

MARIA CLARA DIAS

**Sobre nós**

Expandindo as fronteiras da moralidade

**2ª EDIÇÃO**

*Com comentários e respostas*



MARIA CLARA DIAS

## **Sobre nós**

Expandindo as fronteiras da moralidade

**2ª EDIÇÃO**

*Com comentários e respostas*



Rio de Janeiro  
2016

©Maria Clara Dias, Rio de Janeiro, 2016  
Todos os direitos reservados à Editora Pirlampo.

**Produção gráfica:** Editora Pirlampo

**Revisão:** xxxxxxxxxxxx

**Diagramação:** Luciana Figueiredo

**Capa:** Luiz Ricardo Moreira

**Foto da capa:** Quadro “Nós” de Francisco Rezende

**Editora Pirlampo:** [www.editorapirlampo.com.br](http://www.editorapirlampo.com.br)

#### CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

---

D541s

Dias, Maria Clara

Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade / Maria Clara Dias. -

1. ed. - Rio de Janeiro : Pirlampo, 2016.

236 p. ; 21 cm

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-89664-20-2

1. Ética. 2. Condições morais. I. Título.

0001/2016

CDD 170

CDU 17

---

Bibliotecária

Eliane Lemos

CRB:5866

## Sumário

Prefácio à segunda edição.....	9
1 – As características do discurso moral.....	11
2 – Sobre a justificação de nossos juízos morais.....	23
3 – Utilitarismo.....	39
4 – Kant e o Imperativo Categórico.....	57
5 – A herança kantiana.....	77
6 – A ética em Platão e Aristóteles.....	93
7 – Perfeccionismo moral e político.....	107
8 – Justiça moral e política.....	119
9 – A inclusão dos animais não humanos.....	151
10 – Arte e meio ambiente.....	167
Bibliografia.....	183
ANEXOS – Comentários e respostas.....	189



A Sofia, minha vida,  
minha maior alegria.





## Prefácio à segunda edição

Quando lancei a primeira edição deste livro, minha proposta original era discuti-lo com meus alunos e alguns colegas. A idéia era tentar checar meus argumentos, minha colocação e análise das questões nele apresentadas e, conforme o resultado, reeditá-lo com as sugestões e com respostas às dúvidas ou questões colocadas por meus interlocutores.

Esta segunda edição é o resultado deste processo. Nela, há dois capítulos que foram substancialmente reformulados: o capítulo sobre Justiça e o capítulo sobre a questão dos animais. No capítulo sobre Justiça, introduzi, entre outras coisas, a discussão do utilitarismo de Interesses preferenciais, de Peter Singer, e a concepção de Justiça, de Nancy Fraser. Já o capítulo no qual incluo os animais não humanos como concernidos morais, retomei a discussão com Singer e incluí exemplos que esclarecem um pouco mais a aplicação da perspectiva dos funcionamentos. Estas, e outras pequenas alterações e correções realizadas na presente versão, não teriam sido possíveis sem a leitura cuidadosa de meus colegas e amigos Nelson Gomes e Marcelo Araújo, e de meus dedicados orientandos Suane Soares e Pedro Lippmann. A eles agradeço de todo coração.

Na parte final do livro, acrescentei um anexo onde respondo aos comentários e perguntas de meus colegas e de alguns alunos que participaram do primeiro curso dado com base em meu livro. Sinto-me honrada com seus comentários e agradeço muitíssimo a atenção e generosidade com que dispensaram parte de seu tempo para enriquecer esta nova versão de **Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade.**

Maria Clara Dias

# 1

## As características do discurso moral

### Ética e/ou Moral: uma introdução terminológica

Ao ouvirmos falar de ética e moral ocorre-nos muitas vezes indagar acerca das semelhanças ou não de ambos os termos. Quanto à sua origem histórica, ética e moral podem ser consideradas sinônimos. Ética tem sua origem no termo grego *éthikos*, cuja tradução latina vem a ser *moralis*, da qual derivamos o termo moral. O radical grego *ethos* possui basicamente dois sentidos. Em sua primeira acepção, *éthos* (longo) diz respeito às faculdades do caráter. Ética seria assim o estudo das faculdades do caráter. Em sua segunda acepção, *éthos* (curto) diz respeito aos costumes. A tradução de *éthikos* por *moralis* faz jus a esta segunda acepção, sendo o radical *mos* também uma referência aos usos ou costumes. A tradução latina deixaria, portanto, à margem da discussão ética questões diretamente relativas à constituição do caráter.

A ética na tradição grega deve fornecer as diretrizes para que possamos desfrutar de uma vida plena. Ela prescreve uma dietética do bem viver. Neste sentido, deverá ditar as regras que estabelecem a relação do cidadão para consigo mesmo e para com os demais. A prática ideal de esportes, a iniciação musical, a alimentação, bem como a vida sexual e afetiva de cada cidadão, deveriam estar cuidadosamente relacionados dentre as prescrições éticas. A moral, tal como se impõe a nós na modernidade, deve ser compreendida, antes de mais nada, como o conjunto das regras ou princípios que orientam a vida social, ou melhor, que prescrevem o nosso modo de agir frente aos demais. Com isso a moral restringe seu âmbito de aplicação, deixando de lado a esfera da vida privada. Questões que dizem respeito exclusivamente a projetos individuais, ou seja, que não interferem no bem-estar comum ou nos deveres relativos ao outro, já não pertencem à alçada da moral. Esta distinção fará com que alguns autores modernos, tal como Hegel, ou contemporâneos, como, por exemplo, Habermas, optem por retomar um uso diferenciado dos dois termos, em que a ética estaria relacionada ao "mundo da vida" em geral e a moral aos sistemas que prescrevem a conduta de um indivíduo frente aos demais.

A distinção entre ética e moral mais presente no âmbito específico da Filosofia, diz respeito à "Ética" enquanto disciplina filosófica que discute questões práticas, ou seja, sistemas normativos e ações deles derivadas, e "moral" enquanto objeto da própria Ética, ou seja, a moral enquanto correspondendo a um conjunto de regras que prescreve nossos deveres mais fundamentais para com os demais indivíduos.

