

ÉTICA II



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

ÉTICA II

Darlei Dall'Agnol



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2009.

GOVERNO FEDERAL

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

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

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

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

PROJETO GRÁFICO

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

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hipermídia

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

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2009 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

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

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

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

CDU 174

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da BU/UFSC

SUMÁRIO

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

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

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

ADVERTÊNCIAS

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

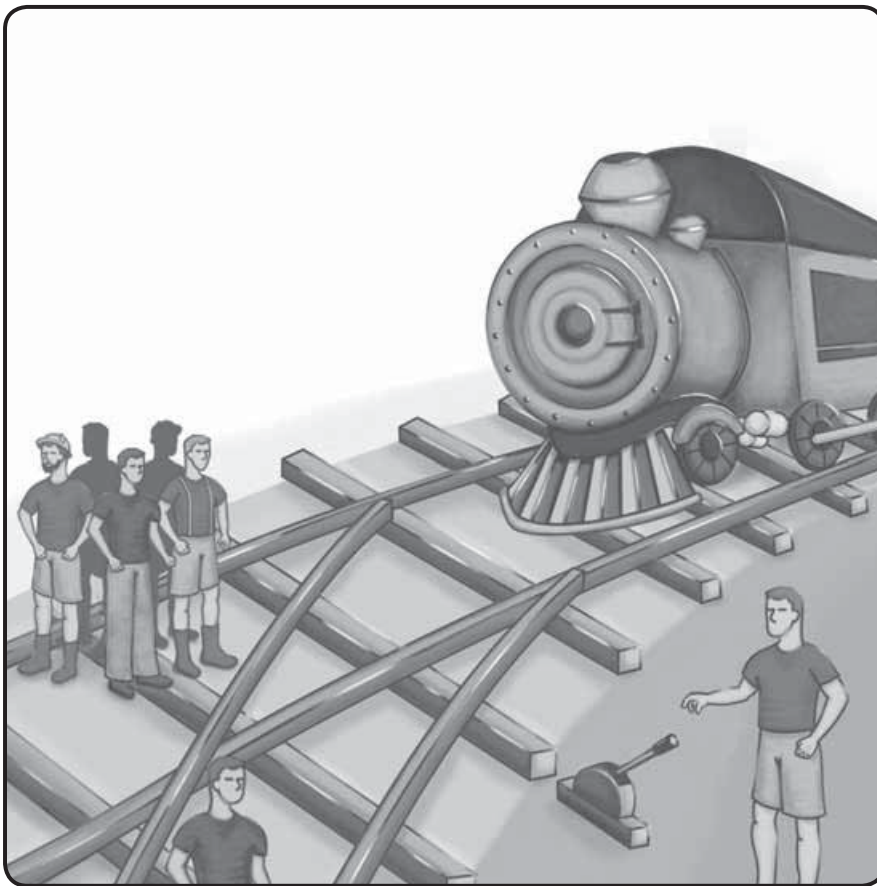
Assim como na disciplina Ética I a leitura obrigatória foi a do livro *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, para entender as principais questões relacionadas com uma ética de virtudes, na disciplina Ética II ela também é obrigatória para entender os principais modelos éticos deontológicos e consequencialistas.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

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

INTRODUÇÃO

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

os antigos se perguntavam acerca do caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou para o sumo bem, e 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).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

■ CAPÍTULO 1 ■

A FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA NO INÍCIO DA MODERNIDADE

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

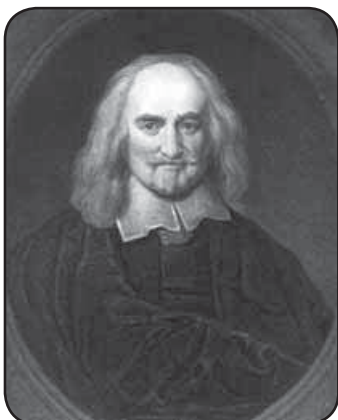
1.1 HOBBS E AS BASES ÉTICAS DO CONTRATUALISMO

