditar, por exemplo, que a era da ciência e da tecnologia é o princípio do fim da humanidade; que a ideia de um enorme progresso é uma ilusão; que nada há de bom ou desejável no conhecimento científico e que a humanidade, ao procurá-lo, está caindo numa armadilha. Não é de modo algum óbvio que as coisas não sejam assim.”

De fato, a ciência é um dos maiores projetos racionais da humanidade, mas tem servido também para vários abusos: a destruição de cidades inteiras com bombas atômicas é o exemplo mais cabal matando milhares de civis. Não é a ciência, entretanto, que é boa ou má, mas os usos que dela fazemos, principalmente, se ela é utilizada para salvar ou matar seres humanos e destruir o meio ambiente. O **negacionismo** é danoso, mas também são moralmente questionáveis algumas aplicações da ciência.

#### 11.1 – MEIO AMBIENTE: VALOR INTRÍNSECO OU INSTRUMENTAL?

Dentre as questões éticas do início deste século, a situação de risco da vida como um todo sobre o nosso planeta é, de longe, uma das mais importantes. Problemas como a diminuição da camada de ozônio, o desmatamento desenfreado de florestas nativas tais como a Atlântica e a Amazônica, a degradação das terras cultiváveis, a extinção de várias espécies, a poluição da atmosfera, dos oceanos e dos rios etc. ameaçam o bem-estar de todas as formas de vida do planeta, incluindo a do ser humano. Além disso, se essas questões ambientais não podem ser tratadas apenas em termos **prudenciais**, isto é, como simples problemas para a sobrevivência humana ou instrumentais (a natureza como mero meio para usufruto humano), mas possuem uma especificidade própria colocando questões únicas, tais como, o valor intrínseco da biodiversidade e o valor de toda forma de vida e não apenas da humana, então elas se constituem como um problema *ético* a ser examinado dentro dos domínios da Ecoética. Aqui, também, precisamos lembrar que os diferentes domínios da Ética Aplicada estão interligados na medida em que podem estar embasados em princípios normativos comuns, sólidos sob o ponto de vista metaético, que garantem a correta aplicação a problemas pontuais da vida como um todo.

Na presente seção, vamos analisar, brevemente, um princípio que geralmente é invocado como elo entre questões bioéticas e ambientais, apesar das especificidades das questões de cada uma dessas esferas da Ética Aplicada complementando a seção 10.1. O princípio comum seria este: **Reverencie o valor da vida**, citado no capítulo anterior numa versão levemente diferente a partir de Fritz Jahr e que aparece também em algumas Éticas orientais. É claro que esse princípio não é o que vigorou ao longo da tradição ocidental, ainda dominante, baseada na descrição bíblica da criação ou numa filosofia da natureza aristotélico-tomista ou cartesiana e, até mesmo, kantiana. Nela, o ser humano considera-se acima das outras espécies, fora da

natureza, não lhe dando valor em si. Todavia, essa visão segundo a qual a natureza e os animais não-humanos não possuem nenhum valor em si mesmos está sendo –e precisa ser– superada. Isso pode ser feito através de uma concepção mais plausível dos portadores de valor intrínseco. Na verdade, a noção de valor intrínseco possui uma aplicação que vai muito além da Bioética e da Ecoética. Como já sustentamos em outro lugar (2015, p. 325.), “... as questões práticas sobre a vida e a morte (por exemplo, o aborto, a eutanásia, o suicídio, etc.), o meio ambiente (por exemplo, o uso de recursos naturais, a biodiversidade, etc.), a política (por exemplo, a cidadania participativa, um governo democrático, etc.), a economia (a produção e distribuição de bens materiais) e muitas outras podem ser discutidas levando em consideração o conceito de valor intrínseco.” Assim, para ilustrar de forma mais detalhada, a democracia não seria boa somente porque tem bons efeitos (por exemplo, garante a legitimidade do Estado e incrementa o bem-estar geral), mas também em si mesma (para ilustrar: ela garante a participação igualitária das pessoas na determinação dos arranjos sociais nos quais elas vivem). Essas questões políticas mais amplas serão retomadas no último capítulo.

Antes de analisarmos alguns enfoques ecoéticos, incluindo os que utilizam a noção de valor intrínseco abordada conceitualmente no capítulo 8, vamos apresentar, brevemente, assim como fizemos com a Bioética Especial, o surgimento e o desenvolvimento da Ecoética. Em geral, costuma-se datar 1973 como um ano especial para a Ecoética a partir de três importantes publicações: (i) *Animal Liberation* de Peter Singer; (ii) “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary” de Arne Naess e (iii) “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?” de Richard Routney (cf. Bibliografia). Também Potter, naquele mesmo período, como vimos acima, propôs a Bioética Global incluindo a consideração das questões ambientais.

Alguns anos antes de Potter, ainda em meados do século passado, o conservacionista americano Aldo Leopold defendeu “**uma nova ética**” capaz de melhorar a relação do ser humano com a terra, os animais e as plantas que nela vivem. Segundo Leopold, “Toda ética até agora desenvolvida está baseada numa única premissa: que o indivíduo é um membro de uma comunidade de partes interdependentes ... A Ética da Terra alarga as fronteiras da comunidade para incluir solos, águas, plantas e animais, ou coletivamente: a terra.” (Leopold, 2000. p. 140) A partir desse alargamento da comunidade moral, Leopold estabeleceu um princípio que pode ser sintetizado desta maneira:



“uma coisa (ação, política pública etc.) é correta quando ela tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica; caso contrário, ela é errada.”

Esta afirmação constitui-se numa declaração fundamental para uma Ecoética estabelecendo a necessidade de cuidar da vida como um todo.

Desde já, então, é importante manter presente as diferenças entre duas perspectivas: enquanto uma *Ética Ambiental biocêntrica* se contrapõe ao antropocentrismo e atribui valor a *cada forma de vida*, uma perspectiva **ecocêntrica ou holista** (que também não é antropocêntrica) atribui valor intrínseco a *totalidades* tais como ecossistemas, espécies e a própria Terra (por exemplo, a partir da hipótese Gaia). Enquanto a primeira protege cada forma de vida, a segunda, em *casos de conflito de interesses*, protege totalidades. Nesse sentido, elas podem ter implicações práticas distintas: por exemplo, o princípio de Jahr parece levar ao vegetarianismo; o princípio de Leopold, não necessariamente. O próprio Aldo Leopold era caçador. Para ele, o importante é o equilíbrio do ecossistema como um todo.

Foi a partir de ideias como essa que o filósofo norueguês Arne Naess estabeleceu a distinção, no movimento ecológico, entre uma **tendência profunda** e outra **superficial** (cf. Naess, 1973, p.95-100). O pensamento ecológico superficial trata a natureza a partir da moral tradicional e assim não se deveria poluir as águas porque elas são necessárias para a nossa sobrevivência. Segundo essa tendência ecológica, a natureza teria apenas valor instrumental para o ser humano. O pensamento ecológico profundo, ao contrário, procura preservar a biosfera por ela possuir valor em si mesma, isto é, independentemente dos benefícios que ela possui para os seres humanos. A ideia de que a natureza possui valor intrínseco não é nova e tem sido muito discutida nos últimos anos. Por exemplo, John O’Neil sustentou que “manter uma ética ambiental é manter que seres não-humanos e estados de coisas no mundo natural possuem valor intrínseco,” (O’Neil, 1993, p. 8.) concordando, nesse ponto, com a Ecologia Profunda.

Naess sustentou, então, que defender uma Ecoética é manter que seres não-humanos e estados de coisas do mundo natural possuem valor intrínseco. Em seus próprios termos, “o bem-estar da vida não-humana na Terra tem valor em si. Este valor é independente de qualquer utilidade instrumental para propósitos humanos limitados.”

(1984, p. 266) No artigo “Deep Ecology,” os autores apresentam a concepção de Naess de valor intrínseco nesses termos metaéticos:

“A presença do valor inerente num objeto natural é independente de qualquer consciência, interesse ou apreciação dele por um ser consciente.” (Devall & Sessions, 2000, p.153).

Temos, aqui, uma concepção fortemente realista, num sentido metaético, de valor intrínseco ou valor inerente. É preciso, então, analisar criticamente esse conceito. Quando abordamos a metaética, procuramos aplicá-la a questões normativas; agora, estudando Ética Aplicada, precisamos analisar os pressupostos metaéticos buscando integrá-las.

Um dos pontos problemáticos desse enfoque, enfim, é que Naess usa “valor em si,” “valor intrínseco,” “valor inerente” e “valor objetivo” simplesmente como sinônimos. É necessário distingui-los sob o ponto de vista metaético e avaliá-los teoricamente. Há vários problemas de compreensão do que significa atribuir valor intrínseco a algo. Geralmente, tal ideia é entendida a partir de bases filosóficas insustentáveis, tanto epistêmica quanto axiologicamente, e cabe a um(a) filósofo(a) analisar o significado da atribuição de valor intrínseco à vida, além de procurar extrair algumas das suas consequências normativas para certas questões pontuais.

A ideia de valor intrínseco é a base da Ecologia Profunda, ou seja, da tese filosófica de que o bem-estar da vida como um todo, tanto humana quanto não-humana, é digna de consideração moral. É claro que há outras teses importantes que constituem tal movimento ecológico como, por exemplo, as suas bases metafísicas holistas e a crença na necessidade de identificação do ego individual com o ego cósmico na busca da autorrealização recíproca, a qual se constitui numa espécie de experiência mística. Por exemplo, F. Mathews sustenta “a tese de que nós, egos humanos, estamos numa relação holista – uma relação de ‘unicidade’ (*oneness*) – com o próprio cosmos e ela promete mais do que uma lista de prescrições éticas. Ela promete uma chave para as questões perenes de quem somos, porque nascemos, qual é a razão da nossa vida etc. Ela promete, brevemente falando, jogar luz sobre o *sentido* da vida.” (Matheus, 1998, p.142). Essas pretensões metafísicas, quase-religiosas, da Ecologia Profunda, todavia, não serão abordadas aqui. A relação de unicidade com a Natureza é uma experiência mística.

Com o passar dos anos, entretanto, as esferas bioéticas e ecoéticas da Ética Aplicada (e a Zooética) tornaram-se distintas,

embora não devam ser absolutamente separadas. Nesse sentido, a Bioética, principalmente a clínica, possui, como vimos no capítulo anterior, princípios normativos específicos: respeite as pessoas; aja em benefício dos outros e não cause danos; trate equitativamente as pessoas e distribua os bens da saúde segundo a necessidade etc. Esses princípios servem para legitimar uma série de regras particulares (obtenha o consentimento informado, não cause dor ou sofrimento, previna o dano, trate os direitos de todos igualmente etc.) como também virtudes específicas (discernimento, compaixão etc.). Uma questão importante para a Ecoética é se podemos extrair regras particulares a partir dos princípios ambientais enunciados acima.

Um Ética ambiental biocêntrica e deontológica foi, nessa direção, desenvolvida por Paul Taylor no livro *Respect for Nature*. A partir da ideia de que todos os seres vivos possuem valor intrínseco, Taylor (1986, p.172-186) deriva quatro regras especificando deveres *prima facie*: *não-maleficência, não-interferência, fidelidade e justiça restitutiva*. Embora sejam regras gerais, elas reorientam as nossas ações protegendo a vida.

A Ecoética pode, então, também possuir princípios normativos próprios como, por exemplo: **preserve a pluralidade (diversidade) de formas de vida**. Dele podemos derivar deveres específicos tais como: *salve espécies, principalmente selvagens, em extinção; proteja os diferentes ecossistemas; não polua; crie as condições de uma economia sustentável etc.*

Como pode ser percebido, a Bioética Geral e a Ecoética possuem em comum o princípio de reverência ao valor da vida. É necessário não perder de vista essa conexão.

É importante, agora, lembrar que Potter, como vimos, pensou na Bioética Global como a expressão de “uma nova sabedoria,” ou seja, “o conhecimento de como usar o conhecimento” para a sobrevivência e para melhorar a qualidade de vida.



Também Arne Naess sustentou a necessidade de uma expansão do pensamento ecológico em direção a uma “**ecosofia**,” a qual exige uma virada da “**ciência para a sabedoria**.”

Percebemos, assim, a necessidade de uma nova epistemologia moral, não mais baseada no saber-que instrumental da ciência, mas num *saber-como*, por exemplo, cuidar e respeitar o valor em si da natureza. Claramente, as *atitudes* de cuidar e respeitar a natureza requerem mais do que um conhecimento informativo, ou seja, requerem saber-como. Enquanto o **saber-que** pode definido como crença



suficientemente justificada em proposições verdadeiras, o **saber-como** pressupõe a capacidade adquirida através do treinamento de poder *seguir normas* constitutivas de certos atos, atitudes ou práticas morais. Por exemplo, é necessário saber-como cuidar a natureza, ou seja, reverenciando seu valor. Essas são as principais implicações do **cognitivismo prático** anunciado no capítulo 8 no domínio da Ecoética. Não é suficiente saber-que devemos cuidar a natureza: já passou o tempo de apenas minimizar o impacto humano no meio ambiente, pois agora é hora de restaurar, regenerar etc. Voltaremos a esse ponto.

É claro que o ideal seria, aqui, tratar todas as correntes atuais da Ecoética, mas teremos que nos concentrar em algumas apenas, pois há inúmeros movimentos filosóficos: há enfoques holísticos; individualistas ou liberais; ecofeministas; pragmatistas ecológicos; ecofenomenólogos etc. (cf. Elliot, 1998; Sterba, 2000). Por isso, não podemos analisar todos neste livro-texto. Na verdade, iremos aprofundar a discussão apenas a partir da ideia de atribuição de valor intrínseco à natureza. Tampouco abordaremos todas as relações desses movimentos filosóficos com outras orientações práticas do *ambientalismo* tais como ecoconservacionismo, ecoanarquismo, ecocapitalismo etc. Um estudo sociológico sobre o impacto dos diversos movimentos ecológicos no **ambientalismo brasileiro** foi feito por Agripa Faria Alexandre (2012). O livro discute as mudanças da vida democrática brasileira a partir da incorporação da ideia de sustentabilidade, um conceito que será retomado a seguir.

A questão central, então, que vai nos ocupar daqui para frente é esta: o que significa atribuir valor intrínseco à vida como um todo? Além disso, precisamos enfrentar outras questões: Quais são os portadores de valor intrínseco? Somente seres racionais, como pensava Kant? Outros animais sencientes? Ou estados físicos tais como um ecossistema também podem ter valor intrínseco?

Para responder essas questões é necessário, inicialmente, esclarecer que a análise que será reapresentada a seguir não é, no sentido metaético, realista-transcendente, ou seja, o valor intrínseco não é tomado como uma propriedade *não-relacional*. Vários defensores da Ecoética a partir do valor intrínseco da natureza usam esse conceito num sentido transcendente. Por exemplo, Naess e Rothenberg definem valor intrínseco como aquilo que é valioso “independentemente de nossas valorações” (1989, p. 11). Naess é um claro exemplo de alguém que toma valor intrínseco num sentido realista não-relacional. Antes dele, G. E. Moore, estudado no capítulo 8, escreveu:

“Vamos imaginar um mundo por demais belo. Imagine-o tão belo quanto você possa; coloque nele o que mais você admira – montanhas, rios, o mar; árvores, os pores-do-sol, as estrelas e a lua. E então imagine o mundo mais feio que você possa imaginar. ... [Eles são assim] independentemente de qualquer contemplação por seres humanos.” (Moore, 1993, p. 135)

Temos, aqui, um claro exemplo de realismo metaético que pode ter, inclusive, importantes implicações para a Ecoética.

Essa é uma concepção não-relacional de valor intrínseco. Mais tarde, Moore elaborou, como também vimos, outra forma de analisar valor intrínseco em termos daquilo que é “valioso de se ter por si mesmo” o que é claramente uma definição *relacional*. Esse modelo não deve, entretanto, ser tomado em termos subjetivistas. Alguns autores, de forma equivocada, definem valor intrínseco de forma relativa e, então, compreensivelmente não conseguem elaborar uma Ética Ambiental a partir de tal conceito. Singer, por exemplo, em seu capítulo sobre meio ambiente em *Ética Prática*, não leva a sério o projeto de uma Ecoética baseada na noção de valor intrínseco por possuir uma concepção subjetivista desse conceito. Em seus próprios termos: “Uma coisa tem valor intrínseco se for boa ou desejável *em si*; o contraste se dá com o ‘valor instrumental’, que é um valor em forma de meio para a obtenção de algum outro fim ou objetivo”. Para Singer, a única propriedade moralmente relevante é a *senciência*. Entre essa noção subjetivista de valor intrínseco, baseada naquilo que é *desejado*, e uma realista no sentido transcendente, há uma alternativa que é mais sólida tanto axiológica quanto epistemicamente. Essa “terceira via” possui implicações práticas distintas que serão exploradas a seguir. Uma análise conceitual, no sentido estrito, de valor intrínseco foi apresentada no capítulo 8 nos seguintes termos: a *atribuição* de valor intrínseco por P a algo (x) deve satisfazer as seguintes condições: (i) P *escolhe* x; (ii) x é precioso (bom, belo, correto etc.) *em si*; (iii) P está  $\varphi$  x *por ele mesmo*. Neste modelo, P representa um sujeito cognitivo e valorativo capaz não apenas de interessar-se ou de desejar algo, mas também de escolher algo que é precioso. Fica aberta, aqui, a questão de saber se somente seres humanos são capazes de preencher essas condições ou não. A análise permanece válida mesmo sem decidir essa questão. Quanto a x, pode-se tomar essa variável como podendo representar qualquer objeto bom, belo, correto etc. *em si mesmo*, isto é, cuja fonte de seu valor não lhe seja externa. Em outros termos, que seu valor lhe seja *inerente*. Supera-se, assim, a polarização entre teorias éticas teleológicas e deontológicas, pois tanto bom quanto correto são portadores de valor em si. Finalmente, a última condição estabelece

que qualquer que seja o indivíduo relacionando-se com x, tal relação deve ser apropriada, ou seja, não pode tratar x como um mero meio, mas como um *fim em si*. Por exemplo, P deve contemplar um objeto belo por si mesmo. Em outros termos, tal relação não pode ser instrumentalizadora. Satisfeitas as três condições, temos um estado de coisas intrinsecamente valioso.

Uma objeção que poderia ser feita é que uma Ecoética fundada no modelo acima apresentado seria antropocêntrica ou cometeria a “falácia antropocêntrica”. Para responder essa objeção, é necessário esclarecer dois pontos. Primeiro, não é possível ver o mundo a não ser com “olhos” humanos, isto é, não podemos saber senão por analogia como os outros seres vivos que não possuem uma linguagem proposicional veem o mundo. Como Kant e Wittgenstein mostraram (o primeiro a partir da razão e o segundo da linguagem), não podemos saber como é o mundo independentemente do modo como o representamos. Nesse sentido, o realismo transcendente é um equívoco filosófico que muitas vezes está na base da atribuição de valor intrínseco à natureza como é o caso dos defensores da Ecologia Profunda. Assim, qualquer tentativa de construir uma Ecoética **biocêntrica** deve reconhecer esse ponto, mas isso não implica que o ser humano deva ser colocado no centro ou acima da natureza como tradicionalmente foi feito. Ao contrário, somos uma forma-de-vida entre outras que evoluiu conjuntamente. Por conseguinte, o modelo acima apresentado poderia ser talvez considerado “antropocêntrico” ou “transcendental,” mas apenas num sentido *fraco*, a saber, diz respeito ao modo como nós humanos podemos conhecer e valorar o mundo, mas não é antropocêntrico num sentido *forte*, pois, na verdade, descentraliza a forma de vida humana e seu lugar na natureza. É, por assim dizer, “antropomórfico,” sem cair em antropomorfismos vulgares. Isso pode ser claramente percebido, como foi dito anteriormente, também quando não se fecha a questão de quem são as pessoas no sentido estrito capazes de escolher e, por conseguinte, de poder relacionar-se adequadamente ou não (instrumentalmente) com algo valioso em si. Por conseguinte, fica aberta a questão de saber se outros seres não-humanos, por exemplo, bonobos são capazes de valorar intrinsecamente estados de coisas (i.e., prazerosos). Outro pressuposto importante do modelo analítico acima apresentado é que há, como já é sabido desde Platão e Aristóteles, uma divisão tríplice entre os bens: alguns são meros meios para outros bens (uma caneta é um *mero* instrumento para escrever), outros são valiosos em si, mas também contribuem para o valor de outros bens (virtudes tais como a justiça, conhecimento, etc. são *boas em si*, mas podem se constituir em

ingredientes para a vida feliz) e alguns são absolutamente valiosos (por exemplo, a felicidade). Assim, afirmar que um estado de coisas é intrinsecamente valioso não significa dizer que ele não possa contribuir para o bem de outro estado de coisas. Nesse sentido, a atribuição de bondade, beleza etc., por exemplo, à biodiversidade e a consequente possibilidade de ela ser parte de um estado de coisas intrinsecamente valioso não significa que ela não possa ser uma fonte de inspiração artística ou um objeto de investigação científica contribuindo para um estado de coisas com *maior* valor intrínseco.

Dada essa forma de analisar o conceito 'valor intrínseco,' que implicações práticas se seguem para a Ecoética? Claramente, uma primeira consequência é a necessidade de superação da visão tradicional que instrumentaliza a natureza como mero meio para as necessidades e desejos humanos. Essa concepção está eliminando muitas formas de vida, ameaçando outras e colocando a nossa própria sobrevivência em jogo. Não se trata apenas de garantir um meio ambiente que possibilite uma boa qualidade de vida para nós humanos. Nesse sentido, a relação não pode ser simplesmente a de manter as árvores e plantas necessárias para que se tenha um ar limpo e respirável. Assim, reflorestar o mundo, por exemplo, com pinos americanos poderia suprir a necessidade de madeira e manter a atmosfera com o nível de oxigênio necessário para que os seres vivos sobrevivam. Mas essa pode não ser uma relação apropriada com a natureza.



A biodiversidade parece bela em si mesma. Por isso, não podemos, por exemplo, destruir araucárias até a extinção para reflorestar o mundo com pinheiros americanos.

Uma araucária é bela em si mesma e a diversificação da flora e da fauna é inerente à vida como tal. Por conseguinte, uma relação apropriada com a natureza não pode ser meramente instrumentalizadora, puramente **conservacionista**, mas deve levar à **preservação** pelo tipo de valor especial, intrínseco, ela que possui. Uma implicação importante diz respeito à necessidade de superação do tipo de racionalidade presente na economia neoclássica, pois interesses econômicos podem facilmente se contrapor aos valores ambientais. Esse ponto será retomado no último capítulo.

Outra implicação diz respeito ao modo como os seres humanos relacionam-se com os **animais não-humanos**. Claramente, o modelo analítico acima apresentado exige uma relação apropriada com os animais não-humanos: nenhum ser vivo pode ser considerado uma

mera comodidade, ou seja, como mero objeto para servir o ser humano. Nesse sentido, as pesquisas científicas, por exemplo as biotecnológicas, precisam ser conduzidas dentro de padrões éticos rigorosos. Esses padrões serão tratados na última seção do presente capítulo dedicado à Zooética. Aparentemente, as pesquisas são moralmente permissíveis se contribuírem para a vida como um todo, isto é, se produzirem benefícios inclusive para a espécie que está sendo investigada e não apenas para os seres humanos. A questão do uso de animais não-humanos para alimentação é mais delicada, mas, certamente, o modelo acima apresentado coíbe a caça se ela for feita para fins de pura diversão humana eliminando espécies inteiras. Trata-se de uma relação inapropriada com algo que possui beleza em si mesma e se constitui num estado de coisas que é intrinsecamente desvalioso.

Finalmente, outra implicação importante do modelo acima apresentado é a limitação do chamado “**Imperativo Tecnológico**”. A tese básica de quem o defende diz que a lógica da tecnologia é autônoma e aquilo que *pode* ser feito, *deve* ser feito. Sem aprofundar a explicitação das pressuposições desse imperativismo, parece claro que ele pode levar a usos e abusos não somente em relação a humanos, mas em relação ao meio ambiente como um todo na medida em que, por exemplo, tecnologias mais eficientes podem significar mais destruição das condições de vida. São exatamente as relações inapropriadas com a natureza que estão levando a uma situação de risco para a vida como um todo aludido no início desta seção. Mesmo que se sustente que estamos num mundo pós-natural (“antropoceno”), ou seja, que já interferimos demasiado no meio ambiente do planeta como um todo a ponto de transformá-lo em algo artificial e que uma visão romântica e naturista somente subsiste em mentes nostálgicas, há um perigo eminente de irreversibilidade de alguns processos industriais destrutivos da vida. Nesse sentido, somente o devido respeito à vida poderá contribuir para uma verdadeira mudança de atitude do ser humano suficiente para impedir uma catástrofe causada pela má aplicação de uma tecnologia supostamente neutra sob o ponto de vista axiológico, isto é, livre de valores.

Essas considerações devem levar a uma discussão mais aprofundada sobre o papel que o conhecimento científico desempenha na nossa sociedade e sua relação com o princípio ecoético acima enunciado. Muitas vezes, a ciência e a tecnologia são apontadas como as responsáveis pela destruição do meio ambiente e, nesse sentido, representariam um desrespeito ao valor intrínseco da vida. Uma visão baconiana da ciência, cuja premissa fundamental é “saber é poder” e,

por conseguinte, a ciência existe para dominar e subjugar a natureza aos interesses humanos, pode realmente ter consequências catastróficas. O surgimento da Bioética e da Ecoética na segunda metade do século passado, como vimos, não é mero acaso e se constitui numa resposta a essa visão do mundo. Assim, se considerarmos a ciência como uma forma de conhecimento cuja *aplicação* é a tecnologia, então podemos sustentar que o que precisa ser superada é a visão positivista que estava baseada na suposta neutralidade axiológica da aplicação do conhecimento científico. E é exatamente essa concepção da relação entre Ética e tecnociência que tem predominado ultimamente. Ela deve ser superada para construir uma economia verdadeiramente sustentável. Defender o negacionismo, entretanto, é irracional. Precisamos nos guiar pelo conhecimento científico além de valores sólidos para estabelecer como devemos agir.

As políticas públicas conhecidas como “3Rs” (**Reduza, Reutilize, Recicle**) podem contribuir para melhorar o meio ambiente.

Em termos simples, podemos dizer que a **redução** leva ao uso racionalizado, por exemplo, da água, da energia, dos combustíveis; a **reutilização** evita que tudo seja descartado e leva ao reaproveitamento de muitos objetos (garrafas, móveis, papel etc.) impedindo o consumo exagerado, principalmente, de mais matéria prima; e, finalmente, **reciclar** leva basicamente à separação do lixo orgânico do não-orgânico (metais, vidros etc.) com vistas à sua transformação ou reutilização.

É aplicando essas normas que seremos capazes de diminuir a nossa “pegada ecológica” e contribuir para um desenvolvimento sustentável, ou seja, para o progresso econômico concomitantemente com a proteção ao meio ambiente. É vital que cada pessoa calcule a



**Pegada Ecológica** (há vários modos disponíveis na internet de fazê-lo: cf. <http://www.pegadaecologica.org.br/>). Se estiver alta, mude a forma de viver adotando processos de reciclagem e evitando o consumo de supérfluos.

Precisamos cuidar e respeitar o meio ambiente seja separando lixo, evitando plásticos, plantando árvores etc. seja doando apoiando políticas públicas “verdes” ou contribuindo, por exemplo para o Green Peace ou outras ONGs, dedicadas à preservação ambiental. Essas são ações que revelam que o cuidado e o respeito às outras formas de vida e ao meio ambiente são, de fato, praticados. Na próxima seção, apresentaremos a Carta da Terra complementando essas reflexões.

A tecnociência e a Ecoética não precisam necessariamente opor-se, mas podem e devem complementar-se. Uma questão

interessante nessa relação é, por exemplo, a dos transgênicos e seus efeitos no meio ambiente. Ela será discutida, aqui, somente com finalidades ilustrativas. Muitos argumentam que os transgênicos não são naturais, que podem prejudicar a saúde humana e animal, que podem destruir outras espécies de plantas, provocando até mesmo um desastre ambiental. Mas outros sustentam que não há evidências suficientes para mostrar que esse é o caso. Ao contrário, a tecnologia responsável pela produção de transgênicos não apenas teria beneficiado o meio ambiente ao diminuir o uso de pesticidas como também pode contribuir para salvar ou incrementar a biodiversidade além, é claro, de produzir mais alimentos. Por exemplo, muitos conhecimentos advindos da biologia molecular podem, hoje, salvar várias espécies de plantas e animais em extinção (Watson, 2005, p.151s). Todavia, há sérios argumentos contrários à produção e comercialização de plantas e animais transgênicos. O debate está longe de atingir um consenso mínimo. Seja como for, visto que a biodiversidade é boa em si mesma, tais usos do conhecimento científico se enquadram no devido respeito ao valor intrínseco da vida como um todo incluindo recuperar espécies extintas.

Como vimos, 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 através 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 místicas orientais tais como o daoísmo etc., mas também algumas cosmovisões de povos tradicionais 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 possuem valor em si mesmos.

Para encerrar esta seção, precisamos insistir no fato de que, depois do surgimento da industrialização e da exploração em larga escala da natureza, com suas inevitáveis consequências, por exemplo, a poluição e a extinção de várias espécies, muito(a)s filósofo(a)s sustentaram que precisamos rever essa posição e priorizar políticas ambientais. A Ecoética, como vimos, 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, então, de questões relacionadas com o uso das florestas tropicais, se é moralmente correto desmatar a Amazônia, com toda a sua

biodiversidade, apenas para criar gado para consumo humano. A biodiversidade possui valor em si, 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 do ponto de vista da nossa sobrevivência, mas, principalmente, porque são valiosos em si. 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 precisamos ter consciência de que, se não reciclarmos, se consumirmos desenfreadamente, as futuras gerações talvez não tenham as condições materiais de sobrevivência garantidas.

Nesse sentido, podemos citar aqui o famoso **princípio da responsabilidade** de Hans Jonas para justificar a afirmação de que temos deveres para com as futuras gerações. O maior mérito de Jonas foi deixar de considerar os problemas éticos tendo em vista apenas o presente. O seu princípio ecoético é formulado desta maneira:



“Age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana autêntica sobre a terra.” (Jonas, 1984, p.40)

Percebemos, neste princípio, a forma kantiana e o conteúdo consequencialista, operando ao mesmo tempo, uma forma interessante de superar a dicotomia entre modelos normativos. Esse tema será retomado no último capítulo quando discutirmos a Teoria Tríplice.

O grande mérito de Jonas foi, como antecipamos, ter mudado o eixo referencial de toda a reflexão ética tirando-a de uma análise estéril do passado (e do presente) apontando **a necessidade de pensarmos o futuro**. Uma das limitações do princípio, entretanto, é sua aparência antropocêntrica e, como veremos mais adiante, é necessário alargar a comunidade moral incluindo o cuidado com outras formas de vida.

Para finalizar esta seção sobre Ecoética, convém citar alguns eventos e documentos que auxiliaram na sua consolidação e ajudaram a aumentar a consciência ecológica das pessoas:

1º) *Rio-92*: a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada em junho de 1992, no Rio de Janeiro, chegando à conclusão da necessidade de **aliar** desenvolvimento socioeconômico e preservação ambiental.

2ª) *Protocolo de Kyoto* (1997): necessidade de **evitar** o efeito estufa e o aquecimento global causados por gases, em especial, o dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) (os EUA assinaram, mas não ratificaram mesmo sendo responsáveis pela emissão de 25% do CO<sub>2</sub>).



3º) *Acordo de Paris* (2015): **reduzir** o aquecimento global. Trata-se do primeiro compromisso internacional consensual para limitar o aumento de temperatura a 1.5°C a níveis pré-industriais. Em Paris, tomando o ano de 2005 como base, o Brasil reafirmou o compromisso de redução das emissões de gases de efeito estufa em 37% até 2025 e de reduzir em 43% até 2030. O Brasil também estabeleceu o objetivo de atingir a neutralidade climática –ou seja, emissões líquidas nulas– em 2060 reduzida, em 2022, para 2050. Quanto antes, enfim, melhor!

As evidências do aquecimento global são claras, pois é possível *mensurar* o aumento do CO<sub>2</sub> na atmosfera: 2 bilhões de toneladas em 1900; 6 bilhões em 1950; 25 bilhões no ano 2000 e 37 bilhões de toneladas em 2019 e, enfim, compreender o efeito estufa. Além disso, três evidências *robustas* podem ser apresentadas:

- a) recordes de temperatura (últimos cinco anos, em especial 2019, mas também, por exemplo, o mês de julho 2021);
- b) aumento do nível do mar (degelo dos polos);
- c) maior frequência de eventos climáticos extremos (chuvas torrenciais, secas prolongadas, frios intensos, desertificação, incêndios florestais etc.)

Vivemos, enfim, o que alguns cientistas chamam “antropoceno” que pode ser evidenciado a partir do IPCC 2021 (Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas): o aquecimento é inegável e irreversível a curto prazo, ou seja, o planeta continuará se aquecendo mesmo se zerarmos as emissões hoje. O ponto de não retorno pode estar se aproximando rapidamente. Por isso, mais do que reduzir, reutilizar e reciclar, precisamos urgentemente **restaurar** o meio ambiente recuperando áreas degradadas pela atividade humana (p.ex., destruição do Cerrado para agricultura). A agroecologia é uma alternativa. É preciso também despoluir as águas e o ar, reflorestar, evitar extinção de novas espécies etc., ou seja, ajudar o planeta a se **regenerar**. Precisamos, por conseguinte, de 5 Rs. Essas e outras medidas estão previstas na Carta da Terra que apresentaremos a seguir.

## 11.2– A CARTA DA TERRA

Vimos, na seção anterior, a defesa de alguns pensadores de uma Ecoética mais ampla e não apenas centrada no valor do meio ambiente para o ser humano. Na presente seção, vamos apresentar algumas considerações mais práticas de como isso pode ser feito. Muitos documentos importantes foram produzidos recentemente, por exemplo, a **Carta da Terra**, criado por iniciativa da ONU, mas que

envolveu mais de 4000 organizações mundo afora, estabelecendo a necessidade de **cuidado** e de **respeito** em relação à vida como um todo com a participação ativa deeticistas brasileiros.