Aqui falarei o tempo todo do conteúdo da Ética, ou seja, da moral. Sendo assim, pretendo usar os termos ética e moral indiscriminadamente, obedecendo tão somente a uma adequação estilística. Meu próximo passo será exatamente analisar as principais características deste discurso com o qual estamos cotidianamente tão familiarizados, mas que na prática não conseguimos muito bem discernir e do qual nos apropriamos de forma muitas vezes aleatória.

## As características do discurso moral

Cotidianamente vemos pessoas acusarem umas às outras de uma atitude não ética ou exigirem que alguns indivíduos, partidos políticos ou governantes que se comportem de forma ética. Estamos tão familiarizados com tais discursos que já nem mesmo nos ocorre perguntar de que tipo de comportamento estão exatamente falando. Geralmente, apenas concordamos e reforçamos a demanda. Nestes momentos, podemos dizer, usamos a expressão ética com um jargão que expressa a censura a algum tipo de conduta. Evidentemente não estamos errados ao fazê-lo, mas talvez possamos nos expressar com mais propriedade e, sobretudo, adequar nossas respostas à contrapartida do criticado, se realmente pudermos compreender, em linhas gerais, as demandas endereçadas.

É comum, por exemplo, sermos revidados com palavras do tipo: “eu tenho minha ética pessoal”. O que seria uma ética pessoal? Com estas palavras, geralmente nosso interlocutor se refere a uma ética própria, ou seja, “sua”, do próprio indivíduo. Diante de tal resposta, muitos simplesmente se calam. Ouso dizer que se calam porque não possuem também clareza suficiente sobre que significa ética. Nosso interlocutor pode ter ideias próprias e desejos egoístas, mas uma ética própria seria um contrassenso. Digo isso porque embutido no próprio sentido do discurso moral está uma pretensão de validade universal que faz com que esperemos, nos diversos contextos nos quais a moralidade se aplica, que os mais diversos falantes da língua possam se colocar de acordo conosco sobre o que seja ou não uma tomada de decisão moral. Podemos, é claro, discordar sobre o que, em cada contexto, seria mais ético, mas só podemos fazer isso se nos servimos de critérios públicos, portanto compartilhados, que respaldam nosso julgamento. Com base nestes mesmos critérios, acreditamos poder convencer os demais ou, simplesmente, acreditamos poder justificar em termos bastante amplos, tradicionalmente ditos “universais”, a pretensão de validade de nossos juízos.

Dito isso, temos já destacada a principal característica do discurso moral: uma pretensão de validade universal. Se somos ou não capazes de resgatar, ou seja, de fundamentar ou justificar tal pretensão, é um outro problema. Eu diria mesmo o principal problema da Ética enquanto disciplina filosófica. Veremos, em detalhes, nos próximos capítulos, como a tradição filosófica se ocupou desta questão. No momento, estou mais interessada no senso comum e será, neste caso, suficiente apenas nos colocarmos de acordo acerca desta pretensão.

Se eu, meus leitores e grande parte dos falantes que pelo mundo afora fazem uso de um vocabulário moral concordam sentir um estranhamento quando veem suas convicções morais confrontadas e seus juízos morais mais básicos negados, tomo isso como um sintoma de que, na prática, ainda que equivocados, acreditamos na ampla, universal, pretensão de validade que caracteriza o discurso moral. Ainda que ao final deste livro vocês possam estar convencidos de que a moralidade é uma ficção e todo o discurso moral nunca passou de uma vestimenta ideológica mais sofisticada, peço agora que me concedam, para efeito de argumentação, o reconhecimento desta pretensão à universalidade como uma das marcas distintivas do discurso moral. Ainda que, mais tarde, venhamos a compartilhar a crença de que a universalidade nunca passou de um delírio de saber e poder filosófico e que, no mundo concreto, universal é, quando muito, o predicado que atribuímos às nossas mais caras generalizações. Como veremos mais adiante, a universalidade na prática é uma aspiração a sermos o mais abrangente que pudermos e a incluirmos, sob a guarda da moralidade, todos os seres sobre os quais depositamos algum valor.

Passemos agora a outra característica marcante do discurso moral, a saber, seu caráter prescritivo.

Por ter um caráter prescritivo, o discurso moral se distingue do chamado discurso assertivo. O discurso assertivo é aquele que ergue pretensão à verdade. Através da linguagem descrevemos

fatos ou estados de coisa e reclamamos para tais enunciados uma pretensão de veracidade.

Posso dizer, por exemplo, que hoje, dia 21 de setembro de 2015, faz sol na cidade do Rio de Janeiro. Meu enunciado poderá ser falso ou verdadeiro, dependendo das condições climáticas concretas da cidade do Rio de Janeiro neste dia. Posso me acercar da veracidade do mesmo indo até a janela e observando se está ou não fazendo sol. Suponhamos agora que eu simplesmente diga que em Berlim faz sol, mas que não possa justificar minha afirmação por uma observação direta das condições climáticas fora de minha janela, simplesmente porque não estou em Berlim. Assim como no caso do enunciado anterior, também aqui estaremos diante de uma descrição verdadeira ou falsa. Isso significa que este tipo de enunciado é sempre verdadeiro ou falso, independente das condições de quem o profere ou de sua eventual forma de verificação. Seria imprudente afirmar algo sobre o tempo em Berlim, se não dispusesse de elementos que justificassem ou garantissem a veracidade de minha afirmação, mas a ausência de tais elementos não elimina o caráter assertivo de meu enunciado, apenas o torna mais próximo de uma afirmação falsa.

Enunciados deste tipo são sempre verdadeiros ou falsos, ainda que, sob o ponto de vista filosófico, não tenha sido uma tarefa fácil e pouco polêmica explicar em que condições podemos garantir sua verdade ou falsidade. A área da Filosofia que se dedica à investigação e comprovação de enunciados deste tipo é a chamada Epistemologia. Trata-se aqui de uma investigação sobre a nossa forma de conhecer o mundo e de nos pronunciarmos de forma adequada sobre o mesmo. Neste âmbito, a controvérsia filosófica recai sobre as distintas teorias da verdade e suas respectivas formas de compreensão e justificação da mesma.

