

## ■ CAPÍTULO 5 ■

### TENDÊNCIAS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

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



## 5.1 MOORE, WITTGENSTEIN E O DESENVOLVIMENTO ATUAL DA METAÉTICA



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

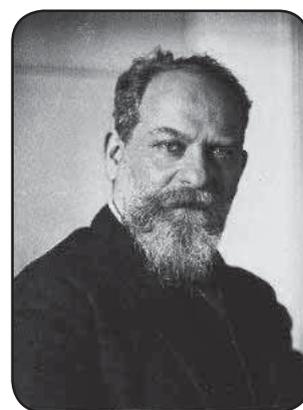
No livro *Wise Choices, Apt Feelings*, de 1990, Gibbard sustenta um enfoque não-cognitivista e anti-realista na Ética, mostrando que julgamentos morais expressam a aceitação (esse é o elemento não-cognitivo) de um sistema de regras. Assim, sua teoria, o expressivismo de normas, mantém que juízos como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

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

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

## 5.2 FENOMENOLOGIA MORAL E EXISTENCIALISMO

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



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

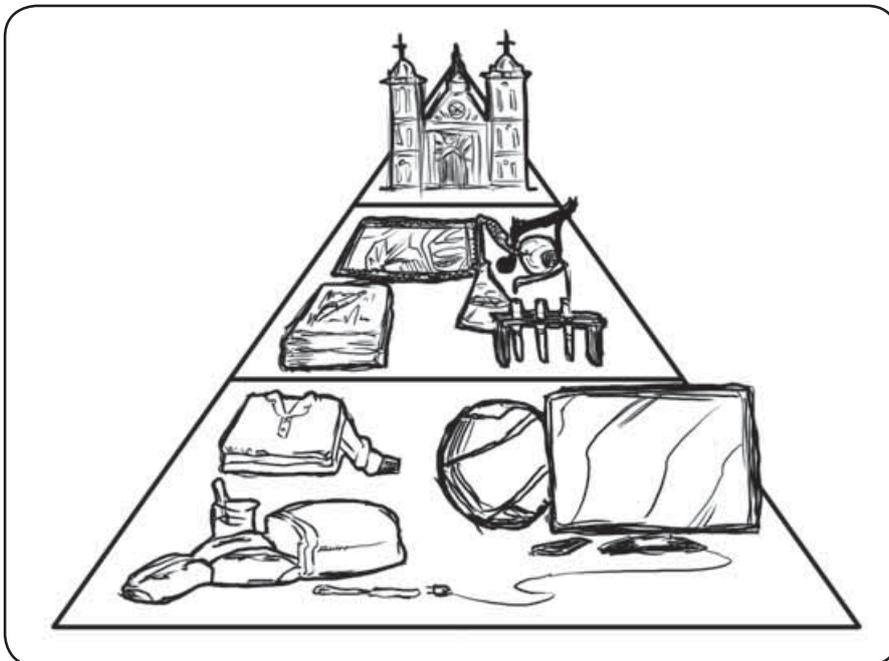
Mesmo correndo o risco de uma simplificação, vamos apresentar os principais momentos do método fenomenológico.

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.

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

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

Exigiu que fosse imposto o seu nome.

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

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

Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que atuasse como árbitro.

Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



Este mito está disponível na internet no seguinte endereço: [http://pt.wikipedia.org/wiki/O\\_Mito\\_de\\_S%C3%ADsifo](http://pt.wikipedia.org/wiki/O_Mito_de_S%C3%ADsifo)



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

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

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

### 5.3 CONSEQÜENCIALISMOS SOFISTICADOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5.4 ÉTICAS KANTIANAS

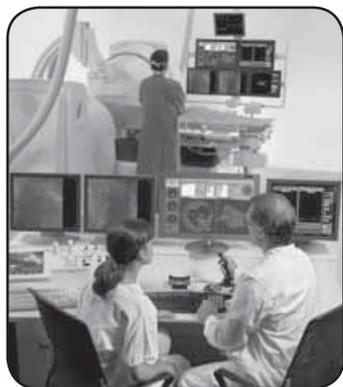
Além de formas mais sofisticadas de consequencialismo, a ética de Kant continua a exercer um papel importante nas discussões de filosofia moral hoje. Nesta seção, vamos analisar algumas tentativas de reformular a ética kantiana adaptando-a aos dias atuais.