Neste documento, que representa um entendimento bastante ampliado (senão um consenso), foi decidido que respeitar e cuidar a vida em toda a sua diversidade é reconhecer que todos os seres são interdependentes e cada forma de vida possui valor em si, independentemente de sua pura utilidade para os seres humanos. É necessário, aqui, não apenas citar os princípios básicos, a saber (Respeitar e Cuidar da Comunidade da Vida; Integridade Ecológica; Justiça Social e Econômica e, finalmente, Democracia, Não-Violência e Paz), mas também aplicá-los explicitando as orientações práticas que foram extraídas desses princípios. Eis, então, algumas delas:

## I. RESPEITAR E CUIDAR DA COMUNIDADE DA VIDA

### **1. Respeitar a Terra e a vida em toda sua diversidade.**

*a. Reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos.*

*b. Afirmar a fé na dignidade inerente de todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade.*

### **2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.**

*a. Aceitar que, com o direito de possuir, administrar e usar os recursos naturais vem o dever de impedir o dano causado ao meio ambiente e de proteger os direitos das pessoas.*

*b. Assumir que o aumento da liberdade, dos conhecimentos e do poder implica responsabilidade na promoção do bem comum.*

### **3. Construir sociedades democráticas que sejam justas, participativas, sustentáveis e pacíficas.**

*a. Assegurar que as comunidades em todos os níveis garantam os direitos humanos e as liberdades fundamentais e proporcionem a cada um a oportunidade de realizar seu pleno potencial.*

*b. Promover a justiça econômica e social, propiciando a todos a consecução de uma subsistência significativa e segura, que seja ecologicamente responsável.*

### **4. Garantir as dádivas e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.**

*a. Reconhecer que a liberdade de ação de cada geração é condicionada pelas necessidades das gerações futuras.*

*b. Transmitir às futuras gerações valores, tradições e instituições que apoiem, em longo prazo, a prosperidade das comunidades humanas e ecológicas da Terra.*

*Para poder cumprir estes quatro amplos compromissos, é necessário:*

## II. INTEGRIDADE ECOLÓGICA

### **5. Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.**

*a. Adotar planos e regulamentações de desenvolvimento sustentável em todos os níveis que façam com que a conservação ambiental e a reabilitação sejam parte integral de todas as iniciativas de desenvolvimento.*

*b. Estabelecer e proteger as reservas com uma natureza viável e da biosfera, incluindo terras selvagens e áreas marinhas, para proteger os sistemas de sustento à vida da Terra, manter a biodiversidade e preservar nossa herança natural.*

*c. Promover a recuperação de espécies e ecossistemas ameaçadas.*

*d. Controlar e erradicar organismos não-nativos ou modificados geneticamente que causem dano às espécies nativas, ao meio ambiente, e prevenir a introdução desses organismos daninhos.*

*e. Manejar o uso de recursos renováveis como água, solo, produtos florestais e vida marinha de forma que não excedam as taxas de regeneração e que protejam a sanidade dos ecossistemas.*

*f. Manejar a extração e o uso de recursos não-renováveis, como minerais e combustíveis fósseis de forma que diminuam a exaustão e não causem dano ambiental grave.*

### **6. Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e, quando o conhecimento for limitado, assumir uma postura de precaução.**

*a. Orientar ações para evitar a possibilidade de sérios ou irreversíveis danos ambientais mesmo quando a informação científica for incompleta ou não conclusiva.*

*b. Impor o ônus da prova àqueles que afirmarem que a atividade proposta não causará dano significativo e fazer com que os grupos sejam responsabilizados pelo dano ambiental.*

*c. Garantir que a decisão a ser tomada se oriente pelas consequências humanas globais, cumulativas, de longo prazo, indiretas e de longo alcance.*

*d. Impedir a poluição de qualquer parte do meio ambiente e não permitir o aumento de substâncias radioativas, tóxicas ou outras substâncias perigosas.*

*e. Evitar que atividades militares causem dano ao meio ambiente.*

### **7. Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.**

*a. Reduzir, reutilizar e reciclar materiais usados nos sistemas de produção e consumo e garantir que os resíduos possam ser assimilados pelos sistemas ecológicos.*

*b. Atuar com restrição e eficiência no uso de energia e recorrer cada vez mais aos recursos energéticos renováveis, como a energia solar e do vento.*

*c. Promover o desenvolvimento, a adoção e a transferência equitativa de tecnologias ambientais saudáveis.*

*d. Incluir totalmente os custos ambientais e sociais de bens e serviços no preço de venda e habilitar os consumidores a identificar produtos que satisfaçam as mais altas normas sociais e ambientais.*

*e. Garantir acesso universal à assistência de saúde que fomente a saúde reprodutiva e a reprodução responsável.*

*f. Adotar estilos de vida que acentuem a qualidade de vida e subsistência material num mundo finito.*

**8. Avançar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca aberta e a ampla aplicação do conhecimento adquirido.**

*a. Apoiar a cooperação científica e técnica internacional relacionada a sustentabilidade, com especial atenção às necessidades das nações em desenvolvimento.*

*b. Reconhecer e preservar os conhecimentos tradicionais e a sabedoria espiritual em todas as culturas que contribuam para a proteção ambiental e o bem-estar humano.*

*c. Garantir que informações de vital importância para a saúde humana e para a proteção ambiental, incluindo informação genética, estejam disponíveis ao domínio público.*

### III. JUSTIÇA SOCIAL E ECONÔMICA

**9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social e ambiental.**

*a. Garantir o direito à água potável, ao ar puro, à segurança alimentar, aos solos não-contaminados, ao abrigo e saneamento seguro, distribuindo os recursos nacionais e internacionais requeridos.*

*b. Prover cada ser humano de educação e recursos para assegurar uma subsistência sustentável, e proporcionar seguro social e segurança coletiva a todos aqueles que não são capazes de manter-se por conta própria.*

*c. Reconhecer os ignorados, proteger os vulneráveis, servir àqueles que sofrem, e permitir-lhes desenvolver suas capacidades e alcançar suas aspirações.*

**10. Garantir que as atividades e instituições econômicas em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma equitativa e sustentável.**

*a. Promover a distribuição equitativa da riqueza dentro das e entre as nações.*

*b. Incrementar os recursos intelectuais, financeiros, técnicos e sociais das nações em desenvolvimento e isentá-las de dívidas internacionais onerosas.*

c. Garantir que todas as transações comerciais apoiem o uso de recursos sustentáveis, a proteção ambiental e normas trabalhistas progressistas.

d. *Exigir que corporações multinacionais e organizações financeiras internacionais atuem com transparência em benefício do bem comum e responsabilizá-las pelas consequências de suas atividades.*

**11. Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, assistência de saúde e às oportunidades econômicas.**

a. *Assegurar os direitos humanos das mulheres e das meninas e acabar com toda violência contra elas.*

b. *Promover a participação ativa das mulheres em todos os aspectos da vida econômica, política, civil, social e cultural como parceiras plenas e paritárias, tomadoras de decisão, líderes e beneficiárias.*

c. *Fortalecer as famílias e garantir a segurança e a educação amorosa de todos os membros da família.*

**12. Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, concedendo especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias.**

a. *Eliminar a discriminação em todas suas formas, como as baseadas em raça, cor, gênero, orientação sexual, religião, idioma e origem nacional, étnica ou social.*

b. *Afirmar o direito dos povos indígenas à sua espiritualidade, conhecimentos, terras e recursos, assim como às suas práticas relacionadas a formas sustentáveis de vida.*

c. *Honrar e apoiar os jovens das nossas comunidades, habilitando-os a cumprir seu papel essencial na criação de sociedades sustentáveis.*

d. *Proteger e restaurar lugares notáveis pelo significado cultural e espiritual.*

#### IV. DEMOCRACIA, NÃO VIOLÊNCIA E PAZ

**13. Fortalecer as instituições democráticas em todos os níveis e proporcionar-lhes transparência e prestação de contas no exercício do governo, participação inclusiva na tomada de decisões, e acesso à justiça.**

a. *Defender o direito de todas as pessoas no sentido de receber informação clara e oportuna sobre assuntos ambientais e todos os planos de desenvolvimento e atividades que poderiam afetá-las ou nos quais tenham interesse.*

b. *Apoiar sociedades civis locais, regionais e globais e promover a participação significativa de todos os indivíduos e organizações na tomada de decisões.*

*c. Proteger os direitos à liberdade de opinião, de expressão, de assembleia pacífica, de associação e de oposição.*

*d. Instituir o acesso efetivo e eficiente a procedimentos administrativos e judiciais independentes, incluindo retificação e compensação por danos ambientais e pela ameaça de tais danos.*

*e. Eliminar a corrupção em todas as instituições públicas e privadas.*

*f. Fortalecer as comunidades locais, habilitando-as a cuidar dos seus próprios ambientes, e atribuir responsabilidades ambientais aos níveis governamentais onde possam ser cumpridas mais efetivamente.*

**14. Integrar, na educação formal e na aprendizagem ao longo da vida, os conhecimentos, valores e habilidades necessárias para um modo de vida sustentável.**

*a. Oferecer a todos, especialmente a crianças e jovens, oportunidades educativas que lhes permitam contribuir ativamente para o desenvolvimento sustentável.*

*b. Promover a contribuição das artes e humanidades, assim como das ciências, na educação para sustentabilidade.*

*c. Intensificar o papel dos meios de comunicação de massa no sentido de aumentar a sensibilização para os desafios ecológicos e sociais.*

*d. Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável.*

**15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.**

*a. Impedir crueldades aos animais mantidos em sociedades humanas e protegê-los de sofrimentos.*

*b. Proteger animais selvagens de métodos de caça, armadilhas e pesca que causem sofrimento extremo, prolongado ou evitável.*

*c. Evitar ou eliminar ao máximo possível a captura ou destruição de espécies não visadas.*

**16. Promover uma cultura de tolerância, não violência e paz.**

*a. Estimular e apoiar o entendimento mútuo, a solidariedade e a cooperação entre todas as pessoas, dentro das e entre as nações.*

*b. Implementar estratégias amplas para prevenir conflitos violentos e usar a colaboração na resolução de problemas para manejar e resolver conflitos ambientais e outras disputas.*

*c. Desmilitarizar os sistemas de segurança nacional até chegar ao nível de uma postura não-provocativa da defesa e converter os recursos militares em propósitos pacíficos, incluindo restauração ecológica.*

*d. Eliminar armas nucleares, biológicas e tóxicas e outras armas de destruição em massa.*

*e. Assegurar que o uso do espaço orbital e cósmico mantenha a proteção ambiental e a paz.*

*f. Reconhecer que a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte. (ênfases acrescentadas)*

Os princípios da **Carta da Terra**, baseados no cuidado e no respeito à vida como um todo, são claros e podem ser fundamentados. O que falta é vontade política para aplicá-los. Nesse sentido, é preocupante o que vem acontecendo desde a Conferência de Paris (2015 *UN Climate Change Conference*). De fato, alcançou-se um amplo acordo para manter o aumento da temperatura abaixo de 1.5 graus centígrados considerando níveis pré-industriais. Não há dúvida científica de que o aquecimento global é real. Assim, depois de mais de 30 anos de negociações (tudo começou com a Rio-92), todos os países comprometeram-se a alcançar a meta. O Brasil prometeu acabar com o desmatamento ilegal, principalmente do Cerrado e da Amazônia, e reflorestar 12 milhões de hectares. Todavia, não apenas não há punições para quem descumprir o pactuado, como também já existem baixas. O governo americano de Trump saiu do acordo. Além de questões de **justiça global**, a saber, que são os países industrializados que devem comprometer-se mais a poluir menos (afinal, eles causaram o aumento do clima globalmente), é preocupante que os ricos não queiram comprometer a sua economia. Devemos cuidar mais do nosso planeta azul: dos ecossistemas, das espécies que estão em vias de extinção etc. Somos seres naturais e o que acontece à natureza terá profundo impacto nas nossas vidas. Animais não-humanos também irão sofrer com o aquecimento global. As gerações futuras serão, certamente, afetadas. Destruir a biodiversidade, o que já é mau em si mesmo, impede que as futuras gerações experienciem um mundo mais rico. Por exemplo, elas podem não ter experiências estéticas da beleza de uma nevasca, da riqueza da diversidade animal, da pluralidade de árvores etc. Precisamos fazer mais para salvar a nossa casa e quem poluiu mais deve fazer mais esforços para atingir as metas da Conferência Paris 2015. Finalmente, não é justo que os mais pobres paguem um alto preço pelo aquecimento global sendo impedidos de desenvolverem-se e não tendo assistência nos efeitos perversos que já se fazem sentir. Ajudá-los é uma questão de justiça global.

A atitude do governo estadunidense merece uma reflexão maior. Depois de já ter se recusado a assinar o Protocolo de Kyoto, os EUA saíram de um acordo que garantiria que o aumento na emissão de gases não agravasse o desequilíbrio climático. De fato, países desenvolvidos possuem um grau de responsabilidade maior nesse caso. Por exemplo, a média mundial de emissão de CO<sub>2</sub> é 4 toneladas por pessoa, mas indivíduos vivendo no hemisfério norte poluem mais. Os EUA possuem apenas 5% da população mundial e, mesmo assim, são atualmente responsáveis por 25% das emissões de CO<sub>2</sub>. É uma questão de justiça global os norte-americanos terem que consumir

menos carne vermelha, viajar menos de avião etc. Pode ser que isso prejudique a economia americana momentaneamente, mas salvará o planeta. Um bom exemplo é o Reino Unido (UK) que já cortou a emissão de gases mais do que qualquer outro país ultrapassando as metas do Protocolo de Kyoto e, mesmo assim, a sua economia vai bem.



A Carta da Terra é uma boa “declaração de intenções,” mas precisamos de vontade política para implementá-la. Talvez seja o caso de pensar em **transformar a ONU** em um **Estado Mundial** capaz de fazer os países cumprirem metas, por exemplo, aquelas da Conferência de Paris.

Uma alternativa mais imediata, todavia, é a seguinte: enquanto consumidores responsáveis, temos que deixar de comprar produtos de países ou empresas que não se comprometem em colaborar com a diminuição da poluição do meio ambiente. Levar a sério a nossa responsabilidade no consumo enviará um alerta a esses países ou empresas para que cumpram as suas obrigações. Como foi afirmado acima, o desafio é transformar os princípios da Carta da Terra em atitudes concretas para salvar o meio ambiente e muitas espécies de animais não-humanos. Com isso, passaremos, enfim, à discussão de temas de Zooética que possui algumas afinidades com a Ecoética.

### 11.3 – EXPERIMENTAÇÃO ANIMAL E VEGETARIANISMO

Há, como vimos nas últimas seções, outras questões morais importantes na Ética Aplicada vinculadas à Bioética Holista e à Ecoética, a saber, os problemas que dizem respeito às nossas relações com animais não-humanos. A Ética Animalista, também chamada “Zooética,” trata dos deveres que temos para com seres de outras espécies (ou, eventualmente, dos direitos que certos animais possuem) e tornou-se uma subárea independente da Ética, embora tenhamos que manter presente as interconexões com os outros domínios e que ela não pode ser desvinculada de teorias normativas e nem de seus pressupostos metaéticos.

Ao longo deste livro-texto, tocamos em alguns problemas da nossa relação com animais não-humanos. Há várias questões éticas que, tradicionalmente, foram objeto de discussão filosófica tais como: teríamos apenas deveres indiretos para com os animais não-humanos, como Kant pensava, simplesmente em virtude de nossa própria animalidade, ou teriam os animais não-humanos valor ou direitos que exigiriam de nossa parte uma relação ética mais apropriada? Por exemplo, é moralmente correto caçar animais, seja por diversão, seja



para alimentação? Há algum tempo, caçar animais selvagens podia ser até necessário para vestuário, para comida, para a utilização de outros produtos para a sobrevivência, mas, hoje, temos roupas sintéticas, criamos animais em grandes fazendas (o que levanta outras questões éticas), enfim, substituímos muitos produtos animais por outros industrializados. Faz sentido, então, continuarmos com essas práticas? Não seriam elas antiéticas? Podemos usar animais não-humanos para alimentação? Quais? Podemos usá-los como cobaias de experimentos científicos? Nesta seção, discutiremos essas questões e alguns aspectos éticos da relação humanos/animais não-humanos. Nos concentraremos, aqui, na discussão sobre a utilização de animais não-humanos para fins de alimentação e para a experimentação científica.

Antes de iniciarmos, vamos contar também um pouco de história da Zooética. O movimento animalista, como já vimos acima, é recente e foi fortemente impulsionado com a publicação do livro *Animal Liberation* do filósofo australiano Peter Singer. Desde o início do movimento de libertação dos animais na década de 1970, muito(a)s pensadore(a)s questionam se criar animais para alimentação em grandes fazendas, em condições de opressão (sem as condições naturais de luz solar e ar limpo etc.), é moralmente correto. Singer defendeu a libertação animal e a consideração de que os animais não-humanos, especialmente os **sencientes**, ou seja, capazes de sentir dor e sofrer, não deveriam ser usados nem para a experimentação científica e nem para a alimentação exceto em condições muito especiais. Ou, para ser mais preciso, se eles forem utilizados, então também seres humanos em igualdade de condições, por exemplo, com o mesmo nível de desenvolvimento mental (bebês ou deficientes físicos ou psíquicos) também poderiam sê-lo, pois a Ética é, para o filósofo australiano, universal e guia-se pelo princípio da igualdade de satisfação de preferências seguindo a teoria normativa de Hare estudada no capítulo 9. Além disso, Singer formula o chamado “Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes” (**PICIS**) estabelecendo que todos os seres sencientes, sejam humanos sejam de outras espécies, são dignos de consideração moral. Em outros termos, Singer vale-se, como já vimos, de um referencial ético utilitarista procurando maximizar o bem-estar de todos os seres sencientes, minimizando a dor e o sofrimento. Assim, pelo critério da sciência, certos animais não poderiam ser consumidos como alimento ou usados em experimentos científicos; outros, todavia, os não sencientes, poderiam. Além disso, como veremos a seguir, há dúvidas sobre como aplicar o cálculo utilitarista e muitos defendem que ele não tem as implicações que Singer pensou. Por outro lado, o vegetarianismo, o veganismo e o abolicionismo científico podem ser

defendidos também mantendo que todos os animais possuem **direitos**, principalmente, o direito à vida, e assim não poderíamos usá-los para alimentação ou pesquisa. Esta é a posição de Tom Regan que abordaremos a seguir. Recentemente, Gary Francione também segue essa linha de pensamento radicalizando a defesa dos animais não-humanos a partir de direitos.

Vamos, agora, aprofundar os dois principais temas desta seção: a utilização dos animais não humanos para fins de alimentação e para a experimentação científica. Iniciaremos com o primeiro. Aqueles que defendem que os animais podem ser usados para alimentação sustentam que os animais não-humanos não são seres racionais ou não possuem linguagem ou não produzem ciência, arte, filosofia etc. Por isso, eles não possuiriam valor intrínseco e, por conseguinte, não teríamos obrigações morais em relação a eles. Sustentam, também, que a dor (e, talvez, o próprio sofrimento) dos animais não possui significado maior, pois eles não são pessoas. É dito, enfim, utilizando-se um referencial bíblico, que os animais não-humanos foram feitos para o nosso uso. Tal posição muitas vezes é acusada de “**especismo**” e pressuporia algum tipo de antropocentrismo, ou seja, o preconceito da superioridade dos humanos sobre os outros animais assim como o racismo é um preconceito de uma “raça” em relação à outra. Por isso, deveríamos abolir todas as formas de uso dos animais não-humanos. É claro que várias teorias éticas são contrárias ao especismo e não apenas o utilitarismo preferencial de Singer. Por outro lado, a questão do uso dos animais para fins de alimentação não é consensual entre os próprios utilitaristas. Uma posição moderada poderia, por exemplo, 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. Tal posição é chamada “bem-estarista” e será abordada a seguir.

Singer, primeiramente em *Animal Liberation*, depois em *Practical Ethics*, e em inúmeros outros escritos, defendeu que todos os seres sencientes, ou seja, capazes de sentir dor e sofrer e, por conseguinte, que tenham interesses e preferências, devem ser incluídos na comunidade moral. Aplicando o PICIS, Singer critica a desigualdade no tratamento dispensado a animais não-humanos seja na indústria agropecuária seja na pesquisa científica experimental.

A questão das implicações práticas do PICIS é bastante complexa. Alguns críticos de Singer argumentam que, bem aplicado, o princípio utilitarista legitima a experimentação científica com animais não-humanos para produção de vacinas (como foi o caso para pólio,

sarampo e tétano), anestésicos e antibióticos ou fármacos e até a própria alimentação omnívora. Por exemplo, Cohen sustenta que:

“A eliminação de doença horrível, o aumento da longevidade, a prevenção de grande dor, o salvamento de vidas, e a melhoria da qualidade de vida (para humanos e para animais) obtida através de pesquisa com animais é tão incalculável que o argumento desses críticos, sistematicamente perseguidos, não estabelece a sua conclusão, mas antes o seu inverso: que se abster de usar animais em pesquisa biomédica é, por razões utilitárias, moralmente errado.” (Cohen, 1986, p.98)

Cohen é declaradamente especista e argumenta pela sua posição a partir do próprio princípio utilitarista. Foram exatamente essas implicações de PICIS que levaram Tom Regan a criticar Singer e propor uma defesa animalista mais radical, baseada em direitos, para a Zooética.

Conforme vemos, a aplicação do Princípio da Utilidade por Singer parece levar ao abolicionismo e ao vegetarianismo, mas há eticistas que discordam. Por exemplo, Roger Crisp, que foi vegetariano por mais de 20 anos por razões utilitárias, deixou de sê-lo quando se convenceu de que a aplicação do cálculo utilitarista parece levar a uma posição não-vegetariana.



Segundo a perspectiva assumida no artigo “Utilitarianism and Vegetarianism,” um utilitarista está sob a obrigação de não comer carne de animais criados em condições precárias, mas não precisa deixar de comer carne de animais que foram criados livremente, em fazendas abertas, ao ar livre etc.

Poderíamos ter, para um utilitarista, até mesmo uma obrigação de sermos não-vegetarianos. Em outros termos, se consumirmos carne animal vermelha, por exemplo bovina ou suína ou mesmo carnes mais leves de peixe ou frango, então mais seres sencientes serão trazidos ao mundo. Se eles tiverem uma vida normal, razoavelmente “feliz,” ou seja, sem dor e sofrimentos desnecessários e se forem mortos de determinada forma, digamos “humanitária,” ou seja, insensibilizando o animal antes de abatê-lo, então nada haveria de imoral em ser omnívoro. Ao contrário, a Ética consequencialista exigiria que trouxéssemos mais seres felizes ao mundo maximizando a utilidade total. Temos também que manter presente, aqui, o princípio da substituíbilidade de um animal morto para consumo por outro de sua espécie defendido por utilitaristas.

Como podemos perceber, a **aplicação** de determinados princípios éticos na discussão de questões zooéticas estão longe de

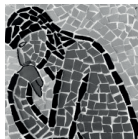
atingir consenso. As divergências entre Singer e Crisp são um exemplo de que a aplicação de um princípio ético não é algo simples. Além disso, é necessário dizer que há muitas pessoas que se consideram “vegetarianas”, desde aquelas que comem somente peixes até as que não consomem nenhum produto derivado de animais, as veganas. Essas posições não precisam ser sustentadas a partir de uma ética utilitarista e podem, como dissemos acima, ser fundamentadas a partir de uma ética deontológica baseada em direitos. Poderíamos, desse modo, evitar a discriminação especista baseada no utilitarismo para animais não-humanos e no kantismo para humanos.

Passemos, agora, para a questão da experimentação científica. O uso de animais em laboratórios para fins de pesquisa científica (que efetivamente produza conhecimento novo ou que sistematize o existente de maneira mais eficiente etc.) também coloca sérias questões morais, por exemplo, podemos usá-los para testar novos medicamentos se eles próprios não são os beneficiários? 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, do diabetes etc.) foram, de fato, possíveis a partir de experimentos em animais. Aqui, também não temos consenso e talvez precisemos aprofundar a discussão sobre as teorias normativas e seus pressupostos metaéticos para chegar mais claramente a uma resposta para a questão.

Um enfoque muito usado para justificar o uso de animais não humanos em pesquisas científicas que procura resguardar várias pressuposições éticas é conhecido como 3Rs (não confundir esse enfoque com o da Ecoética), ou seja: **Reduza, Refine e Substitua** (do inglês, *replace*) que será analisado a seguir. Outros sustentam que o sofrimento causado aos animais não justifica o progresso científico e pretendem abolir completamente os experimentos em animais. Além disso, há dúvidas se o conhecimento obtido a partir de animais não-humanos pode ser transferido e imediatamente aplicado a humanos.

No que se segue, argumentaremos que é necessário repensar as bases morais a partir das quais adotamos nossas políticas públicas, as leis e as normas que regem as pesquisas envolvendo animais não-humanos. Por um lado, vamos criticar posições que são radicalmente **abolicionistas**, pois há, aparentemente, ainda justificativas aceitáveis para o uso de animais em experimentos científicos. Não entraremos, aqui, na discussão sobre o uso de animais para fins didáticos apenas, pois já podemos ter nesse último aspecto uma postura abolicionista. Por outro lado, práticas como a vivissecção podem e devem ser extinguidas num curto espaço de tempo. É quase desnecessário

lembrar também a imoralidade de práticas tais como a Farra-do-Boi ou da Rinhas-de-Galos, que ainda acontecem, por exemplo na Ilha de Santa Catarina, e que causam sofrimento desnecessário aos animais.



Elas são de fato ilegais no Brasil com fundamentos éticos sólidos. Também deveríamos proibir atividades tais como a caça para fins de pura diversão e esporte assim como outros tipos de festas que causam sofrimento animal apenas para deleite humano, por exemplo, em circos, rodeios, touradas etc.

Em outros termos, precisamos elevar o nosso padrão moral de tratamento dos animais não-humanos.

Para começar, então, vamos reestabelecer e justificar um princípio *prima facie* ético já enunciado anteriormente. Para tal, é necessário perguntar sob que condições podemos valorar intrinsecamente um ser vivo. Não se pode ter dúvidas de que, aplicando o **método mooreano de isolamento**, temos condições de reconhecer o valor de qualquer forma de vida animal. Isso pode ser mostrado do seguinte modo. Imagine dois mundos: no primeiro ( $M_1$ ), não há nenhum ser vivo, somente planetas, sistemas solares e galáxias; num outro mundo ( $M_2$ ), há um planeta com um único ser vivo, digamos uma planta, ou um microrganismo unicelular, por exemplo, uma ameba. Parece claro que, abstraindo questões metafísicas (se tal mundo resultou de um investimento natural ou de alguma intervenção divina), atribuímos mais valor ao segundo. ***Toda forma de vida é, então, preciosa em si e devemos cuidá-la e respeitá-la por si mesma.*** Por isso, é moralmente justificável dizer que *cuidar* essa forma única de vida é valorá-la intrinsecamente. Agora, imagine um terceiro mundo ( $M_3$ ) repleto de formas de vida, algumas mais simples, outras mais complexas, e entre elas diversos tipos de animais, isto é, seres multicelulares com capacidade de resposta a estímulos ambientais, locomoção, reprodução etc. Também parece razoável afirmar que esse mundo possui mais valor inerente do que o segundo. Constata-se, então, que há **gradações** na atribuição de valor em si e às diferentes formas de vida. Talvez a forma correta de nos relacionarmos com alguns deles seja *respeitando-os* como resposta adequada para o tipo de seres que são, por exemplo, alguns possuem personalidade e seus direitos devem ser reconhecidos. Portanto, quando discutimos se animais não-humanos podem ou não ser utilizados em experimentos científicos não estamos negando que eles tenham que ser intrinsecamente valorados. Não está em questão, aqui, que enquanto seres vivos eles tenham que ser respeitados. Nesse sentido, precisamos insistir num princípio *prima facie* nos fundamentos da

Bioética Holista e da própria Zooética de consideração ética para com animais não-humanos: *reverencie o valor da vida!*

Essa atitude pode ser encontrada em alguns povos “originários” (ou tradicionais) das Américas que possuíam uma Ética ambiental e animalista própria. Demonstravam respeito pela vida como um todo, embora praticassem a caça. Por exemplo, em 1855, o **cacique Seattle**, da tribo Suquamish, enviou uma carta ao presidente dos Estados Unidos, depois de o Governo haver dado a entender que pretendia comprar o território ocupado por aqueles povos. Eis parte da carta:

“Assim consideraremos vossa proposta de comprar nossa terra. Se nos decidirmos a aceitá-la, imporei uma condição: o homem branco terá de tratar os animais desta terra como se fossem seus irmãos.

Sou um selvagem e não compreendo de outro modo. Tenho visto milhares de búfalos a apodrecerem nas pradarias, deixados pelo homem branco que neles atira de um trem em movimento. Sou um selvagem e não compreendo como o fumegante cavalo de ferro possa ser mais importante que o búfalo, que nós caçamos apenas para nos manter vivos.

Que será do homem sem os animais? Se todos os animais desaparecessem, o homem morreria de solidão espiritual. **Porque tudo que acontece aos animais pode afetar os homens. Tudo está relacionado.**

Deveis ensinar a vossos filhos que o chão onde pisam simboliza as cinzas de nossos ancestrais. Para que eles respeitem a terra, ensinai a eles que ela é rica pela vida dos seres de todas as espécies. Ensinai a eles o que ensinamos aos nossos: que a terra é a nossa mãe. Quando o homem cospe sobre a terra, está cuspidando sobre si mesmo.

De uma coisa temos certeza: a terra não pertence ao homem branco; o homem branco é que pertence à terra. Disso temos certeza. Todas as coisas estão relacionadas como o sangue que une uma família. Tudo está associado.

**O que fere a terra fere também os filhos da terra. O homem não tece a teia da vida; é antes um de seus fios. O que quer que faça a essa teia, faz a si próprio.”** (negritos acrescentados).

Temos, aqui, claramente uma visão holista de cuidado com a vida como um todo e de respeito pelos animais não-humanos. É importante alertar, todavia, que atribuir valor intrínseco a algo não é atribuir-lhe valor sagrado ou absoluto no sentido de que ele não pode sob hipótese alguma ser valioso também pelo incremento que pode proporcionar para a formação de um bem maior. Os indígenas caçavam e muitos ainda o fazem. Algumas implicações práticas desse enfoque serão exploradas a seguir, mas antes é necessário analisar as posições contrárias que utilizam os mesmos conceitos e o mesmo princípio ético, mas insistem na necessidade de atribuição de direitos.

É preciso, enfim, considerar mais detalhadamente enfoques abolicionistas tais como o de Tom Regan e outros que usam um referencial deontológico para tratar questões de Zooética. Não temos a pretensão de fechar a questão neste capítulo, mas é importante perceber como eticistas de diferentes orientações normativas (consequencialista ou deontológica etc.) aplicam as suas teorias. No próximo capítulo, analisaremos a possibilidade de congruência entre teorias éticas aparentemente opostas formando uma Teoria Tríplice.

O autor de *The Case for Animal Rights*, sustenta que **sujeitos-de-uma-vida são portadores de valor inerente** entendido como um tipo de valor possuído por alguns indivíduos existindo como fins-em-si mesmos e devem ser tratados como tais (Regan, 2004, p.xii; p.248). Explicitamente, o princípio do respeito de Regan é um princípio ético kantiano, deontologista e antiutilitarista, estendendo a consideração moral de seres racionais para todos os que satisfazem a condição suficiente de serem sujeitos-de-uma-vida. Segundo Regan:

“Indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se eles têm: crenças e desejos; percepção, memória, e um senso de futuro, incluindo de si mesmo; uma vida emocional juntamente com sentimentos de prazer e dor; preferência e interesse no bem-estar; a habilidade de iniciar uma ação para realizar os seus desejos e fins; uma identidade psicofísica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que a sua vida de experiências vai bem ou mal para eles logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto do interesse de outros.” (Regan, 2004, p.243)

Independentemente de uma discussão mais aprofundada sobre os critérios para considerar um ser vivo, seja humano seja não-humano, um sujeito-de-uma-vida, parece claro que Regan possui uma concepção metaética realista transcendente de valor inerente (o qual não deve ser confundido com valor intrínseco nos seus termos atribuído somente às experiências) que possui vários problemas filosóficos.

Primeiro, não é evidente que sejam somente *indivíduos* os portadores desse tipo de valor e não também espécies ou ecossistemas. Segundo, parece equivocado pensar que não possa existir, como Regan defende, *gradações* nesse tipo de valor. Nesse sentido, indivíduos podem fazer parte de totalidades orgânicas que possuem valor maior que a soma do valor de suas partes. Por exemplo, uma ararinha azul pode possuir valor inerente, mas um casal de ararinhas azuis possui valor inerente maior e o valor do todo não é somente uma questão aritmética de soma do valor das partes. Por

consequente, parece inadequado atribuir direitos absolutos a sujeitos-de-uma-vida considerados individualmente. Na verdade, a postulação de um sistema de direitos e obrigações absolutamente ou com um suposto “*categorical value*” (valor categórico, nos termos de Regan) não parece fazer sentido, pois portadores de valor inerente podem ser preciosos em si e também podem agregar mais valor a um bem maior. O exemplo da ararinha azul e de um casal de ararinhas deve tornar essa intuição plausível aqui. Na verdade, talvez a linguagem dos direitos e obrigações seja inadequada quando tratamos da nossa relação com animais não-humanos. Um sistema de direitos subjetivos e responsabilidades é adequado somente para quem é ou pode ser agente, para alguém que possui personalidade ou virá a tê-la ou recuperá-la. Parece que bonobos, chipanzés e outros primatas superiores possuem agência e, nesse sentido, poderíamos considerá-los pessoas e lhes atribuir direitos. Faz sentido perguntar, todavia, se estamos **cuidando** de animais não-humanos pelo tipo de seres que eles são, ou seja, mesmo não sendo agentes. Nesse sentido, não é claro o que Regan significa por “logicamente independente de ser do interesse para outros,” ou seja, se além de coibir um tratamento como *mero meio* proíbe também o tratamento como “meio” ou parte de um bem maior. Em outros termos, não é realista pensar que nunca se pode tratar um sujeito-de-uma-vida como “meio” (certamente não, é óbvio, como *mero meio*). Em outros termos, nem Kant pensou desse modo sobre seres racionais embora exigisse que sempre fossem tratados simultaneamente como fins-em-si. Uma concepção mais plausível de valor intrínseco precisa ser construída em termos relacionais e não transcendentais. Desse modo, Regan não demonstrou que sujeitos-de-uma-vida não possam ser usados em experimentos científicos, pois ele possui uma concepção filosoficamente equivocada de valor, tanto de valor inerente quanto de valor intrínseco. Isso mostra a relevância do debate metaético para a Zooética.

Já discutimos, brevemente, a posição ética de Peter Singer aplicando o PICIS aos animais não-humanos e a sua crítica às práticas de criação de animais em grandes fazendas. Todavia, a aplicação de uma Ética utilitarista pode ser feita não apenas nos termos singerianos, conforme vimos no caso do vegetarianismo. Esse também é o caso quando tratamos do uso de animais não-humanos para fins de pesquisa. Não parece ser o caso que um princípio como o PICIS leve necessariamente ao abolicionismo. Em *Practical Ethics* (2011, p.56s), Singer argumenta nessa direção, mas há sérias dúvidas sobre *como* melhor aplicar um cálculo utilitarista. Mesmo que Singer tenha reformado o utilitarismo hedonista clássico, como vimos no capítulo 9,



em termos de um utilitarismo de preferências, vários problemas da estrutura exclusivamente consequencialista do PICIS levantam questões sobre as implicações abolicionistas. Há vário(a)s autore(a)s que defendem uma Ética utilitarista justificando o uso de animais não-humanos para pesquisas científicas, especialmente se *elas podem reverter em benefício* de animais sencientes em geral (por exemplo, para membros da espécie *Canis lupus*) e não apenas membros da espécie *Homo sapiens*. E há autores que simplesmente se autodeclararam especistas e aplicam o princípio da utilidade antropocentricamente (Cohen, 1986). Por conseguinte, nesse ponto, teríamos que discutir a aplicação do PICIS fazendo as continhas e engajando-nos em mais pesquisa empírica. Além disso, teríamos que listar os “fracassos reconhecidos dos usos de modelos animais” *versus* “os progressos científicos” etc. e compará-los contabilizando um saldo maior ou menor, tarefa esta que foge aos limites deste livro-texto. Nos trabalhos que tentam fazer isso, percebemos que quase todos estão irremediavelmente comprometidos com a posição **moralista** que já defendem: os abolicionistas radicais citam somente os fracassos dos usos de animais não humanos; os conservadores, somente os benefícios dos experimentos científicos com animais. Um preconceito moralista é incompatível com uma boa teorização ética.

Há uma tendência crescente de aceitar uma Zooética baseada apenas no **bem-estarismo**. Por isso, vamos enunciar aqui os principais elementos desse enfoque animalista. Ele exige:

- a) cuidados básicos com animais não-humanos: evitar sofrimento, proteger de doenças, criá-los em áreas que garantam espaços para moverem-se livremente etc.;
- b) manejo de forma a evitar a violência maximizando o bem-estar animal, isto é, a qualidade de vida;
- c) insensibilização e abate “humanitário” (por exemplo, eutanasiar após experiências científicas) etc.

Uma política bem-estarista na Zooética não teria, então, apenas aplicação para fins de alimentação, mas também para legitimar o uso de animais não-humanos em pesquisas científicas.

É necessário, neste ponto, fazer um esclarecimento. Quando falamos de animais sendo usados para fins de pesquisa, a que tipo de estamos nos referindo? Ratos ou bonobos? Serão todos os animais sencientes? Podemos considerar alguns como possuindo um status moral que impede o mero uso como cobaia de laboratório? Essas perguntas são fundamentais na Zooética. Eis algumas outras:



O que torna um animal digno de consideração moral especial, diferentemente talvez de uma planta, de um cristal ou de um ecossistema sem animais? Ser sujeito-de-uma-vida? A senciência? Ambos? A consciência? A linguagem proposicional? A racionalidade? A capacidade de produzir arte, ciência, filosofia?