Teorias da verdade como correspondência, teorias coerentistas e teorias pragmatistas da verdade vêm da antiguidade até os dias atuais adquirindo novos adeptos e novas roupagens, mais compatíveis com a linguagem e crenças de cada época. Há sobre

este tema cerca de vinte e cinco séculos de filosofia e evidentemente não pretendo percorrê-los aqui. Para o nosso propósito, basta que sejamos capazes de identificar este uso específico da linguagem e, ainda que de forma trivial, distingui-lo do uso que pretendemos conferir aos nossos enunciados morais.

Quaisquer que sejam as condições climáticas no Rio de Janeiro, em Berlim ou em qualquer parte do planeta, acreditamos que “não devemos infligir sofrimento inutilmente a outros indivíduos”; “devemos honrar nossos compromissos” e “devemos agir de forma a promover certos valores”. Enunciados deste tipo, a princípio, não descrevem fatos ou estados de coisas no mundo, mas determinam, prescrevem, como devemos agir. Não se trata, portanto, de verificar se uma determinada descrição é falsa ou verdadeira, mas sim de determinar como devemos agir diante de determinados fatos ou circunstâncias. Vejamos um exemplo. Um enunciado descritivo do tipo “animais não humanos sentem dor” tem a pretensão de relatar um fato e pode ser verdadeiro ou falso. Nos contextos relevantes, aqueles que acreditam na veracidade desta informação, passarão a contabilizá-la ao refletir e determinar seu modo de agir. Associada à crença moral de que não devemos infligir dor inutilmente a outros indivíduos, tal informação irá prescrever comportamentos próprios e a adoção de uma forma de vida específica.

Exemplos deste tipo indicam a relação entre enunciados descritivos e enunciados prescritivos. Enunciados descritivos oferecem a base informacional sobre a qual atuam nossos enunciados prescritivos. Sem que possamos conhecer o mundo ou adotar uma atitude com relação ao modo como as coisas são, não poderíamos tomar decisões acerca de como devemos agir, para tornar o mundo mais próximo do que gostaríamos que fosse. Contudo, a simples constatação de que “animais não humanos sentem dor” ou de que “Maria tem fome” não prescreve nenhuma ação, a menos que já esteja associada a juízos morais específicos, constituídos, por sua vez, a partir de uma conjunção de crenças e desejos previamente definidos.



Ao contrário do discurso assertivo que nos reporta à questão da verdade, o discurso moral exprime, por assim dizer, regras de conduta. Mas que tipo exatamente de regras seriam as que nos interessam aqui? No âmbito do discurso prescritivo podemos identificar uma grande variedade de regras, com funções e universos de atuação bastante distintos. Nosso ponto será agora distinguir entre os diversos discursos de caráter prescritivo, aquele que identificamos como sendo propriamente o discurso moral.

O primeiro tipo de discurso eminentemente prescritivo que nos vem à mente é o discurso legal. Ele determina o que podemos ou não fazer sob o ponto de vista das leis que vigoram em nosso país. Formas de união marital, jornadas de trabalho, acesso a bens públicos, impostos etc, são algumas das prescrições contidas neste âmbito que, por sua vez, define as formas de punição daqueles que, por ventura, não agirem conforme as regras prescritas. As regras estabelecidas poderão divergir de país para país, assim como também as formas e graus de punição aos que não as cumprem. É desta forma que podemos olhar com estranhamento para países onde a jornada de trabalho é superior a 8 horas; onde indivíduos maiores de 18 anos podem adquirir drogas em estabelecimentos comerciais credenciados ou onde é proibida a venda de bebida alcoólica depois de determinado horário. O fato é que cada país, embora haja muita convergência, estabelece também regras que são próprias a seu ambiente cultural e que podem ser percebidas por indivíduos de outros países como excentricidades positivas ou negativas. Viver em um país significa se submeter à sua legislação, quer seja como nativo ou como estrangeiro. Frequentemente, os países têm também regras distintas para os dois casos.

Há, contudo, contextos em que nosso mero olhar de estranhamento se transformam em um olhar de censura e reprovação pública. Esta é, por exemplo, a forma que reagimos quando um país pune furtos com a extirpação das mãos ou mulheres adúlteras com apedrejamento público. Este é também o modo como reagimos diante das leis do nosso próprio país, quando ela nega a seus cidadãos a decisão sobre o fim da própria vida e impõe às

mulheres o ônus de levar a cabo uma gravidez indesejada. De onde vêm a censura e reprovação que lançamos sobre estes casos? Nos dois primeiros casos alguém poderia alegar tratar-se apenas do mesmo estranhamento, desta vez exacerbado pelas diferenças culturais. É difícil precisar até onde estamos autorizados a justificar nossas atitudes de indiferença ou estranhamento por recurso a diferenças culturais. É difícil discernir até onde pode ir nosso próprio preconceito, mas arrisco defender que tanto nos dois primeiros casos, como nos últimos, estamos diante de um mesmo fenômeno. Um fenômeno que aponta para o limite entre o legal e o moral.

Nosso olhar de censura e reprovação sob as leis vigentes em nosso próprio país indica que há, nas normas que prescrevem nossa conduta, algo que está para além da legislação, além das fronteiras nacionais e que acreditamos poder ser endossado por todos que partilham conosco certos valores. É neste espaço do desconforto e da indignação para com as regras que ordenam uma realidade sociopolítica, ou mesmo uma época, que a moralidade se revela, com toda sua pretensão à universalidade. Há no contraste com as normas legais, um “não podemos/não devemos” sem fronteiras, aspirado desde os primórdios da Filosofia, quicá da humanidade. Como já mencionei, talvez jamais sejamos capazes de explicar adequadamente a fonte de tal aspiração. Talvez ela seja mais um dos inúmeros artifícios filosóficos criados para assegurar nossa integridade psicológica. Neste ponto e, arriscaria dizer, talvez também na nossa vida concreta, isso pouco importa. O que importa é saber se temos ou não esta sensação, se estes sentimentos são ou não gerados em nós, diante de alguns contextos. Se a resposta for positiva, terei alcançado meu objetivo. Terá sido possível mostrar que se queremos compreender as características mais gerais das regras ditadas pela moralidade precisamos prosseguir e ir além do conjunto das regras legais.

Em todas as sociedades, há comportamentos que obedecem a um padrão direta ou indiretamente herdado pela tradição. As regras que os determinam não são muitas vezes explícitas, mas quando não cumpridas, despertam um certo estranhamento social.