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



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

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



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

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

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



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

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

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

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

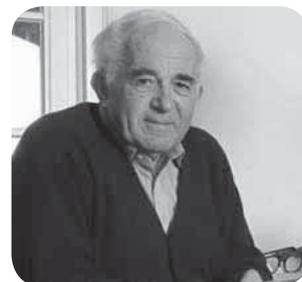
**Uma avaliação crítica da ética discursiva mostra realmente uma série de problemas.** Primeiro, se as regras do discurso que são introduzidas como condição da argumentação comunicativa forem normas morais, então sua posterior validação via comunidade ideal é circular. Por exemplo, se a veracidade é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

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

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

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

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



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

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

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

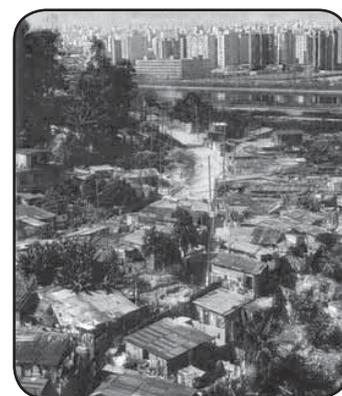
Podemos, agora, apresentar de forma mais detalhada o princípio supremo da moralidade. De acordo com Tugendhat, ele tem a seguinte forma: “**Age diante de todos de tal modo como tu irias querer que os outros agissem na perspectiva de qualquer pessoa**” (1994, p. 83). Antes que alguém veja, aqui, pura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

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

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

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

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



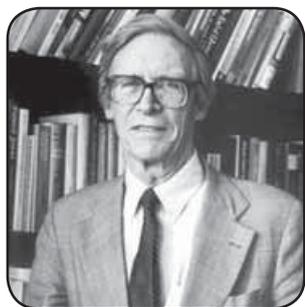
Faça uma comparação dessa ética em relação ao valor que ela dá às condições de dignidade da pessoa humana com éticas como a *darwinista social* para ver as divergências que há entre elas sobre esse tema.

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

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

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

## 5.5 RAWLS: PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQÜIDADE



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5.6 A ÉTICA DO CUIDADO E O FEMINISMO

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5.7 O NASCIMENTO DA BIOÉTICA E DE OUTRAS ÉTICAS PRÁTICAS

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

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

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



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

... Você encontra uma descrição  
 ... desses escândalos em: [http://  
 pt.wikipedia.org/wiki/Estudo\\_  
 da\\_S%C3%ADfflis\\_N%C3%  
 A3o-Tratada\\_de\\_Tuskegee](http://pt.wikipedia.org/wiki/Estudo_da_S%C3%ADfflis_N%C3%A3o-Tratada_de_Tuskegee)

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

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

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

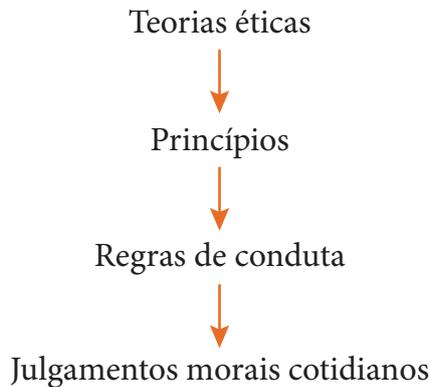
Posteriormente, alguns filósofos que assessoraram a comissão americana publicaram o livro *Principles of Biomedical Ethics*, procurando esclarecer tais princípios discutindo, por exemplo, se “pessoa” significa simplesmente “ser autônomo”. Assim, Beauchamp e Childress, por meio da análise, mostram que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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

### LEITURA RECOMENDADA

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

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

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

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

DALL'AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

## REFLITA SOBRE

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

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Muitos filósofos, entretanto, discordam dessa possibilidade de compatibilizar princípios e virtudes. Os autores que trabalham a partir da ética de virtudes argumentam que essa forma de ver as coisas representa um empobrecimento da vida moral. Um dos principais defensores de uma ética de virtudes é MacIntyre, estudado em *Ética I*. Ele é um dos principais críticos da tentativa moderna e iluminista de fundamentar a moralidade em algum princípio e, então, a partir dele tentar compreender o lugar e a função da virtude em nossa vida moral. Para MacIntyre, **esse projeto fracassou e é necessário inverter a ordem das coisas, isto é, mostrar a centralidade das virtudes para então entender o lugar das regras**, por isso ele volta a Aristóteles.