Qualquer critério, aqui, parece arbitrário, embora alguns sirvam para estabelecer uma linha demarcatória entre seres dignos de consideração moral ou para fixar algum parâmetro de gradação entre “inferiores” e “superiores”.

Se considerarmos, no caso brasileiro, a chamada “Lei Arouca,” podemos perguntar se o critério adotado é razoável. No artigo 3º ficam **permitidos** experimentos científicos com animais do filo Chordata e subfilo Vertebrata definidos nesses termos:

I – filo Chordata: animais que possuem, como características exclusivas, ao menos na fase embrionária, a presença de notocorda, fendas branquiais na faringe e tubo nervoso dorsal único;

II – subfilo Vertebrata: animais cordados que têm, como características exclusivas, um encéfalo grande encerrado numa caixa craniana e uma coluna vertebral.”

Claramente, então, certos animais não-humanos (primatas e outros grandes mamíferos etc.) estão protegidos pela lei brasileira; outros não. A nossa constituição federal já proíbe a crueldade contra os animais (Art. 225), embora ela não atribua direitos a eles. Alguns acham, portanto, a Lei Arouca inconstitucional, mas não acreditamos que esse seja o caso, pois a nossa Constituição trata de questões ambientais mais amplas. Então, a questão permanece: qual é a propriedade que torna um ser vivo moralmente relevante?

Podemos sustentar que qualquer pesquisa científica deverá aplicar seriamente a política dos 3Rs e que esta é uma forma adequada de responder ao valor intrínseco de animais não-humanos que são usados para experimentos tratando-os cuidadosa e respeitosamente. Por isso, vamos esclarecer, agora, brevemente o que cada norma básica exige a partir do livro *The Principles of Humane Experimental Technique*, de Russell e Bruch, que defendem a “humanização” na utilização de animais não-humanos em pesquisas científicas.

Os princípios básicos são formulados de maneira bastante precisa e parecem ter uma sequência natural. São eles:

- i) **Substituição** (*replacement*): tal como foi estabelecido no capítulo 5 da referida obra, ela consiste na criação de um *modelo* ou similar isomorfo que sirva para experimento no lugar do objeto de interesse científico;
- ii) **Redução**: minimização do número de modelos utilizados, sem comprometimento dos dados estatísticos relevantes, da eficácia dos testes e do avanço científico;
- iii) **Refinamento**: humanização do uso de técnicas científicas, por exemplo, evitando ao máximo a dor e o sofrimento do modelo substituto.

Se, agora, defendermos uma regra de priorização, superando assim a base metaética intuicionista do enfoque baseado nos 3Rs, podemos ter a seguinte implicação prática: *que a substituição tenha prioridade em nossas políticas públicas, em nossas leis e em nossas práticas institucionais e que as duas regras seguintes sejam aplicadas se e somente se não há alternativa viável*. Qual é a justificativa para tal priorização? A resposta é simples: se quisermos que o cuidado e o respeito devido a animais não-humanos sejam de fato uma forma de valorá-los intrinsecamente pelo tipo de seres que são, tal como ficou estabelecido acima, então o enfoque dos 3Rs deve paulatinamente levar à substituição *completa*. Nesse sentido, o abolicionismo está no nosso horizonte, esperamos, num futuro não muito distante. É claro que se essa reformulação do enfoque dos 3Rs for adotada, então a justificativa para a pesquisa científica atual com o uso de animais não humanos é sempre dada em caráter excepcional e, além disso, em condições especiais.

A pergunta, enfim, é a seguinte: é ainda justificável o uso de animais não-humanos em pesquisas e experimentos científicos? Parece que sim, pois a veterinária precisa ampliar seus conhecimentos e, se esse for o caso, então não podemos ser abolicionistas radicais. Além do conhecimento científico a ser obtido como um bem a partir de tais pesquisas, os produtos (novos remédios, tratamentos etc.) que resultam numa contribuição para o incremento do bem-estar animal em geral, seja de humanos seja de não-humanos, são as duas principais razões que justificam ainda o uso de modelos animais. No estágio atual de desenvolvimento científico, parece razoável assumir que não há ainda como criarmos modelos substitutos não vivos com uma máxima fidelidade aos seres humanos ou aos outros animais vertebrados. Não é factível, ainda, simular por computador um sistema orgânico complexo como o nosso ou de membros, por exemplo, da espécie *canis lupus*. Talvez, um software para um computador quântico possa ser produzido daqui a alguns anos com essa capacidade. Na verdade, temos que estimular a sua criação. Também não é possível substituir

certos procedimentos usando apenas experimentos *in vitro*. O teste com células-tronco, que será apresentado a seguir, é um desses casos. Por esse motivo, há sim justificativas para usarmos modelos animais. Todavia, nos casos de pesquisas que beneficiem humanos ou outros vertebrados, a priorização da substituição estabelecerá a necessidade de permanentemente buscar modelos alternativos a quaisquer seres vivos levando, num futuro próximo, ao abolicionismo. É obrigação moral dos cientistas e função básica de membros de CEUAs (Comitês de Ética no Uso de Animais) estarem constantemente atentos à prioridade da substituição.

Uma ilustração pode ser dada aqui nos seguintes termos. Imagine uma pesquisa com células-tronco que atinja um nível que seja necessário algum tipo de experimento para verificar certas hipóteses. Por que esse procedimento torna-se necessário? Considere o depoimento da geneticista Mayana Zatz:

“Há muito o que fazer ainda e um longo caminho a ser percorrido. Na atual fase, não sabemos como controlar células-tronco embrionárias para fazer exclusivamente o que queremos, isto é, diferenciar-se apenas em um tecido específico para que cresçam somente o necessário, além de descobrir o melhor método para transplantá-las. Muitas vezes, como uma criança malcriada, elas se comportam de modo independente, sem nos obedecer. Assim, imagine que a nossa intenção é utilizá-las para formar células nervosas, fundamentais para tratar inúmeras doenças, como o mal de Parkinson, doenças neuromusculares ou neurológicas ou pessoas que se tornaram paraplégicas ou tetraplégicas por acidente. Só que, ao injetar as células na medula de uma pessoa, perdemos o controle e elas “decidem” que, em vez de neurônio, vão formar osso. Imagine o desastre. Outras questões estão sendo investigadas. Ainda não temos certeza, por exemplo, de que as células-tronco vão chegar ou permanecer no órgão-alvo. E não sabemos qual é o risco de formação de tumores, ou seja, a sua replicação indefinidamente.” (Zatz, 2011, p.136)

Desse modo, para descobrir como, uma vez injetadas, as células-tronco chegam, por exemplo, aos músculos e não se percam no caminho, descobrir como controlá-las, como transferi-las etc., cientistas injetam em modelos animais que apresentam doenças neuromusculares (Zatz, 2011, p.146). Não é possível ainda simular em computador o sistema fisiológico completo de um camundongo e avaliar esse procedimento complexo de injeção de células-tronco. **O animal não-humano não é tratado como mero meio porque pode ser um beneficiário direto do tratamento** (por exemplo para uma doença neuromuscular). Alguém poderia objetar que, desse modo, não superamos completamente o antropocentrismo, mas a questão é mais complexa. Ninguém está a

defender que os benefícios da experimentação científica sejam exclusivamente para uso humano. Além disso, temos que lembrar que há graus de atribuição de valor intrínseco. Em outros termos, não seria adequado injetar tais células-tronco em outros animais não-humanos, por exemplo em ararinhas azuis, se elas estão em extinção.

Para finalizar esta seção sobre questões éticas envolvidas nas nossas relações com a animais não-humanos, é necessário enfatizar que devemos levar mais a sério o princípio da substituição priorizando-o em relação aos demais. Além da proibição constitucional da crueldade com animais não-humanos, no nosso país, a Lei Arouca já possibilita pensarmos que a substituição seja um requerimento legal. No artigo 5º, § III, ela estabelece que é função do CONCEA (Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal): “monitorar e avaliar a introdução de técnicas alternativas que substituam a utilização de animais em ensino e pesquisa”. Além disso, no artigo 13º, § IV, explicitamente exige-se a *redução* no número de modelos e, também, o *refinamento*, isto é, que se poupe ao máximo o sofrimento de animais não-humanos e que se pratique a “morte humanitária” (art. 3º, IV). Além de ser uma função do CONCEA, os próprios CEUAs podem estabelecer diretrizes buscando reafirmar a vontade política de substituição, incentivando a busca de investimentos para tal e motivando cientistas para que encontrem alternativas e não se acomodem diante das práticas existentes. São essas comissões que devem exigir mais modelagem computacional, mais experimentações em tecidos humanos e as outras formas de substituição acima mencionadas. Enfim, é responsabilidade dos membros dos CEUAs discutir como alcançar, paulatinamente, a substituição completa. Isso poderia ser facilitado, também, por uma rede de colaboração entre pesquisadores.



Tal rede entre diferentes institutos de pesquisa evitaria a repetição de certos experimentos e o compartilhamento de conhecimentos e de tecnologias com vistas à **substituição completa**.

Somente dessa maneira avançaremos sem radicalismos no sentido de cuidar e respeitar a vida como um todo.

Como podemos perceber, as questões relacionadas com o uso de animais não-humanos para fins de alimentação e experimentação são delicadas e estamos longe de atingir um consenso. As diferentes teorias normativas parecem ter aplicações diferentes. Por isso, é necessário continuar a reflexão ética procurando elevar cada vez mais

nosso padrão de comportamento com as outras formas de vida. Todavia, antes de discutirmos novos domínios de aplicação de teorias éticas normativas, precisamos analisar a possibilidade de superar as divergências entre as próprias teorias éticas. É isso que será feito na primeira seção do próximo capítulo, antes de estudarmos questões de Roboética, Infoética etc. a partir de uma proposta normativa da **Teoria Normativa Tríplice reformulada**.

#### ATIVIDADE DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Visite uma instituição que cuida do meio ambiente e/ou de animais não-humanos (por exemplo, o **Projeto Tamar**) e informe-se sobre como **você** pode ajudar a cuidar e respeitar mais o nosso planeta, os múltiplos ecossistemas e as inúmeras formas-de-vida contribuindo para alcançar os objetivos do Acordo de Paris 2015. Depois, escreva um **relatório** discutindo se uma ética utilitarista (que centre as considerações morais no bem-estar animal) ou uma ética deontológica (ou de virtudes) está certa ao defender direitos dos animais não-humanos. Conclua o trabalho apontando se os enfoques normativos são divergentes ou complementam-se.

## 12 – ÉTICA NA PRÁTICA

Não é possível abordar todos os problemas de Ética Aplicada com a devida profundidade neste livro-texto, mas outros subdomínios, além da Bioética, da Neuroética, da Ecoética e da Zooética, já estudados nos últimos dois capítulos, serão mencionados nesta última parte. Novamente, a ideia é mostrar como uma Ética normativa, bem fundamentada metaeticamente, pode ser usada para auxiliar na resolução de problemas morais cotidianos. A pretensão não é esgotar os temas, mas apenas ilustrar como um enfoque normativo unificado (a **Teoria Normativa Tríplice**) pode ser aplicado evitando o relativismo. A intenção aqui é que você inicie e desenvolva estudos de **Roboética**, **Infoética**, **Nanoética**, **Tecnoética** etc. problematizando questões morais nas diferentes atividades científicas, tecnológicas, econômicas, políticas etc. por conta própria.

Neste último capítulo, trataremos, então, de alguns problemas de Ética Aplicada em grandes áreas de atividades humanas, em especial, a Ética nas relações econômicas (12.2), a Ética nas atividades científicas (12.3), a Ética nos usos das tecnologias (12.4) e a Ética nas práticas políticas (12.5). Antes de fazer isso, examinaremos de forma mais detalhada a possibilidade de convergência entre as principais teorias éticas normativas: do consequencialismo; do deontologismo e das virtudes. Nos últimos capítulos, citamos uma série de tentativas de superar as divisões normativas, mas acabamos sempre aplicando individualmente cada teoria ética para saber como elas resolveriam as questões bioéticas, zooéticas etc. Neste capítulo, faremos uma tentativa séria de superação definitiva das divergências normativas rumo a uma **Teoria Tríplice Reformulada** que será examinada na primeira seção (12.1). Um teste para avaliar essa possível convergência pode ser elaborado a partir do modo como certos desafios práticos são resolvidos. Por isso, talvez pudéssemos convencionar uma distinção um tanto quanto arbitrária entre, por um lado, a Ética Aplicada e, por outro, a **Ética Prática** restringindo a última à aplicação da Teoria Tríplice. Todavia, manteremos esses termos como sinônimos e usaremos expressões como “Prática Ética” ou “Ética

na Prática” para discussões que pressupõem a unificação dos três enfoques normativos predominantes (consequencialismo, deontologismo e virtudes). É necessário lembrar que nem todos os eticistas concordam com a possibilidade de superação das divergências. A “**disrupção moral**” que certos desenvolvimentos tecnocientíficos está ocasionando exige a construção de uma nova teoria ética. Antes de abordarmos as grandes questões econômicas, políticas, científicas, tecnológicas etc. e suas pressuposições éticas, é necessário apresentar e reformular a Teoria Tríplice.

## 12.1 – TEORIA TRÍPLICE: CONVERGÊNCIAS NORMATIVAS?

Começemos, então, com a seguinte questão: **É possível superar os problemas dos diferentes modelos normativos em direção a uma teoria unificada ou a um princípio ético primeiro?** Para responder esta pergunta, precisamos reavaliar os três principais “paradigmas” (consequencialista, deontológico e de virtudes) tentando superar as suas diferenças e buscando aproximá-los nas semelhanças. Deixaremos, entretanto, o título dessa seção em forma de pergunta.

Ao longo da disciplina de Ética, estudamos, na *primeira parte* deste livro-texto (*Qual a melhor forma de viver?*), os principais filósofos morais antigos, especialmente do mundo ocidental, mas também com algumas breves comparações com as Éticas asiáticas. Além disso, demos uma atenção especial aos elementos de uma **Ética de virtudes** apontando a sua importância e reabilitação atual. Esse estudo teve a preocupação não apenas de reconstruir historicamente o pensamento do(a)s filósofo(a)s, mas também de ver a sua atualidade através de uma discussão de determinados *problemas* de Ética Aplicada, principalmente, questões bioéticas. Por isso, precisamos, agora, avaliar criticamente a Ética de virtudes confrontando-a com os outros enfoques normativos. Não pretendemos passar uma sentença absoluta, mas apenas possibilitar uma discussão no sentido de ver a complementaridade ou não dos diferentes sistemas normativos.

Vamos citar, então, para iniciar essa avaliação, **três pontos positivos de uma Ética de virtudes**: i) centra-se em modos de *ser* do(a) agente e não simplesmente em *atos*; ii) salienta a importância do exemplo na educação moral; iii) recomenda qualidades de caráter como intrinsecamente valiosos. Vamos abordar, separadamente, cada uma dessas vantagens.

Quanto ao primeiro ponto, esse enfoque ético distingue-se das teorias consequencialistas e deontológicas na medida em que não está preocupado com o fazer ou o *agir*, mas com o *ser* integral da pessoa.



Dito de outro modo, para uma Ética de virtudes, o importante não é a conduta externa, mas o caráter do agente. Aparentemente, essa é uma importante contribuição filosófica, pois de nada adiantaria ter um código ideal de regras morais se os agentes não estiverem motivados a segui-lo e procurassem todas as formas possíveis de contorná-lo. O famoso “jeitinho” de alguns brasileiros ilustra bem esse ponto. Podemos reconhecer a generalidade de uma regra, mas, para nossos amigos ou parentes ou para alguém que nos paga um suborno, podemos dar um jeito e “aplicar” a regra diferentemente. Isso é possível num país onde Macunaíma, o “herói sem caráter,” é apresentado como modelo. Nada mais antiético da perspectiva de uma Ética de virtudes. Discutiremos com mais detalhes o *ethos* do jeitinho na última seção. A questão é saber se isso é, necessariamente, incompatível com o consequencialismo e as éticas deontológicas. Aparentemente, a resposta é negativa, pois as máximas que podem ser universalizadas ou as regras que trazem as melhores consequências podem prescrever não apenas atos particulares, mas efetivos modos de ser ou atitudes continuadas ao longo do tempo formando bons hábitos e, portanto, virtudes. Uma máxima de ação kantiana pode exigir uma atitude virtuosa (desenvolver talentos) e não apenas tornar obrigatório ou proibido um ato específico (cometer ou não suicídio).

Outro ponto positivo de uma Ética de virtudes é seu valor pedagógico. O modelo de uma pessoa boa certamente inspira imitações não apenas em crianças e adolescentes, mas também obtém o reconhecimento, o aplauso e a simpatia dos adultos. Geralmente, a Ética de virtudes salienta o valor moral das histórias e procura assim cultivar bons hábitos. Nesse sentido, a Ética de virtudes adquire até mesmo uma feição antiteórica, pois a reflexão, argumenta-se, destrói a moralidade. A pessoa de bom caráter automaticamente faz o bem. Novamente, as Éticas consequencialistas e deontológicas não negligenciam a educação moral. Entretanto, diferenciam e insistem na necessidade de tratar das questões de justificação em sua especificidade e não, necessariamente, a partir do que uma “pessoa boa” faz. As críticas de Kant e Mill, nesse aspecto, fazem sentido.

A Ética de virtudes recomenda vários traços de caráter como intrinsecamente valiosos. Lembremos das quatro virtudes cardeais: ser justo, corajoso, sábio, temperante etc. é bom em si mesmo. Como foi salientado desde Aristóteles, todas as virtudes podem ser escolhidas por si mesmas e mesmo que nada mais resulte, nem mesmo a felicidade, ainda assim nós as escolheríamos. Nesse sentido, a virtude é sua própria recompensa. Aqui, temos uma divergência potencial com alguns enfoques do modelo consequencialista (exceto, talvez, Mill) que

não recomendam atos ou virtudes como boas em si, mas somente pelos seus resultados. Por outro lado, um modelo deontológico insiste na necessidade de fundamentar uma virtude num princípio para evitar que ela contribua para atos maus.

Precisamos, agora, mencionar **alguns pontos negativos da Ética de virtudes**: i) possui uma tendência tradicionalista de sobrevalorizar o *ethos* precedente; ii) pode levar a um certo tipo de relativismo ao estabelecer diferentes agentes virtuosos como critério do correto; iii) pressupõe que os seres humanos possuem uma finalidade, um *telos*, que não pode ser facilmente estabelecido. Vamos, então, analisar criticamente esses pontos.

Alguns autores que trabalham com a Ética de virtudes são política e filosoficamente conservadores. Esse é o caso, como vimos, de MacIntyre, que ancora as virtudes na tradição, isto é, num *ethos* anteriormente dado pelas práticas. Todavia, não é muito claro que uma Ética de virtudes tenha que ter essa característica. Por exemplo, não podemos simplesmente afirmar que Sócrates e Aristóteles estavam expondo a moralidade comum grega de vinte e cinco séculos atrás. Ao contrário, questionar os costumes vigentes levou Sócrates à condenação e à morte (assim como alguns filósofos brasileiros recentemente) e Aristóteles quase teve a mesma sorte. Por isso, talvez seja importante trabalhar com uma **Ética aretáica** sem os seus componentes tradicionalistas. Sob o ponto de vista filosófico, um ato não é correto ou bom simplesmente porque foi considerado tal por um agente. A reflexão filosófica deve buscar uma base mais confiável para a moralidade humana e uma Ética deve ser construída sem pressupostos tradicionalistas, pois muitos costumes são errados.

Outro problema de uma Ética de virtudes é a arbitrariedade do agente virtuoso como critério do bom, do correto. Quem é o *exemplar*, o modelo do agir virtuoso? Sócrates? Buda? Jesus? Confúcio? Poderíamos, aqui, aplicar o Dilema de Eutífron e perguntar: *é bom aquilo que o agente virtuoso faz ou o a pessoa virtuosa deve fazer o que é bom?* Por isso, uma das dificuldades da Ética de virtudes é estabelecer o que é correto a partir do caráter do agente tomado como critério da boa ação. Além disso, como vimos, as virtudes sofreram ressignificações ao longo da história: algumas virtudes gregas são vistas como vícios pelos cristãos e assim por diante, e certas virtudes cristãs seriam desprezadas pelos gregos. Esse fato, todavia, parece provar a necessidade de termos que aceitar certo grau de *pluralismo axiológico sem cairmos no relativismo*.

Finalmente, uma Ética de virtudes pressupõe que o ser humano tenha uma finalidade. Mas se perguntarmos “Para que serve o ser

humano?”, muitas respostas diferentes e incompatíveis podem surgir: alguns sustentam que é para louvar a Deus; para outros, existimos para sobreviver e sermos felizes; outros, que não há finalidade alguma etc. Desse modo, com o advento da física experimental e da biologia evolucionista modernas, não é muito claro em que sentido ainda se pode falar em teleologia. Balançando os pontos positivos e negativos, temos condições de perceber a importância de alguns elementos e recusar os aspectos problemáticos de algumas *variantes* de Ética de virtudes para construir uma nova Ética que poderíamos qualificar como **aretáica** inspirada em Aristóteles, mas sem tradicionalismos, com *regras* (*ortós lógon*) que especificam ações *prima facie* corretas em si e virtudes universais tais como justiça e sabedoria.

Na segunda parte do livro-texto (*O que devo fazer?*), estudamos os **modelos consequencialistas** (em especial, o utilitarismo clássico), mas também os deontológicos (principalmente, direitos humanos e ética kantiana) na Ética Normativa a partir da modernidade. Como vimos, uma forma, talvez a 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 autoevidente:



*PC – Uma norma estabelece uma ação como correta se ela promove os melhores resultados, ou seja, se é **otimizadora**.*

Ao longo da História da Ética, como vimos, 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 clássico, mas há, hoje, teorias mais sofisticadas. O utilitarismo hedonista foi melhorado a partir das reformulações de Mill e, principalmente, dos trabalhos contemporâneos de Moore, Hare, Brandt, Hooker, Railton etc. Há vários **pontos positivos** no consequencialismo-de-regras.

Um ponto positivo de uma ética consequencialista está na sua simplicidade teórica. Seus defensores argumentam que basta ter presente o princípio fundamental que será aplicado para estabelecermos claramente quais são as regras que trazem os melhores resultados. Nesse sentido, todavia, o consequencialismo não é incompatível com certas versões da Ética deontológica. Hoje, as Éticas consequencialistas de Brink, Boyd e Railton chegam a incorporar

elementos deonticos tais como direitos e respeito recíproco no conjunto de bens que devem ser maximizados pelas *normas* para que possamos considerar as ações moralmente corretas.

Outro ponto positivo das Éticas consequencialistas é a efetiva preocupação com o bem-estar, seja humano seja de outros animais. Assim, mesmo que o conceito de felicidade clássico, baseado na consideração exclusiva do prazer como o único estado mental portador de valor intrínseco seja problemático, há teorias éticas que, hoje, insistem em considerações a partir da lista objetiva, na satisfação de necessidades básicas etc. como forma efetiva de incrementar o bem-estar. Em outros termos, é uma vantagem significativa de uma Ética consequencialista buscar formas reais de minimizar a dor e o sofrimento e melhorar a qualidade de vida de todas as pessoas.

Mais um ponto positivo de uma Ética consequencialista é ter abandonado as pressuposições metafísicas de uma Ética orientada teleologicamente como foram as de virtudes clássicas. De fato, as nossas ações são guiadas por fins, mas não temos, aparentemente, como justificar uma metafísica que atribua uma função essencial ao ser humano. Por isso, uma perspectiva pluralista é mais adequada ao nosso mundo atual mesmo que a pensemos a partir de noções tais como a felicidade ou maximização do bem-estar em termos preferencialistas.

As éticas consequencialistas também possuem **pontos negativos**. Um deles é, aparentemente, exigir demais dos agentes, ou seja, certos deveres defendidos por essa teoria são considerados suprarrogatórios por outras. Muitos pensam que não temos a obrigação de buscar incrementar a felicidade de todas as pessoas ou mesmo seres sencientes se isto compromete os nossos projetos pessoais. Tais exigências seriam demasiadas, próprias de santos ou heróis.

Também é dito que uma ética consequencialista possui uma dificuldade epistêmica em calcular todos os efeitos das normas. Por exemplo, se para cada ato que devo praticar tenho que considerar todas as consequências sobre todas as pessoas (e todos os cursos alternativos de ação), então a deliberação se tornaria um processo demorado e praticamente impossível, levando à inação. É claro que os defensores do consequencialismo argumentam que precisamos distinguir entre efeitos remotos e consequências imediatas das nossas ações e, desse modo, acreditam poder contornar a dificuldade. Também é possível considerar os efeitos das ações a partir de um cálculo probabilístico. Essas dificuldades, entretanto, podem ser superadas pelo *consequencialismo-de-normas*, ou seja, devemos

*seguir as regras que, geralmente, trazem os melhores resultados e não atos particulares.*

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 exclusivo 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 *prima facie* 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, ou seja, que sejam *universalmente aceitáveis*.

Um dos modelos mais importantes de ética deontológica foi defendido por Kant. Como vimos, para o filósofo alemão, o comportamento moral é sempre um comportamento regado. Este é o principal ponto positivo de sua Ética. 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 metarregra: uma regra geral para testar regras particulares. Em outros termos, é um (meta)princípio. Como vimos, sua formulação mais geral é, basicamente, a seguinte:



PD = *Age apenas segundo uma **regra** tal que possas ao mesmo tempo **querer** que ela se torne uma **lei universal**.*

A versão apresentada deste princípio pode trazer **problemas** pelo seu caráter formal, quer dizer, aparentemente, esse princípio pode ser adotado para aprovar máximas triviais e até mesmo algumas regras imorais. Esse problema, todavia, como vimos ao longo do livro-texto, pode comprometer também uma Ética consequencialista ou até mesmo a Ética de virtudes. Há um elemento formal em todas as teorias normativas e o importante é saber como lidar com ele para evitar problemas. Voltaremos a esse ponto a seguir.

No caso específico da Ética de Kant, há, além disso, o problema do rigorismo moral: *Fiat justitia, pereat mundus*. Lembremos que o modo como Kant testa as máximas de ações pode ser considerado consequencialista, mas que a introdução do conceito de **vontade boa** na sua Ética torna-a anticonsequencialista. Em outros

termos, uma vez que uma máxima passa pelas exigências do Imperativo Categórico, é necessário segui-la motivados pura e simples pela ideia de cumprir a obrigação porque é nosso dever. Esse requisito parece introduzir uma exigência rigorosa demais e formas *ortodoxas* de deontologia (a Ética de Kant, o intuicionismo clássico etc.) precisam ser evitadas buscando a congruência com o consequencialismo-de-normas. Para alcançar esse objetivo, parece necessário abandonar a vontade boa, ou seja, não há intenção absolutamente correta *sejam quais forem os resultados*.

A Ética de Kant influenciou muitos autores modernos e contemporâneos, por exemplo, a teoria da justiça como equidade de Rawls possui fortes traços kantianos: a valorização da autonomia; a ideia de pessoa como ser livre e igual etc. Também a Ética discursiva de Apel e Habermas, que assim como a teoria rawlseana 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, a fórmula do fim em si ou também chamada “fórmula da humanidade” que, no fundo, aplica-se a todas as pessoas e foi reinterpretada em termos de direitos (e obrigações correspondentes).

Essas reformulações contemporâneas da Ética de Kant apresentam muitas **vantagens** em relação ao modelo deontológico clássico. Por exemplo, a justiça como equidade é uma teoria que não é anticonsequencialista. A moral do respeito universal traduz, na linguagem dos direitos humanos, os principais conteúdos da ética kantiana. Nesse sentido, uma Ética deontológica não enfrenta as dificuldades que uma Ética consequencialista tem para justificar direitos e dar conta das nossas intuições sobre o que é justo. Essa é, num certo sentido, a principal vantagem de um modelo deontológico. Além disso, a Ética discursiva possui um componente democrático ao, por assim dizer, colocar na mesa de negociações as regras que todos devem consentir para que sejam consideradas portadoras de valor moral, político ou jurídico. Temos, então, vários pontos positivos nas Éticas deontológicas contemporâneas.

Tanto as Éticas consequencialistas 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 *prima facie* corretas, considerariam outras permissíveis ou, finalmente, proibiriam atos imorais. Como vimos, o PU ou o IC podem justificar não apenas atos ou regras, mas também virtudes. Lembremos, por exemplo, a insistência de Mill na importância do caráter e das qualidades morais para a maximização da felicidade.

Kant também poderia aplicar o seu princípio para justificar determinadas virtudes. Por conseguinte, uma lista de virtudes poderia ser um **subsídio** complementar ao consequencialismo ou às éticas deontológicas, por exemplo, as quatro virtudes cardeais.

Muito(a)s filósofo(a)s, entretanto, discordam dessa possibilidade de compatibilizar princípios e virtudes. Alguns autores que trabalham a partir da Ética de virtudes argumentam que essa forma de ver as coisas representa um empobrecimento da vida moral. Como vimos, um dos seus defensores é MacIntyre. 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 supostamente volta a Aristóteles, para encontrar o critério da correção das ações, a saber, aquilo que uma pessoa virtuosa (*phronimos*) faria nas circunstâncias.

Chegamos aqui, novamente, a uma das principais ideias de uma Ética de virtudes, e ela pode ser sintetizada na seguinte tese:



*EV = uma norma prescreve uma ação correta se é a que uma pessoa virtuosa seguiria nas circunstâncias.*

Essa forma de enunciar o critério de correção 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.

É por essa razão que é necessário acrescentar o que torna um agente virtuoso, isto é, quais são as qualidades de caráter que são recomendáveis que o agente possua. Uma **Ética aretáica** com relevância na atualidade deve adequar-se aos avanços da teorização normativa levando a sério a crítica de Kant no início da GMS. Nesse sentido, a leitura de MacIntyre da *EN* é problemática, pois não dá o devido peso ao *ὁρθὸς λόγος* na ética aristotélica e, em alguma medida, na estoica. Além disso, dizer que devemos fazer o que uma pessoa virtuosa faria nas circunstâncias parece ser um princípio formal para a correção das ações, portanto, universalizável.

Se, agora, quisermos exemplos de virtudes não-relativas, poderíamos talvez começar com as quatro virtudes cardeais clássicas. Dessa maneira, uma **ética aretáica** pode ser compatibilizada com o consequencialismo-de-normas e algumas versões contemporâneas de

deontologia. A Ética de virtudes macIntyreana, 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 torna-se problemática no momento de definir o critério daquilo que deve ser feito e, a partir dele, elencar virtudes específicas. Uma **Ética aretáica**, verdadeiramente aristotélica, pode superar essas dificuldades evitando o relativismo normativo. Em outros termos, uma ética aretáica pode contribuir para a construção de uma Moral Comumente Partilhável através do cultivo das quatro virtudes cardeais ou primárias (sabedoria, justiça, coragem e moderação) necessárias para todos as pessoas.

O objetivo central desta seção foi, até aqui, reapresentar os três principais modelos de reflexão ética e discutir os seus **pontos positivos e negativos**. Sem pretender chegar a uma conclusão definitiva sobre qual deles é o mais razoável ou procurar uma síntese final entre os elementos de todas as teorias, o importante é voltar, agora, a testar tais modelos com problemas morais cotidianos para ver a plausibilidade ou não desses enfoques na construção de uma teoria unificada. Dito de outro modo, é necessário discutir a complementaridade entre os diferentes enfoques normativos.

Vimos, ao longo do livro-texto, principalmente no capítulo sobre Ética normativa na contemporaneidade, várias tentativas de mostrar que os diferentes modelos não são, por princípio, incompatíveis, mas que podem ser vistos numa perspectiva de complementaridade. Nesse sentido, vale a pena lembrar que a análise mooreana de valor intrínseco e a tese da não-prioridade entre 'bom' e 'correto,' o utilitarismo kantiano de Hare, o princípalismo na Bioética etc. são teorias híbridas que procuram superar a dicotomia entre modelos deontológicos e consequencialistas e, além disso, dão conta de muitos elementos positivos de uma Ética aretáica. Se não fosse possível sintetizar a EV + o PC + o PD numa espécie de **princípio ético primeiro**, então teríamos que abraçar o *relativismo normativo*. Felizmente, essa não é a única opção.

Um dos mais importantes esforços recentes no sentido de evitar o relativismo normativo é a **Teoria Normativa Tríplice**, de Derek Parfit, já mencionada algumas vezes ao longo deste livro-texto. Em diversos momentos, questionamos a possibilidade de superar as divergências normativas entre os três principais modelos. Chegou a hora de ver como é possível mostrar a congruência normativa a partir da proposta de Parfit. A seguir, então, apresentaremos o seu critério para estabelecer a correção das ações. Posteriormente, *reformularemos* a Teoria Tríplice para propor um princípio ético primeiro. De acordo com o



autor de *On What Matters*, podemos elaborar a seguinte síntese das teorias normativas em direção a um consequencialismo kantiano:

**Teoria Tríplice:** “Um ato é errado se e somente se, ou *somente quando*, tais atos não são permitidos por algum princípio que é

- (1) um dos princípios que sendo leis universais fariam as coisas irem da melhor forma;
- (2) um dos princípios que sendo leis universais todos poderiam querer racionalmente; e
- (3) um princípio que ninguém poderia razoavelmente rejeitar.”  
(Parfit, 2011, p.412-3)

O princípio ético de Parfit é, finalmente, este: “*an act is wrong just when such acts are disallowed by the principles that are optimific, uniquely universally willable, and not reasonably rejectable,*” (2013, 413), ou seja, um ato é errado quando tais atos não são permitidos por princípios que são otimizadores (critério consequencialista), desejáveis de modo unicamente universal (elemento deontológico) e não razoavelmente rejeitáveis (aspecto reformulável em termos aretáicos).

Parfit combina uma teoria consequencialista com duas deontológicas (kantismo e contratualismo scaloneano). Todavia, para ser realmente uma Teoria *Tríplice*, ela teria que incorporar também a Ética aretáica no seu critério formal para estabelecer a correção de um ato. Parfit menciona apenas razoabilidade, que pode ser considerada *uma* virtude entre outras, possibilitando uma aproximação com alguns aspectos materiais da ética aretáica. Num debate entre o autor deste livro-texto e o autor de *On What Matters*, este último concedeu que, algumas variantes de Éticas de virtudes, poderiam ser incorporadas na Teoria Tríplice. Essa tentativa será feita abaixo. Além disso, precisamos formular o princípio em termos normativos. Teríamos, finalmente, um **Teoria Normativa Tríplice**. Desse modo, o **princípio ético primeiro** (PEP) –uma espécie de proposição fulcral prática ou “metaprincípio”– pode ser assim enunciado:



**Siga normas (regras, princípios) que prescrevem ações (ou omissões) *prima facie* valiosas em si mesmas, mas que também sejam otimizadoras e universalmente aceitáveis incluindo por uma pessoa virtuosa considerando-as desde um ponto de vista imparcial.**

Uma importante conclusão a ser extraída é que pode existir uma concordância **formal** entre o consequencialismo, a deontologia e o critério normativo aretáico. Esse princípio ético é, como veremos a partir de agora, o fundamento normativo de *uma* Moral Comumente Partilhável (MCP).

Vamos dar alguns exemplos para ilustrar como essa **Teoria Normativa Triplíce reformulada** pode funcionar na prática. Aparentemente, o **respeito recíproco** entre pessoas é *prima facie* correto, mas é também a norma que traz as melhores consequências e pode ser universalmente desejada, especialmente, por agentes virtuoso(a)s considerando as coisas de um ponto de vista imparcial. Além do respeito, o **cuidado mútuo**, direcionado a alguém vulnerável, é *prima facie* correto, e o que uma pessoa virtuosa faria, pois traz as melhores consequências e é universalmente desejável. Respeito recíproco e cuidado mútuo, portanto, são o cerne da moral comum. Esse pode ser, ao menos, o núcleo fundamental de **uma moralidade comumente partilhável** que pode incorporar virtudes cívicas (as cardeais deixando outras às morais específicas) juntamente com inúmeros princípios intermediários apontados nos capítulos 10 e 11 nos diversos domínios das Éticas Aplicadas que buscariam **especificar** conteúdos morais específicos através de princípios regras particulares. Por exemplo, *reverenciar o valor da vida* seria justificado pelo PEP e permitiria extrair regras como “preserve ou regenere o meio ambiente!”