Não há leis no sistema legal que exijam seu cumprimento, nem punições legais para quem as infringe. Há, contudo, uma expectativa do corpo social que indivíduos adultos, ou seja, devidamente socializados, em condições normais façam jus às mesmas. Poderíamos chamar a este grupo de regras, regras de etiqueta. Temos, por exemplo, certas expectativas sobre como indivíduos adultos, normais, devam se comportar à mesa.

Sabemos que de cultura para cultura, tais expectativas podem variar e estamos sempre dispostos a rever nossos julgamentos mediante a confirmação de que seu infrator, pertence a outra cultura. Levamos algum tempo para nos familiarizarmos com certas regras de comportamento social de culturas diferentes da nossa. Podemos mal interpretá-las e nos sentirmos ofendidos diante de determinados comportamentos, mas o mal entendido se dissipa quando percebemos estar apenas diante de regras de interação social distintas.

O domínio de certos hábitos sociais é, muitas vezes, compreendido como uma condição para que um indivíduo possa ser visto como pertencendo ao grupo ou à sociedade em questão. Comportar-se de outra maneira nestes contextos não significa simplesmente ser diferente, mas, sim, não compreender as relações simbólicas estabelecidas no cerne de uma determinada cultura. O modo como cumprimentamos outros indivíduos, nos diferentes meios sociais e em culturas distintas, é um exemplo claro disto. Em determinados países, nos referimos a pessoas não íntimas usando um tratamento dito “formal”, ou seja, fazendo uso de certas prerrogativas linguísticas como, por exemplo, utilizando seu nome de família ou o pronome de terceira pessoa. A formalidade, aqui, indicaria um certo distanciamento respeitoso e seria interpretada como signo de uma de boa educação. Em outros países, esta mesma formalidade e o distanciamento a ela inerente poderiam ser vistos como expressão de superioridade e pedantismo. Em qualquer dos casos, contudo, não haveria nenhum constrangimento que um contato maior entre as partes não pudesse diluir ou mesmo eliminar. Em geral, esta é uma característica das regras de etiqueta, elas podem ser aprendidas e assimiladas conforme o interesse dos atores.

Adotar uma nova regra de etiqueta, não parece agredir ou ferir qualquer traço identitário do indivíduo. Significa, na maior parte das vezes, apenas se adequar aos contextos socioculturais. Não esperamos que todos sigam as mesmas regras de etiqueta que nós e nem nos indignamos quanto constatamos que estas regras diferem tanto de uma cultura para outra. Tais regras são, por assim dizer, relativas aos contextos socioculturais e não cumpri-las seria apenas um indicativo do não pertencimento ao grupo em questão ou de um aprendizado incompleto/deficiente.

Se esta caracterização estiver correta, poderíamos dizer que as regras de etiqueta nada têm a ver com as regras que buscamos desvendar, a saber, as regras morais. Dissemos que as regras morais erguem uma pretensão à universalidade, como poderiam se confundir então com regras relativas a contextos tão específicos? Dissemos que um desacordo com relação a uma regra moral gera em nós um certo sentimento de repulsa, ou seja, muito mais do que um mero estranhamento. Como poderíamos nos desvencilhar deste sentimento por um mero processo de aprendizado ou reeducação? O fato é que podemos localizar e identificar as causas do desacordo quando podemos reportá-lo a diferenças culturais, mas talvez não possamos fazê-lo quando tudo o que nos resta como evidência são sentimentos como os de repulsa e indignação.

Introduzi aqui as regras de etiqueta porque elas são geradas na mesma fonte de todas as demais regras sociais, a saber, nos contextos de interação socioculturais. Nos mesmos contextos em que foram também geradas as regras legais. A diferença entre ambas está não na origem, mas no tipo de punição social referente a cada caso. Se as regras morais são também regras sociais, então devemos remetê-las a esta origem comum. Em que elas se distinguem das demais regras sociais é o que nos cabe investigar. Poderíamos dizer que, tal como as regras legais, elas também se distinguem das regras de etiqueta pelos mecanismos através dos quais punimos seus infratores? Concretamente é evidente que sim. Não aspiramos ao mesmo tipo de punição para quem nos cumpri-menta de forma inadequada e para quem viola nossa integridade

psíquica. O problema, no entanto, é que por mais que nos indignemos com certas atitudes e por mais que nos pareça evidente que seu autor sabe o quanto está agindo de forma inapropriada, não dispomos de mecanismos claros de punição. Esse fato reforça a nossa indignação e faz com que aspiremos por mecanismos legais de punição de infrações morais. Em suma, mais uma vez o que salta aos olhos é apenas a distinção entre a violação de regras morais e a violação de legais ou de regras de etiqueta, mas não o que as torna tão radicalmente diferentes.

Tentemos um novo caminho. Regras legais, regras de etiqueta e regras morais são regras sociais. Ou seja, elas determinam a conduta ou ações do indivíduo no corpo social. A existência de um determinado grupo de regras legais e a adequação de uma conduta às mesmas se explica ou justifica por recurso a uma legislação. A existência de determinadas regras de etiqueta se explica por um hábito, uma tradição, uma cultura. O que exatamente explica e/ou justifica a existência de regras morais?

Se supusermos que regras morais se justificam a partir de uma legislação, estaremos subsumindo a moralidade à legalidade e abdicando de sua pretensão de validade universal. Se supusermos que demandas morais se explicam por recurso ao hábito ou à tradição, estaremos mais uma vez relativizando o valor antes pretensamente universal de tais demandas. Ou seja, em ambos os casos, teremos que abrir mão da pretensão à universalidade da moral. Em contrapartida, permanecerá para nós obscura a razão pela qual reagimos de forma diferenciada a uma infração de tipo moral. Nossos sentimentos de repulsa e indignação terão que ser considerados apenas uma expressão exacerbada de nosso estranhamento.

O fato de identificarmos aqui um problema, evidentemente não significa que este não seja o caso e que a moralidade, no fundo, não passe de uma invenção nossa para dar conta de um sentimento de estranhamento que não conseguimos conter. Para deixar bem claro, o problema que quero destacar aqui não está em reconhecer que a moralidade seja uma invenção humana, pois

todas as regras sociais são invenções humanas<sup>1</sup>. O problema está em sugerir que há um grupo de regras sociais distintas das demais e que reclama uma pretensão de validade universal. Nossa única saída será então investigar se é possível justificar uma tal pretensão e como isso restabelecer a glória abalada do nosso discurso moral.