Chegamos aqui, então, a uma das principais idéias de uma ética de virtudes, e ela pode ser enunciada na seguinte tese:

*EV = uma ação é correta se é o que um agente com caráter virtuoso faria nas circunstâncias.*

Essa forma de enunciar a tese central de uma ética de virtudes parece, todavia, tão formal e vazia quanto a formulação do Imperativo Categórico, baseada apenas na universalização da máxima, ou a menção ao Princípio da Utilidade, sem especificarmos a utilidade, seja em termos de prazer ou de outros bens quaisquer. Em virtude disso, é necessário acrescentar o que torna um agente virtuoso, isto é, quais são as qualidades de caráter que são recomendáveis que o agente possua. Para esse propósito, podemos tomar a lista que Aristóteles apresentou, mas essa é uma visão moral entre outras. O problema, então, para uma ética de virtudes que pre-

tenda ser uma alternativa ao utilitarismo ou à ética deontológica é apresentar uma descrição das virtudes que possa ser aceita nos dias atuais, quer dizer, quem é o modelo, o exemplar da boa ação, capaz de servir de critério para o que é correto, moralmente obrigatório ou moralmente proibido? Péricles? Mas por que não Jesus de Nazaré? Ou Buda? Ou Moisés? Ou Maomé? Ou Confúcio? A ética de virtudes, por conseguinte, parece possuir uma grande vantagem sobre as outras teorias morais rivais por centrar-se nos modos de ser, nas qualidades de caráter, e não apenas em atos particulares ou regras, mas se torna problemática no momento de definir o critério daquilo que deve ser feito.

O objetivo central dessa seção foi reapresentar brevemente os três principais modelos de reflexão ética. Sem pretender aqui chegar a uma conclusão definitiva sobre qual deles é o mais verdadeiro ou procurar uma síntese entre elementos de diferentes teorias, o importante é tentar agora testar tais modelos com problemas morais cotidianos para ver a plausibilidade ou não desses enfoques estudados.

Pense, então, sobre um caso bioético, seja sobre o aborto, a eutanásia etc., que lhe seja bem próximo. Se você não tem, pense, enfim, sobre o caso da menina, ocorrido recentemente, que foi estuprada pelo padrasto desde os 6 anos de vida e aos 9 engravidou de gêmeos. Considere, então, a possibilidade de aborto. O que seria correto fazer a partir das teorias éticas acima estudadas? O que o utilitarismo consideraria como sendo necessário para a maximização da felicidade? O que uma ética kantiana prescreveria como regra universal ou que poderia ser escolhido na posição original ou numa situação idealizada de comunicação? O que uma pessoa com um bom caráter, digamos com compaixão, faria nessas circunstâncias? **O que você faria? Por quê?**

## REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: CRISP, R.; SLOTE, M. **Virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 26-44.
- AYER, A. **Language, truth and logic**. London: Penguin, 1990.
- BAIER, A. **Moral prejudices: essays on ethics**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. **Principles of biomedical ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.
- BENTHAM, J. **Principles of morals and legislation**. New York: Hafner Press, 1948.
- BLACKBURN, S. **Essays in quasi-realism**. New York: Oxford University Press, 1993.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. São Paulo: Campus, 1992.
- BORGES, M. L.; HECK, J. **Kant: natureza e liberdade**. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica).
- BOYD, R. How to be a Moral Realist. In: DARWALL et al. **Moral discourse and practice: some philosophical approaches**. New York: Oxford University Press, 1997.
- BRINK, D. **Moral realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- BRODY, E. B. Freud's influence on the moral aspects of the physician-patient relationship. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory**. New York: Plenum Press, 1984. p. 209-220.
- CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory**. New York: Plenum Press, 1984.
- CARVALHO, M. C. M. **O utilitarismo em foco**. Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica).
- CRISP, R. **Mill on utilitarianism**. London: Routledge 1997.
- DALL'AGNOL, D. **Bioética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.
- DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. São Leopoldo: Edunisinos; Florianópolis: Edufsc, 2005b.
- DALL'AGNOL, D. **Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore**. Florianópolis: Edufsc, 2005c. (Série Ethica).
- DALL'AGNOL, D. (Org.). **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat**. Florianópolis: Edufsc, 2007. (Série Ethica).
- DALL'AGNOL, D. (Org.). **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008.
- DARWALL, S. **Philosophical ethics**. Colorado: Westview Press, 1998.
- DARWALL, S. **Contractarianism, contractualism**. Oxford: Blackwell, 2003.
- DARWALL, S. **The second-person standpoint: morality, respect and accountability**. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- DARWIN, C. **From so simple a beginning: the four great books of Charles Darwin**. New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- DENNETT, D. C. **Darwin's dangerous ideia**. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.

- DUTRA, D. V. **Razão e consenso em Habermas**. Florianópolis: Edufsc, 2005. (Série Ethica).
- DWORKIN, R. **Taking rights seriously**. London: Duckworth, 1977.
- ENGELHARDT, T. **Fundamentos de bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- FELIPE, Sonia. **Ética e experimentação animal: fundamentos absolutacionistas**. Florianópolis: Edufsc, 2007.
- FLEW, A. G. N. The philosophical implications of darwinism. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory**. New York: Plenum Press, 1984. p. 3-34.
- FREUD, S. **Esboço de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FREUD, S. **Totem e tabu e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 19-.
- GAUTHIER, D. **Morals by agreement**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GERKE, J. **An american ethics**. New Jersey: The Caslow Company, 1995.
- GIBBARD, A. **Wise choices, apt feelings**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- GIBBARD, A. **Thinking how to live**. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- GILLIGAN, C. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard University Press. 1982.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Paidós, 1991.