Talvez não exista, entretanto, **uma** resposta, única e correta, para **todos** os problemas morais. Uma evidência nesse sentido são as polêmicas bioéticas envolvendo aborto e eutanásia. Para uns, a eutanásia ativa voluntária pode ser, em certas circunstâncias, uma expressão de respeito e cuidado; para outros, somente a passiva seria moralmente justificável. No fundo, então, essas respostas diferentes parecem ser o reflexo da **divergência profunda** entre sistemas valorativos com pressupostos aparentemente irreconciliáveis. Agora, se tivermos uma visão pluralista, baseada num mínimo comum, então diferentes pessoas, em diferentes contextos, poderiam dar soluções diversas sem comprometermos o respeito recíproco e o cuidado mútuo. Para aprofundar esse ponto sobre a possibilidade ou não de convergência normativa, discutiremos agora alguns problemas de Ética em diferentes atividades humanas procurando ilustrar como a Teoria **Normativa Tríplice reformulada** pode ser aplicada sem pretender defender uma solução final, pois somos falíveis.

## 12.2 – ÉTICA NAS RELAÇÕES ECONÔMICAS

Vamos começar, então, com a **Ética nas relações econômicas** que sempre têm implicações importantíssimas para a nossa vida diária, por exemplo, pelo seu impacto ambiental. As questões morais relacionadas com o meio ambiente e com os animais não-humanos, tratadas no capítulo anterior, já tocaram em muitos problemas

econômicos. Assim, precisamos manter presente o entrelaçamento entre os diferentes domínios da Ética Aplicada.

A Ética na economia e no mundo dos negócios trata, por exemplo, das relações entre empregadores e empregado(a)s, entre as classes produtivas e os consumidores etc. Nesse sentido, Kissler (2004) analisa como, ao tentar superar a crise ética da organização taylorista do trabalho, a cogestão torna-se, ela própria, um problema de caráter ético. Kissler, enfim, a partir de pesquisas empíricas na indústria automobilística, problematiza os princípios básicos da economia ética e empresarial, tais como *equidade, liberdade e dignidade humana*.

Questões morais gerais, tais como a honestidade, a confiabilidade etc. são, certamente, importantes nas relações econômicas. Por exemplo, imagine duas pessoas assinando um contrato (especificando uma série de regras) para a construção de uma casa. De um lado, está uma pessoa de negócios, um(a) construtor(a), com conhecimento técnico especializado e certas habilidades, e, do outro lado, está um(a) cliente, um consumidor(a), que pagará certa quantia para que o serviço seja executado. Nessa situação contratual, a **Teoria Normativa Tríplice** mostra que a confiança mútua entre os contratantes, a honestidade, o acordo para o benefício de ambas as partes etc. são *prima facie* corretas, trazem os melhores resultados, são universalmente aceitáveis incluindo por pessoas virtuosas considerando as coisas desde um ponto de vista imparcial.

As questões de Ética econômica dizem também respeito à justiça, seja a justiça distributiva de bens seja outras questões vinculadas a tais relações, a saber: 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 legítima pela Teoria Normativa Tríplice. Problemas relacionados ao assédio moral ou sexual no mundo do trabalho e nas relações econômicas devem ser evitados segundo o princípio ético primeiro enunciado na seção anterior.

Há também questões éticas mais amplas nas relações econômicas que dizem respeito à **responsabilidade social das empresas**. Hoje, dadas as questões proeminentes da Ecoética (impacto ambiental, mudanças climáticas etc.), as empresas não podem causar danos à natureza ou devem *repará-lo*. Existem selos que são dados quanto ao desempenho social. O selo 14001 certifica que a empresa atende a alguma exigência ambiental em suas ações. Afinal,

esses selos aparecem nos produtos confeccionados por essas empresas e entender o que eles significam pode nos levar a dar preferência na hora de consumir produtos. Algumas empresas poluem rios, devastam florestas nativas etc., mas devem reparar os danos. Além disso, essa questão leva a reflexões mais profundas sobre o modo de produção. Por exemplo, há toda uma tendência hoje de produzir alimentos a partir da **agroecologia**, que utiliza normas éticas diferentes daquelas do agronegócio, produzindo alimentos orgânicos sem agrotóxicos etc.

Numa mesma linha de crítica aos pressupostos da economia neoclássica, John O'Neil, conforme antecipamos, em *Ecology, Policy and Politics*, censura as bases econômicas do mercado, principalmente, as suas análises exclusivamente feitas em termos de custo-benefício, como sendo incapaz de dar o devido valor às questões ambientais e, por conseguinte, incapaz de pensar no desenvolvimento sustentável. Tem-se, então, uma relação inapropriada, denunciável a partir do modelo analítico de valor intrínseco anteriormente apresentado, entre sujeitos, que não podem ser entendidos apenas como agentes buscando maximizar o autointeresse econômico, mas como capazes de responder adequadamente àquilo que é valioso em si, por exemplo as liberdades, as experiências estéticas e assim por diante.

É claro que uma discussão mais aprofundada sobre a Ética econômica leva a questões políticas sobre o **modo de produção**, seja baseado no livre mercado e na iniciativa privada (neoliberalismo capitalista), seja baseado num maior ou menor controle governamental (social-democracia ou socialismo). O mercado parece ter as suas próprias exigências morais: em nome da competitividade, defende-se a liberdade de iniciativa pessoal, o *laissez-faire* governamental, a autorregulação 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 uma discussão mais aprofundada desses assuntos agora, pois eles envolvem muitas questões de Filosofia da Política e da Filosofia da Economia. A intenção aqui é, apenas, apontar para alguns problemas da ética prática nas relações econômicas e discuti-las a partir de teorias normativas sólidas, em especial do princípio primeiro apresentado na seção anterior.

Seja qual for o sistema de produção mais eficiente, parece claro que a **Teoria Normativa Triplíce** exige que ele deve estar a serviço do

incremento do bem-estar para todas as pessoas. Nesse sentido, cabe apontar, com Amartya Sen, autor do livro *Ética e Economia*, que “recentemente, vários filósofos morais ressaltaram –com acerto– a importância *intrínseca* de muitas considerações que a escola ética dominante do pensamento utilitarista julga terem um valor instrumental.” (2002, p. 26). Assim, uma das pressuposições da economia moderna do bem-estar, baseada no utilitarismo, foi exatamente a de que a soma total de utilidade era a única portadora de valor intrínseco (Sen, 2002, p.46). Todavia, Sen procura mostrar a necessidade de superação desse pressuposto e da conseqüente insistência na eficiência econômica bem como da concepção dos agentes humanos como sujeitos unicamente interessados em maximizar o autointeresse.



Sen insiste na necessidade de combinar restrições deontológicas (por exemplo, direito à liberdade de escolha etc.) com políticas de desenvolvimento do bem-estar baseadas nos raciocínios predominantemente consequencialistas da economia.

Para ilustrar: precisamos deixar de pensar exclusivamente no crescimento econômico e dedicarmos mais atenção ao desenvolvimento humano. Temos, aqui, claramente outro exemplo de como aplicar princípios éticos, aparentemente opostos, mas que foram sintetizados pelo princípio ético primeiro.

Algumas implicações práticas da **Teoria Normativa Tríplice** nas relações econômicas, então, parecem claras: temos que buscar um modo de produção e distribuição econômica que não foque exclusivamente no crescimento do PIB (Produto Interno Bruto), mas procure o incremento do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) também. Por exemplo, não faz sentido o Brasil ser uma das 10 maiores economias do mundo e ter um desempenho baixo do IDH próximo da 80ª posição. Precisamos pensar mais na Ética do desenvolvimento, não apenas material, mas humano, redistribuindo a riqueza produzida para benefício de todas as pessoas.

Em que poderia contribuir uma Ética do desenvolvimento sustentável? Uma implicação clara é centrar a atenção no IDH e não exclusivamente no PIB. Outra implicação aparente, *que traz os melhores resultados, pode ser universalizada e não seria rejeitado por uma pessoa virtuosa*, é que o desenvolvimento científico e tecnológico sirva para incrementar o bem-estar humano e animal não a mera produtividade ou eficácia econômica. Talvez robôs possam ser 100% produtivos e eficazes o tempo todo, mas não seres humanos. A robotização da economia pode causar inúmeros desempregos, mas também pode nos libertar do trabalho. Em outros termos, o desenvolvimento deve ter em mira a liberdade; a tecnologia não pode

nos transformar em zumbis cibernéticos etc. Esse ponto, então, levanta outras questões éticas interconectando ciência e tecnologia. Discutiremos esses pontos a seguir.

Antes de fazê-lo convém tratar de um outro tema da Ética nas relações econômicas: a questão da **pobreza** e da **miséria**. Conforme demonstrou Piketty (2014) a desigualdade somente cresce no Século XXI. Uma maneira *simples e eficaz* de enfrentá-la é não relegar a atos de caridade ou filantropia (ou doação de certa porcentagem do salário à *la Singer*), mas instituir políticas públicas efetivas estabelecendo a responsabilidade governamental de erradicar a miséria, por exemplo, um programa de “*basic income*” (renda mínima). Nesse sentido, Philippe van Parijs, já mencionado no capítulo sétimo (7.3) entre os marxianos analíticos, mas que também pode ser considerado um libertarianista-*real*, é um dos principais defensores dessa ideia e inspirou a formação de um Programa de Garantia de Renda Mínima (proposta defendida pelo deputado Eduardo Suplicy). Tal programa deve ser independente de origem, raça, sexo, idade, condição civil ou socioeconômica das pessoas e da disponibilidade para trabalhar, testes para verificar a necessidade do benefício, relação familiar, lugar em que vive etc.



Uma política pública que institua um programa de *renda mínima universal e incondicional* parece *prima facie* correta, traz as melhores consequências, pode ser universalmente aceita e seria subscrita por uma pessoa virtuosa.

É importante salientar que Parijs insiste na *sustentabilidade* de um programa de renda básica, pois trata da utilização de recursos naturais finitos. Em que consiste tal programa? Segundo Parijs, a renda básica precisa ser individual (não para famílias), não pode fazer exigências de trabalho ou outro tipo de compensação e não ser condicionada a ter ou não outras rendas (1992, p.3). Enquanto Parijs não vincula o programa às necessidades básicas (*basic needs*), Suplicy o faz. Nos termos da Lei 10.835/2004, “...o benefício deverá ser de igual valor para todos, e suficiente para atender às despesas mínimas de cada pessoa com alimentação, educação e saúde, considerando para isso o grau de desenvolvimento do País e as possibilidades orçamentárias” e deveria ser implementado *em etapas* começando com os mais pobres (como a Bolsa Família). A justificação para a adoção desse tipo de política pública pode ser feita a partir da compensação pela infração de direitos comuns quando alguém se apropria de recursos que são de todo(a)s e os explora (afinal haveria um direito igual ao uso dos recursos naturais), passando pelas questões de igualdade não apenas formal, mas também material, ou seja, reduzindo a alienação e a exploração, até o oferecimento da *igualdade de oportunidades* para todas as pessoas.

Aqui, Parijs utiliza o princípio rawlseano da diferença para defender a sua proposta. Todavia, como vimos no capítulo 9, “o princípio zero” no *Political Liberalism*, poderia ser invocado para atrelar a renda mínima à satisfação das *necessidades básicas*. Nesse sentido, Supliciy teria razão e não Parijs. Parece razoável pressupor a satisfação das necessidades básicas como condição do exercício das liberdades fundamentais. Nos termos de Parijs (2003), buscar-se-ia *real-freedom-for-all* (liberdade real –e não apenas formal– para todos). Se utilizássemos 10% do PIB mundial para criar políticas públicas de renda básica, poderíamos erradicar a curto prazo a pobreza global, eliminar a exploração da mão-de-obra, acabar com a alienação dos trabalhadores, evitar e(i)migração em massa etc.

A proposta de uma renda mínima pode ser justificada pela **Teoria Normativa Tríplice** usando o *princípio ético primeiro*: uma política pública que estabeleça uma renda mínima seria *prima facie* correta (alivia, por exemplo, a fome que é má), otimizadora (maximiza o bem-estar) sendo, portanto, universalmente desejável (inclusive por libertarianistas) e poderia ser defendida por pessoas virtuosas considerando-a desde um ponto de vista imparcial. No presente nível de desenvolvimento tecnológico, com a Inteligência Artificial e a robotização eliminando empregos, essa política é fundamental inclusive para oferecer um padrão mínimo de proteção social. Por questões de sustentabilidade, talvez ela precise ser limitada por um programa de renda máxima, pois não podemos oferecer a todas as pessoas o nível de vida dos atuais bilionários. Há cálculos mostrando que acima de uma certa renda (por exemplo, \$75 mil anuais) não há acréscimo na felicidade das pessoas, pois começa a valer a utilidade média decrescente estudada no capítulo 5. Como existem muitos experimentos sendo feitos de implementação da renda mínima (e precisaríamos mais estudos sobre a renda máxima), não podemos fechar a questão aqui.

### 12.3 – ÉTICA NAS ATIVIDADES CIENTÍFICAS E ACADÊMICAS

Podemos, agora, analisar brevemente a Ética presente na pesquisa científica, outra área importante de preocupações filosófico-morais. Não entraremos, enfim, na difícil questão da relação entre fatos e valores já suficientemente discutida ao longo do livro-texto. Todavia, é necessário salientar que não se pode cometer a falácia naturalística, mas, ao mesmo tempo, também não se pode negligenciar o fato de que a ciência enquanto *atividade* e, principalmente, a tecnologia enquanto *aplicação* do conhecimento científico, estão imbuídas de valores.

Para iniciar a discussão, vamos então aprofundar a questão da participação de seres humanos em ensaios clínicos retomando a abordagem do capítulo 10 sobre questões bioéticas. No Brasil, a legislação exige que novos fármacos e novas vacinas sejam testados em quatro fases. Existe uma fase *pré-clínica* onde experimentos são feitos *in vitro* (em testes laboratoriais) e, posteriormente, *in vivo* (em animais não-humanos). Este ponto sobre zooética já foi discutido no capítulo anterior. Na *fase clínica*, a pesquisa deve ser controlada, randomizada e cega. Na **fase I** da pesquisa clínica, então, os testes são feitos em seres humanos, mas em um número pequeno de pessoas que concordam em participar na qualidade de voluntários. Essas pesquisas procuram estabelecer a *segurança* do novo fármaco ou vacina. Em geral, essa fase dura de dois a três anos. A **fase II** envolve um estudo terapêutico piloto que visa demonstrar principalmente a *eficácia* do medicamento, isto é, se ele serve para tratar a doença. Nessa fase, o número de pessoas que participa do teste também é pequeno, mas os participantes, diferentemente do que ocorre na fase I, sofrem da condição patológica para a qual se busca um tratamento ou vacina. Na fase II se procura, por exemplo, estabelecer a relação entre dose-resposta com o objetivo de permitir estudos terapêuticos mais amplos incluindo de segurança (toxicidade). Esse período dura também aproximadamente três anos. É somente na **fase III**, enfim, que estudos são realizados em grandes e variados grupos de pacientes para determinar, basicamente, duas variáveis: a relação entre risco/benefício a curto e longo prazos e o valor terapêutico relativo comparado com outras drogas. É na terceira fase que se exploram também características especiais do novo medicamento ou vacina, por exemplo, a *eficiência* relativamente a certas faixas etárias. A duração dessa fase é mais longa e pode chegar a aproximadamente quatro anos. É somente após o cumprimento dessas fases que se pode solicitar o registro para a agência responsável pelo licenciamento de medicamentos. Nos Estados Unidos, essa agência é FDA (*Food and Drug Administration*); no Brasil, cabe à ANVISA licenciar novos medicamentos. Finalmente, numa **quarta (IV)** e última fase, serão feitas pesquisas depois de comercializado o produto para descobrir novas reações adversas, novas indicações, novos métodos de administração etc. Em todas essas fases, é necessário obter o TCLE (consentimento livre e esclarecido), pois claramente a atividade científica pressupõe alguns valores. Mas quais são esses valores?

Para responder essa pergunta, vamos repassar alguns princípios propostos por eticistas. Em sua obra *The Ethics of Science*



(1998), Resnik procura estabelecer alguns padrões éticos de conduta no desempenho da **atividade científica**. São eles:

1) *Honestidade*: cientistas não devem fabricar, falsificar ou adulterar dados ou resultados; devem ser objetivos, abertos (sem pré-juízos) e honestos em todos os aspectos do processo de pesquisa;

2) *Cuidado*: cientistas devem evitar erros na pesquisa, especialmente ao apresentar resultados; devem minimizar erros experimentais, metodológicos, humanos e evitar o autoengano, o preconceito e o conflito de interesses;

3) *Publicidade*: cientistas devem compartilhar dados, métodos, ideias, técnicas e ferramentas; devem permitir que outros cientistas revisem seus trabalhos e devem estar abertos à crítica e às novas ideias;

4) *Liberdade*: cientistas devem ser capazes de conduzir a pesquisa sobre qualquer problema ou hipótese; eles devem ser capazes de perseguir novas ideias e criticar as antigas;

5) *Devido Reconhecimento*: os créditos da pesquisa devem ser dados a quem mereça;

6) *Educação*: cientistas devem educar iniciantes e assegurar que eles aprendam a conduzir bem a ciência; eles devem educar e informar o público sobre a ciência;

7) *Responsabilidade Social*: cientistas devem evitar causar dano à sociedade e devem procurar produzir benefícios sociais; cientistas devem ser responsáveis pelas consequências de suas pesquisas e devem informar o público sobre essas consequências;

8) *Legalidade*: no processo de pesquisa, cientistas devem obedecer às leis relacionadas com seu trabalho;

9) *Oportunidade*: não deve ser negada ao cientista a oportunidade de uso dos recursos científicos para o progresso do conhecimento;

10) *Respeito mútuo*: cientistas devem tratar seus colegas com respeito;

11) *Eficiência*: cientistas devem usar os recursos sejam naturais sejam financeiros, eficazmente;

12) *Respeito pelas pessoas*: cientistas não devem violar os direitos ou a dignidade quando usam pessoas em experimentos; cientistas devem tratar animais não-humanos com o devido respeito e cuidado quando estão sendo usados em experimentos.

Dentro desses padrões, a atividade científica e as suas aplicações tecnológicas não se constituirão em desrespeito aos princípios éticos básicos. Por isso, eles não apenas são *prima facie* corretos como também trazem os melhores resultados, podem ser universalizados e serão subscritos por pessoas virtuosas tal como é exigido pelo PEP da **Teoria Normativa Tríplice reformulada** acima.

Para constatar esse ponto, podemos discutir um caso específico de forma mais aprofundada. Os desenvolvimentos recentes de técnicas de **edição do genoma** têm levantado várias preocupações

éticas na comunidade científica mundial e na sociedade em geral. O surgimento, a partir 2012, da técnica conhecida como “CRISPR-Cas9” e seu potencial revolucionário de edição do genoma não apenas de plantas e animais não-humanos, mas também de interferência planejada nos fatores genéticos da reprodução humana causou uma acalorada discussão entre cientistas e sociedade mundo afora. Um grupo de renomados cientistas logo fez uma chamada por uma moratória nas pesquisas de edição de genoma humano; outros defenderam a sua utilização dentro dos limites éticos de toda e qualquer atividade tecnocientífica.

Podemos, então, apresentar algumas reflexões éticas sobre se devemos ou não apoiar técnicas de edição do genoma humano do primeiro princípio ético exposto acima. Novamente, a ideia é apenas ilustrar como a **Teoria Normativa Tríplice** funciona na prática. É quase desnecessário lembrar que, dado o caráter de novidade do tema, não há pretensão alguma de passar um julgamento final sobre o assunto. O objetivo é contribuir para uma discussão mais esclarecida com vistas à regulamentação e à eventual utilização adequada dessas técnicas. Para alcançar essa finalidade, podemos usar, principalmente, o documento “Genome Editing: an Ethical Review,” publicado no dia 30 de setembro de 2016, pelo *Nutfield Council on Bioethics*, dada a pouca bibliografia a respeito do tema.

Para iniciar, vamos reapresentar uma técnica simples de edição do genoma humano já mencionada quando discutimos a nossa Lei de Biossegurança (Capítulo 10). Como sabemos, desde o surgimento da biologia molecular, vários métodos permitiram a edição gênica, desde a tecnologia do DNA recombinante que produziu o primeiro rato transgênico em meados da década de 1970 até formas de interferência diretas nas células embrionárias já praticadas desde o final do século passado. Há pouco foi noticiado o nascimento do primeiro bebê (Abrahim Hassan) com três pais genéticos, a partir de um procedimento liderado por médicos americanos, mas feito no México, pois nos USA ele não é permitido. O bebê, aparentemente sadio, foi o resultado da aplicação de métodos de reprodução humana que utilizaram testes que identificaram uma doença (Síndrome de Leigh) que seria transmitida pela mãe por causa de uma alteração no DNA mitocondrial conforme discutimos no capítulo 10. Assim, cientistas extraíram o núcleo de alguns óvulos maternos e inseriram na base citoplasmática de óvulos de uma doadora sem defeitos já com o núcleo extraído. A extração do núcleo pode ser feita antes ou depois da fertilização com o espermatozoide do pai. O procedimento deu certo e o embrião implantado não tinha anomalias mitocondriais. O resultado é que o

bebê nasceu com a maior parte das características genéticas dos pais que são transmitidas pelo núcleo do óvulo, mas com o DNA mitocondrial de uma terceira pessoa, sem a doença genética que seria herdada via DNA mitocondrial. O procedimento conhecido como “*pronuclear transfer*” foi aprovado pelo Parlamento Britânico, em 2015, e espera-se para logo mais o nascimento de outros bebês com três pais genéticos. Aparentemente, nenhum dos dois procedimentos poderia ser feito no Brasil, pois a nossa Lei de Biossegurança, como também vimos, proíbe a engenharia genética em células germinais humanas. É necessário fazer uma mudança nessa lei exatamente para possibilitar o procedimento acima descrito, em especial, aquele que não implica na destruição de embriões.



A justificação dessa técnica pode ser feita pelos tradicionais princípios bioéticos da não-maleficência/beneficência respeitada, claro, a autonomia dos progenitores fundamentados pela **Teoria Normativa Tríplice**: é otimizadora, pode ser universalizada e é o que uma pessoa virtuosa faria.

Para iniciar a discussão mais aprofundada sobre o uso da técnica CRISP-cas9 para fins similares, vamos apresentar antes algumas definições e esclarecimentos. O método CRISPR-Cas9 resultou, sem entrar aqui em tecnicidades, da descoberta de um sistema de defesa contra-ataques de vírus na bactéria *Streptococcus pyogenes* e da possibilidade de sua adaptação para editar genomas. CRISPR usa uma enzima e guias de RNA para cortar o DNA num determinado ponto desejado e substituí-lo por uma sequência de DNA editada.

Essa técnica pode ser usada para fins terapêuticos substituindo material genético com defeitos por material genético normal num número suficiente de células que inseridas poderiam, por exemplo, combater tumores. Ela pode também ser usada para melhoramento genético, isto é, de potencialização de certas características biológicas desejadas a partir de modificações nas células germinais ou em zigotos. A técnica tem um potencial revolucionário tanto pelo seu baixo custo e alta eficácia (já estão sendo comercializados kits de edição gênica por menos dez mil dólares) quanto pela larga escala de aplicações. Ela está revolucionando a agricultura e a pecuária, superando técnicas agora consideradas “rudimentares” como as antigas de produção de OGMs e até mesmo criando formas artificiais de animais editados geneticamente.

A técnica do CRISPR-cas9 pode, enfim, ser usada para potencializar *melhoramentos* físicos, mentais etc. e talvez até mesmo morais de seres humanos. Para mencionar alguns problemas morais suscitados pelo procedimento, vamos usar, agora, a seção 3 do já

mencionado documento *Genome Editing*. O grupo de trabalho do *Nuffield Council* fez um “Call for Evidence” procurando identificar a percepção pública e as principais preocupações em relação à referida técnica. Através de entrevistas, investigou também os padrões éticos usados para analisar a aceitabilidade ou não de certos usos de técnicas de edição gênica. Por isso, antes de analisar alguns dos resultados, é necessário examinar o próprio referencial ético utilizado.

Segundo o documento *Genome Editing* (2016, p.28), há duas formas de estabelecer a aceitabilidade ou não de tais técnicas: uma delas é julgar a partir de um padrão moral tal como ele é encontrado nos discursos sobre direitos humanos que se fundam na dignidade inalienável do ser humano; outra é usar um cálculo consequencialista sobre possíveis benefícios ou malefícios de certos cursos de ação.

O primeiro padrão que claramente apareceu nas entrevistas está baseado nos direitos humanos cuja principal vantagem seria demarcar limites toleráveis a comportamentos e usos aceitáveis das diferentes tecnologias. Os direitos humanos são geralmente apresentados como fundamentos para exigências no exercício de certas liberdades individuais, especialmente contra a interferência por autoridades públicas. Os direitos humanos, desse modo, marcariam como *prima facie* aceitáveis ou não certas práticas, mas não permitiriam uma análise comparativa de diferentes cursos de ações, por exemplo, sobre o que se perde ou ganha com a proibição de algo que se considera em si errado. Essa avaliação é feita a partir do consequencialismo, o qual sustenta serem os resultados dos atos que determinam sua moralidade ou não. Nas entrevistas, destacou-se o papel de um utilitarismo bem-estarista tanto porque supera os limites estreitos do clássico baseado exclusivamente em estados psicológicos de prazer e dor quanto permite uma mensuração objetiva.



Parece, novamente, adequado manter o referencial ético acima mencionado que combina princípios deontológicos e consequencialistas e, poderíamos acrescentar, o critério formal da virtude tal como preconiza a **Teoria Tríplice reformulada**.

Um dos aspectos éticos mais inquietantes sobre os possíveis usos de técnicas como o CRISPR-cas9 está relacionado com questões de justiça. Não é necessária muita capacidade imaginativa e de especulação para nos darmos conta de que o uso de técnicas de melhoramento do genoma humano levarão, se não forem reguladas de forma apropriada, a um aprofundamento nas desigualdades individuais e sociais não apenas entre países que permitirem tais técnicas e os que eventualmente não permitirão, mas também internamente entre aqueles Estados que as utilizarem sem dar condições para que todas as

peças que necessitem das técnicas possam ter acesso a elas. Aqui, surgem vários problemas de justiça global, de justiça entre gerações etc. incluindo sobre saúde humana. Se forem adotadas essas técnicas para fins terapêuticos, tanto reprodutivos quanto de terapia gênica, políticas públicas claras e um sistema de saúde universal serão condições para evitar um agravamento da desigualdade social existente. O desafio torna-se ainda maior se levarmos em conta que vivemos em sociedades pluralistas com divergências significativas sobre algumas questões morais, incluindo sobre justiça.

Tendo feito algumas observações sobre o referencial ético que podemos usar para discutir a aceitabilidade ou não de técnicas tais como o CRISPR-cas9 para edição do genoma humano, podemos, agora, voltar às questões pontuais dos possíveis usos para fins reprodutivos. Claramente, em analogia com o procedimento de transferência de núcleos de óvulos para evitar doenças degenerativas causadas pelo DNA mitocondrial, os usos terapêuticos das técnicas de edição gênica como o CRISPR-cas9 poderiam, se se mostrarem realmente eficazes e confiáveis, ser permitidos, pois estão justificados pelos os princípios normativos acima mencionados. Por outro lado, a utilização de procedimentos de edição gênica para melhoramento humano para além dos processos curativos precisa ser discutida com maior profundidade tanto por cientistas e filósofos quanto pelo público em geral. **A norma da precaução, neste tópico, prescreve ações *prima facie* corretas, otimizadoras e pode ser aceita universalmente, incluindo por pessoas virtuosas.**

Parece, então, adequado evitar a radicalização no debate seja no sentido do bioconservatismo seja na aceitação não-crítica de toda e qualquer tecnologia sem atenção aos seus impactos efetivos nas condições de vida das pessoas. Os bioconservadores contrapõem *natureza* e *tecnologia* exagerando na confiança em relação à primeira; os tecnoprogressistas, na segunda. A busca de um equilíbrio entre aspectos naturais e tecnologias parece, entretanto, ser constitutivo da nossa forma-de-vida. Se técnicas tais como o CRISPR-cas9 estão ou não nos aproximando de uma perspectiva pós-humana não pode ser aprofundado aqui. Por outro lado, parece que não existem impedimentos morais para que se usem essas técnicas para fins terapêuticos.

Outra questão ética importante é saber se os princípios morais que se aplicam às ciências naturais são os mesmos que se aplicam às humanidades. Como antecipamos no capítulo anterior, no Brasil, existe hoje uma resolução específica para estabelecer a eticidade das pesquisas científicas nas humanidades. A **Resolução 510**, de 2016,

que também já está sendo *aplicada* nos diferentes CEPs, estabelece no capítulo “Dos Princípios Éticos das Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais,” as seguintes diretrizes:

Art. 3. São princípios éticos das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais:

- I - reconhecimento da liberdade e autonomia de todos os envolvidos no processo de pesquisa, inclusive da liberdade científica e acadêmica;
- II - defesa dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo nas relações que envolvem os processos de pesquisa;
- III - respeito aos valores culturais, sociais, morais e religiosos, bem como aos hábitos e costumes, dos participantes das pesquisas;
- IV - empenho na ampliação e consolidação da democracia por meio da socialização da produção de conhecimento resultante da pesquisa, inclusive em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada;
- V – recusa de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de indivíduos e grupos vulneráveis e discriminados e às diferenças dos processos de pesquisa;
- VI - garantia de assentimento ou consentimento dos participantes das pesquisas, esclarecidos sobre seu sentido e implicações;
- VII - garantia da confidencialidade das informações, da privacidade dos participantes e da proteção de sua identidade, inclusive do uso de sua imagem e voz;
- VIII - garantia da não utilização, por parte do pesquisador, das informações obtidas em pesquisa em prejuízo dos seus participantes;
- IX - compromisso de todos os envolvidos na pesquisa de não criar, manter ou ampliar as situações de risco ou vulnerabilidade para indivíduos e coletividades, nem acentuar o estigma, o preconceito ou a discriminação; e
- X - compromisso de propiciar assistência a eventuais danos materiais e imateriais, decorrentes da participação na pesquisa, conforme o caso sempre e enquanto necessário.”

É claro que existe uma diferença significativa entre fazer pesquisa científica *com* humanos e não apenas *em* humanos, mas algumas dessas diretrizes parecem introduzir um nível exagerado de relativismo ético que é incompatível com as exigências morais do princípio ético primeiro apresentado acima.

A pura e simples aceitação de todos os hábitos e costumes sociais e religiosos não pode acarretar a concordância com práticas imorais. É claro que é necessário respeitar os valores culturais dos diferentes participantes de pesquisa, mas há práticas que são condenáveis a partir da **Teoria Normativa Tríplice** acima apresentada. Muitas formas de discriminação são claramente injustas tais como as baseadas na raça, no gênero etc. como veremos a seguir não apenas no nível doméstico, mas principalmente no global. Antes de fazermos

isso, convém aprofundar um pouco mais algumas questões relacionando pesquisa científica, tecnologia e valores morais.

## 12.4 – ÉTICA NOS USOS DAS TECNOLOGIAS

Visto que já apresentamos alguns valores éticos da atividade científica, podemos, agora, abordar brevemente as relações morais presentes em diferentes áreas da tecnologia. Conforme dissemos acima, a tecnociência está produzindo uma verdadeira *disrupção* no nosso senso moral comum deixando-nos desorientados sendo difícil estabelecer muitas vezes a coisa certa a fazer. Neste capítulo estamos estudando alguns desses temas, mas, ao mesmo tempo, estamos tentando construir uma teoria ética que supere essas dificuldades. Antes de mais nada, precisamos entender o que é a própria tecnologia.

É característica da tecnologia lidar com **meios** apenas possuindo uma racionalidade puramente instrumental. Estabelecer as suas **finalidades** é tarefa ética. Desse modo, muitas tecnologias atuais precisam orientar-se mais por finalidades eticamente justificáveis para não levarem à autodestruição da própria humanidade. Por isso, retomaremos alguns problemas éticos suscitados pelas aplicações da neurociência, por exemplo, dos melhoradores (*enhancers*) cognitivos. Posteriormente, analisaremos os desafios que são colocados, hoje, quando temos condições de construir autômatos e se fala de **transhumanismo** ou até mesmo em **pós-humanismo**. Iremos, entretanto, nos ater aqui às possíveis relações entre nós humanos e máquinas tais como robôs, dróides etc.

Para começar, é necessário ressaltar que a existência de certos problemas éticos em escala mundial demanda, hoje, a formação de grupos de pesquisa internacionais. Neste sentido, podemos citar, aqui, a formação de um Consórcio Global, a saber,



*Our Brain Ourselves Our World: an International Research Consortium on Neuroscience, Ethics and Society (<http://o3brain.org>).*

Para começar os trabalhos, então, um grupo de 50 pesquisadores do mundo todo reuniu-se em Ashbridge (próximo a Londres), em 2016, e discutiu alguns temas de Neuroética, ou seja, da Ética da neurociência e da neurotecnologia. Um caso apresentado para debate foi o seguinte:

Maria tem 16 anos e frequenta uma escola pública num bairro pobre da cidade onde mora. A escola apresenta os problemas típicos das escolas financiadas pelo Estado naquele país: as salas possuem muitos alunos; a maioria dos estudantes possui um desempenho abaixo do esperado e estão desmotivados; os professores não possuem o treinamento adequado e não têm tempo para formação complementar etc. O governo local, através de sua secretaria de educação, formulou um novo plano para dar suporte à busca dos melhores resultados para todas as escolas. O Estado oferecerá gratuitamente drogas que melhoram o desempenho cognitivo tanto dos professores quanto dos alunos. O governo oferecerá também alguns dias a mais de treinamento para os professores e recompensará os estudantes que obtiverem melhor desempenho. Esses benefícios estão abertos a todos, independentemente de eles tomarem as drogas ou não. A decisão de aceitar o tratamento é feita inicialmente pela escola e, se a escola decidir aceitar, então os indivíduos e a famílias poderão, posteriormente, optar por entrar ou sair no programa.

As principais questões colocadas aos participantes foram essas: i) os melhoradores cognitivos devem ou não se tornar disponíveis para pessoas pobres em países em desenvolvimento?; ii) quem deveria pagá-los?; iii) é importante estabelecer evidências para o desenvolvimento cognitivo, principalmente, em termos de segurança e eficácia, antes de lançar um programa desse tipo?; iv) o melhoramento cognitivo pode reforçar estigmas e até mesmo causar opressão e sofrimento àqueles que optam por entrar ou sair?; v) o programa poderia ser direcionado a grupos especiais para tratamento?; vi) a capacidade cognitiva é somente uma questão cerebral ou há outras maneiras de melhorar o desempenho cognitivo? Essas questões devem ser pesquisadas considerando os diferentes contextos globais.

Uma das mais importantes questões éticas globais diz respeito exatamente aos melhoradores (*enhancers*), pois eles abrem a porta para a eugenia e, num futuro não tão distante, para o trans- ou até mesmo um mundo pós-humano. Existem vários tipos de melhoramento desde o físico, passando pelo mental até o moral. Antes de discutir a sua permissibilidade moral (ou não), é necessário definir claramente o que é melhoramento, por exemplo, cognitivo. Para fins de esclarecimento, deve-se distingui-lo também de tratamento. A partir da literatura atual, é possível estipular a seguinte definição:



**Melhoramento Cognitivo** = def. aumento ou amplificação das capacidades mentais normais dos sistemas de processamento interno e externo de informações.

É necessário notar, também, que há vários tipos de melhoramento e que eles podem ser obtidos por diferentes meios. Por exemplo, há o melhoramento do desempenho físico que pode ser alcançado por meios genéticos ou farmacológicos. Existe ainda o melhoramento de humor que, em geral, é obtido por meios farmacológicos. O melhoramento moral pode ser alcançado através do uso de substâncias tais como a oxitocina ou, para casos de crimes sexuais tais como compulsão pela pedofilia, pela castração química. Há também ampliações na expectativa de vida e, para algumas pessoas, até mesmo como busca da imortalidade. É claro que todas essas formas de melhoramento trazem inúmeras questões éticas. Parece, entretanto, que o melhoramento cognitivo é moralmente permissível a partir do PEP da Teoria Tríplice enunciado acima.