## LEITURAS RECOMENDADAS

DEWEY, J. *Natureza humana e conduta* [1922] (Introdução à psicologia social), tradução de Eugênio Marcondes Rocha, São Paulo: 1956.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Vida Moral* [1932]. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HARE, R. M. *A Linguagem da Moral*. Lisboa: Martins Fontes, 1996.

RACHELS, J. *Elementos de filosofia moral*. Lisboa: Gradiva, 2004.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

---

<sup>1</sup> Esta afirmação - incompatível com algumas interpretações da noção de lei e direito natural de autores como J. Finnis - é parte constitutiva da perspectiva moral aqui defendida.

# 2

## **Sobre a justificação de nossos juízos morais**

No capítulo anterior analisamos dois grupos distintos de enunciados: enunciados assertivos e enunciados prescritivos. Os primeiros descrevem um determinado estado de coisas no mundo e, neste sentido, erguem pretensão à verdade. Para fundamentar tal pretensão mencionei, sem entrar em detalhes, que teorias da verdade distintas foram elaboradas. Para o nosso propósito, contudo, basta lembrar que geralmente associamos a tal pretensão um método de verificação do modo como o mundo se apresenta a nós. Neste sentido, se afirmamos que, ao nível do mar, a água ferve a 100 graus centígrados, é porque já realizamos inúmeras vezes um tal experimento e até hoje observamos uma regularidade entre o aquecimento da água e seu processo de ebulição. Ao afirmarmos que dois mais dois é igual a quatro ou que a soma dos quatro ângulos de um quadrado equivale a 360 graus, estamos expressando um conhecimento das relações matemáticas. Enquanto certos fenômenos puderem ser observados e/ou tais relações estiverem valendo, teremos uma base segura para resgatar a pretensão de validade de tais crenças.

O segundo grupo de enunciados são aqueles ditos prescritivos, ou seja, enunciados que não se reportam ao modo como as coisas são, mas ao modo como deveriam ser. Tais enunciados ditam o modo como devemos agir e erguem, portanto, uma pretensão de validade distinta. Eles serão válidos não quando expressarem a verdade ou falsidade sobre algo, mas quando expressarem o modo certo ou correto de agir. Mas se, antes, de uma forma ou de outra, tínhamos o “mundo” como parâmetro, a que devemos nos reportar, agora, quando queremos verificar a validade de um enunciado prescritivo?

Mencionamos no capítulo anterior alguns casos de enunciados prescritivos. No primeiro caso, o das regras legais, parece fácil indicar o mecanismo de verificação da validade das mesmas. Uma regra legal, como vimos, expressa uma ordenação jurídica, ou seja, ela representa o que sob o ponto de vista da organização jurídica de uma sociedade julgamos correto. Neste sentido, se temos alguma dúvida sobre a adequação de uma regra legal específica, basta que recorramos à ordenação jurídica em questão e verificarmos se tal regra é ou não uma expressão ou derivação da mesma. Se, por exemplo, uma determinada empresa exige de seus funcionários uma jornada de trabalho de 12 horas, poderíamos recorrer à legislação trabalhista do país em questão para questionar sua legalidade. No Brasil, tal exigência seria ilegítima, ou seja, não estaria de acordo com a legislação vigente. Há evidentemente casos mais complexos, nos quais uma hermenêutica da própria legislação pode ser exigida, a fim de comprovar que a ação específica é ou não uma derivação do corpo jurídico da sociedade em questão. Há também, no âmbito do Direito, princípios ditos básicos que não seriam derivados de uma legislação, mas estruturantes da mesma. Por não derivarem de uma legislação específica, não podemos recorrer à legislação para verificar sua validade ou correção. Isso faz com que tais princípios tenham no Direito um caráter peculiar e que sua fundamentação, ou bem nunca seja colocada em questão, ou exija o apelo a outra esfera de justificação, como poderíamos supor, a esfera moral. Se minha análise estiver correta,



poderíamos dizer que ao menos alguns dos princípios básicos de uma constituição não são princípios propriamente do Direito, mas sim princípios morais sobre os quais se alicerça a estrutura jurídica de uma determinada sociedade. Ao falar de regras legais não estarei, portanto, me reportando a este tipo de princípio, mas sim ao que no Direito denominamos direitos positivos, ou seja, aqueles contemplados, garantidos, pela ordenação jurídica de um país e cuja validade se verifica por recurso à própria legislação.

Em seguida, mencionei o que denominei regras de etiqueta em sentido amplo, ou seja, as regras de interação social estabelecidas de forma explícita ou não no cerne de determinada sociedade e/ou cultura. Tais regras são válidas simplesmente quando puderem efetivamente ser interpretadas como expressão da cultura ou do meio social em questão. Se alguém duvida que arrotar ao final da refeição seja o comportamento adequado em alguma cultura, podemos simplesmente oferecer exemplos de culturas onde isto é um fato. Antes de irmos a um país estrangeiro, podemos nos acercar da forma adequada de cumprimentar outros indivíduos no local, fazendo uma pesquisa sobre os hábitos culturais do país. Tal cuidado fará com que possamos evitar certos constrangimentos e, sobretudo, com que possamos agir da forma correta, segundo a cultura local.