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

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

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

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

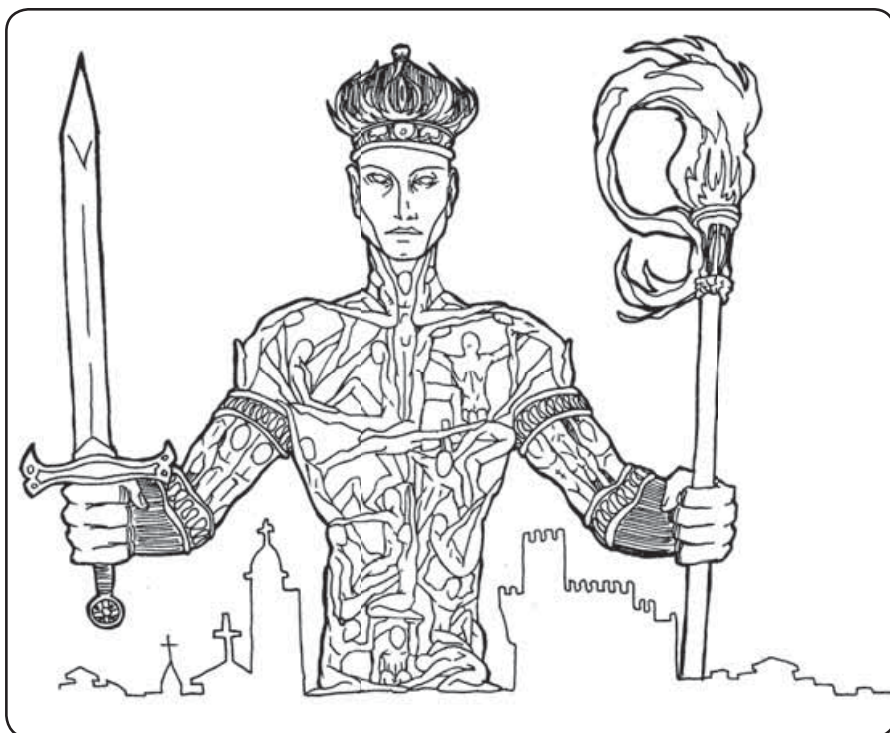


Thomas Hobbes.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ao estado civil, uma vez constituído pelo Contrato, cabe também garantir as outras leis naturais, ou seja, restringir as tendências humanas à inveja, agressão, desconfiança etc., tanto quanto reforçar as virtudes de 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 uma concepção deontológica de moralidade, isto é, como sendo **constituída de um conjunto de regras**. Tais regras seriam uma expressão da razão, concebida por Hobbes de forma instrumental, isto é, como cálculo efetivo dos meios para atingir fins, como veremos a seguir.

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

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

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

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

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

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



Cela de um presídio.

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

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

Ou melhor, o que você faria?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

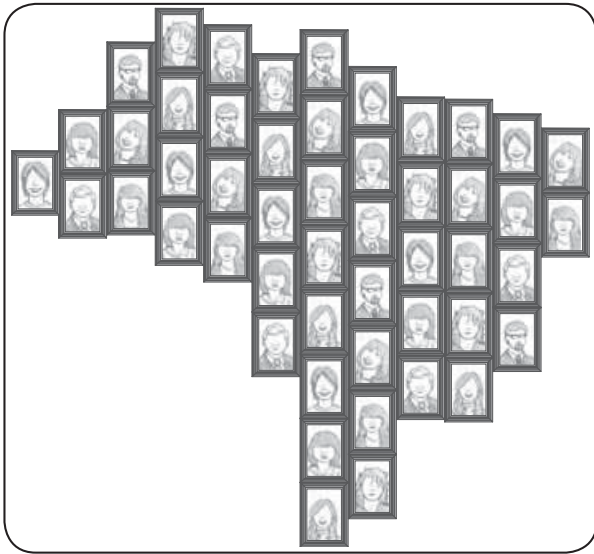
Esses, então, são os direitos naturais fundamentais: **a vida, a liberdade e a propriedade**.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Seria ele um *direito absoluto* ou um *direito relativo*? Seria ele um *direito universal*? Como pode ser o caso em que, se o mundo natural nos foi dado a todos igualmente (isto é, pés de maçã brotam na natureza), pode-se falar legitimamente da posse que alguém pode ter sobre um bem particular (essa 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 esclarecer, primeiro, 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 de 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.