Associado a esse tema, precisamos discutir questões mais amplas do transhumanismo e da própria Roboética. Podemos, então, iniciar citando as famosas três leis enunciadas pelo escritor Isaac Asimov no livro, agora filme, “Eu Robô,” a saber:

1ª Lei: Um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja ferido;

2ª Lei: Um robô deve obedecer às ordens que lhe sejam dadas por pessoas qualificadas, a menos que tais ordens violem a primeira lei;

3ª Lei: Um robô deve proteger sua própria existência, a menos que violem a primeira ou a segunda lei.

O que vemos, aqui, são regras que procuram normatizar as relações entre diferentes tipos de agentes, no caso humanos (naturais) e robôs (artificiais).

O desenvolvimento das ciências e de suas aplicações tecnológicas está possibilitando a criação de vários tipos de agentes artificiais. Alguns até já adquiriram legalmente direitos como é o caso de Sophia, um(a) robô humanoide, na Arabia Saudita. Vários desafios éticos surgem com a crescente automatização seja de automóveis, armas, bots etc. ou “pessoas” artificiais. Mais do que discutir regras para normatizar a interação entre pessoas de tipos diferentes (humanos, robôs, alguns animais não-humanos), precisamos decidir o que queremos, realmente, criar e fabricar. Claro, certos robôs automáticos, por exemplo o aspirador de pó *Roomba*, não apresentam

grandes desafios éticos, mas há outros autômatos que trazem muitos questionamentos morais. Por exemplo, queremos mais robôs *cuidadores* ou mais robôs *matadores*?

Com o aumento da expectativa de vida e o conseqüente envelhecimento populacional, principalmente nos países mais desenvolvidos, cresce cada vez mais a necessidade de proporcionar os mais deferentes tipos de cuidado, inclusive através de agentes artificiais, ou seja, robôs cuidadores. Em países como o Japão, com uma população de mais de 25% com mais de 65 anos, as empresas estão investindo na criação de agentes cuidadores artificiais. Pepper, um “robô com um coração,” está sendo vendido para crianças e idosos. Outros exemplos incluem: Wakamuru, um robô companheiro, desenhado para acompanhar pessoas; um cachorro (AIBO) e um gato (neCORO) robóticos usados para fins terapêuticos; focas e outros animaizinhos usados como bichinhos de estimação etc.

Vamos apresentar, agora, com alguns detalhes, um deles: Wakamuru é um robô doméstico conectado à internet, com reconhecimento de voz etc. que lembra a(o) dona(o) do horário de tomar remédio; se acontecer uma emergência, liga chamando ambulância etc. Uma questão ética importante é estabelecer se esses agentes artificiais serão isso mesmo, ou seja, robôs com conhecimentos e capacidades técnicas até mesmo sobre-humanas ou se terão que ser desenvolvidos com sentimentos humanos tais como simpatia e empatia para proporcionarem um melhor cuidado respondendo de forma mais adequada às necessidades básicas de quem estão cuidando. Será que eles deveriam ser capazes de deliberar e tomar decisões? Se esse for o caso, terão consciência? Terão livre arbítrio ou deverão seguir ordens cegamente? Se forem autônomos, teremos que lhes atribuir direitos civis e políticos? Que obrigações terão? Responder todas essas questões está além dos limites deste livro-texto, mas convém aprofundar um pouco a discussão sobre o que significa um robô *cuidador*.

Robôs cuidadores poderão, certamente, contribuir para manter ou aumentar a qualidade de vida de muitos humanos zelando pelo nosso bem-estar. Já são usados para fins terapêuticos desde bichinhos para reduzir o stress até cirurgias de alta complexidade. Robôs cuidadores podem ser excelentes companhias levando as pessoas para passear, jogando xadrez etc. Podemos imaginá-los como iguais ou subordinados. Como planejá-los, fabricá-los e, principalmente programá-los, então, torna-se uma questão ética importantíssima.

Para jogar um pouco de luz sobre essa questão, imagine que possamos usar uma máquina chamada “**Person-o-Matic**” para

produzir, apertando alguns botões, dois tipos bem diferentes de robôs *cuidadores*: um(a) robô humanoide (por exemplo, C3PO) ou um(a) dróide (R2D2). A diferença principal seria a de que, por um lado, o dróide é programado com conhecimento médico de ponta, tem excelentes habilidades etc., mas sempre faz o que *ele(a)* pensa que é o melhor para quem está sendo cuidado; por outro lado, o robô humanoide tem conhecimentos e habilidades ótimas também, mas, além disso, é sensível e aberto às necessidades e preferências de quem está sendo cuidado respeitando os seus direitos e liberdades básicas. Em outros termos, a diferença fundamental seria entre um robô cuidador e um dróide prestador de serviços de saúde. Cabe, aqui, lembrar das discussões bioéticas sobre o cuidado na perspectiva autonomista ou baseado na beneficência-na-confiança etc.



Qual desses robôs deveríamos escolher caso estivéssemos em uma circunstância tal que dependêssemos de cuidados de agentes artificiais? Parece claro que um(a) robô cuidador(a) traz os melhores resultados, pode ser universalmente aceito sendo o que uma pessoa virtuosa aprovaria.

Todavia, alguém poderia precisar de um dróide, pois, por exemplo, poderia sofrer de uma demência séria (digamos, Alzheimer), mas esses casos seriam permitidos pela própria **Teoria Normativa Triplíce**.

Estamos bastante próximos de construir tais agentes artificiais. Considere, por exemplo, as tentativas recentes de fabricar máquinas conscientes. Tony Prescott, um professor de neurociência cognitiva da Universidade de Sheffield, na Inglaterra, relata, para a revista *New Scientist*, os progressos na criação de um “eu artificial” para iCubs (robôs humanoides de última geração) afirmando que, muitas vezes, tem a sensação de já ter “alguém na máquina.” Um iCub será um robô com um *eu ecológico* (distinguindo-se de outros e tendo a sensação de ter um corpo); com um *eu interpessoal* (a capacidade de auto reconhecer-se, ver outros como ele próprio e uma capacidade de empatia); com um *eu temporalmente estendido* (consciência de um passado pessoal e de um futuro); com um *eu conceitual* (tendo uma história de vida, objetivos pessoais, motivações e valores) e um *eu privado* (um fluxo de consciência e uma vida interna). Suponhamos, então, que usando a *Person-o-Matic* pudéssemos, também pressionando certos botões, criar um robô humanoide cuidador integrando esse ou aquele “ego”, por exemplo, um eu ecológico, mas não um eu interpessoal etc., formando assim diferentes identidades. Existem muitas combinações possíveis. Novamente, um robô cuidador com um ego interpessoal pareceria melhor, pois possuiria uma

programação aberta e teria capacidade de empatia. Para proporcionar um cuidado *respeitoso*, essas características parecem bastante importantes.

Uma questão ética fundamental é se tais agentes artificiais deveriam ser tratados como *peessoas*, isto é, se eles, além de obrigações, teriam direitos. Parece claro que, num futuro próximo, seremos capazes de criar tais robôs e, eventualmente, robôs com capacidade de se reduplicarem. Se forem considerados pessoas, teremos, então, que decidir quais direitos/obrigações são comuns e quais são específicos da nossa forma-de-vida ou dos agentes artificiais.



O problema ético, então, é: como programá-los? Que tipo de agentes artificiais queremos construir? Robôs cuidadores ou dróides? Humanóides ou robôs matadores? É possível construir robôs conscientes de suas próprias ações? Seriam, então, responsabilizáveis? A Roboética precisa urgentemente enfrentar essas questões.

Discute-se muito, hoje, a questão da responsabilidade diante de eventuais falhas de robôs portadores de armas automáticas. Por isso, precisamos definir o que é um “robô matador,” mas claramente ele seria portador de inteligência artificial (IA), com certo senso do meio ambiente e capaz de agir intencionalmente nele. Muitos robôs militares, hoje, tais como *The Dragonrunner Robot*, *The Alpha Dog*, *The Predator Drone (MQ-1)*, *Taranis*, *Iron Dome*, *Sentry Robot etc.*) já são considerados armas automáticas (alguns com certa supervisão humana). A questão, então, de a quem eles devem responder (*accountability*) torna-se vital. Por exemplo, uma eventual falha deve ser atribuída aos programadores ou aos supervisores ou operadores? A mesma questão aplica-se aos carros automáticos que já circulam em muitas ruas do mundo. Devemos programá-los para evitar o maior dano material possível (a partir de uma *ética utilitarista*) ou para preservar o passageiro a todo custo (*éticas deontológicas*)? O que um motorista *virtuoso* faria nas circunstâncias?

A **Ética da programação** está se tornando relevante não apenas pela construção de agentes artificiais humanóides (cuidadores ou matadores), mas também pela proliferação de informações veiculadas por *bots*. Nas eleições de 2018, no Brasil, milhares de bots entraram em ação orientados pela *Cambridge Analytica* produzindo *fake news* e influenciando os resultados. Que princípios éticos devem, então, ser considerados por uma Ética da programação? Desde 2013, a *Association for Computing Machinery* adotou um código com as

seguintes normas para os profissionais da programação: i) contribua para a sociedade e o bem-estar humano; (ii) evite danos aos outros; (iii) seja honesto e confiável; (iv) reconheça a propriedade intelectual; (v) respeite a privacidade dos outros; (vi) honre a confidencialidade. Serão suficientes para impedir uma guerra cibernética? Podem ser justificados pelo princípio ético primeiro da Teoria Tríplice reformulada acima? Que outras normas precisariam ser seguidas na Ética Digital e na Internet?

Finalmente, uma questão ética importante é se devemos construir ou abolir tais robôs matadores, ou seja, se deveríamos nos limitar a, por exemplo, criar robôs cuidadores. Mesmo esses últimos, levantam muitas outras questões éticas já mencionadas anteriormente. Para aprofundar um ponto, imaginemos que atribuamos personalidade a certos robôs cuidadores. Claramente, eles não poderão ser tratados como meros escravos. O melhor robô cuidador deve ser capaz não apenas de cuidar, mas também de respeitar outras pessoas e poder exigir, em troca, *ser respeitado*. Ele também terá direito a ser cuidado. Isso significaria que precisamos *uma* MCP para pessoas humanas e não-humanas (alguns outros animais, robôs, humanos geneticamente melhorados) fundada numa Ética sólida (metaética) e na **Teoria Normativa Tríplice**. As pessoas precisam coexistir pacificamente e colaborar das mais diferentes formas: não apenas economicamente, mas também na educação, na cultura, no lazer etc. Talvez existam inúmeras diferenças como, somente para ilustrar, os robôs serão virtualmente imortais enquanto os humanos continuariam finitos, mas essa será uma característica moralmente relevante? Talvez não, pois alguns robôs poderão querer se tornar humanos e isso pode implicar em serem capazes de morrer.

É claro que há vários outros problemas éticos que surgem em diferentes áreas da tecnologia na medida em que ela continuamente progride. Infelizmente, não podemos tratar todas aqui. Essas e outras questões precisam ser abordadas em um contexto mais amplo, num mundo globalizado. Por isso, discutiremos, agora, algumas questões das relações entre Ética e ações políticas. Para iniciar, começaremos com questões políticas globais terminando por considerar problemas relacionando Ética e Política, principalmente, no caso brasileiro. Como veremos, é necessário caracterizar o *ethos* do jeitinho, predominante no nosso espaço público, para superá-lo.

## 12.5 – ÉTICA NAS PRÁTICAS POLÍTICAS

As discussões sobre novas guerras mundiais, neste Século XXI, precisam levar em consideração a possibilidade de destruição da

vida como um todo. Nesse sentido, as bombas atômicas, as armas químicas ou biológicas, os nanorobôs destruidores, dróides etc. são um problema ético-político global. Uma guerra usando robôs, por exemplo daqui a 10 ou 20 anos entre China e Estados Unidos, poderia representar o início do fim da vida tal como a conhecemos. Não é necessário uma III Guerra Mundial para reformarmos a ONU ou mesmo criarmos um Estado Global. Por isso, o mais racional é evitar robôs destruidores. É isso que a *Human Rights Wacht* está tentando fazer ao chamar pelo banimento de robôs matadores. O potencial tecnológico de alguns países está claramente ameaçando a existência de outros e colocando em risco a existência humana bem como de inúmeros outros seres vivos.

Há inúmeros outros problemas ético-políticos globais: não apenas ambientais, mas também a pobreza extrema, a imigração, as epidemias e pandemias etc. Há vários organismos ligados à ONU que procuram enfrentá-los. Por exemplo, a UNESCO possui uma Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos recomendando aos Estados nacionais que enfrentem o bioterrorismo, o tráfico de órgãos, o turismo médico, a biopirataria, o tráfico humano, principalmente, de mulheres de países pobres para países ricos onde são escravizadas como prostitutas etc. Obviamente, não é possível tratar todos aqui. Por isso, vamos nos ater a algumas questões políticas, principalmente nacionais, mas também internacionais, como forma de ilustrar a *aplicação* do princípio ético primeiro tal como foi apresentado a partir da **Teoria Normativa Triplíce**.

Antes de fazermos isso, vamos discutir algumas questões éticas globais. Queiramos ou não, a globalização econômica é um fenômeno real e nele atuam diferentes atores: pessoas individuais, ONGs, Estados etc. Por isso, é oportuno, aqui, citarmos algumas declarações, convenções e acordos que se seguiram à Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, em 1948. Além dos já mencionados, as principais foram:

- 1965: Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial;
- 1966: Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos;
- 1966: Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais;
- 1979: Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher;
- 1984: Pacto contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes;
- 1984: Declaração Universal dos Direitos da Criança;
- 1989: Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

A partir destes documentos, muitos países reformularam a sua legislação (Constituição, Códigos Civil e Penal etc.) adequando-se aos princípios éticos que as embasam.

Problemas ético-políticos globais, em sua maioria, surgem entre agentes de um tipo diferente e dizem respeito às relações entre Estados, ou seja, pertencem ao campo das **relações internacionais** (RI). A nossa Constituição de 1988, no seu Art. 4º, elenca uma série de princípios (independência nacional; prevalência dos direitos humanos etc.). Na introdução do livro *Ethics and International Affairs*, Jean-Marc Coicaud e Daniel Warner enumeram vários princípios que devem guiar as diferentes leis internacionais e as diferentes estruturas supranacionais tais como a ONU e a Corte Internacional de Justiça. De acordo com os autores (2001, p.10), esses princípios incluem:

- i) a soberania dos Estados e sua igualdade;
- ii) a autodeterminação dos povos;
- iii) a proibição da ameaça ou uso da força;
- iv) a resolução pacífica das disputas;
- v) a não intervenção nos assuntos internos dos Estados;
- vi) o respeito pelos direitos humanos;
- vii) a cooperação internacional; e
- viii) a boa fé.

Sem examinarmos de forma aprofundada esses princípios, parece claro que alguns deles são os mesmos que regem os diferentes indivíduos humanos como, por exemplo, a igualdade, a reciprocidade etc., mas também que há especificidades dado o domínio de aplicação. De qualquer modo, todos eles estabelecem *normas que prescrevem ações prima facie corretas, produzem os melhores resultados, podem ser universalizadas e são aquelas que uma pessoa virtuosa seguiria*.

Tendo mencionado a questão ética nas relações internacionais, talvez este seja o melhor local para retomar a discussão sobre o militarismo. Claramente, a justificação para a existência de um poder armado institucionalizado para um Estado-nação particular (enquanto existirem) é clara: a proteção da soberania nacional perante os outros Estados autônomos, inclusive com guerras, ou seja, com o uso da força e da violência (se necessário). Agora, claramente, as Forças Armadas brasileiras mantêm *a moral* da tropa baseada nos seguintes preceitos da Ética presente no Estatuto Militar:

“I – Cultuar a verdade, a lealdade, a probidade e a responsabilidade como fundamentos de dignidade pessoal;

II – Exercer, com autoridade e eficiência, as funções que lhe couberem em decorrência do cargo;

III – Respeitar a dignidade da pessoa humana.

IV – Cumprir e fazer cumprir as leis, os regulamentos, as instruções e as ordens das autoridades a que estiver subordinado.

V – Ser justo e imparcial no julgamento dos atos e na apreciação do mérito dos subordinados.

VI – Zelar pelo preparo próprio, moral, intelectual e físico e, também, pelo dos subordinados, tendo em vista o cumprimento da missão comum.

...

XVII – Abster-se do uso das designações hierárquicas em atividades que venham a comprometer o bom nome das Forças Armadas; e

XVIII – Zelar pela observância dos preceitos da ética militar.”

Tais deveres são a base da **honra militar** e das virtudes a ela associadas tais como a *coragem*, a *disciplina* e a *obediência*. Agora, o treinamento militar é feito também no sentido de despersonalizar o inimigo para, se necessário, numa guerra justa contra outro Estado hostil, abatê-lo. Em outros termos, militares são treinados para matar legitimamente uma pessoa. Por essa razão, militares não deveriam ser os responsáveis pela segurança *interna* de um país, mas apenas preparados para eventuais guerras contra inimigos *externos*. Esse ponto é reconhecido pelos próprios militares brasileiros. Em livro autobiográfico, o General Villas Bôas afirma:

“Nós, militares, sempre tivemos uma postura crítica em relação às missões de GLO. Nossa formação e equipamento não são adequados a empregos dessa natureza. Nossa atuação é sempre coletiva, diferindo das polícias, acostumadas a agir individualmente. Por outro lado, a postura dos integrantes das Forças Armadas tem um caráter destrutivo, ao invés da postura protetiva com que os policiais atuam.” (In: Castro, 2021, p. 210).

De fato, atualmente, também a GLO da Amazônia está falhando em impedir o desmatamento recorde. A formação militar é outra e o “desvio de função” é prejudicial à própria imagem das Forças Armadas como mostra a desastrosa atuação do General Pazuello à frente do Ministério da Saúde durante a pandemia da COVID-19.

O Brasil republicano, todavia, é repleto de momentos históricos militaristas (coronelismo, tenentismo, ditaduras militares) etc. originados, como vimos, de uma convicção positivista que mistura vida militar com política (“soldado-cidadão”). Todavia, militares da ativa não podem agir politicamente em governos comprometidos com agendas partidárias e, muito menos, as instituições militares voltarem-se contra o próprio povo. Conforme afirma o próprio General Villas Bôas: “... o



emprego do Exército, por si só, *não tem capacidade de alterar o potencial de criminalidade dos ambientes onde atuamos.*” (Castro, 2021, p.211; itálicos acrescentados). Por essas razões, precisamos seguir recomendações internacionais, inclusive da ONU (cf. Carta da Terra) e da **Teoria Normativa Tríplice**, de desmilitarização da segurança pública brasileira reservando-a à polícia civil: é *otimizador e universalmente desejável*. Militares virtuosos (disciplinados e obedientes) não se envolvem em questões político-partidárias e de governo.

Mais plausível do que a tese estetista de Vieira de Mello sobre o nosso *ethos*, discutida no capítulo 9, é a constatação de que a ideologia militarista fomentada pelo positivismo comteano tenha contribuição para a formação de uma personalidade autoritária (no sentido adorneano) das nossas “elites.” Cabe lembrar também o experimento de Milgram revelando que pessoas comuns, quando revestidas de certa autoridade, tornaram-se mais cruéis. Parece evidente que certos valores das classes dominantes brasileiras tais como o tradicionalismo (“Deus, família, pátria”), a **personalidade autoritária** (alinhamento automático às potências estrangeiras), a agressividade, a superstição, a imaginação estereotípica, a destrutividade, o cinismo, a preocupação exagerada em relação ao sexo etc. tenham sido superdimensionadas. Seja como for, é necessário **desmilitarizar a política brasileira**. A personalidade autoritária manifestou-se também na investigação da Polícia Federal que levou ao suicídio de um reitor da UFSC. A condução coercitiva, a espetacularização midiática, a condenação antes da investigação e do devido processo legal e de um julgamento imparcial e outras estratégias do “lavajatismo” resultaram, como mostrou Markun (2021), num fim trágico. Neste sentido, a contraposição ao autoritarismo com um *ethos* do jeitinho parece explicar-se, embora, claro, não se justifique moralmente. Voltaremos a esse ponto a seguir.

Como dissemos acima, então, existem muitos problemas morais globais que exigem uma maior atenção: a pobreza global e as desigualdades norte/sul; as guerras; o terrorismo; questões de gênero etc. e isso tudo não pode ser resolvido à força. Faz-se necessário, enfim, construir *uma* MCP não apenas a nível doméstico, mas também em escala global. Poderíamos discutir, então, se aqueles princípios das RI podem ser garantidos por uma **federação de países independentes** ou se requerem um **Estado Global**. De fato, vive-se, hoje, numa espécie de “estado de natureza” internacional, com os países fortes impondo seus interesses e os vários mecanismos transnacionais existentes que são responsáveis pela implementação

dos princípios acima elencados não estão sendo efetivos. Todavia, esse tópico é bastante complexo e envolve questões filosófico-políticas que não temos condições de desenvolver suficientemente nos limites deste livro-texto.

Outras questões ético-políticas globais também merecem uma discussão mais aprofundada tais como: a prática da **mutilação genital feminina**; a pornografia e a prostituição; a violência sexual do estupro, incluindo aquele que acontece nos casamentos; a **violência doméstica**, seja masculina, seja feminina; o uso criminoso da internet; o **papel ético da mídia global** na divulgação de informações (ou *fake news*) e no esclarecimento do público sobre fatos importantes do mundo atual etc. Não é possível tratar de todos esses temas, mas alguns pontos precisam, entretanto, ser examinados.



No mundo globalizado, percebe-se, claramente, a diversidade e as diferenças. O **multiculturalismo** é um fato. Dele, todavia, não parece se seguir o **relativismo ético se adotarmos uma MCP**.

Das questões mencionadas no parágrafo anterior, dois problemas éticos ainda chamam a atenção, em especial, **o racismo** e a discriminação baseada na **orientação sexual** ou de gênero. Há muito tempo, estamos combatendo a discriminação baseada no gênero. Já na obra *REP*, Platão defendeu a educação igualitária para meninos e meninas; John Stuart Mill condenou a sujeição das mulheres etc. Mais recentemente, Simone de Beauvoir defendeu, em *O Segundo Sexo*, que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher,” (2016, p.11) significando, com isso, que nenhum destino biológico ou psíquico ou econômico define a forma que a fêmea humana assume na sociedade: é o conjunto da cultura que o faz. Em outros termos, não haveria determinismo biológico regrado pelo par de cromossomos XX ou XY na orientação sexual. De fato, há muitas questões culturais associadas. Todavia, o caso do menino David Reiner, muito estudado na neurociência comportamental que investiga a relação entre cérebro e sexualidade, levanta algumas dúvidas sobre a base genética da orientação sexual. Tendo perdido a genitália masculina num acidente de procedimento de circuncisão, David foi logo castrado e depois seus pais autorizaram cirurgia de redesignação sexual. Tratado à base de estrogênio e educação para ser menina, cedo David mostrava comportamentos tipicamente masculinos e imaginava-se homem vestindo-se como tal. Quando soube, através de seu irmão gêmeo, o que acontecera, solicitou, imediatamente, nova cirurgia e tratamento

terapêutico com testosterona. Depois de vários acontecimentos trágicos, cometeu suicídio em 2004, com apenas 38 anos (cf. Bear *et al.*, 2016, p.604). O que o caso mostra, em especial, é que embora nem tudo seja biológico também nem tudo é apenas cultural. Seja como for, devemos *respeitar* as pessoas independentemente das suas orientações sexuais.

O respeito à diversidade de identidades e às minorias LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis-Transexuais-Transgêneros, Queer, Intersexuais, Assexuais, + ...), então, torna-se um preceito ético, ou seja, evitar preconceitos e estereótipos baseados em papéis exclusivamente masculinos ou femininos. Nesse sentido, cabe também mencionar o livro *Problemas de Gênero*, de Judith Butler, e a sua defesa de um enfoque **queer** sobre questões de sexo e gênero. A obra divide-se em três capítulos principais: no primeiro, reconsidera e critica o *status* da mulher como sujeito do feminismo; no segundo, discute o tabu do incesto a partir do estruturalismo e da psicanálise como mecanismos para impor uma *identidade heterossexual*; no terceiro, sustenta que as fronteiras do corpo, sexo, gênero e sexualidade são politicamente construídas defendendo uma ressignificação subversiva para além da estrutura binária hierárquica. As identidades seriam construídas e não é necessário postular um “eu” ou um “agente” enquanto sujeito prévio. A moral (e a política) *queer* acaba, então, criticando o pressuposto feminista de um sujeito necessário das práticas libertárias. A implicação é uma visão antifundacionista de construção discursiva de pessoa. Em última análise, não haveria ontologia do gênero, mas “apenas” injunção normativa nos discursos políticos. Desse modo, podemos desconstruir a heterossexualidade permitindo outras práticas culturais do sexo e do gênero proliferarem denunciando a sua não inaturalidade, incluindo a assexualidade. Uma moral comum, fundamentada pela **Teoria Normativa Tríplex**, é formada por “todes” as pessoas.

Uma discussão vital na interseção entre feminismo e questões étnico-raciais é também feita por Angela Davis no livro *Mulheres, Raça e Classe*. O livro de Davis é fundamental para estabelecer as interconexões entre formas sistemáticas de discriminação injusta. Também é importante manter presente a distinção conceitual entre discriminação racial e racismo. Procurando mostrar que o conceito de classe importa, mas que há outros, Davis (2016, p.13) sustenta que:

“As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas

raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.”

De fato, na estruturação das nossas instituições, não há apenas uma categorização baseada na classe, mas também no gênero e na raça. A **interseccionalidade** é, por conseguinte, um ponto que não pode ser eticamente negligenciado na consideração das diferenças entre as pessoas e pode ser justificada pelo PEP da Teoria Tríplice reformulada.

A discriminação ostensiva no ocidente do negro é denunciada, entre outros, por Achille Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra* (CRN). Nele, o autor defende o devir-negro do mundo. O negro foi, historicamente, humilhado e profundamente desonrado. Teria sido o único ser humano cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria. O grande acontecimento do momento é, para Mbembe, que a Europa está deixando de ser o centro do mundo. A raça do futuro, então, como signo radiante da possibilidade de redenção do mundo e da vida, seria o negro. Cabe, todavia, perguntar se, nesse devir, o racismo assumirá novas feições ou se será efetivamente superado. Não há dúvida que devemos condenar atos sexistas e racistas como sendo moralmente incorretos a partir da **Teoria Normativa Tríplice**: *isso traz os melhores resultados, pode ser universalizado e é o que uma pessoa virtuosa, considerando as circunstâncias imparcialmente, faria.*

É importante discutir mais as questões étnicas não apenas de uma perspectiva doméstica (por exemplo, sobre a necessidade de diferentes formas de discriminação positiva tais como cotas nas universidades ou em empregos públicos), mas também globalmente. Por exemplo, há muitas injustiças entre países do norte rico e do sul pobre: pesquisas biomédicas não permitidas nos países desenvolvidos *usam* pessoas em países periféricos sem o devido respeito. Uma forma de procurar resolvê-las consiste em usar o princípio ético primeiro da Teoria Tríplice enunciada acima. Visto que várias delas estão ainda em discussão, deixaremos essas questões para futuras investigações.

Para encerrar este capítulo, então, é necessário discutir de forma mais aprofundada as relações da Ética com o domínio das ações políticas. Desde Aristóteles, sabemos que a Política é a arte arquitetônica, pois é ela que diz que outras ciências podem ser

estudadas, por quem e até que ponto. Esse é um tema central também de nossas vidas cotidianas, principalmente, porque sempre somos “surpreendidos” com deslizes dos políticos profissionais, com denúncias de corrupção, tentativas de golpes etc. As relações entre Ética e política podem ser discutidas a partir de diferentes perspectivas. Como vimos ao longo deste livro-texto, para alguns filósofos elas são indissociáveis (Platão, Aristóteles); para outros, é possível distinguir os seus domínios (Maquiavel, Hobbes). De um lado, aqueles que as separam acreditam que um governante pode exercer o poder pelo poder fazendo-o em nome de interesses particulares ou simplesmente sustentando que a política tem razões que são aéticas. Acreditam que a política tem fins que justificam tudo; usam, então, quaisquer meios. De outro lado, os que pensam que elas são inseparáveis sustentam que qualquer atividade ou prática humana somente se justifica pelo bem comum que ela produz. Argumentam também que nenhuma comunidade legítima governos que não seguem padrões éticos. Mas o que queremos, na maioria das vezes, quando falamos da necessidade de Ética na política é estabelecer, a partir da percepção do comportamento imoral de muitos políticos, uma política mais ética. A pergunta então é: o que queremos dos políticos quando cobramos uma política mais ética? O que é, afinal, uma **política ética**?

A cada escândalo público nas esferas governamentais ou na medida em que se aproxima uma eleição, muito se reclama da falta de ética da maioria dos nossos políticos. Não é necessário dar exemplos, pois nos últimos anos vários acontecimentos desse tipo causaram muita indignação e revolta no Brasil e mundo afora. Todavia, somente algumas medidas institucionais tímidas foram tomadas no sentido de corrigir o que está errado e estabelecer condições estruturais para impedir o comportamento antiético dos políticos. O problema é descobrir o porquê da continuidade da imoralidade e compreender como superá-la criando efetivamente instituições capazes de levar a uma sociedade mais justa.

Desde os pensadores gregos clássicos tais como Platão e Aristóteles, sabemos que a finalidade da política é construir, preservar e incrementar o bem comum. Esse é o primeiro elemento de uma **política ética**. Talvez pudéssemos viver num estado de natureza, sem Estados e sem governantes, mas aquela vida não seria melhor: não existiria ordem jurídica; a cooperação econômica seria menor produzindo menos bem-estar; a saúde e a educação da população seriam precárias; não existiria segurança etc. Enfim, a anarquia poderia levar à aniquilação geral. Por essas razões, criamos instituições estatais e elegemos governantes que garantam a coexistência pacífica entre os

cidadãos, a saúde e a educação públicas, o desenvolvimento econômico e, principalmente, que trabalhem pelo progresso social e humano. Portanto, a justificativa para a existência de Prefeituras, Estados etc. é garantir **o bem comum**. Se, depois disso, precisamos de governantes é porque se faz necessário delegar autorizações para que administrem o bem comum em nosso nome.

Há formas e formas de governar. Os diferentes sistemas de governo experimentados ao longo da história humana levaram à conclusão de que a **democracia**, seja por razões instrumentais seja pelo seu valor intrínseco, é a melhor forma de governo. Ela própria, todavia, não está isenta de problemas. Por isso, quanto mais um governante democrata encontrar mecanismos para realizar a vontade comum pela via participativa, maior será a sua legitimidade. Quanto mais um governante exercer o seu papel político criando condições para a vigência da democracia direta, exercida pela efetiva militância de cidadãos, maior serão as chances de não decepcionar e de conduzir a coisa pública com a ética necessária. Nesse sentido, uma sociedade civil forte é a garantia para que o Estado não se torne autoritário e os governantes não sejam ou se tornem corruptos. Por conseguinte, uma razão central para exigir um **comportamento ético dos políticos é que eles estão administrando o bem comum em nome de todos**. Os políticos que colocam os interesses particulares acima do bem comum no exercício de seus cargos são antiéticos.

Uma democracia verdadeiramente ética não se faz apenas com a real divisão dos poderes (executivo, legislativo, judiciário), mas através do efetivo exercício do papel que cabe a cada um: propor leis, criá-las e aplicá-las buscando única e exclusivamente a realização da finalidade da política. Um **Estado Democrático de Direito** é um estado governado pela lei, não por pessoas particulares, pois as leis expressam o que é necessário para produzir, aumentar e preservar o bem comum. Desejos e interesses particulares são subjetivos, transitórios e não fomentam o bem comum. Políticos éticos são aqueles que não apenas não governam a partir de seus interesses e desejos próprios, mas aqueles que fazem a lei efetivamente valer para todos. Políticos éticos são aqueles que cumprem a lei governando através dela.

Aprender a governar e a ser governado é a melhor forma de garantir uma democracia participativa como sabemos desde os gregos. Por isso, alternância no poder é fundamental e eleições periódicas ajudam a identificar as melhores pessoas para exercer o governo. Além disso, evitam perpetuação no poder, um perigo para uma política ética. Através de debates públicos, podemos perceber aqueles que melhor

trabalharão pelo bem comum. Nesse sentido, as promessas feitas não podem apenas estar dentro da legalidade, mas devem mostrar novas maneiras de produzir, incrementar e preservar o bem comum. Políticos éticos, então, são aqueles que cumprem o que prometeram antes da eleição, que não são hipócritas, que efetivamente exercem o poder político no interesse público.

A partir dessas considerações, é possível, finalmente, formular o princípio jurídico-político do **Estado de Direito** tal como ele pode ser justificado a partir da **Teoria Normativa Tríplex**: *todas as pessoas devem ser governadas por um sistema justo de regras públicas, especificando direitos e obrigações e os elementos do bem comum, que sejam promulgadas por poder legislativo competente, democraticamente eleito por todos o(a)s cidadã(o)s e aplicadas em casos litigiosos por juízes imparciais em julgamentos justos*. Essas ações são *prima facie* corretas, otimizadores, podem ser universalmente desejadas e são aquelas que pessoas virtuosas praticam.

É urgente, por conseguinte, no nosso país, superar muitos traços do *ethos* do jeitinho, do faz de conta, da pouca seriedade, do elogio à falta de caráter, enfim desses costumes que perpassam todos os domínios da vida da maioria dos brasileiros. É quase desnecessário lembrar de outros desvios de uma política ética, por exemplo, da impunidade dos “crimes de colarinho branco,” da troca de favores, ou seja, do “toma lá dá cá,” do individualismo autodestrutivo, isto é, do “leve vantagem você também” na compra e venda de votos, seja por um quilo de arroz com feijão, seja por um milhão. O *ethos* do jeitinho, então, não é prerrogativa de políticos profissionais, daqueles que concorrem periodicamente a cargos públicos ou do funcionalismo. O *ethos* do jeitinho está enraizado na sociedade brasileira e é um dos fatores da nossa falta de desenvolvimento social e humano. Por isso, precisamos superá-lo urgentemente. O progresso econômico já temos, mas de que adianta a riqueza se ela não reverte em maior bem-estar para todos? Em termos de desenvolvimento humano, ocupamos uma posição vergonhosa entre os países ricos. A educação anda mal; a saúde pública via SUS é precária; a insegurança é, muitas vezes, causada por policiais mal preparados e, em alguns casos, até praticantes de crimes. Esses são os efeitos maléficos do jeitinho. Um verdadeiro respeito aos direitos básicos dos cidadãos precisa ainda ser alcançado. **Uma política ética é o oposto do ethos do jeitinho.**

É necessário, enfim, caracterizar um pouco melhor o *ethos* do jeitinho. Para iniciar, é preciso ressaltar que muitos filósofos fizeram análises interessantes do que poderíamos chamar “caráter nacional”

dos povos. Kant, por exemplo, embora considerasse esse tipo de estudo empírico, não deixou de examinar o caráter de alguns povos. Uma tarefa básica da Ética, então, é produzir uma espécie de fenomenologia do *ethos* do jeitinho, ou seja, uma descrição de seus principais elementos. Por exemplo, a crescente **mercantilização da religião** está associada a esse *ethos*? Somente depois de respondermos a esse tipo de pergunta, como sabemos também desde Sócrates, a crítica torna-se uma tarefa eminentemente ético-filosófica.

Cabe perguntarmos, então, antes de tentar uma análise ético-crítica: como podemos descrever o nosso caráter nacional? O que constitui a nossa identidade enquanto brasileiros ou, ao menos, da maioria dos brasileiros? O que caracteriza a *brasilidade*? Tipicamente, a **miscigenação** exibindo uma suposta democracia racial? O **sincretismo religioso**, pois de fato as pessoas cultuam “todos os santos”? **Alegria** e leveza de ser um dos povos mais festivos do planeta? Afinal, o nosso Carnaval é o maior espetáculo a céu aberto do mundo. Mas, então, somos, de fato, sérios? É claro que não é só a partir desses *clichês* e de outros do tipo “país do futebol e do carnaval,” “país do futuro,” “Belíndia” etc. que poderemos descrever adequadamente o nosso *ethos* e não apenas “para inglês ver.”