Contudo, é importante ressaltar que no cerne de cada cultura há regras com pesos ou importâncias variadas. A falta de adequação às regras mais superficiais de uma cultura pode provocar algum estranhamento, mas dificilmente faria com que seu infrator fosse excluído da mesma. Se virmos, por exemplo, em um jantar social, alguém pegar a comida com as mãos ou começar a comer desarvoradamente antes que todos tenham sido servidos, imaginamos imediatamente que tal pessoa não possui o hábito de participar de situações como esta e que, portanto, não sabe como se comportar adequadamente. O mesmo pode ocorrer quando vemos jovens não se levantarem no metrô para ceder lugar a pessoas com deficiências, gestantes ou idosos. Imaginamos que eles estão distraídos, que não conhecem a regra de etiqueta adotada nestes casos ou

que passaram por um processo de educação bastante deficiente. Mas se nestes casos a pessoa idosa, por exemplo, começar a gritar com o jovem, exigir à força que ele levante e lhe dirigir uma série de improperios, certamente ficaremos chocados, ou melhor, indignados. Nossa reação natural seria a de indagar por que o idoso em questão não pode apenas pedir ao jovem que se levantasse, contribuindo, assim, para seu processo de aprendizado. Ao tratá-lo de forma ríspida e desrespeitosa o idoso estará infringindo uma regra social para nós bem mais importante. Uma regra, esta sim, que parece estar na base da constituição de nossa sociedade, a saber, a de mantermos um tratamento respeitoso frente aos demais. Mas será que não acreditamos, ao mesmo tempo, que regras deste tipo devam estar na base de toda e qualquer sociedade? Particularmente, acredito que sim e exatamente por isso acredito que nestes casos estamos diante de uma regra moral. Uma regra com pretensão à universalidade, ou seja, que possa ser considerada válida independente dos atores e do contexto sociocultural em questão.

Com isso, quero indicar mais um problema para nossa investigação, a saber, o fato de que talvez não sejamos muito bem capazes de estabelecer um limite claro entre simples regras de etiqueta e regras morais. Julgo que a distinção seja fácil quando estamos diante de regras de etiqueta superficiais, mas quanto mais nos aproximamos de regras que constituem o núcleo duro de uma certa sociedade e/ou cultura, mais difícil se torna apostar na sua relatividade e descrevermos a nossa reação à violação como um mero estranhamento. A infração às regras mais profundas da nossa cultura parece ter como correlato nossa mais profunda indignação.

Mas a que recorrer nestes casos? Como podemos justificar a validade de regras que não supomos estar restritas a uma legislação ou a uma cultura específica? Em outras palavras, a que devemos recorrer quando estamos tratando de regras ditas morais? Há aqui uma demanda que acreditamos transcender a própria cultura e nisto estaria seu caráter ou pretensão universal. Como justificá-la? Se não formos capazes de indicar a que podemos reportar a validade de nossas demandas morais, estaremos correndo o risco

de ter que reconhecer que, no fundo, o que supomos ser a moralidade não passa de um sistema no qual alocamos as regras sociais mais importantes de cada sociedade ou de cada cultura.

### **Formas de fundamentação: da autoridade à natureza humana**

Tradicionalmente, a humanidade procurou resguardar o âmbito da moralidade por recurso a autoridades. Moral, neste sentido, não seria qualquer regra oriunda dos hábitos de uma cultura, mas, sim, aquelas determinadas por entidades específicas, detentoras de poder sobre os demais. O fato de serem ditadas por uma entidade superior garantiria o seu poder mandatário sobre os demais e a tornaria irrevogável, sob o ponto de vista do senso comum.

Se quisermos pensar sob o ponto de vista histórico, este seria, por exemplo, o caso das regras criadas por um governante déspota ou tirano. Se quisermos regredir a nossa história pessoal, este é, por exemplo, o caso de como somos geralmente introduzidos à moralidade por nossos pais ou cuidadores. O certo, o inquestionável é o que eles nos ditam, ao menos até que passemos a refletir por conta própria ou que estejamos já bem menos subjugados ao seu amor.

Mas se as autoridades locais podem ter seus mandamentos questionados, por serem, apesar de seu poder, facilmente identificadas como bastante semelhantes a nós e, por conseguinte, falhas em sua natureza demasiado humana, o mesmo parece não ocorrer quanto atribuímos a autoridade a entidades transcendentais. Aprendemos que a vontade dos deuses é um mandamento para nós, mortais. Eles possuem, assim, um poder mandatário e inquestionável sobre nós, ainda que alguns deuses, tal como os deuses gregos ou como as entidades do candomblé, possam se parecer, aos nossos próprios olhos, bem mais como crianças brincando com nossos destinos.

De alguma forma, as religiões monoteístas tentaram afastar esta possível mácula de seus respectivos deuses e aproximá-los à

ideia de perfeição. Desta forma, passamos a contar com uma entidade transcendente, onipotente e onisciente, atributo que, para os mais críticos ou exigentes, já forneceria uma boa razão para nos adequarmos a seus mandamentos. Pois bem mais sábio é o humano que, tendo consciência dos limites do seu saber, apoia suas ações em um ser que é todo suposto saber.

Assim pensamos e assim tentamos adequar as nossas vidas na cultura judaico-cristã do Ocidente até que o fogo de Héstita<sup>2</sup> fosse, mais uma vez, roubado, agora pelas mãos preñhes de dúvidas e sedentas de saber dos filósofos iluministas. Órfãos de deuses ou prevendo uma inevitável orfandade, os iluministas se lançaram à árdua tarefa de fundamentar a verdade e os mandamentos morais nos limites do humano. Este movimento ímpar, do qual até hoje somos os legítimos herdeiros, se espalhou pelas diversos pontos da Europa continental e insular, demarcando duas grandes correntes filosóficas, o empirismo e o racionalismo.

Estando, portanto, o ser humano no centro gravitacional de qualquer esfera do conhecimento, tanto a investigação acerca do que podemos saber, quanto a questão ética acerca do como devemos agir, passa agora a se pautar pela investigação acerca da nossa própria natureza, ou seja, uma investigação sobre a natureza humana. É neste ponto que empiristas e racionalistas se separam e passam a traçar caminhos e respostas bastante diversas para as mesmas questões, outrora resguardadas sob mãos divinas.

A recusa da transcendência e com ela de qualquer tipo de fundamento de autoridade e o retorno ao ser humano como centro e fonte última de tudo o que podemos saber e querer é a principal marca da modernidade. Por esta mesma razão, a filosofia produzida neste período é também conhecida como a filosofia da consciência. É no ser humano e em uma investigação acerca de sua, nossa, própria natureza que devermos buscar a chave dos enigmas que assolam a humanidade. Deixando mais uma vez de lado o

---

2 Referência à mitologia segundo a qual Prometeu rouba o fogo dos deuses para dar aos seres humanos.

problema da verdade, passemos agora diretamente à questão da moralidade: por que devemos então aceitar um princípio moral?