Em segundo lugar, é necessário acrescentar que o direito à propriedade deve satisfazer uma condição fundamental para ser legítimo, a saber, ***deve resultar do trabalho***. 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, portanto, a origem e o fundamento da propriedade e não há oposição, para Locke, entre eles.

É por meio do trabalho, por exemplo, do esforço de apanhar a maçã na árvore, que alguém passa a ter o direito de 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

• A questão do trabalho será
 • retomada, como veremos no
 • Capítulo 4, por Hegel e Marx.
 • Como nota 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,
 • A. *After virtue*. London:
 • Duckworth, 1994. p. 158).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

1.3 HUME E OS SENTIMENTOS MORAIS

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



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

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

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

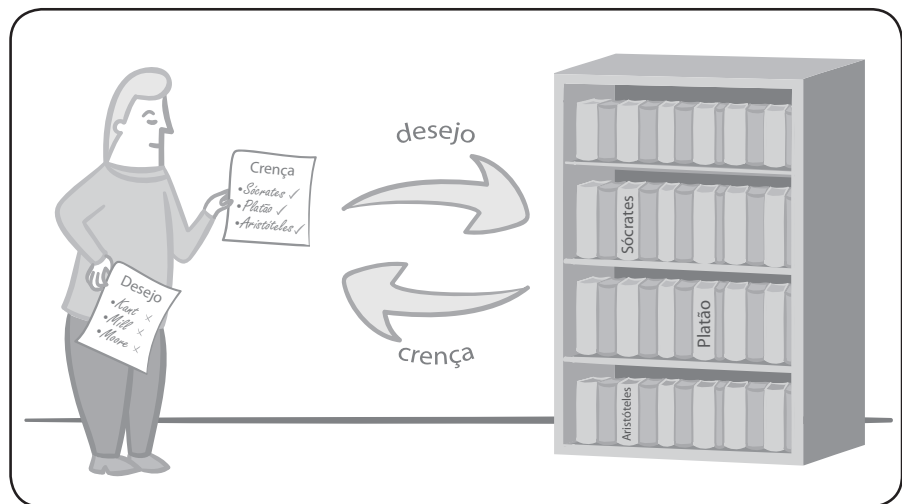
Um primeiro ponto importante, então, para compreender o pensamento ético de Hume é reconstruir seu principal argumento para mostrar que as distinções morais, da virtude e do vício, do louvar ou da censura moral, da aprovação ou da desaprovação da conduta moral etc., não estão fundadas na razão e, nesse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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

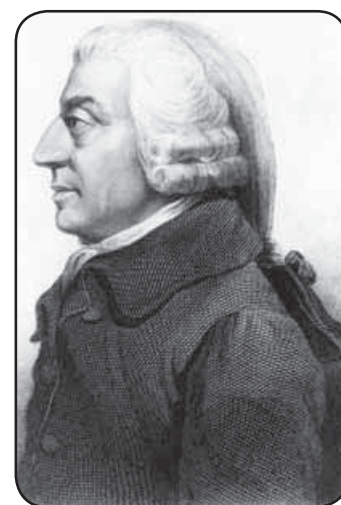
As mentes de todos os homens são similares nos seus sentimentos e operações e não pode alguém ser atingido por alguma afeição que todos os outros não podem, em algum grau, também estarem suscetíveis. Assim como cordas enroladas, o movimento de uma carrega o resto e então todas as afeições rapidamente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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LEITURA RECOMENDADA

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

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

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

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

REFLITA SOBRE

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

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