Precisamos ressaltar, todavia, que talvez não exista uma identidade nacional única que permita caracterizar um *ethos* apenas. Temos o malandro, aquele que segue a Lei de Gérson (“Leve vantagem você também, certo?”), mas também a imagem do “Caxias” que quer “colocar o Brasil pra frente” a partir de um *ethos* do trabalho que não é compartilhado por todos. Assim, deveríamos pensar no *ethos* do carioca, do gaúcho, do baiano etc.? Seria mesmo possível caracterizar a brasilidade? Numa declaração polêmica, o então candidato a vice-presidente brasileiro, General Mourão, afirmou que, no Brasil, “Temos uma herança cultural, uma herança que tem muita gente que gosta do privilégio (...) Essa herança do privilégio é uma herança ibérica. Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem (...) é oriunda do africano.” A seguir acrescentou: “Então, esse é o **nosso cadinho cultural**. Infelizmente gostamos de mártires, líderes populistas e dos macunaímas.” (In: Albuquerque, 2018; ênfase acrescentada). Defendeu, sendo descendente de indígenas, que essa afirmação não era preconceituosa, mas apenas uma descrição da “raça brasileira”. Mas, afinal, existe uma raça brasileira? Existe um *ethos* brasileiro único?

Considerando a leva de imigrantes europeus não oriundos da Península Ibérica tais como alemães, italianos, poloneses etc. do final



do Século XIX e início do XX e das imigrações de países asiáticos (japoneses, chineses etc.), precisamos reconhecer que a sociedade brasileira é **pluralista** e multicultural. Por exemplo, os italianos vieram para as Américas com o sonho de realizar os ideais de um Novo Mundo “abandonando” (ou melhor, sendo pobres, “expulsos”) a Europa para realizar o sonho americano fundado na liberdade, na prosperidade etc. Junto com alemães e outros imigrantes construíram a riqueza de algumas regiões, em micro propriedades financiadas, baseados num *ethos* do trabalho, em especial, no Sul do Brasil. Suas tradições e costumes foram incorporados à cultura local assim como esta forneceu novos elementos àquela (por exemplo, o chimarrão nativo das Américas foi incorporado às tradições italianas). Por isso, a miscigenação, o sincretismo religioso etc. são fenômenos tipicamente brasileiros, mas também o são a extrema desigualdade social, a violência urbana, as mortes por “bala perdida” etc. Será que estamos construindo um país verdadeiramente democrático e pluralista ou os tradicionais fatores de poder patrimonialista e certa herança escravocrata impedem os avanços? Novamente, existe então *um ethos* que caracteriza a nossa sociedade brasileira?

Uma resposta adequada para essa questão demandaria uma série de considerações históricas, sociológicas, antropológicas etc. Infelizmente, não temos como reconstruir aqui todas as variáveis necessárias para a descrição completa da nossa identidade nacional. A seguir, apresentaremos algumas obras científicas e literárias que contribuem para esclarecer esse ponto.



O quadro de Tarsila do Amaral *Abaporu* (do tupi-guarani, “homem que come gente”) poderia caracterizar a brasilidade? A antropofagia cultural explica, aparentemente, um pouco do caráter assimilativo da nossa filosofia e da nossa Ética, mas precisamos também evitar estereótipos.

Há contribuições importantes da nossa cultura que poderiam ser usadas para descrever positivamente o nosso *ethos*. Por exemplo, a capoeira é considerada um aporte original da cultura Afro-brasileira. Ela é um jogo misturando “dança” e “luta” que é, hoje, praticada no mundo todo sendo inclusive ensinada em escolas de países desenvolvidos. Além de movimentos que ajudam a melhorar a flexibilidade, a coordenação corporal etc., jogar capoeira inclui observar e reagir aos movimentos do outro e, nesse sentido, possibilita uma verdadeira interação. Poderíamos nos perguntar: afinal, o que isso tem a ver com Ética? Uma resposta poderia ser que a capoeira valoriza a empatia, pois o(a) capoeirista precisa colocar-se na perspectiva do

outro. Uma avaliação menos positiva, diria que ela dá origem à complacência, pois simula luta sem realmente sê-lo revelando certa passividade dos escravos que não se rebelaram contra o sistema. Talvez ela seja ainda hoje representativa do nosso jeitinho e, de certa maneira, uma reação tímida ao autoritarismo.

Acreditamos que alguns traços do *ethos* da maioria dos brasileiros já foram adequadamente identificados na nossa literatura, nas nossas ciências sociais, em especial, na antropologia. Vamos destacar alguns:

1º a herança patrimonialista ibérica, particularmente portuguesa, reconstruída por Raymundo Faoro em *Os Donos do Poder*, que explica a “confusão” entre público/privado formando um estamento clientelista incapaz de separar o patrimônio público dos bens privados;

2º a reconstrução de Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, das relações “açucaradas” no Nordeste entre sinhôs, sinhás e escravos, mas também da maneira como o filho do senhor de engenho, transformando o negrinho em cavalo, ensinava quem sempre estaria por cima;

3º a descrição feita por Mário de Andrade de Macunaíma, esse “herói sem nenhum caráter,” “herói da nossa gente,” que passou mais de seis anos sem falar e quando o incitavam exclamava: “Ai! que preguiça!...” e nada mais dizia;

4º a descrição do “homem cordial,” feita por Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, para quem as relações pessoais e de afeto sobrepõem-se à impessoalidade da lei e das normas sociais (civildade);

5º o emocionalismo (e o sensualismo) retratados na nossa literatura por Jorge Amado em romances como *Gabriela, Cravo e Canela*; *Dona Flor e seus dois maridos*; *Tieta do Agravete* etc.

6º a malandragem, inicialmente carioca, mas hoje um tipo paradigmático, nacional talvez, devidamente conceituado por Roberto da Matta em *Carnavais, Malandros e Heróis*, como o antípoda do *caxias*: “o malandro é um ser deslocado das regras formais,” “avesso ao trabalho” e individualizado “pelo modo de andar, falar e vestir-se”. (1990, p.216);

7º não por último, temos o internacionalmente famoso jeitinho, o “Dá-se um jeito,” uma forma original nossa de não fazer o que é certo, mas que não é necessariamente ilegal.

É evidente que cada um desses traços do suposto caráter nacional mereceria um aprofundamento maior. De algum modo, as obras mencionadas acima fazem isso e são recomendadas como complemento ao presente estudo ético. Somente para ilustrar, Buarque de Holanda (2012, p.54) caracteriza o “homem cordial” do ponto de vista do uso da linguagem (a terminação ‘inho,’ aposta às palavras, serve para nos familiarizar com as pessoas; a omissão do nome de família no tratamento social etc.). Dessa maneira, Buarque de Holanda opõe a **cordialidade** à virtude da polidez tal como ela pode ser

encontrada na cultura japonesa mais afeita ao rito do **respeito**. Nesse sentido, ao invés de cordiais deveríamos ser respeitosos: *isso traz as melhores consequências, pode ser universalizado e é o que uma pessoa virtuosa faria*. Em outros termos, a cordialidade parece ser, então, uma pseudovirtude ou, até mesmo, um vício, criticável a partir do PEP da **Teoria Normativa Tríplice**.

O *ethos* do jeitinho, então, praticado pelo cidadão comum e pelo político profissional, é a raiz do problema que perpetua uma política sem Ética. É ela que coloca o particular acima do público no Estado; é ela que permite a continuidade da impunidade (o pior dos males, segundo Sócrates); é ela que forma quadrilhas de assalto aos cofres públicos etc. Aqui, o(a) leitor(a) pode continuar elencando à vontade ... Algo digno de nota é, entretanto, que a justificação para o exercício do poder deve ser feita através de um discurso ético. Então, uma política ética une fundamentalmente discurso e ação num todo coerente. A desvinculação do discurso pré-eleitoral da prática governamental é um dos maiores sinais de uma política antiética.

Para evitar e superar esse estado de coisas, cada eleição tem que ser vista como uma espécie de novo contrato entre eleitor(a) e candidato(a): esse pacto só tem validade se o(a) político(a) se comprometer com o(a) eleitor(a). Instaura-se assim um conjunto de obrigações que o político assume e uma série de direitos que o cidadão poderá cobrar. O objeto do pacto é o bem comum: a garantia de uma governança justa, baseada na igualdade perante a lei, que respeite a liberdade e as diferenças; a garantia do cuidado com a saúde, com a educação e a segurança da população e assim por diante. Numa política ética, esse pacto não é mera retórica eleitoreira.

No fundo, então, não há segredos: o que se espera de um(a) político(a) ético(a) é aquilo que se espera de qualquer pessoa: que seja responsável em cada decisão e ação que praticar; que não se deixe corromper; que seja honesto no trato com a coisa pública; que não faça falsas promessas; que respeite os outros; que trabalhe pelo do bem comum; que seja transparente na prestação de contas etc. Todos nós aprendemos isso e, se desejarmos uma sociedade mais justa, basta termos disposição e vontade para agir moralmente e exigir que políticos sejam éticos. É somente uma política ética, fundamentada pela **Teoria Normativa Tríplice**, que é *prima facie* correta, traz os melhores resultados, pode ser universalizada e é o que uma pessoa virtuosa pratica cotidianamente.



## FILMES RECOMENDADOS:

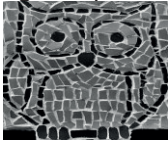
Blade Runner – O Caçador de Androides (1982)  
O Homem Bicentenário (1999)  
Bacurau (2019)

## AÇÃO RECOMENDADA &amp; AVALIAÇÃO CRÍTICA:

Escolha uma ação que você considera boa ou correta fazer (plantar uma árvore, visitar um doente no hospital etc.) segundo a teoria normativa que você mais se identifica e *execute-a*. Posteriormente, avalie criticamente se ela preenche os requisitos da **Teoria Normativa Tríplice**.

## REFLEXÕES FINAIS

Para finalizar, voltarei a me expressar em primeira pessoa do singular e reapresentarei as ideias filosóficas enunciadas no Prefácio agora aprofundadas com o estudo da História da Ética.



Peço, então, à(o) leitor(a) que mantenha isso presente e pense por si mesmo as questões que foram abordadas ao longo deste livro-texto. O que vou apresentar a seguir não tem carácter definitivo ou conclusivo, mas é antes um convite à reflexão.

As principais ideias são as seguintes:

1<sup>a</sup> – A filosofia sempre foi, na minha visão, e sempre será, acima de tudo, amor à sabedoria. É necessário, então, regatar a função **protagonista** da sabedoria em nossas vidas, ou seja, *saber-como aplicar o conhecimento para agir corretamente e viver bem*. Não são mitos, ideologias, dogmas teológicos ou outras concepções metafísicas que devem guiar o saber e o agir humanos, mas a permanente busca do conhecimento com a finalidade de agir bem e alcançar a felicidade, pessoal e coletivamente. Tampouco podemos cair na perspectiva dogmática ou sofista, de autodeclaração de sabedoria plena, ou seja, de alguém que acha que tem as respostas para todas as questões. Por conseguinte, a filosofia não deve ser nem escrava da teologia, como foi durante muito tempo durante o chamado “período medieval,” nem apenas serva da ciência experimental moderna como é, em geral, hoje.

2<sup>a</sup> – Uma das primeiras tarefas **diagnósticas** do(a) filósofo(a) é, então, epistêmica: estabelecer com clareza o *problema* do saber, isto é, as condições, os limites e utilidade prática do conhecimento, principalmente, do científico. Assim, é preciso mostrar se o conhecimento deve ser entendido somente como crença suficientemente justificada em proposições verdadeiras ou se há outras formas de saber. Também é preciso demonstrar que o ceticismo radical carece de sentido, pois não temos dois acessos à realidade: um para dizer como ela é em si mesma e outro para mostrar que o nosso modo de vê-la não é verdadeiro. Não podemos, por assim dizer, sair da nossa própria pele, da nossa condição humana. As ciências empíricas modernas satisfazem as condições do conhecimento, mas também estão limitadas a explicar apenas fatos naturais. Nesse sentido, não é possível estabelecer nem a verdade definitiva de uma proposição como “só existem fatos naturais” nem de uma sentença como “há seres supranaturais.” *Reconhecer os limites do conhecimento é o início da*

*verdadeira sabedoria*. Além disso, a vida inclui experiências artísticas, religiosas –no sentido amplo desse termo– etc. Assim, a filosofia é antidogmática e contrária a radicalismos, tanto teológicos quanto cientificistas, que pretendem apresentar uma visão completa e *final* do mundo como um todo. Em outros termos, somos seres finitos e incapazes de conhecer a totalidade dos fatos e a sabedoria começa quando re-*conhecemos* essas limitações e passamos a agir a partir delas no cotidiano.

3ª – Assumo, então, uma atitude metafisicamente neutra, ou seja, **agnóstica**. Nenhuma metafísica pode constituir-se como conhecimento completo do mundo: nem a ciência experimental moderna nem as grandes religiões ou visões do mundo tradicionais. Por conseguinte, nem o teísmo nem o ateísmo dogmáticos condizem com a sabedoria filosófica, pois eles contêm premissas opostas e incompatíveis, por exemplo sobre espaço-tempo. Uma visão metafísica naturalista precisa assumir a eternidade do mundo, talvez um perpétuo ciclo de transformações. Uma religião pode negar esses pressupostos afirmando que algum ser divino criou o mundo com essa aparência e que o tempo surgiu num determinado ponto da eternidade. *Essa é a lição que temos que apreender contrapondo diferentes sistemas metafísicos assumindo, então, um ceticismo local, mitigado*. Não há como estabelecer qual é, por conseguinte, a natureza do espaço e do tempo. Disso não podemos inferir, todavia, que a ciência experimental moderna não seja a melhor guia, metodológica e não metafisicamente falando, para o conhecimento da realidade e para aplicações tecnológicas que incrementem efetivamente o bem-estar humano.

4ª – Segue-se, das três teses acima, que aceito *por princípio* o **pluralismo** e não apenas contingentemente. De fato, do agnosticismo pode-se inferir a possibilidade de múltiplas visões de mundo, cada uma com seus costumes, tradições, religiões etc., enfim, com múltiplas concepções de vida boa. O pluralismo cultural, religioso etc., entretanto, não é apenas um fato (muito menos, é um fato o pluralismo *razoável*): é uma questão de princípio. Isto não implica, entretanto, *relativismo completo*, pois sabemos que é possível e necessário construir uma moralidade universal que, no mínimo, seja condição de possibilidade da coexistência da multiplicidade desses sistemas axiológicos.

5ª – Se ninguém pode reivindicar a visão correta do mundo e se as teses acima são plausíveis, então isso significa que todos nós estamos em pé de igualdade e temos, fundamentalmente, os mesmos direitos e obrigações uns perante os outros. Desse modo,

fundamentados metaeticamente no **cognitivismo prático** e normativamente na **Teoria Tríplice**, podemos construir uma moral comum como condição de possibilidade para a coexistência pacífica de pessoas com crenças e valores divergentes. Surge assim a ideia de **uma Moral Comumente Partilhável**, igualitária e universal, composta pelo *saber-como* respeitar pessoas e *saber-como* cuidar indivíduos vulneráveis. Por isso, direitos morais elementares tais como à vida, à satisfação das necessidades básicas (comida, vestuário, moradia etc.), às liberdades pessoais e políticas etc. de uma pessoa geram obrigações correspondentes de todos que devem ser cumpridas individual e coletivamente, por exemplo, via Estado. Essa é uma justificação moral para a instituição de um poder central (Estado) e de um governo comunitário com funções públicas, por exemplo que crie uma renda básica universal e incondicional.

6ª – Se queremos, enfim, viver bem, então precisamos buscar a satisfação das necessidades básicas e realizando diferentes projetos de vida cooperando econômica e socialmente e coexistindo de forma pacífica. É necessário dar prioridade aos que mais precisam. O Estado tem que se guiar por leis garantindo os diversos ingredientes do bem comum. O **Estado Democrático de Direito**, onde é a *lei* que governa, tal como foi pensado por diversos autores modernos é, dessa forma, a melhor maneira de organização social e política, evitando a sobreposição de uma visão de mundo.

7ª - Dado o pluralismo de visões de mundo e dos sistemas axiológicos e, ao mesmo tempo, a absoluta igualdade moral de todos os seres humanos e das pessoas em geral (outros animais e agentes artificiais), temos que construir *uma* MCP capaz de garantir o **cuidado mútuo** na atenção às necessidades básicas e o **respeito recíproco**, principalmente, o reconhecimento das diferenças entre aqueles que pertencem a sistemas valorativos divergentes, sejam tradicionais, religiosos ou de outra forma qualquer. *Uma* moral comum pode ser constituída pelas quatro virtudes cardeais ou primárias, especialmente, pela justiça. Tal moralidade estabelece, também, o que é aceitável enquanto divergências nos costumes entre as pessoas livres e iguais e pode ser justificada pela Teoria Tríplice **reformulada**.

8ª – Cuidar e respeitar, embora pensadas diferentemente pelos sistemas de Ética normativa, são os polos objetivos dessa moralidade comum e se constituem nos principais ingredientes da vontade geral, pública. Elas são formas de **valorar intrinsecamente** cada indivíduo vulnerável (incluindo animais não-humanos) e cada pessoa, ou seja, de fazer o bem para elas porque isso é bom *para elas*. Por isso, o comportamento moral se expressa na valoração intrínseca da outra

pessoa *qua* pessoa. Enquanto o consequencialismo insiste nas exigências do cuidado, o deontologismo foca nas questões de justiça, mas não há incompatibilidade por princípio entre cuidado e respeito (ao contrário, complementam-se), sendo eles também ingredientes de uma ética aretáica.

9ª – *Uma* MCP, baseada no cuidado e no respeito universais, exige uma forma democrática de exercício do poder. Além da divisão do poder central e a limitação recíproca entre suas esferas, base da **democracia agonística**, precisamos cultivar esse espírito público em todos os domínios da vida. A democracia direta é, atualmente, não somente possível tecnicamente, mas altamente desejável (mesmo com filtros) como forma de incrementar o bem comum. Enquanto ela não for implementada, formas cada vez mais participativas devem ser instituídas para garantir a universalidade dos direitos e deveres e a efetiva realização do bem comum. Ela pode, por exemplo, levar, a modificar o modo de produção atual por razões ecológicas.

10ª – *Uma* MCP requer, então, políticas públicas de satisfação das necessidades básicas, especialmente, de assistência à saúde e lazer, de auxílio à educação e cultura, às diferentes expressões culturais e lúdicas, de proteção e segurança assumidas como responsabilidade por todos igualmente protegendo a vida como um todo. Somente assim é possível atingir o bem comum que exige, atualmente, pensarmos em escala mundial estabelecendo, eventualmente, um **Estado global** (ou reformulando substancialmente a ONU) que garanta a cooperação e convivência pacífica entre todos os povos, coíba maus tratos e a crueldade em relação aos animais não-humanos, construa agentes artificiais com valores baseados no cuidado e no respeito e crie um meio ambiente saudável para as futuras gerações evitando a autodestruição humana.

Pense nisso e, se você concordar, aja e viva de acordo!



**BIBLIOGRAFIA**

- ACKRILL, J. L. *Aristotle The Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ADORNO, T. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1992.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vozes: Petrópolis, 2012.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- ALBUQUERQUE, A. Vice de Bolsonaro diz que Brasil herdou indolência dos indígenas e malandragem dos africanos. *Folha de São Paulo*, agosto 2018.
- ALEXANDRE, A. F. *Práticas Ambientais no Brasil*. Definições e Trajetórias. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- ALMEIDA, G. Crítica, Dedução e Fato da Razão. *Analytica*. V.4, n.1, 1999. p.57-84.
- ALTHAM, J. E. J. & HARRISON, R. *World, Mind, and Ethics*. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams. New York: Cambridge University Press, 1995.
- AMADO, J. *Navegação De Cabotagem*. Apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AMARAL, J.P.F. *Representação de Dilemas Morais em Lógica Deontica*. Florianópolis: BU da UFSC, 2002.
- AMERIKS, K. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford/New York: Clarendon Press, 2003.
- ANDRADE, M. *Macunaíma*. O Herói sem Nenhum Caráter. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- ANJOS, M. F. & SIQUEIRA, J.E. *Bioética no Brasil: tendências e perspectivas*. São Paulo: Idéias & Letras/SBB, 2007.
- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ANAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". In: CRISP, R. & SLOTE, M. *Virtue Ethics*. Oxford: University Press, 1997. p. 26-44.
- APEL, K.O. *Transformação da Filosofia* (2v.) Belo Horizonte: Loyola, 2000.
- AQUINO, T. *Suma teológica* (v.4) São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AQUINAS, T. *Summa Theologiae*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- AQUINO, T. *Commentary on Aristotle's Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.
- ARAÚJO, M. de. *Novas Tecnologia e Dilemas Morais*. Rio de Janeiro: Amazon, 2019.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (In: Os Pensadores, Sócrates). p.167-222.

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- ARISTOTLE. *The complete works*. (Ed. J. Barnes) Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894.
- ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire (GAUTHIER & JOLIF). Paris-Louvain: Nauwelaerts, 1958.
- ARRINGTON, R. L. & GLOCK, H.J. *Wittgenstein and Quine*. Oxford: Routledge, 1996.
- ARTHUR, J. *Morality and Moral Controversies*. Readings in Moral, Social and Political Philosophy. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 1981.
- ASHBY, W. *A Comprehensive History of Western Ethics*. New York: Prometheus Books, 2005.
- ASSIS, M. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1963.
- ASSMANN, S. J. Estoicismo e Helenização do Cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*. V.11, n.15, 1994. p.24-38.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France. 1963.
- AUDI, R. *The Good in the Right*. A Theory of Intuition and Intrinsic Value. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.
- AUDI, R. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- AUGUSTINE. *The Basic Writings of St. Augustine*. New York: Random House, 1948.
- AUSTIN, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1976.
- AVERRÓIS. Comentário Médio sobre a Ética Nicomaqueia. In: PEREIRA, R. *Averróis: a Arte de Governar*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.225-243.
- AVILA, F.B., *Pequena Enciclopédia de Moral e Cívismo*. Rio de Janeiro: FENAME, 1972.
- AYER, A. *As Idéias de Bertrand Russell*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- AYER, A. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin, 1990.
- AZEVEDO, M. A. O. *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.
- BAIER, A. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BAIER, A. Hume's Place in the History of Ethics. In: CRISP, R. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p.399-420.
- BAIER, K. *The Moral Point of View*. A Rational Basis of Ethics. New York: Random House, 1958.
- BALDWIN, T. G. E. *Moore*. London: Routledge, 1992.
- BARBOSA Fº, B. *Tempo, Verdade e Ação*. São Paulo: Discurso Editorial, 2013.
- BARON, M.W. & PETTIT, P. & SLOTE, M. *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell, 1997.

- BARRETO DE MENEZES, T. *Ensaio e Estudos de Philosophia e Critica*. Pernambuco: Editor de Souza, 1889. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ub000031.pdf>
- BARRETO DE MENEZES, T. *Menores e Loucos em Direito Criminal*. Recife: Typographia Central, 1886.
- BEANEY, M. *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.
- BEAR, M. *et al. Neuroscience*. Exploring the Brain (4ª ed.) New York: Kluwer, 2016.
- BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics* (8ªed.). Oxford: University Press, 2019.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos* (2v.) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1960.
- BECKERT, C. *et al. Ética: teoria e prática*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- BENNETT, R. *Uma breve História da Música*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- BENSON, H. H. (org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BENTHAM, J. *Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner Press, 1948.
- BERTI, E. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BIBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Capelania Mackenzie, 2020.
- BILIMORIA, P. *Indian Ethics*. In: SINGER, P. (ed.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1995. p.43-57.
- BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BLACKBURN, S. *Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. São Paulo: Campus, 1992.
- BOÉCIO. A. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BOFF, L. *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BONELLA, A.E. *Viver e morrer bem*. Ensaio de Bioética. Curitiba: Appris, 2022.
- BONELLA, A. E., ARAÚJO, M., DALL'AGNOL, D. Bioética em Tempos de Pandemia: Testes Clínicos com Cloroquina para Tratamento de COVID-19. *Veritas*. V.65, N.2, p. 1-12.
- BORÉM, A. *Understanding Biotechnology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003.
- BORGES, M. L.; HECK, J. *Kant: natureza e liberdade*. Florianópolis: Edufsc, 2005. (*Série Ethica*).
- BORNHEIM, G. A. *Metafísica & Finitude*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.

- 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.
- BRADLEY, F.H. *Ethical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BRANDT, R. *A Theory of the Good and the Right*. New York: Prometheus Books, 1998.
- BRANDT, R. *Morality, Utilitarianism and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- BRINK, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BRITO, F. *Trechos Escolhidos* (por Benedito Nunes). Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967.
- BRITO, F. *A verdade como regra das ações*. Brasília: Senado Federal, 2005.
- 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.
- BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *O Homem Cordial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BUCHANAN, A. et al. *From Chance to Choice*. Genetics & Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BUTCHVAROV, P. *Skepticism in Ethics*. Indianapolis; Indiana University Press, 1989.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero*. Feminismo e Subversão de Identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BYNUM, W. *História da Medicina*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- CALLAHAN, D. Bioethics as a Discipline. In: JECKER, N.S. & JONSEN, A. R. & PEARLMAN, R.A. *Bioethics*. An Introduction to the History, Methods, and Practice. Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, 2007. p. 17-22.
- CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CAPLAN, A.L. et al. *The Case of Terri Schiavo*. Amherst, New York: Prometheus Books, 2006.
- 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*).
- CASTILHO, R. *Direitos Humanos*. Processo histórico – Evolução no mundo, direitos Fundamentais; constitucionalismo contemporâneo. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, 1995.
- CASEY, J. *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- CASSIRER, E. *Kant, Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- CASTRO, C. (org.) *General Villas Bôas. Conversa com o Comandante*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

- CHAUI, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- CHEVALLIER, J.J. *As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a nossos dias*. Brasília: Editora da UnB/Agir: 1982.
- CICERO, M. *De Officiis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.
- COICAUD, J.M. & WARNER, D. *Ethics and International Affairs*. New York: United Nations University Press, 2001.
- COICAUD, J.M. *et al.* *The Globalization of Human Rights*. New York: United Nations University Press, 2003.
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. In: COMTE. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). p.3-39.
- COHEN, Carl. The Case for the Use of Animal in Biomedical Research. *The New England Journal of Medicine*. N.314, 1986, p.865-870.
- CONFÚCIO. *Os Analectos*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- CONSTANT, B. *Da Liberdade dos Antigos comparada a dos Modernos*. Rio de Janeiro: Edipro, 2019.
- COPP, D. *Morality in a Natural World*. Selected Essays in Metaethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- COSTA E FONSECA, A. C. (org.) *Cinema, Ética e Saúde*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2012.
- CRARY, A. & READ, R. (eds.) *The New Wittgenstein*. London/New York: Routledge, 2000.
- CRAVEN, L. *et al.* Pronuclear transfer in human embryos to prevent transmission of mitochondrial DNA disease. *Nature*. V. 465, 2010. p.82-85.
- CRISP, R. Utilitarianism and Vegetarianism. *International Journal of Applied Philosophy*. 4 (1), 1988, p.41-49.
- CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. London/New York: Routledge, 1997.
- CRISP, R. & SLOTE, M. *Virtue Ethics*. Oxford: University Press, 1997.
- CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge 1997.
- CRISP, R. *Reasons & The Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CRISP, R. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- CRISP, R. *et al.* (orgs.) *Ética Aplicada e Políticas Públicas*. Florianópolis: Edufsc, 2018. (Série Ethica)
- CRUZ, A. M. P. *Lógica Deontica Paraconsistente*. Paradoxos & Dilemas. Natal: Edufrn, 2005.
- CUDWORTH, R. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- CUMMISKEY, D. *Kantian Consequentialism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- DALAI-LAMA & ALT, F. *Por que a Ética é Mais Importante que a Religião*. Rio de Janeiro: Haper Collins, 2018.
- DALL'AGNOL, D. Os significados de 'justiça' em Aristóteles. *Dissertatio*. V.2, N.3, jun.1996, p.33-49.
- DALL'AGNOL, D. *Faktum da Razão*. In: PAVIANI, J. & BOMBASSARO, L. C. (orgs.) *Lógica e Existência: Homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*. Caxias do Sul, EDUCS, 1997. p.268-287.

- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. (3ª ed.) São Leopoldo: Edunisinós; Florianópolis: Edefsc, 2005.
- DALL'AGNOL, D. (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Edefsc, 2007. (*Série Ethica*).
- DALL'AGNOL, D. (Org.). *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008.
- DALL'AGNOL, D. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. (2ª ed.) Florianópolis: Edefsc, 2014. (*Série Ethica*).
- DALL'AGNOL, D. *Bioética* (2ªed.) Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- DALL'AGNOL, D. *Care and Respect in Bioethics*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2016.
- DALL'AGNOL, D. *La Ética en Wittgenstein y el Problema del Relativismo*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2016.
- DALL'AGNOL, D. Knowing-how to care. *Journal of Medical Ethics*. V.42, n.3, 2016. p.1-6.
- DALL'AGNOL, D. *Towards Neurobioethics*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2020.
- DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras. Uma Introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein* (2ªed). Pelotas: Editora da UFPel, 2021.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética: Princípios e Aplicações*. (2ªed.) Curitiba: PUCPRes, 2022.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética, Biodireito e Biopolítica: reflexões filosóficas sobre uma pandemia*. Florianópolis: Insular, 2023.
- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DaMATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1990.
- DaMATTA, R. *O que é o Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2004.
- DANCY, J. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- DANCY, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Da RE, A. *La Saggezza Possibile*. Ragioni e limiti dell'etica. Padova: Fondazione Lanza, 1994.
- DARWALL, S. *Philosophical Ethics*. Boulder, Co: Westview Press, 1998.
- DARWALL, S. *The British Moralists and the Internal 'ought' 1940-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DARWALL, S. *Impartial Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- DARWALL, S. *Contractarianism, Contractualism*. Oxford: Blackwell, 2003.
- DARWALL, S. *Welfare and Rational Care*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.
- DARWALL, S. *The Second-person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- DARWALL, S. & GIBBARD, A. & RAILTON, P. *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012. (*Série Ethica*)
- DARWIN, C. *From so Simple a Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

- DAWKINS, R. *The God Delusion*. Boston/New York: Houghton Mifflin, 2006.
- DELBOS, V. *Le Spinozisme*. Paris: Librairie Philosophique, 1983.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris : Félix Alcan Éditeurs, 1908.
- DESCARTES, R. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.
- de S. *Fastos da Ditadura Militar*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- de SILVA, P. Buddhist Ethics. In: SINGER, P. (ed.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1995. p.58-68.
- de WAAL, C. *On Pragmatism*. Belmont: Thomson Wadsworth, 2005.
- de WAAL, F. *A Era da Empatia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DEMÓCRITO et al. In: *Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DENNETT, D. C. *Darwin's Dangerous Ideia*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.
- DEWEY, J. *The Quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. New York: Capricorn Books Edition, 1960.
- DEVALL, B. & SESSIONS, G. Deep Ecology. In: STERBA, J. P. *Earth Ethics*. New Jersey: Prentice Hall, 2000. p. 149-157.
- DIAMOND, C. *The Realist Spirit*. Wittgenstein, Philosophy and the Mind. Cambridge/Mass.: The MIT Press, 1995.
- DIAS, M. C. *Kant e Wittgenstein*. Os Limites da Linguagem. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- DIAS, M. C. *Sobre Nós*. Expandindo as Fronteiras da Moralidade. (2ed.); Rio de Janeiro: Perilampo, 2016.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil*. Legados & Perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion*. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. New York: Vintage Books, 1994.
- DWORKIN, R. *a Virtude Soberana*. A teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DWORKIN, R. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge/The Belknap Press, 2011.
- EDMUNDSON, W. A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ELLIOTT, C. (ed.) *Show Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics. Durhan/London: Duke University Press, 2001.
- ELLIOT, R. (ed.) *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- EMPIRICUS, SEXTUS. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, & God*. Edited with Introduction and Notes by Philip P. Hallie. Indiana: Avatar Books of Cambridge, 1985.
- ENGELHARDT, T. *Fundamentos de Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ENGELHARDT, T. & JOTTERAND, F. (Eds.) *The Philosophy of Medicine Reborn*. A Pellegrino Reader. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- ENGELHARDT, T. H. *Bioética Global*. O Colapso do Consenso. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2012.

- ENGSTROM, S. & WHITING, J. *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- EPICURO. *The Epicurus Reader*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- ESPINOZA, B. *Ética. Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.p. 71-301.
- EVANS, T. *Human Rights Fifty Years On. A reappraisal*. New York: Manchester University Press, 1998.
- EVERETT, D. L. *Don't Sleep, There are Snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle*. New York: Vintage Books, 2008.
- FARAH, M. (ed.) *Neuroethics. An Introduction, with Readings*. Cam./ Mass.: The MIT Press, 2010.
- FARIA, E. (org.) *Dicionário Latino-português*. Rio de Janeiro: Artes Gráficas, 1962.
- FAUSTO, B. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2011.
- FELIPE, S. (org.) *Justiça como Equidade. Fundamentação e Interloquções Polêmicas. (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.
- FELIPE, S. *Ética e Experimentação Animal: fundamentos absolutacionistas*. Florianópolis: Edufsc, 2007.
- FIORI, E. Texto Escolhido. *Filos.* V.3, n.1,1985. p.1-3.
- 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.
- FIESER, J. *Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics*. Historical and Contemporary Readings. Belmont: Wadsworth, 2000.
- FISHER, A. & KIRCHIN, S. (eds.) *Arguing about Metaethics*. London: Routledge, 2006.
- FOOT, P. *Las Virtudes y los Vicios y otros Ensayos de Filosofia Moral*. Maxico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. (3v.)* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FRANCIONE, G. *Why Veganism Matters*. New York: Columbia University Press, 2021.
- FRANKENA, W. *Ethics*. Elglewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.
- FRANKLIN, B. *The Means and Manner of Obtaining Virtue*. London: Penguin, 1995.
- FREIRE, A. *Gramática Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FREIRE, G. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2013.
- FRIAS, L. *A Ética do Uso e da Seleção de Embriões*. Florianópolis: Edufsc, 2012. (Série Ethica).
- FREUD, S. *Esboço de Psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FREUD, S. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FUMERTON, W. D. R. *John Stuart Mill*. Lisboa: Edições 70, 2009.



- GARGARELLA, R. *As Teorias da Justiça depois de Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GARRAFA, V. Radiografia Bioética de um país – Brasil. *Acta Bioethica*. V.6, n.1., 2000, p. 171-175.
- GARRAFA, V. & PESSINI, L. (orgs.) *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Edições Loyola/SBB/São Camilo, 2003.
- GAUTHIER, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GEACH, P. T. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GEHLEN, A. *Moral e Hipermoral*. Uma ética pluralista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- GENSLER, H.J. *Formal Ethics*. London/New York: Routledge: 1996.
- GERKE, J. *An American Ethics*. New Jersey: The Caslow Company, 1995.
- GERT, B. & CULVER, C. & CLOUSER, K.D. *Bioethics: a Return to Fundamentals*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- GERT, B. *The Moral Rules*. A new rational foundation for morality. New York: Harper Torchbooks, 1973.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: GRIFFITHS, A.P. *Knowledge and Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1976. p.144-6.
- GEWIRTH, A. *Reason and Morality*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1981.
- GIACOIA, O. *Nietzsche X Kant*. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.
- GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- GIBBARD, A. *Thinking How to Live*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo*. Considerações sobre o Pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Editora Schwarcz, 195.
- GILLIGAN, C. *In a Different Voice*. Massachusetts/London: Harvard University Press, 1993.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GLOCK, H.J. *Wittgenstein. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 2001.
- GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro; Zahar, 1997.
- GOMES, N. Um Panorama da Lógica Deontica. *Kriterion*. V.49, n.117, p.2008.
- GOMES, R. *Crítica da Razão Tupiniquim*. Curitiba: Criar Edições, 1986.
- GÓMES-LOBO, A. *The foundations of Socratic ethics*. Indianapolis/Cambridge: 1994.
- GOTTLIEB, P. O Silogismo Prático. In: KRAUT, R. et al. *Aristóteles*. Porto Alegre: ARTMED, 2009. p.204-216.
- GRACIA, D. *Pensar a Bioética: metas e desafios*. São Paulo: Loyola/São Camilo, 2004.
- GRAHAM, K. *The Battle of Democracy*. Conflict, Consensus and the Individual. Brighton: Wheatsheaf Books, 1986.
- GREEN, M & WILLIAMS, J.N. *Moore's Paradox*. New Essays on Belief, Rationality, and the First Person. Oxford: Clarendon Press, 2007.