Temos, assim, uma mesma questão, para a qual podemos ensaiar uma única resposta, bastante geral, compatível como a reviravolta filosófica da idade modernidade<sup>3</sup>: “Porque faz parte de nossa natureza”. Mas, de que natureza? Identificamos aqui, duas possíveis alternativas: (1) da nossa natureza enquanto seres sensíveis, que desfrutem do sentimento de compaixão para com os demais; ou (2) da nossa natureza enquanto seres racionais, capazes de agir livremente, guiados pela razão. A mesma pergunta gera, assim, dois tipos de respostas que, por sua vez, se baseiam em interpretações distintas do que seja o núcleo da própria natureza humana. Analisemos, então, estas duas alternativas.

A primeira delas apela para a nossa natureza enquanto seres sensíveis, capazes, portanto, de sentir prazer e dor e de se deixar afetar pelo sofrimento alheio. Dentro desta perspectiva, a investigação acerca do modo como devemos agir deve ser compreendida como uma investigação acerca das ações ou normas que promovem o bem-estar ou a satisfação dos indivíduos e da coletividade. Tais ações serão então ditas virtuosas, justas ou ainda corretas. Em contraposição, serão consideradas injustas ou incorretas as ações ou normas que promovem sofrimento, devendo, portanto, ser evitadas. Esta perspectiva, adotada pelos principais representantes do empirismo, como, por exemplo, o filósofo escocês David Hume, será sistematizada mais tarde sob o título de Utilitarismo. Vejamos agora, separadamente, como Hume e, posteriormente, seus herdeiros utilitaristas analisaram o fenômeno da moralidade.

Para Hume, uma investigação sobre o modo como devemos agir deveria estar baseada em uma verificação empírica sobre as características e ações individuais que promovem o bem-estar individual e/ou coletivo, sendo, portanto, atraentes à vida em sociedade.

---

3 Período também caracterizado na filosofia pela chamada *filosofia da consciência*, inaugurada por Descartes e que atingiu o seu apogeu com a filosofia de Kant.

O comprometimento com o bem-estar do outro seria garantido pelo sentimento natural de compaixão para com os demais.

A compaixão, como o próprio nome indica, é entendida como a disponibilidade para sentir com o outro suas diversas afecções da alma. Neste sentido, um indivíduo tem compaixão por alguém quando, diante de seu sofrimento, é também capaz de sofrer e, diante de suas alegrias, de se alegrar. Um sentimento deste tipo é o que observamos ocorrer, com frequência, entre pessoas que estão intimamente ligadas. Esse é o caso da relação entre pais e filhos, casais ou amigos muito próximos. A extensão deste sentimento para um universo de indivíduos que não possuem uma proximidade afetiva, física ou mesmo territorial parece um passo bem mais difícil de imaginarmos. Hume sabia disto e por isso mesmo procurou suprir esta dificuldade através da introdução de uma virtude reconhecida como não-natural, porém fundamental para a consolidação das sociedades humanas: a virtude da justiça.

A justiça seria, assim, uma construção humana capaz de nos impor o comprometimento com o bem-estar de um “outro” que está para além do círculo daqueles para com os quais nutrimos um sentimento natural de compaixão. O outro da justiça, em Hume, espelha “o todo e qualquer ser humano” da moral universalista na modernidade. É através do conceito de justiça que Hume procura reconstruir nosso sentimento de dever para com os demais e garantir a amplitude da pretensão de validade erguida pelos juízos morais.

Hume, o autor que outrora se revelara cético diante da nossa pretensão de acessarmos a verdade sobre o mundo, ou seja, de professarmos um conhecimento de tipo universal, imutável e infalível, cede na moralidade a uma solução intermediária. A moralidade é, sim, contingente, porém tão contingente como a existência humana. Ela é uma construção nossa, porém é parte constitutiva do modo como vivemos e nos organizamos em sociedade. A moralidade não nos transcende, mas é uma condição necessária para a nossa existência em sociedade, ainda que a nossa existência seja em si contingente.

Mas será que é realmente isso que a experiência nos revela? Tomando como ponto de partida nossa experiência do dia a dia, poderíamos dizer que o olhar de Hume sobre a humanidade é bem otimista. Ao nosso lado vemos diariamente pessoas procurando se impor uns aos outros sem qualquer preocupação com os danos que suas ações possam causar aos indivíduos isoladamente ou à sociedade como um todo. Será que estas pessoas simplesmente não percebem que a moralidade é constitutiva da nossa forma de estarmos no mundo? Acho que o problema parece ser mais grave. Talvez haja outras formas de estar no mundo que nada possuem de moral e não temos argumentos capazes de convencer quem adota uma atitude não moral frente à vida de que é necessário mudar a sua forma de vida. Talvez, o agir moral não seja realmente necessário, mas apenas, pelo menos sob o nosso ponto de vista, o desejável.

Vejamos agora, em linhas gerais, os principais elementos da vertente utilitarista. A perspectiva utilitarista se caracteriza por adotar como critério para o reconhecimento de uma ação ou regra como moral sua contribuição para o maior montante possível de satisfação, para o maior número de envolvidos. Moral é, portanto, o que é mais desejável, o que produz maior satisfação, o que mais favorece a sociedade como um todo. Mais uma vez é colocada a questão: como saber o que proporciona maior satisfação para outros indivíduos e por que levar em conta a satisfação de outros indivíduos para avaliação do valor moral de nossas ações? Fieis à herança humeana, utilitaristas, como, por exemplo, Mill<sup>4</sup>, respondem por recurso ao sentimento de compaixão. Tal sentimento exprimiria nossa capacidade de sentir com o outro, em outras palavras, de nos colocarmos no lugar do outro.