- HABERMAS, J. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HARE, R. **Moral thinking:** its levels, method and point. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HARE, R. **The language of morals.** Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HARE, R. **Freedom and reason.** Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HARE, R. **Sorting out ethics.** Oxford: Clarendon Press, 2000. Tradução brasileira: **Ética: problemas e propostas.** São Paulo: Unesp, 2004.
- HEGEL, F. **Fenomenología del espíritu.** México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HEGEL, F. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **El ser y el tiempo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HOBBS, T. **Leviathan.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Tradução: São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- HOBBS, T. **Do cidadão.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOLDT, R. Freud's impact on modern morality and our world view. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud:** their influence on moral theory. New York: Plenum Press, 1984. p. 147-200.
- HUME, D. **A treatise on human nature.** Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, D. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals.** Oxford: University Press, 1996.
- HUSSERL, E. **A idéia da fenomenologia.** Porto: Edições 70, 1986.

- HUXLEY'S, T. H. **Evolution & ethics**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- JEFFERSON, T. **Escritos políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KAIN, P. J. **Marx and ethics**. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- KANT, I. **Werkausgabe in zwölf Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KIERKEGARD, S. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KISSLER, L. **Ética e participação**. Florianópolis: Edufsc, 2004. (Série Ethica).
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOCKE, J. **A letter concerning toleration**. London: Routledge, 1991.
- LOCKE, J. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MacDOWELL, J. **Mind, value & reality**. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- MacINTYRE, A. **A short history of ethics**. London: Routledge, 1967.
- MacINTYRE, A. **After virtue**. London: Duckworth, 1994.
- MACKIE, J. **Ethics: inventing right and wrong**. London: Penguin, 1977.

- MACKIE, J. **Hume's moral theory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MARX, K. **Selected writings**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MAYR, E. **What evolution is**. New York: Basic Books, 2001.
- MILL, J. S. **Utilitarianism**. New York: Prometheus Books, 1987.
- MILL, J. S. **On liberty and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- NAGEL, T. **The view from nowhere**. New York: Oxford University Press, 1991.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NIETZSCHE, F. **Ouvres completes**. Paris: Mercvire de France, 19-.
- NODDINGS, N. **Caring: a feminine approach to ethics and moral education**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- MOORE, G. E. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PATON, H. J. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. London: Hutchinson, 1967.
- QUINE, W. **From a logical point of view**. Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- RAILTON, P. **Facts, values, and norms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RAND, Ayn. **The virtue of selfishness**. New York: New American Library, 1964.
- RAPHAEL, D. D. **British moralists 1659-1800**. Indianapolis: Hackett, 1991. v. 2.
- RAWLS, J. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

- RAWLS, J. **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAWLS, J. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RIDLEY, M. **The origins of virtue**. London: Penguin Books, 1996.
- ROSS, D. **The right and the good**. Indianapolis: Hackett, 1988.
- SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SCANLON, T. M. **What we owe to each other**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SCHELER, M. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SCHNEEVIND, J. B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- SCHOPENHAUER, A. **Werke in zwei Bänden**. München: Carl Hanser Verlag, 1977.
- SCHRÖDINGER, E. **O que é a vida? O aspecto físico da célula viva**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- SIDGWICK, H. **The methods of ethics**. Indianapolis: Hackett, 1981.
- SIDGWICK, H. **Outlines of the history of ethics**. London: MacMillan, 1992.
- SINGER, P. **Practical ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SMITH, A. **The theory of moral sentiments**. Indianapolis: Liberty Classics, 1976.
- STEVENSON, C. **Ethics and language**. New Haven: Yale University Press, 1960.
- TUGENDHAT, E. **Problemas de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

TUGENDHAT, E. Liberalism, liberty and the issue of economic human rights. In: \_\_\_\_\_. **Philosophische Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

TUGENDHAT, E. **Lições de ética**. Petrópolis: Vozes, 2003.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, B. **Making sense of humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1993.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. Oxford: Blackwell, 1999.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. São Leopoldo: Edunisinos; Florianópolis: Edufsc, 2005. p. 215-224.

WOOD, A. W. Marx and morality. In: CAPLAN, A.; JENNINGS, B. (Ed.). **Darwin, Marx and Freud: their influence on moral theory**. New York: Plenum Press, 1984. p. 131-146.

WOOD, A. W. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.