- GREENE, J. D. *et al.* An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*. Vol. 293, Sep 2001. pp. 2105-2018.
- GREENE, J. *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. New York: Penguin, 2013.
- GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GYNGELL, C. & DOUGLAS, T. & SAVULESCU, J. A ética da edição de genes da linhagem germinativa. In: CRISP, R. *et al.* (orgs.) *Ética Aplicada e Políticas Públicas*. Florianópolis: Edufsc, 2018. p.15-44.
- HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Escritos sobre Moralidad y Eficidad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. (2v.) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, J. *Que Significa Pragmática Universal?* In: HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p.299-368.
- HAMPshire, S. *et al.* *Public & Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HARDIE, W. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- HARE, R. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HARE, R. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HARE, R. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HARE, R. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HARE, R. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2000. Tradução brasileira: *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Unesp, 2004.
- HARE, R. *Essays on Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HARENDT, A. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1983.
- HAYDEN, P. *The Philosophy of Human Rights*. St. Paulo: Paragon House, 2001.
- HECK, J. *Bioética: autopreservação, enigmas e responsabilidade*. Florianópolis: Edufsc, 2011. (Série *Ethica*)
- 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.

- HEIDEGGER, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HEIMANN, R. *Aristotle and Moral Realism*. London: UCL Press, 1995.
- HEINEMANN, F. *A Filosofia no Século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- HELD, V. *Justice and Care*. Essential Readings in Feminist Ethics. Colorado: Westview, 1995.
- HELD, V. *The Ethics of Care*. Personal, Political, and Global. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HERRERO, J. A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese, Revista de Filosofia*. V.39, n.125, 2012. p.393-432.
- HILL, T. (ed.) *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Oxford: Blackwell, 2009.
- 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.
- HOBBUS, J. *Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Ed. da UFPel, 2002.
- HOBBUS, J. *Virtude e Mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009.
- HOBBUS, J. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora da Ufsc, 2011. (Série *Ethica*)
- HÖFFE, O. *Justiça Política*. Vozes: Petrópolis, 1991.
- HOHFELD, W. N. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*. Yale University Press, 1919.
- 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.
- HOLTZMAN, S. & LEICH, C. *Wittgenstein: to follow a rule*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- HOOKER, B. *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HORGAN, T. & TIMMONS, M. *Metaethics after Moore*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- HORTON, J. & MENDUS, S. *After MacIntyre*. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre. Cambridge: Polity Press, 1994.
- HUDSON, W.D. *Modern Moral Philosophy*. London: MacMillan, 1983.
- 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.
- HUME, D. *Selected Essays*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993.
- HUME, D. *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- HURKA, T. *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Porto: edições 70, 1986.
- HUSSERL, E. *Ideas Relativas a uma Fenomenología Pura y uma Filosofia Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económico, 1986.
- HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- HUXLEY'S, T. H. *Evolution & Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- IRWIN, T. *Plato's ethics*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.
- IRWIN, T. *The Development of Ethics*. (3v.) Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JACKSON, F. *From Metaphysics to Ethics*. A defence of conceptual analysis. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- JAEGER, W. *Paideia*. The Ideals of Greek Culture. New York: Oxford University Press, 1945.
- JAHR, F. Bioética. *Bioethikos*. V.5, N.3., 2011, p.243-245.
- JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. A study in human nature. Virginia: Viking Penguin, 1982.
- JASPERS, K. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*. The Paradigmatic Individuals. San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1962.
- JECKER, N. et al. *Bioethics*. An introduction to the History, Methods and Practice. Sudbury, Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, 2007.
- JEFFERSON, T. *Escritos Políticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- JOAQUIM, H. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Westport: Greenwood Press, 1985.
- JOHNSON, O. J. *Ethics*. Selections from classical and contemporary writers. NY: Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- JONAS, H. *The Imperative of Responsibility*. In search of an ethics for the technological age. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- JONSEN, A. *The Birth of Bioethics*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.
- JONSEN, A. R. & TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry*. A History of Moral Reasoning. Berkeley: University of California Press, 1988.
- JONSEN, A. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press, 1998.
- 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*. (Tradução de Guido de Almeida). São Paulo: Discurso e Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. (Tradução de V. Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Practical Philosophy*. Cambridge: University Press, 2004.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KELLNER, M. Jewish Ethics. In: SINGER, P. (ed.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1995. p.82-90.
- KENNY, A. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental*. (4v.) São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- KENNY, A. (ed.) *Aquinas*. A collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1969.
- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KISSLER, L. *Ética e Participação*. Florianópolis: Edufsc, 2004. (Série *Ethica*).
- KLEMKE, E.D. *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*. Chicago: Quadrangle Books, 1969.
- KOHLBERG, L. *The Philosophy of Moral Development: moral stages and the idea of justice*. 92V.) New York: Harper & Row, 1981.
- KÖRNER, S. *Kant*. London: Penguin Books, 1990.
- KORSGAARD, C.M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KORSGAARD, C.M. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Brasília: UnB, 1982.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- KRAUT, R. *et al. Aristóteles. A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Harvard: Harvard University Press, 1982.
- KRISCHKE, P. J. *O Contrato Social*. Ontem e Hoje. São Paulo: Cortez Editora, 1992.
- KROPOTKIN. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre, L&PM, 1987.
- KUHNEN, T. A. *Ética do Cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2020 (Série *Ethica*)
- KUPPERMAN, J. *Character*. New York: Oxford University Press, 1991.
- LACAN, J. *A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACEY, H. *Valores e Atividade Científica*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- LAERCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1987.
- LAI, K. L. *Introdução à Filosofia Chinesa*. Confucionismo, Moismo, Daoismo e Legalismo. São Paulo: Madras, 2008.
- LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fonte, 1993.
- LEMOS, Miguel. *Pequenos Ensaios Positivistas*. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo Editores, 1877. (<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221752>)
- LEOPOLD, A. The Land Ethic. In: ZIMMERMAN, M. E. *et al. Environmental Philosophy*. From Animal Rights to Radical Ecology. (4ªed.). Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2005. p.102-115
- LÉNINE, V.I. *Materialismo e Empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Porto: Edições 70, 2013.
- LEVINE, R.M. & CROCITTI, J.J. *The Brasil Reader*. History, Culture, Politics. Durham: Duke University Press, 1999.
- LIMA, A. A. *O Existencialismo e Outros Mitos de Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.
- LINDEMANN, H. *An Invitation to Feminist Ethics*. McGraw-Hill, 2006.
- 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.
- LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: University Press, 1987.
- LOPARIC, Z. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000.
- LOPARIC, Z. O Fato da Razão. Uma interpretação semântica. *Analytica*. V.4, N.1, 1999. p.13-55.
- LOPARIC, Z. Ética Originária e Práxis Racionalizada. In: DALL'AGNOL, D. (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série *Ethica*). p.263-344.
- LOVIBOND, S. *Realism and Imagination in Ethics*. Oxford: Blackwell, 1983.
- LUGON, C. *A República Comunista Cristã dos Guaranis*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- LUCRETIUS. *On the nature of things*. Marmondsworth: Penguin, 1951.
- LUNARDI, G. & SECCO, M. *Fundamentação Filosófica dos Direitos Humanos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010. (Série *Ethica*)
- LYOTARD, J. F. *O Pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MacDOWELL, J.A. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*. N.09, jun.2007. p.237-273.
- MACKIE, J. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.
- MACKIE, J. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MacINTYRE, A. Hume on 'Is' and 'Ought'. In: HUDSON, W. D. *The Is-Ought Question*. London: MacMillan, 1969. p.39-50.
- MacINTYRE, A. *A short history of ethics*. New York: The Macmillan Company, 1995.
- MacINTYRE, A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1985. (Tradução brasileira: São Paulo: Edusc)
- MacINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. London: Duckworth, 1990.
- MacINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988.
- MAGALHAENS, D. J. G. *Factos do Espírito Humano*. Pariz: Livraria D'Augusto Fointaine, 1858. (<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/25739>)
- MAIENSCHHEIN, J. & RUSE, M. *Biology and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MAIMÔNIDES, R. M. *Guia dos Perplexos*. São Paulo: Editora Sêfer, 2007.
- MANSION, S. *Le Judgement D'Existence Chez Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Hedra, 2007.
- MARCUS AURELIUS. *The Meditations*. New York: The Bobbs-Merrill, 1963.
- MARCO AURELIO. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- MARKUN, P. *Recurso Final*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.
- MARX, K. *Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MARX, W. *Ethos und Lebenswelt*. Mamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

- MATHEWS, F. Value in Nature and Meaning of Life. In: ELLIOT, R. (ed.) *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 142-154.
- MATHEWSON, M. John Locke and the Problems of Moral Knowledge. *Pacific Philosophical Quarterly*. V.87, 2006, p.509-526.
- MATTOS, C.L. *O Pensamento de Farias Brito*. São Paulo: Herder, 1968.
- MAYR, E. *What Evolution is*. New York: Basic Books, 2001.
- MAYR, E. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1988.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- McDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1998.
- McDOWELL, J. *Mind, Value & Reality*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- McDOWELL, J. Non-Cognitivism and Rule-Following. In: HOLTZMAN, S. & LEICH, C. *Wittgenstein: to Follow a Rule*. London: Routledge & Kegan, Paul, 1981.
- McNAUGHTON, D. *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1998.
- MENAND, L. (ed.) *Pragmatism. A Reader*. New York: Vintage Books, 1997.
- MENDONÇA, W., FERREIRA, I.L. Ficcionalização da Moral. *ethic@*, v.9, n.2, 2010, p.175-198.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da Filosofia*. Lisboa: Guimarães, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MICHAUD, I. *Locke*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books, 1987.
- MILL, J. S. *On Liberty and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- MILLER, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*. (2v.) São Paulo: Editora Mestre Jou. 1973.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. New York: Penguin, 1990.
- MOLL, J. et al. Frontopolar and Anterior Temporal Cortex Activation in a Moral Judgement Task. Preliminary functional MRI Results in Normal Subjects. *Arq Neuropsiquiatria*. 59(3-B), 2001. p.657-664.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MOORE, G. E. *Ethics*. London: Williams and Norgate, 1912.
- MOORE, G. E. *Philosophical Papers*. London/New York: George Allen & Unwin/Humanities Press, 1970.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. (4v.) Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- MORENO, A. R. *Introdução a Uma Pragmática Filosófica*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

- MORRIS, D. *O Contrato Animal*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.
- MORTARI, C.A. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Unesp, 2001.
- MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- MULGAN, T. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good*. Oxford: Routledge, 1989.
- NAESS, A. The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. *Inquiry*, v.16, 1973, p.95-100.
- NAESS, A. A Defence of the Deep Ecology Movement. *Environmental Ethics*. V.6, 1985, p.265-70.
- NAJMANOVICH, R. L. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- NAGEL, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1991.
- NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Canto, 1991.
- NAHRA, C. Deontoutilitarismo. *ethic@*. N.12, V.2, 2013. p.169-192.
- NAVES, A. B., HECK, N. (orgs.) *Ética e Política*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Ouvres Complètes*. Paris: Mercvre de France, 1961.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NOBRE, M. & RECO, J. M. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- NOBREGA, M. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Bahia, 1556.
- NODDINGS, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- NOVUM TESTAMENTUM. *Graece et Latine*. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1995.
- NUCCETELLI, S. & SEAY, G. *Themes from G. E. Moore*. New Essays in Epistemology and Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- NUSSBAUM, M. Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*. 13 (1), 1988. p.32-53.
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1994.
- NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*. Disability, Nationality, Species Membership. Harvard: Belknap Press, 2008.
- NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. *Genome Editing: an ethical review*. London: 2016.
- NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. *Genome Editing and Human Reproduction: social and ethical issues*. London: 2018.
- OAKELY, J. Varieties of Virtue Ethics. *Ratio*. V.9, 1996. p.128-152.
- OLIVEIRA, M.A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, C.M.R. & CARDOSO, D. Ação Ética Intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz. *ConTextura*. Edição Especial: A Filosofia no Brasil. Nov. 2007. p. 48-70.
- OLIVEIRA, N. de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.



- O'NEILL, O. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- O'NEIL, J. *Ecology, Policy and Politics*. Human Well-Being and the Natural World. London/New York: Routledge, 1993.
- PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, [1967], 2007.
- PAINE, T. *Rights of Men*. New York: Barnes & Noble, 2004.
- PARADIS, J & WILLIAMS, G.C. *Evolution & Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: University Press, 1987.
- PARFIT, D. *On What Matters* (3v.) Oxford: Oxford University Press, 2011-7.
- PARIJS, P. *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Paris : Seuil, 1991.
- PARIJS, P. *Real Freedom for All*. What (if anything) can justify capitalism? Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PATEMAN, C. *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1967.
- PEIRCE, C. *The Essential Peirce* (2v.) Bloomington, 1998.
- PELLEGRINO, E. & THOMASMA, D. *For the Patient's Good*. Restoration of Beneficence in Health Care. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado, 1992.
- PEREIRA, O. P. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- PEREIRA, R.H.S. *Averróis*. A arte de governar. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PEREZ, D. O. *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.
- PESSINI, L. & BARCHIFOINTAINE, C. P. *Problemas Atuais de Bioética*. (9ª ed.). São Paulo: Loyola, Centro Universitário São Camilo, 2010.
- PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Caluste Gulbenkian, 1976.
- PIAGET, J. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France. 1932.
- PIKETTY, T. *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PINTO, A. *Ciência e Existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- PINTO, M. *Iniciação ao Silêncio*. Análise do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.
- PINTO, M. *História da Filosofia no Brasil*. O Período Colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PINTO, M. *História da Filosofia no Brasil*. O Período da Ruptura Iluminista (1808-1843). São Paulo: Loyola, 2020.
- PINZANI, A. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- PLATO. *Complete works* (ed. John Cooper). Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores, volume "Sócrates")
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Caluste Gulbenkian, 2001.
- PLOTINUS. *Enneades*. New York: Pantheon Books, 1957.

- POPPER, K. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1982.
- POPPER, K. *Conhecimento Objetivo*. São Paulo: Editora da USP, 1975.
- POTTER, V.R. *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey Prentice-Hall. 1971.
- PORCHAT, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PRADO Jr, C. *Dialética do Conhecimento*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- PRADO, B. *Fenomenologia em Wittgenstein*. Tempo, Cor e Figuração. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
- PRESCOTT, T. The Mirror of Ourselves. *New Scientist*. Março, 2015.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PRICHARD H.A. *Moral Obligation and Duty & Interest*. London/Oxford: Oxford University Press, 1968.
- PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, [1981], 1991.
- PUTNAM, H. *Renewing Philosophy*. Camb/Mass.: Harvard University Press, 1992a.
- PUTNAM, H. *Realism with a Human Face*. Camb/Mass.: Harvard University Press, 1992b.
- PUTNAM, H. *The Collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2002.
- PUTNAM, H. *Ethics without Ontology*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2005.
- QUINE, W. *From a Logical Point of View*. Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- RACHELS, J. *The Elements of Moral Philosophy*. Boston: McGrawHill, 2013.
- RAILTON, P. *Facts, Values, and Norms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RAND, Ayn. *A Virtude do Egoísmo. A verdadeira ética do homem: o egoísmo racional*. São Paulo: Editora Ortiz, 1991.
- RAPHAEL, D. D. *British Moralists 1659-1800*. (2v) Indianapolis: Hackett, 1991. v. 2.
- RAUSCHER, F. Kant's Moral Anti-Realism. *Journal of the History of Philosophy*. V. XL, n.4, 2002. p. 477-499.
- RAUSCHER, F. & PEREZ, D.O. *Kant in Brazil*. Rochester: Rochester University Press, 2012.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: a restatement*. Cambridge: The Belknap Press, 2001.
- RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- REALE, G. *Léxico de Filosofia Grega e Romana*. São Paulo: Loyola, 2014.
- REALE, G. Introdução Generale al Pensiero di Platone. In: REALE, G. *Platone. Tutti Gli Scritti*. Firenze/Milane: Giunti Editore/Bompiani, 2018.
- REALE, M. *Teoria Tridimensional do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1980.
- REALE, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Saraiva, 2006.

- REALE, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1987.
- REEVE, C. D. C. *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- RESNIK, D. B. *The Ethics of Science: an introduction*. London: New York, 1998.
- REVISTA CONTEXTURA. Edição Especial: A Filosofia no Brasil. *Festschrift* para Paulo Roberto Margutti Pinto. 2007.
- RIBEIRO, D. *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, R. J. *A Boa Política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- RIDLEY, M. *The Origins of Virtue*. London: Penguin Books, 1996.
- RICOUER, P. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- ROUANET, L. P. & de CARVALHO, M.C.M. *Ética e Direitos dos Animais*. Florianópolis: Editora UFSC, 2016 (*Série Ethica*).
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- RODRIGUES, J. C. *Idéias Filosóficas e Políticas em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Editora da USP, 1986.
- ROMAN, C.A. *História Ilustrada da Ciência*. (4v.) São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- ROSEN, A.D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- ROSEN, M. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 2012.
- RORTY, R. *Verdade e Progresso*. Barueri: Manole, 2005.
- ROSKIES, A. Neuroethics for the New Millennium. *Neuron* 35(1), 2002, p.21-23.
- ROSS, D. *The Right and the Good*. Indianapolis: Hackett, 1988.
- ROSS, D. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995.
- ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.15-145.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a Desigualdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.215-320.
- ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROUTLEY, R. Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? *Proceedings fo the XVth World Congress of Philosophy*. Varna: Sofia Press, 1973. p.205-10.
- ROVIELLO, A.M. *L'Institution Kantienne de la Liberté*. Bruxelles: Ousia, 1984.
- RUSE, M. (ed.) *Philosophy of Biology*. New York: Prometheus Books, 2007.
- RUSSELL, W.M.S. & BURCH, R.L. *The Principles of Humane Experimental Technique*. London: Mauthen & Co., 1959.
- RUSSELL, B. *Por que não sou cristão*. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1965.
- RUSSELL, B. *The Elements of Ethics*. IN: RUSSELL, B. *Philosophical Essays*. London: Allen & Unwin, 1966.
- RUSSELL, B. *Human Society in Ethics and Politics*. London: George Allen & Unwin, 1985.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Penguin, 1990.
- S. F. *Fastos da Ditadura Militar no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- SANDLER, R. *Environmental Ethics. Theory in Practice*. Oxford: OUP, 2018.
- SANSON, V. F. *Estoicismo e Cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988.
- SANSON, V. F. *A Metafísica de Farias Brito*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SASS, H.M. & A.M. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Münster: Kit Verlag, 2012.
- SATTLER, J. & FATURI, A. & DALL'AGNOL, D. *Wittgenstein em Retrospectiva*. Florianópolis: Eidtora da Ufsc, 2012.
- SANDEL, M. *Contra a Perfeição. Ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- SAVULESCU, J. Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics*. V. 15, N.5-6, 2004.
- SAVULESCU, J. BOSTRON, N. (eds). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SAVULESCU, J. *et al. Enhancing Human Capacities*. Oxford: Blackwell, 2011.
- SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SHAFER-LANDAU, R. *Moral Realism. A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- SHAKESPEARE, W. *The Complete Works of William Shakespeare*. New Jersey: Gramercy Books, 1990.
- SHAPSHAY, S. *Bioethics at the Movies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- SHARE, V.A. & FADEN, A. *Medical Harm. Historical, Conceptual, and Ethical Dimensions of Iatrogenic Illness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SHAW, P. *Logic and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SCHEEVIND, J. B. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- SCHIEFFLER, S. *Consequentialism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- SCHIEFFLER, S. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SCHELER, M. "Para a reabilitação da virtude". In: SCHELER, M. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 19-41.
- SCHELLING, F. W. *A Essência da Liberdade Humana*. Vozes: Petrópolis, 1991.
- SCHROEDER, B.R. (org.) *COVID-19. A Guerra da Desinformação*. Curitiba: Appris, 2022.
- 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.
- SCHROEDER, M. *Noncognitivism in Ethics*. London/New York: Routledge, 2010.
- SELLARS, J. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

- SEN, A. *Sobre Economia e Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SEN, A. & WILLIAMS, B. *Utilitarianism and Beyond*. Paris/New York: Cambridge University Press; Editions de La Maison des Sciences de L'Homme, 1994.
- SENADO FEDERAL. CPI da Pandemia. *Relatório Final*. Brasília: Senado, 2021.
- SÊNECA. *Da Tranquilidade da Alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- SÊNECA. *Letters*. Marmondsworth: Penguin, 1987.
- SÊNECA. *Four dialogues* (De Vita Beata, De Tranquillitate Animi, De Constantia Sapientis, Ad Helviam Matrem de Consolatione). Warmister: Aris & Phillips, 1994. (Tradução brasileira de *Sobre a vida feliz*: São Paulo: Nova Alexandria, 2005.)
- SERRES, M. *O Contrato Natural*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991.
- SHAPSHAY, S. (ed.) *Bioethics at the Movies*. Baltimore: the John Hopkins University Press, 2009.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.
- SIDGWICK, H. *Outlines of the History of Ethics*. London: MacMillan, 1992.
- SILVEIRA, D.C. *Contrato & Virtudes: por uma teoria moral mista*. São Paulo: Loyola, 2016.
- SIMON, M. *Os Sete Povos das Missões*. Trágica Experiência. Santo Ângelo: FuRI, 2010.
- SINGER, P. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- SINGER, P. *Practical ethics*. (3ªed.) New York: Cambridge University Press, 2011.
- SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1991.
- SINNOT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M. *Moral Knowledge? New Reading in Moral Epistemology*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SLOTE, M. *From Morality to Virtue*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1983.
- SLOTE, M. *The Ethics of Care and Empathy*. London/New York: Routledge: 2007.
- SMART, J.J.C. & WILLIAMS, B. *Utilitarianism*. For & Against. New York: Cambridge University Press, 1995.
- SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Classics, 1976.
- SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1995.
- STATMAN, D. *Virtue Ethics*. A Critical Reader. Edinburgh University Press, 1997.
- STEIN, E. *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo" (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- STERBA, J. P. *Earth Ethics*. New Jersey: Printice Hall, 2000.
- STROUD, B. *Hume*. London/New York: Routledge, 1977.
- SPENCER, H. *The Data of Ethics*. [1979] Hesperides Press, 2008.
- SPENGLER, O. *A Decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

- STANLEY, J. *Know How*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- STEINBOK, B. *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- STERBA, J. P. *Earth Ethics*. Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000.
- STEVENSON, C. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1960.
- STRAWSON, P. *Freedom and Resentment* and other Essays. London: Routledge, 2008.
- STRODACH, G. K. *The Philosophy of Epicurus*. Evanston: Northwestern University Press, 1963.
- TERRA, R. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TAYLOR, P. *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- THIROUX, J.P. & KRASEMANN, K.W. *Ethics: theory and practice*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 1995.
- TONETTO, M. C. *Direitos Humanos em Kant e Habermas*. Florianópolis: Insular, 2010.
- TONETTO, M.C. & PINZANI, A. & DALL'AGNOL, D. *Investigações Kantianas I: um debate plural*. Florianópolis: Funjab, 2012.
- TORRES, J. C. B. (org.). *Manual de Ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis/Caxias do Sul: Vozes/Educs/BNDES, 2014.
- TOULMIN, S. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- TOULMIN, S. How Medicine Saved the Life of Ethics. In: JECKER, N.S. & JONSEN, A. R. & PEARLMAN, R.A. *Bioethics*. An introduction to the History, Methods, and Practice. Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, 2007. p.26-34.
- TSE, L. *Tao Te Ching*. O livro do Caminho e da Virtude. (Tradução Direta do Chinês e Comentários: Wu Jyn Cherng). Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- TUGENDHAT, E. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- TUGENDHAT, E. Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights. In: TUGENDHAT, E. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- TUGENDHAT, E. *Justicia Y Derechos Humanos*. Barcelona: Universitat de Barcelona Publicacions, 1992.
- TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística*. Um Estudo Antropológico. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TUGENDHAT, E. *Diálogo em Leticia*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002.
- URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1988.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. (3ªed.) Belo Horizonte: Edições Loyola, 2002.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1993.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. (2ªed.) Belo Horizonte: Edições Loyola, 2002.

- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2003.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. (2ª Ed.) Belo Horizonte: Edições Loyola, 2004.
- VIEIRA DE MELLO, M. *Desenvolvimento e Cultura. O Problema do Estetismo no Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- VITA, L. W. *A Filosofia Contemporânea em São Paulo*. São Paulo: Editora da USP/Instituto Brasileiro de Filosofia/Editora Grijalbo, 1969.
- VLASTOS, G. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- VOLPATO DUTRA, D. J. *Razão e Consenso em Habermas. A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia*. Florianópolis, EDUFSC, 2005. (*Série Ethica*).
- VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 86-295;
- Von WRIGHT, G. H. *Norm and Action. A Logical Enquiry*. London/New York: Routledge & Kegan Paul/The Humanities Press, 1963.
- Von WRIGHT, G. H. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes Press, 1993.
- WATSON, J. D. *DNA: O Segredo da Vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- WALZER, M. *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books, 2006.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, T. *A Filosofia como Atividade Permanente em Farias Brito*. Canoas: La Salle, 1985.
- WETZEL, J. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WHITE, M. Plato's Ethics. In: CRISP, R. *The Oxford Handbook of The History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p.21-43.
- WILDES, K.W. *Moral Acquaintances. Methodology in Bioethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1993.
- WILLIAMS, B. *Making Sense of Humanity and other philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- WILLIAMS, B. *Problems of the Self*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- WILLIAMS, T. The Franciscans. In: CRISP, R. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p.167-183.
- WISNEWSKI, J.J. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*. London: Continuum, 2007.
- 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.

- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- WOLLSTONECRAFT, M. *A Vindication of the Rights of Woman*. London: Penguin, 2004.
- 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. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- WOOD, A. W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- ZAGZEBSKI, L.R. *Virtues of the Mind*. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. New York: Cambridge University Press, 1996.
- ZATZ, M. *Genética*. São Paulo: Globo, 2011.
- ZAK, P. *A Molécula da Moralidade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- ZILLES, U. *Grandes Tendências na Filosofia do Século XX e sua influência no Brasil*.
- ZIMMERMAN, M. E. *et all. Environmental Philosophy*. From Animal Rights to Radical Ecology. (4ªed.). Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2005.
- ZINGANO, M. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ZINGANO, M. Particularismo e Universalismo na ética aristotélica. *Analytica*, v. 1, n.3, 1996. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ZINGANO, M. *Aristóteles. Tradução da Ethica Nicomachea I 13-III 8* (Tratado da Virtude Moral). São Paulo: Odysseus, 2008.
- ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.



## ANEXOS

## I – ALFABETO GREGO

(Fonte: FREIRE, A. *Gramática Grega*. São Paulo: Martins Fonte, 1987. p.3)

Maiúsculas	Minúsculas	Nome clássico	Designação em grego	Pronúncia	Nome moderno
A	α	alfa	ἄλφα	<i>a</i>	alfa
B	β	beta	βῆτα	<i>b</i>	vita
Γ	γ	gama	γάμμα	<i>g</i>	gama
Δ	δ	delta	δέλτα	<i>d</i>	delta
E	ε	èpsilon	ἕ ψιλόν	<i>é</i>	épsilon
Z	ζ	dzeta	ζῆτα	<i>dz</i>	zita
H	η	eta	ἦτα	<i>é</i>	ita
Θ	θ, θ	<i>theta</i>	θῆτα	<i>th</i>	<i>thita</i>
I	ι	iota	ἰῶτα	<i>i</i>	iota
K	κ	capa	κάππα	<i>k</i>	capa
Λ	λ	lambda	λάμβδα	<i>l</i>	landa
M	μ	mü	μῦ	<i>m</i>	mi
N	ν	nü	νῦ	<i>n</i>	ni
Ξ	ξ	xi(csi)	ξῖ	<i>x (cs)</i>	xi (csi)
O	ο	òmicrón	ὀ μικρόν	<i>ó</i>	ómicron
Π	π	pi	πί	<i>p</i>	pi
P	ρ	ró	ῥῶ	<i>rh</i>	ró
Σ	ς, σ	sigma	σίγμα	<i>s</i>	sigma
T	τ	tau	ταῦ	<i>t</i>	taf
Υ	υ	üpsilon	ύ ψιλόν	<i>ü</i>	ípsilon
Φ	φ	fi	φῖ	<i>ph</i>	fi
X	χ	khi	χῖ	<i>kh</i>	<i>khi</i>
Ψ	ψ	psi	ψῖ	<i>ps</i>	psi
Ω	ω	omega	ὦ μέγα	<i>ð</i>	omega

## II – SÍMBOLOS LÓGICOS

**1 – Lógica Clássica**

=	= identidade
≡	= bicondicionalidade (sse)
∨	= disjunção
∧	= conjunção
~	= negação
→	= implicação
x	= variável nominal
a	= constante nominal
fx	= função de uma variável
F(fx)	= função de uma função
p, q, r ...	= proposições elementares
P, Q, ...	= proposições compostas
aRb	= proposição relacional
V	= verdadeiro
F	= falso
∃x	= quantificador existencial
∀x	= quantificador universal

**2 – Operadores Modais**

□	= necessário
◇	= possível

**3 – Operadores deônticos**

●	= <b>O</b> brigatório
■	= <b>P</b> ermitido
■	= <b>P</b> roibido

## III – GLOSSÁRIO

**Absolutismo moral** = doutrina ética que defende que regras morais são obrigações sem exceção.

**Abdução** = diferentemente da indução e da dedução, inferência para a melhor explicação.

**Ação** = ato livre, deliberado e escolhido, e não mero movimento corporal, involuntário ou instintivo.

**Acrasia** = fraqueza de vontade; falta de motivação; incapacidade de fazer o bem apesar de conhecê-lo.

**Agente** = pessoa capaz de deliberar, escolher e determinar-se a agir; sujeito da ação.

**Agnóstico** = pessoa que não afirma nem nega a existência de Deus; filósofo que não afirma nem nega a possibilidade do conhecimento da realidade em si.

**Altruísmo** = teoria que sustenta que o comportamento especificamente moral beneficia primeiramente a outra pessoa e não o próprio agente; benevolência desinteressada com o bem-estar alheio.

**Amoralismo** = concepção filosófica que diz que a Ética nada pode prescrever reduzindo-se a investigações metaéticas.

**Análise** = decomposição de um conceito complexo em seus elementos para compreendê-lo melhor.

**Análise conceitual** = explicitação das condições necessárias e/ou suficientes para aplicar um conceito.

**Análise em rede (Plano Canberra)** = um tipo de análise conceitual *a priori* que não decompõe conceitos, mas procura identificar uma rede complexa interconectando noções.

**Antirealismo** = teoria metaética que nega que existam fatos morais independentes do sujeito individual ou do ser humano.

**Aretaico** = relativo à virtude ou excelência.

**Argumento da Questão Aberta** = expediente criado por G. E. Moore para mostrar que 'bom,' a categoria ética fundamental na sua filosofia, é indefinível.

**Argumento *ad hominem*** = afirmação dirigida ao proponente de uma ideia e não à própria ideia filosófica.

**Autonomia** = (i) autoimposição de leis; (ii) liberdade de escolha; independência.

**Bem Supremo** = valor ou ideal (por exemplo, a felicidade) assumido como o fim último das ações.

**Bioética** = ramo da ética prática que estuda os problemas morais nas ciências da saúde e na biotecnologia tais como eutanásia, clonagem etc.

**Biocentrismo** = a visão filosófica que sustenta a igualdade do valor das formas de vida (animais, plantas etc.) contrapondo-se ao antropocentrismo, mas, em casos de conflito, permite uma avaliação por espécies e/ou indivíduos.

**Bondade** = qualidade do que é bom; aprovável, recomendável.

**Cálculo felicitó** = cálculo utilitarista medindo quantidades de prazer e desprazer.

**Caráter** = conjunto de qualidades morais do agente, especialmente, virtudes que constituem o seu modo de ser.

**Casuística** = estudo de casos; corrente ética que nega que existam princípios morais universais.

**Ceticismo Ético** = teoria metaética que nega a existência de conhecimento moral.

**Cognitivismo** = teoria metaética que sustenta que existe *conhecimento* moral, isto é, que os julgamentos morais possuem valor-de-verdade ou expressam conteúdo cognitivo capaz de ser justificado filosoficamente.

**Cognitivismo híbrido** = teoria metaética que procura mostrar que juízos morais envolvem tanto crenças quanto são manifestações de desejos.

**Compatibilismo** = possibilidade de aceitar tanto a liberdade quanto algum tipo de determinismo.

**Condições necessárias e suficientes** = condições que devem ser satisfeitas para que algo possa ser realizado; (condição necessária = condição que precisa ser incluída, mas que pode não ser suficiente; condição suficiente = condição que sozinha realiza algo, sem ser necessária)

**Consequencialismo** = teoria ética normativa que sustenta que o valor moral de um ato ou qualidade moral é estabelecido exclusivamente pelos seus resultados positivos.

**Conservacionista** = alguém que defende a proteção natural principalmente para o benefício das pessoas.

**Contextualismo** = perspectiva epistemológica que sustenta que a atribuição de conhecimento varia de contexto para contexto.

**Contingente** = (i) que pode ser de outro modo; (ii) domínio das ações.

**Contratualismo ético** = teoria ética normativa que sustenta que as regras morais as quais o sujeito consente e pactua com os outros agentes são as únicas justificadas.

**Construtivismo** = teoria que nega a existência de fatos e propriedades morais sustentando que a moral resulta da construção teórica.

**Correto** = (i) moralmente adequado a uma regra ou a outro padrão normativo; (ii) permitido moralmente.

**Crença moral** = disposição mental para aceitar a verdade de uma proposição ou princípio moral.

**Culpa** = sentimento oriundo da transgressão moral, isto é, da sensação de se ter feito algo errado.

**Deliberação** = (i) investigação sobre os meios para se atingir um fim; (ii) conjunto de raciocínios sobre o que fazer.

**Deontico** = relativo ao dever.

**Deontológico** = modelo normativo que estabelece a validade das obrigações morais sem apelo aos resultados (por exemplo, as teorias intuicionistas, kantiana etc.).

- Desacordo moral** = situação na qual uma ou mais pessoas consideram bom ou correto aquilo que outras consideram mau ou injusto.
- Determinismo** = teoria metafísica que nega a existência da liberdade e, portanto, da ação no sentido estrito
- Dignidade** = valor moral da pessoa.
- Dilema** = dificuldade para escolher entre dois cursos de ação supostamente ambos obrigatórios.
- Direito** = ciência jurídica.
- Direito moral** = reivindicação legítima de um bem.
- Duplo efeito** = duplicidade de resultados, um positivo e desejado, outro negativo e não intencionado.
- Ecocentrismo** = visão que defende uma perspectiva holista e, em caso de conflito, prioriza o que é melhor para a comunidade biótica como um todo.
- Egoísmo** = teoria que sustenta que o comportamento moral consiste na busca da realização dos interesses do próprio agente.
- Egoísmo ético** = teoria filosófica que sustenta que o agente *deve* buscar a satisfação dos desejos, interesses etc. próprios.
- Egoísmo psicológico** (ou natural) = teoria científica que constata que os agentes são motivados naturalmente a agir de forma egoísta.
- Emotivismo** = teoria metaética que sustenta que os juízos morais são expressão de emoções, sentimentos etc. e não possuem valor-de-verdade.
- Empatia** = sentimento moral que simula o que outra pessoa sente (por exemplo, sofrimento).
- Epicurismo** = teoria ética normativa que sustenta que o prazer é o bem maior (e é intrinsecamente valioso), sendo a razão para agirmos virtuosamente.
- Epistemologia moral** = parte da metaética que estuda a possibilidade do conhecimento moral.
- Equilíbrio Reflexivo** = contrabalanceamento entre princípios gerais e julgamentos morais cotidianos atingindo um ponto estável.
- Errado** = que é moralmente proibido ou que não deve ser feito.
- Erro categorial** = atribuição equivocada de uma propriedade constitutiva de algo a outra coisa de classe diferente (p.ex., o número 4 é verde).
- Especismo** = discriminação injustificada contra espécies baseada em algum traço moralmente irrelevante.
- Estado de natureza** = condição que resulta sem a existência do Estado civil.
- Estoicismo** = teoria ética normativa que sustenta que as virtudes são intrinsecamente boas e condição suficiente para sermos felizes.
- Ética** = reflexão filosófica sobre a moral.
- Ética de virtudes** = enfoque ético que sustenta que o caráter de um agente virtuoso é o padrão do que é moralmente bom e que as virtudes são intrinsecamente valiosas.
- Ética do cuidado** = enfoque ético que sustenta que há uma “voz feminina” substancialmente distinta da masculina e que centra a moral no cuidado e não em princípios racionais de justiça e imparcialidade.
- Ética feminista** = enfoque ético que sustenta que as mulheres foram historicamente subjugadas e que defende a igualdade de gêneros.

**Ética normativa** = parte da ética que estuda critério(s) para estabelecer o que é bom/mau ou correto/incorreto, sendo uma investigação sobre o que desejar, querer, ser ou fazer.

**Ética prática** = parte da ética que estuda a aplicação de uma teoria ética normativa a casos particulares ou problemas especiais.

**Eudaimonismo** = teoria ética normativa que sustenta que a felicidade é o bem supremo.

**Eutanásia** = boa morte; morte causada para prevenir sofrimento; (eutanásia ativa = morte diretamente causada; eutanásia passiva = morte causada por omissão; eutanásia voluntária = morte por solicitação; eutanásia involuntária = morte provocada contra a vontade; eutanásia não-voluntária = ocorrência da morte sem manifestação da pessoa).

**Expressivismo** = teoria metaética baseada na ideia de que os juízos morais são expressões de aceitação de sistemas normativos sendo, portanto, não-cognitivista.

**Externalismo ético** = teoria metaética de base psicológica que defende que a moralidade não é intrinsecamente motivante, sendo necessário um fator externo à moral tal como a punição para garantir o agir moral.

**Falácia Genética** = negação da validade de um conceito ou ideia atacando as suas origens (por ex., direitos não são importantes porque são invenção burguesa).

**Falácia Naturalista** = expressão para designar a impossibilidade de reduzir conceitos morais a conceitos naturais; geralmente associada a “Lei de Hume” (não é possível derivar proposições normativas de sentenças declarativas).

**Fatalismo** = teoria metafísica que afirma que os eventos estão preordenados e acontecem independentemente das vontades dos agentes.

**Feminismo** = teoria ética que sustenta a igualdade moral entre pessoas independentemente do gênero; movimento social e político de denúncia formas de discriminação injustas de exploração de um gênero sobre o outro.

**Ficcionalismo** = perspectiva metaética que afirma que juízos morais podem ser ditos verdadeiros, mas apenas como uma ficção conveniente, não tendo literalmente valor de verdade.

**Fideísmo** = teoria que nega o uso da razão e do conhecimento para adquirir fé em Deus sustentando que a crença é condição suficiente.

**Fundacionismo** = teoria epistemológica da moral que sustenta que existem crenças morais básicas (princípios necessariamente verdadeiros a partir dos quais se pode inferir outras normas); oposto ao coerentismo.

**Genealogia moral** = estudo da origem da moral ou dos diferentes sistemas morais.

**Hedonismo** = teoria ética normativa que sustenta que o prazer é o bem supremo.

**Ideal moral** = fim ou padrão moral das nossas ações.

**Identidade pessoal** = propriedade que se mantém através do tempo e que permite diferenciar uma pessoa de outra.

- Imparcialidade** = qualidade de uma regra ou julgamento que é independente das partes.
- Imperativo Categórico** = (i) princípio supremo da moralidade, segundo Kant; (ii) regra moral que ordena uma ação como sendo boa em si mesma.
- Imperativo hipotético** = regra que ordena uma ação como meio para alcançar algum outro fim.
- Incompatibilismo** = teoria metafísica que nega a possibilidade de coexistência da liberdade e do determinismo.
- Intencionalidade** = propriedade da consciência ou de estados volitivos de dirigir-se a algo.
- Intensionalidade** = propriedade dos conceitos; conotação.
- Internalismo ético** = teoria metaética relacionada com a psicologia moral que sustenta que a moralidade é suficientemente motivante.
- Intrínseco** = propriedade interna e necessária de algo; oposto a extrínseco.
- Intuicionismo** = (i) teoria metaética que sustenta que existe uma faculdade genuinamente moral, a intuição, que apreende propriedades morais tais como bondade, correção etc.; (ii) pluralidade de valores ou princípios sem hierarquia entre eles.
- Juízo moral** = enunciado avaliativo ou prescritivo.
- Justiça** = (i) parte da ética que estuda os direitos e as obrigações sociais do cidadão; (ii) qualidade do caráter de fazer o que é correto; (iii) legalidade; (iv) igualdade.
- Justiça distributiva** = parte da justiça que se ocupa com a divisão de bens e encargos dentro da sociedade.
- Justiça retributiva** = parte da justiça que trata das punições a atos incorretos.
- Justiça global** = parte da justiça que lida com questões morais entre Estados e/ou outras organizações internacionais.
- Justificação prática** = dar razões para fazer ou não algo; evidências para sustentar um princípio moral.
- Lei de Hume** = Nenhum dever segue-se daquilo que é; norma talvez incorretamente atribuída a Hume segundo a qual não é possível derivar sentenças normativas a partir de premissas puramente descritivas.
- Lei natural** = (i) norma moral que se acredita ordenar o próprio mundo; (ii) lei descritiva de fatos.
- Liberdade** = (i) ausência de coerção, independência; (ii) ideal de autonomia.
- Livre arbítrio** = capacidade do agente de escolher livremente e não por coerção ou compulsão.
- Lógica deontica** = parte da metaética que estuda os axiomas e teoremas do “dever” e as suas inferências lógicas usando os operadores tais como “O” (obrigatório), “P” (permissível) etc.
- Maldade** = qualidade do que é desaprovado, rejeitado.
- Maniqueísmo** = doutrina que julga tudo a partir da dicotomia bem/mal.
- Metaética** = parte da ética que estuda as questões lógicas, epistêmicas e ontológicas sobre a própria ética.

**Moral** = conjunto de costumes, traços de caráter, regras etc. que guiam as ações de um indivíduo ou grupo social na busca do bem; relativo ao que é certo e errado.

**Moralismo** = puritanismo axiológico.

**Não-cognitivismo** = teoria metaética que nega a existência de conhecimento moral (por ex. Emotivismo).

**Naturalismo ético** = teoria metaética que sustenta que a moralidade tem que ser compreendida como fenômeno natural e que a ética pode se constituir como ciência.

**Necessário** = (i) que não pode ser de outro modo; (ii) caráter obrigante de uma norma moral.

**Nilismo** = teoria normativa que sustenta que não há valores ou ideais morais últimos a serem buscados.

**Nobre** = valioso de estima e apreço.

**Obrigação** = aquilo que é exigido pela norma moral.

**Ontologia moral** = parte da metaética que estuda quais entidades morais existem no mundo (por exemplo, valores, ideais etc.).

**Paradoxo do hedonismo** = problema que mostra que o prazer é maximizado se não buscado conscientemente.

**Particularismo** = teoria ética que sustenta que a moralidade é relativa a indivíduos ou grupos específicos e que não existem padrões universais de conduta (por exemplo, princípios), mas apenas orientações gerais que são sensíveis a determinados contextos socioculturais.

**Paternalismo** = perspectiva que sustenta que a liberdade pode ser restringida por interferências de terceiros se for motivada pela beneficência.

**Perfeccionismo** = teoria normativa que busca a excelência moral como fim último.

**Pessoa** = (i) agente, capaz de autodeterminação; (ii) portador de direitos e obrigações.

**Posição Original** = situação hipotética onde pessoas através de um véu de ignorância escolhem princípios de justiça.

**Problema Frege-Geach** = dificuldade que não-cognitivistas enfrentam para explicar como é possível usar juízos morais em contextos inferenciais.

**Problema Gettier** = suposto contraexemplo à definição tradicional de conhecimento como crença justificada em proposições verdadeiras.

**Prescritivismo** = teoria metaética que sustenta que todos os juízos morais são prescritivos ou implicam prescrição sendo, por conseguinte, não-cognitivista (ou melhor, não-descriptivista).

**Pluralismo cultural** = multiculturalismo; variedade de costumes sem julgar se são bons ou corretos em si.

**Pluralismo moral** = perspectiva que sustenta que há uma variedade de visões irredutíveis sobre a moralidade e que nenhuma é verdadeira.

**Proposição fulcral** = sentença assumida como “verdadeira” e permanece indubitável para que outras proposições possam ter seu valor determinado.

**Prudência** = qualidade moral de quem age considerando os prós e os contra de um ato.



**Razão (pura) prática** = capacidade de agir segundo leis morais.

**Realismo (ético)** = teoria metaética que afirma que existem propriedades e fatos morais independentes do agente.

**Reciprocidade** = qualidade do que vale para ambos.

**Reduccionismo** = explicação que tenta explicar uma coisa complexa por outra mais básica, por exemplo, a existência da célula pelas suas propriedades bioquímicas e estas por leis físicas; explicação natural de fenômenos morais.

**Relativismo** = posição metaética que sustenta que não existem padrões objetivos na moral, para distinguir o bom e o mau, o correto e o incorreto.

**Relativismo Cultural** = constatação histórica e/ou social de que há diversos sistemas morais e culturais; pluralismo.

**Relativismo Ético** = teoria metaética que nega a existência um único critério para diferenciar o bem e o mal, o justo e o injusto; desse modo, dois juízos morais (por exemplo, sobre a permissibilidade do aborto) podem ser ambos verdadeiros, embora opostos (um proibindo e outro autorizando) se feitos por pessoas com diferentes crenças morais.

**Respeito** = reconhecimento de um indivíduo enquanto pessoa.

**Responsabilidade** = aquilo que deve ser feito por um agente particular.

**Ressentimento** = sentimento moral de pouco valor e incapacidade de buscar compensação.

**Simpatia** = sentimento moral de preocupação pelo bem de outra pessoa por ela mesma.

**Subjetivismo** = teoria metaética que sustenta que juízos morais são expressões das opiniões do sujeito emissor, isto é, “x é bom” significa simplesmente “eu aprovo x.”

**Superveniência**: dependência de uma propriedade para outra entre coisas em diferentes níveis, por exemplo, da chama para a vela; dependência dos conceitos morais de propriedades naturais.

**Suprarrogatório** = que está acima do que é moralmente exigido; santidade; heroísmo.

**Teísmo** = crença num Deus pessoal, criador do mundo, onisciente, onipotente etc., que, diferentemente do deísmo, acredita na interferência de Deus em assuntos humanos.

**Teleológico** = modelo que determina o valor moral de um ato ou de uma qualidade moral por algum fim (*télos*).

**Teoria da Ação** = área de filosofia composta pela filosofia da mente e pela ontologia que investiga a natureza do ato voluntário.

**Teoria do comando divino**: teoria metaética que sustenta que o valor moral de qualquer ação não consiste senão na sua determinação ou proibição por Deus, ou seja, que proposições morais são tornadas verdadeiras pelo que Ele quer.

**Universalidade** = qualidade de uma regra moral de valer para todos os agentes.

**Universalizabilidade** = caráter de um juízo moral que compromete o agente a julgar casos iguais da mesma maneira.

**Utilitarismo** = teoria normativa que sustenta que a correção moral depende da felicidade a ser produzida para o maior número de indivíduos.

**Utilitarismo-de-ato** = teoria normativa que sustenta que a correção de um ato depende de ele maximizar a felicidade.

**Utilitarismo-de-regra** = teoria normativa que sustenta que a validade de uma regra depende da maximização da felicidade para o maior número.

**Valor** = qualidade do que é buscado porque satisfaz um desejo ou necessidade de um agente ou grupo social.

**Valor intrínseco** = valor que é interno ao objeto sendo constituinte de sua natureza; digno de escolha por si mesmo.

**Valor econômico** = preço de uma mercadoria determinado pelo mercado.

**Véu de Ignorância** = situação hipotética de supressão de informações pessoais (cor, raça, gênero etc.) para alcançar imparcialidade na escolha de princípios de justiça.

**Vergonha** = sentimento moral de reconhecimento de erro moral.

**Virtude** = qualidade do caráter (ou do intelecto).

**Virtuosismo** = teoria normativa que sustenta serem somente as virtudes intrinsecamente valiosas e condição suficiente da felicidade.

**Virtude moral** = qualidade moral do caráter, por exemplo, disposição de ser justo.

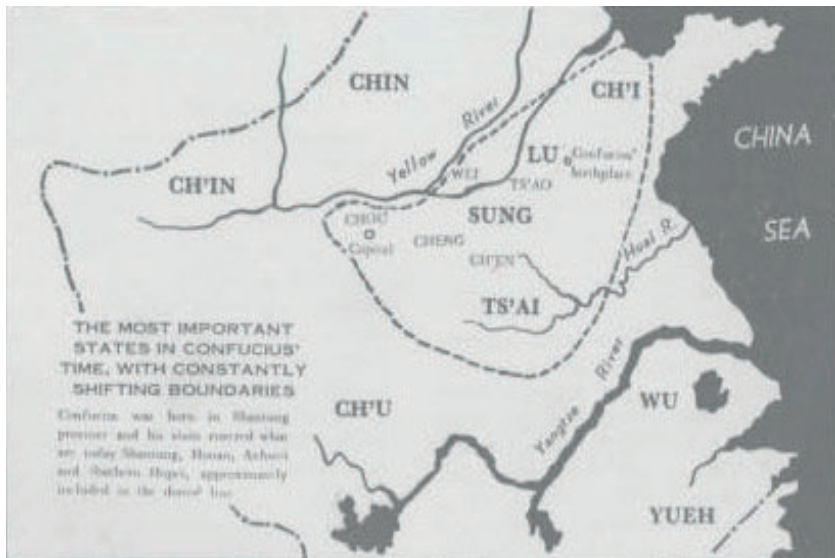
**Voluntário** = que depende do agente.

## IV – MAPAS

## 1 – Grécia Antiga



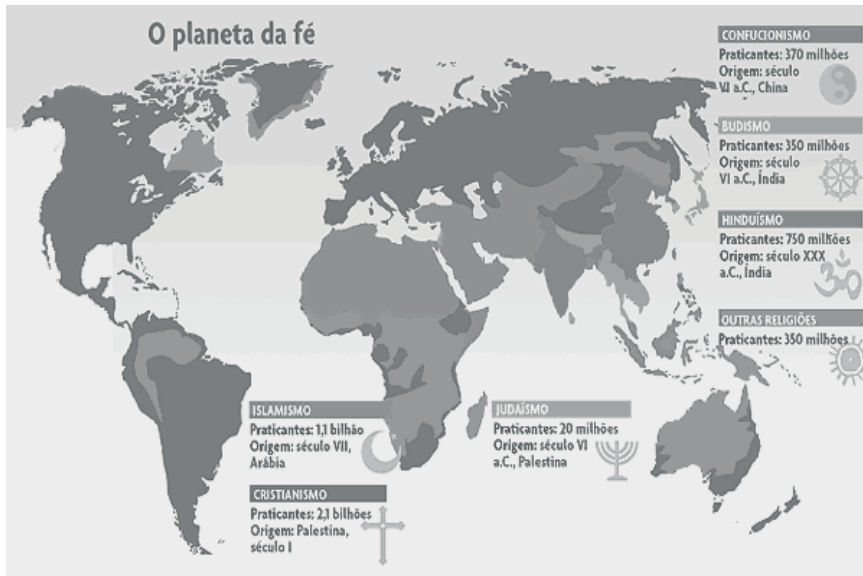
## 2 – China na Época de Confúcio



3 – Helenismo e Fim do Império Romano do Ocidente (476)



4– Religiões no Mundo Atual



V – TRADUÇÕES DA DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DE *ARETÉ*:

- a) Zingano: A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.
- b) Caeiro: A excelência é, portanto, uma disposição do caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio.
- c) Guimarães: A virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.
- d) Irwin: Virtue, then, is (a) a state that decides, (b) [consisting] in a mean, (c) the mean relative to us, (d) which is defined by reference to reason, (e) i.e., to the reason by reference to which the intelligent person would define it.
- e) Ross: Excellence, then, is a state concerned with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by reason and in the way in which the man of practical wisdom would determine it.
- f) Ackrill e Urmson (1980, p.39): Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it.
- g) Crisp (2014, p.31): Virtue, then, is a state involving rational choice, consisting in a mean relative to us and determined by reason -the reason, that is, by reference to which the practically wise person would determine it.

## VI - CRONOLOGIA ÉTICA (adaptada de Blackburn, 1996)

Os eventos filosóficos são mencionados na segunda coluna –com destaque em negrito para os éticos– seguindo calendário cristão, mas mantendo presente o Chinês (estamos no ano 4722), Judaico (5784) etc...

a. C.		
3500		A mais antiga escrita cuneiforme
2800		Antigo Império egípcio
1500		Stonehenge
1500		Início do Período Védico na Índia Antiga (Quatro Vedas; Brahmanas, Aranyakas e Upanishades)
1000		David torna-se Rei de Israel
900-800		<i>A Íliada</i> e <i>a Odisseia</i> de Homero
c.600	Período Épico na Índia contra Período Védico	Surgimento do Materialismo e depois do Jainismo e do Budismo
610	Tales de Mileto (f. c. 545)	
600	<b>Lao-Tse</b> , fundador do daoismo (f. ?)	
c. 570	Protágoras (f. ?)	
c. 563	<b>Buda</b> (f. 483)	
c. 551	<b>Confúcio</b> (f. c. 479)	
c. 550	Heraclito (f. ?)	
500	Anaxágoras (f. c. 427)	Épico hindu <i>Ramayana</i> ; nasce o escultor grego Fídias
c. 470	<b>Sócrates</b> (f. 399)	
462		Período de Péricles em Atenas
c. 460	Demócrito de Abdera (f. c. 370)	Hipócrates, pai da medicina
433-404		Guerra entre Atenas e Esparta
429	<b>Platão</b> (f. 347)	
423		<i>As Núvens</i> , peça de Aristófanes que satiriza Sócrates
c. 400	Diógenes de Sínope (fundador do cinismo, f. 325)	
387	Platão funda a Academia	
384	<b>Aristóteles</b> (f. 322)	
371	Mêncio (f. 289)	
c. 365	Pirro (f. c. 275), origem do cepticismo	
343	Aristóteles ensina Alexandre Magno	
341	<b>Epicuro</b> (f. 270)	
335	Aristóteles funda a escola peripatética	
c. 334	<b>Zenão</b> , fundador do estoicismo (f. 262)	
c. 331	Cleantes (f. 232)	

327		Alexandre, o Grande, invade a Índia
c. 323	<i>Elementos</i> , de Euclides	Início da dinastia ptolemaica no Egito.
106	<b>Cícero</b> (f. 43)	
88/87	Fílon parte para Roma, pondo fim à Academia ateniense como instituição	
60	Poema <i>De Rerum Natura</i> , de Lucrecio	
55		César invade a Bretanha
44		Morte de Júlio César
c. 4		Jesus Cristo (f. c. 30)
<b>d. C.</b>		
c. 55	<b>Epicteto</b> (f. c. 135)	
65		Composição do primeiro Evangelho (S. Marcos)
c. 100	Escola <i>nyaya</i> de filosofia indiana	
121	<b>Marco Aurélio</b> (f. 180)	
c. 175	<i>Meditações</i> de Marco Aurélio	
c. 200	<i>fl.</i> de Sexto Empírico; <i>fl.</i> de Nagarjuna, na Índia	
c. 205	<b>Plotino</b> , funda o neoplatonismo (f. 270)	
313		Imperador Constantino decreta a tolerância à religião cristã
354	<b>Agostinho</b>	
410		Alarico saqueia Roma
411	<i>A Cidade de Deus</i> , de Agostinho	
436		Os romanos saem da Bretanha
440	Escola de Alexandria	
476	Proclo torna-se director da Academia	Fim do Império Romano do Ocidente
480	Nasce <b>Boécio</b> (f. 524)	
529	Justiniano encerra as escolas pagãs	
532-7		Hagia Sofia é construída em Constantinopla
570		Mohamed, fundador do islão (f. 632)
600		A notação decimal na Índia; imprimem-se livros na China
622		Fuga de Mohamed para Medina.
(Ano 1)		
c. 788	Shankara (f. c. 820)	
c. 800		O sufismo, ou misticismo islâmico, torna-se influente
c. 870	Alfarrabi (f. 950)	
968		Fundação da Universidade de Córdoba
980	<b>Avicena</b> (f. 1037)	
1033	Anselmo (f. 1109)	
1079	Abelardo (f. 1142)	
1101	Heloísa (f. 1164)	
1116		As mais antigas aulas em Oxford
1126	<b>Averróis</b> (f. 1198)	
1135	<b>Maimónides</b> (f. 1204)	

1225	Tomás Aquino (f. 1274)	
1272		Marco Polo viaja pela China (1272-95)
1273	<i>Summa Theologica</i> , de Tomás	
1277	Bispos de Paris e da Cantuária condenam as doutrinas «averroistas» que afirmam a autoridade da fé sobre a razão	
1285	Guilherme de Ockham (f. 1349)	
1400		Início da arte e arquitectura renascentista na Itália
1453		A Bíblia de Guttenberg é impressa em Mainz; os turcos conquistam Constantinopla
1500		Pedro Alvares Cabral chega ao Brasil
1512	<i>O Príncipe</i> , de <b>Maquiavel</b>	
1516	<i>A Utopia</i> , de Thomas More	
1517		Martinho Lutero deposita as suas 95 teses
1519		Os espanhóis chegam ao México
1534		Henrique VIII rompe com Roma
1543	<i>De Revolutionibus Orbitum Coelestium</i> , de Copérnico	
1561	Francis Bacon (f. 1626)	
1564	Galileu (f. 1642)	
1588	<b>Hobbes</b> (f. 1679)	William Shakespeare (f. 1616)
1596	Descartes (f. 1650)	
1617	Cudworth, o mais destacado platonista de Cambridge (f. 1688)	
1632	<i>Diálogo sobre os Dois Sistemas do Mundo</i> , de Galileu; Locke (f. 1714); Espinosa (f. 1677)	
1633		Galileu é forçado pela inquisição a negar a teoria copernicana
1646	Leibniz (f. 1716)	
1651	<i>Leviatã</i> , de Hobbes	
1687	<i>Principia</i> , de Newton	
1689	<i>Ensaio</i> , de <b>Locke</b> ; Montesquieu (f. 1755)	
1711	<b>Hume</b> (f. 1776)	
1712	<b>Rousseau</b> (f. 1778)	
1724	<b>Immanuel Kant</b> (f. 1804)	
1739-40	<i>Tratado da Natureza Humana</i> , de Hume	
1748	Jeremy <b>Bentham</b> (f. 1832); <i>Do Espírito das Leis</i> , de Montesquieu; a primeira <i>Investigação</i> de Hume	
1751	<i>Investigação sobre os Principios da Moral</i> , de Hume;	
1756	<i>A Origem das nossas Ideias do Sublime e do Belo</i> , de Burke	Wolfgang Amadeus Mozart (f. 1791)



1759	<i>Teoria dos Sentimentos Morais</i> , de Adam Smith; <i>Cândido</i> , de Voltaire	Jesuítas são expulsos do Brasil
1762	<i>O Contrato Social</i> , de Rousseau	
1770	<b>Hegel</b> (f. 1831)	James Cook chega a Austrália; <i>A Paixão do Jovem Werther</i> , de Goethe; nasce o romantismo
1774		Declaração americana de independência;
1776	<i>Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações</i> , de Smith	
1781	<i>Crítica da Razão Pura</i> , de Kant	
1785	<i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i> , de Kant	
1788	<b>Schopenhauer</b> (f. 1860)	
1789		Revolução francesa; <i>A Canção da Inocência</i> , de William Blake
1791	<i>Os Direitos do Homem</i> , de Thomas Paine	
1792	<i>Vindicação dos Direitos das Mulheres</i> , de Mary Wollstonecraft	
1798	Auguste <b>Comte</b> (f. 1857)	<i>Ensaio sobre a População</i> , de Malthus
1806	<b>John Stuart Mill</b> (f. 1873)	
1807	<i>A Fenomenologia do Espírito</i> , de Hegel	
1809		Charles Darwin (f. 1882)
1814	Alexander Bakunin (f. 1876)	
1818	Marx (f. 1883); <i>O Mundo como Vontade e Representação</i> , de <b>Schopenhauer</b>	
1822	Início do Período Imperial no Brasil, influência do Iluminismo	Proclamação da Independência brasileira
1834		Abolição da escravatura no Império Britânico
1838	Brentano (f. 1917)	
1839	Peirce (f. 1914)	
1842	William James (f. 1910)	
1843	<i>Sistema de Lógica</i> , de Mill; <i>Temor e Tremor</i> , de Kierkegard.	
1844	<b>Nietzsche</b> (f. 1900)	
1846	F. H. Bradley (f. 1924)	
1848	Frege (f. 1925); <i>Manifesto do Partido Comunista</i>	Revoluções em Paris, Viena, Veneza e Berlim
1856	Sigmund <b>Freud</b> (f. 1939)	
1859	Henri Bergson (f. 1941); Husserl (f. 1938)	<i>A Origem das Espécies</i> , de Darwin
1861	<i>Utilitarismo</i> , de Mill	Guerra civil (1861-5)
1862	<b>Farias Brito</b> (f.1917)	
1865	Nasce o idealismo absoluto na Inglaterra	Abraham Lincoln é assassinado; a 13.ª Emenda à Constituição dos EUA abole a escravidão;
1867	Primeiro volume do <i>Capital</i> , de Marx	

1870	Nasce o neokantismo na Alemanha	O Concílio do Vaticano formula a doutrina da infalibilidade papal
1872	Russell (f. 1970);	
1873	<b>Moore</b> (f. 1958)	
1874	<i>Métodos da Ética</i> , de Sidgwick	
1879	<i>Begriffsschrift</i> , de Frege	S. Tomás é confirmado como o principal teólogo católico ortodoxo; nasce o neotomismo
1885	<i>Assim Falava Zaratustra</i> , de Nietzsche	Karl Bens constrói o primeiro automóvel
1889	<b>Wittgenstein</b> (f. 1951)	Proclamação da República no Brasil; Marechal Deodoro da Fonseca tornar-se o primeiro presidente
1895	Farias Brito publica o primeiro volume de <i>A Finalidade do Mundo</i> (A filosofia como atividade permanente do espírito humano)	
1899		<i>A Interpretação dos Sonhos</i> , de Freud
1903	<i>Principia Ethica</i> , de Moore, inaugura a Ética contemporânea	
1905	<b>Sartre</b> (f. 1980); teoria das descrições definidas de Russell	Teoria da relatividade restrita de Einstein
1907	<i>Pragmatismo</i> , de William James	
1910-13	<i>Principia Mathematica</i> , de Russell e Whitehead	
1918	<i>O Declínio do Ocidente</i> , de Spengler	
1920-30	Surge a escola de Frankfurt	
1921	<i>Tractatus Logicos-Philosophicus</i> , de Wittgenstein	
1922	<i>A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo</i> , de <b>Weber</b>	
1924	Fundação do Círculo de Viena e do positivismo lógico	Louis de Broglie desenvolve a mecânica quântica
1927	<i>Ser e Tempo</i> , de <b>Heidegger</b>	
1935	<i>A Lógica da Descoberta Científica</i> , de Popper	
1936	<i>Linguagem, Verdade e Lógica</i> , de <b>Ayer</b>	<i>General Theory</i> , de Keynes
1939-45		II Guerra Mundial
1943	<i>O Ser e o Nada</i> , de <b>Sartre</b>	
1948	<i>O Segundo Sexo</i> , de <b>Simone de Beauvoir</b>	Assassínio de Mahatma Gandhi
1951		<i>As Origens do Totalitarismo</i> , de Hannah Arendt
1952	<i>A Linguagem da Moral</i> , de <b>Hare</b>	
1953	<i>Investigações Filosóficas</i> , de Wittgenstein	Crick e Watson constroem o modelo em hélice do DNA

1966		Revolução Cultural na China
1971	<i>Uma Teoria da Justiça</i> , de <b>Rawls</b> , inaugura um interesse renovado pela filosofia política	
1989		Demolição do Muro de Berlim
2011	<i>On What Matters</i> ( <b>Parfit</b> )	

## VII – SUGESTÕES PARA ELABORAR UM ENSAIO FILOSÓFICO E UM PROJETO DE PESQUISA

Não existe um receituário pronto e acabado ou alguma fórmula mágica para fazer filosofia, mas algumas dicas são úteis. Antes de sugeri-las, é importante de esclarecer algo fundamental a respeito da natureza específica da atividade filosófica. Para escrever um bom trabalho filosófico, por exemplo, um ensaio para uma disciplina (deixando, aqui, a dissertação de mestrado e a tese de doutorado de lado), é necessário ter presente que a filosofia é uma forma de conhecimento *sui generis* e possui certas especificidades. Algumas delas serão, brevemente, discutidas a seguir. Elas servem tanto para ensaios (*papers*) quanto para projetos de pesquisa. A diferença é que um projeto possui apenas uma proposta de trabalho com algo a ser investigado enquanto um artigo já apresenta os resultados da pesquisa. Outra diferença importante é que numa dissertação de mestrado você deve mostrar que conhece um tema ou autor(a), mas numa tese de doutorado você deve procurar fazer uma contribuição substancial ao conhecimento. É claro que a questão da originalidade na filosofia é complicada, mas ninguém merece o título de doutor sem ter feito um trabalho extraordinário.

Os **conceitos** e os **argumentos** são o instrumento básico do(a) filósofo(a). Por isso, é necessário buscar definições precisas dos termos e das expressões usadas. Muitas das confusões que surgem nas discussões filosóficas são o resultado da falta de clareza sobre o significado dos termos usados. Por isso, é sempre aconselhável deixar claro, ao possível leitor do trabalho, como as palavras estão sendo usadas.

A filosofia expressa-se por argumentos. Um argumento é, grosso modo, uma estrutura de raciocínio que contém premissas e conclusão. Com ele pretendemos sustentar uma opinião. Isto quer dizer que boa parte do tempo dedicado ao filosofar deve consistir em tentar encontrar razões convincentes para acreditar ou não em algo. Qualquer texto filosófico, seja um simples ensaio, um livro etc. e um projeto de pesquisa deve conter uma determinada reivindicação e a sua defesa. Isto pode ter diferentes desdobramentos: pode-se enunciar uma tese e tentar defendê-la; pode-se tentar refutar um argumento apresentado por um filósofo; pode-se tentar refutar uma refutação etc.

É sempre aconselhável analisar cuidadosamente os argumentos. Algumas dicas são valiosas: examine se a conclusão que

um autor quer tirar realmente segue-se das premissas empregadas; avalie se as premissas são plausíveis e, por conseguinte, aceitáveis; procure por possíveis contradições e incoerências de uma posição filosófica; tente encontrar contraexemplos às generalizações feitas pelos autores etc.

Tendo feito essas breves observações sobre a natureza da atividade filosófica, aqui vão algumas dicas formais sobre a elaboração do ensaio ou projeto de pesquisa:

a) escolha um tema que você goste de estudar;

b) num trabalho de graduação, é recomendável que se escreva a partir de um(a) filósofo(a) ou de um tópico muito bem delimitado. Assim, uma maneira interessante de começar um trabalho é reconstruir um argumento de um(a) autor(a) sobre um tema qualquer. Ele pode ser o ponto de partida para o seu próprio argumento, seja para defendê-lo, seja para criticá-lo. Mas é importante notar que um argumento de um(a) autor(a) pode ser vago ou ambíguo (algo que você deve evitar a todo o custo) e, por isso, será necessário fazer uma interpretação cuidadosa do texto;

c) procure sempre discutir um ponto específico e não tente dar conta de uma multiplicidade de temas;

d) planeje bem os seus trabalhos seguindo os seguintes passos: escolha um tema; delimite um problema; crie uma hipótese; estabeleça objetivos claros; rascunhe uma estratégia argumentativa; tenha claro o que você pretende mostrar etc.

e) estruture o seu ensaio de tal forma que na **introdução** apareça o problema, os objetivos, a justificativa (isto é, a relevância filosófica do tema); no **desenvolvimento**, as diversas partes de seu argumento (por exemplo, na primeira parte faça a reconstrução de uma posição filosófica e na segunda parte analise a recepção de tal posição) e, na **conclusão**, apresente a sua visão pessoal, porém sem ser subjetiva, das ideias discutidas;

f) faça uma revisão bibliográfica sobre o tema (evite excesso de comentadores -escolha os melhores- e procure conhecer bem os que usar);

g) escreva de forma clara. Não tenha medo de escrever de forma simples. Mesmo as grandes ideias podem e devem ser enunciadas claramente. Não confunda filosofia com especulações vazias, livre associações, expressões absurdas ou pseudopropriedade. Construa sentenças curtas e plenas de sentido;

h) pense em cada parágrafo de tal forma que a ideia central apareça na primeira linha, a argumentação no meio e a conclusão na

última sentença;

i) para a apresentação e as referências bibliográficas siga a ABNT;

j) siga as diretrizes éticas da atividade científica estudadas no último capítulo (seção 12.3) e lembre que plágio é crime (Código Penal, Art. 184).

**BOM TRABALHO!**



## SOBRE O AUTOR



Darlei Dall'Agnol é Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui Graduação (1983-1986) e Especialização (1987) em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (RS) onde atuou também como professor (1987-1993). cursou Mestrado em Filosofia na UFRGS (1988-1992) e Doutorado em Filosofia (PhD) na University of Bristol (1996-2001), UK, defendendo trabalhos na área de Ética.

Fez estágio de pós-doutorado em Metaética na University of Michigan in Ann Arbor, US (2006-7), onde iniciou o desenvolvimento de uma nova epistemologia moral, a saber, o cognitivismo prático, e em Bioética no *Centre for Practical Ethics* da University of Oxford, UK (2015-6) onde aplicou-o a questões de ética normativa e prática explicitando as implicações de um cuidado respeitoso.

Foi chefe dos Departamentos de Filosofia da UCS e da UFSC e Coordenador do NEFIPO - Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC. Atuou também na Coordenação do Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) da UFSC de 2008 a 2012. Fundou e foi o primeiro editor das revistas *Conjectura* e também da *ethic@* (QUALIS A2) e, hoje, coordena a *Série Ethica* pela EdUFSC com vários volumes publicados.

É autor de livros, artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior, destacando-se os livros "Morality and Life" (Itália, 2015), "Care and Respect in Bioethics" (Inglaterra, 2016) e "La Ética en Wittgenstein y el Problema del Relativismo" (Espanha, 2016).

No primeiro semestre do ano acadêmico 2017-8, apresentou uma série de conferências na Michigan State University sobre "Respectful Care in Bioethics and Neuroethics" com apoio da Fulbright (Exchange Visitor Program - CIES) que resultou no livro "Towards Neurobioethics" (Inglaterra, 2020).

É pesquisador do CNPq (PQ1B) desde 2004 trabalhando, atualmente, no projeto *Bioética e Filosofia da Medicina* e coordena outro projeto em rede (Edital Pró-Humanidades) com a cooperação de 50 pesquisadores, nacionais e estrangeiros (em especial da Oxford University) chamado "Bioética, Justiça Distributiva e Pandemias".



O livro *Ética* apresenta as principais reflexões filosóficas sobre a moralidade humana feitas nos últimos dois mil e quinhentos anos. O trabalho não se restringe a uma abordagem histórica da *Ética*, mas discute também os principais temas morais da atualidade. O livro é, basicamente, um instrumento didático de estudos éticos para pessoas universitárias. Todavia, pode interessar uma pessoa não acadêmica preocupada com questões morais. Além de reconstituir as contribuições feitas pelos pensadores antigos e modernos nas duas primeiras partes da obra – principalmente filósofos, mas também religiosos e cientistas–, o trabalho aborda os principais temas morais contemporâneos tais como: bioéticos, ecoéticos, zooéticos etc. na terceira parte. Desse modo, o livro é uma obra bastante completa sobre a História e a Filosofia da Moral, cuja pretensão não é apenas teórica, mas também de efetivamente contribuir para a construção de um mundo melhor.