Mas para que a perspectiva utilitarista possa fornecer uma resposta à questão originalmente colocada, a saber, a questão da fundamentação do caráter prescritivo dos nossos juízos morais, seria antes necessário provar que de fato possuímos uma tal natureza, ou seja, que buscamos o prazer e evitamos a dor e, sobretudo, que possuímos um tal sentimento que faz com que, ao agirmos,

---

4 MILL, J. S. *Utilitarismo* [1861]. Coimbra: Atlântida, 1961.

não levemos em consideração apenas nossa própria satisfação, mas a de todos os demais. Caso isto possa ser feito, restaria ainda saber se o princípio fornecido pelos utilitaristas como critério de moralidade, a saber, o princípio do maior montante de satisfação (Bentham/Mill), ou uma de suas variantes contemporâneas, como, por exemplo, o princípio da igual consideração dos interesses preferenciais de cada indivíduo (Singer), pode realmente ser aceito como aquele que melhor resgata nossas pretensões morais. Uma análise mais detalhada do utilitarismo será fornecida nos próximos capítulos. Aqui pretendo apenas ressaltar as dificuldades enfrentadas por aqueles que, baseados em uma interpretação da natureza humana, pretendem fundamentar de forma absoluta a moralidade.

Passemos, então, à análise da segunda alternativa, aquela na qual o traço distintivo dos seres humanos é fornecido pela racionalidade. Somos, assim, identificados como seres racionais e livres: seres ditos propriamente livres por serem racionais. A marca da racionalidade, que nos define desde a antiguidade, é retomada na modernidade e rompe as barreiras do tempo, sem grandes obstáculos, chegando aos dias atuais com igual força e pujança. É deste modo que fundamentar o caráter prescritivo da moralidade no conceito de *ser racional*, tem se destacado, até hoje, como a mais engenhosa tentativa de fundamentação da moral. O autor desta façanha, de cujo legado se serve, na atualidade, tanto filósofos voltados para a ética como filósofos dedicados à filosofia política, é Emmanuel Kant. Em Kant a razão, ora dita pura, ora prática, irá redefinir os limites do conhecimento possível e romper de forma categórica com a especulação metafísica acerca da existência ou não de entidades transcendentais. É o ser humano, que, assumindo como guia a razão, desperta, finalmente, do sono metafísico. A razão kantiana ergue, assim, distintas pretensões que o autor, no cômputo de sua obra, tentará fundamentar.

A vertente racionalista, tal como a filosofia de Kant, tem como principal antagonista o cético filosófico, herdeiro da corrente empirista. Sem conseguir ratificar a pretensão de universalidade de nossos juízos assertivos, autores, como Hume, se lançam a um



ceticismo epistêmico. A mesma dúvida cética, que em Hume permanece circunscrita ao âmbito do conhecimento, poderá também abalar as bases de nossos juízos morais. Kant, que já se encarregara em sua *Crítica da Razão Pura* de investigar e reconstruir com base na razão os fundamentos do nosso conhecimento acerca do mundo objetivo, irá na sua *Crítica da Razão Prática* lançar-se de novo ao mesmo desafio, agora tentando garantir a validade de nossos juízos morais.

Na *Crítica da Razão Prática*, a argumentação kantiana seguirá os seguintes passos. Em primeiro lugar, devemos reconhecer que somos conscientes do nosso agir. Isto significa: somos capazes de refletir sobre o mesmo. Mas se somos capazes de refletir sobre o nosso agir, devemos ser igualmente capazes de justificá-lo. Uma ação deve ser justificada com base em normas. Normas, por sua vez, só podem ser justificadas com base em um princípio, a saber: o Princípio de Universalização das Máximas. Com isto segue-se que, ao aceitar a capacidade de agir de forma refletida, comprometemo-nos igualmente com o agir de acordo com princípios morais, ou seja, normas que possam ser reconhecidas como válidas por todos.

Se quisermos, por exemplo, avaliar se nossa decisão de não pagar os impostos devidos ao governo é ou não moralmente aceitável, deveríamos perguntar se podemos igualmente querer universalizar tal conduta, ou seja, querer que todos os demais ajam da mesma forma. Ora, o pagamento de impostos visa à garantia de certos benefícios dos quais não gostaríamos de abrir mão. Ainda que o nosso interesse individual seja o de estarmos excluídos de tal obrigação, não podemos pretender que o mesmo valha para todos os demais, pois isto extinguiria os impostos, acarretando a supressão dos referidos benefícios. Isto mostra que nosso interesse puramente individual, neste caso, não pode ser universalizado, sem que um benefício desejado dos mesmos, benefício este que para nós justifica a própria existência dos impostos, seja por sua vez suprimido. Desejar a universalização de nossa conduta poderia, assim, ser interpretada como uma forma de autocontradição relativa ao

nosso *set* motivacional, ou seja, ao conjunto de crenças e desejos/interesses que determinam nossas ações.

Mas por que ser capaz de refletir, ou seja, ser racional, deve já conter em si o comprometimento com o agir moral, ou seja, com a adoção de um ponto de vista imparcial, universalista, diante das regras de determinação de nossa conduta e das possíveis consequências de sua aplicação? A proposta de fundamentação kantiana parece estar comprometida com um conceito de razão nem um pouco trivial, o que, conseqüentemente, compromete sua própria validação. No próximo capítulo analisaremos em detalhes os principais elementos da argumentação kantiana, adotando, como texto de referência, a *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*.

Uma tentativa de fundamentação da moralidade análoga à proposta por Kant é defendida no século XX por Habermas. Em Habermas (*Consciência Moral e Agir Comunicativo*) o conceito kantiano de uma *razão pura prática*, capaz de determinar a própria vontade, será substituído pelo conceito de *razão comunicacional*. Nossa capacidade de refletir acerca de nossas ações cederá lugar à capacidade de integrar um discurso de fundamentação racional. Os princípios subjacentes ao mesmo serão os chamados *Princípios da Ética do Discurso*.

Habermas caracteriza o agir comunicacional como sendo uma forma de interação na qual os participantes se comprometem de antemão com certas regras, sem as quais a própria comunicação estaria ameaçada. Sua antítese seria o chamado agir estratégico, em que qualquer procedimento é avaliado tendo em vista apenas sua eficácia para o alcance dos fins almejados. As regras que possibilitam um discurso racional são aquelas que caracterizam uma situação de fala ideal, ou seja, uma situação constituída de agentes puramente racionais, em condição de igualdade, para o qual não precisamos encontrar exemplos na história. Os princípios da situação de fala ideal fornecem a garantia de que apenas o reconhecimento do poder coercitivo de “bons argumentos” seja responsável pelo alcance de um acordo entre opiniões dissonantes.

Tais princípios deverão, portanto, impedir que elementos externos ao discurso possam interferir no curso da argumentação.

Ao elucidar as regras pressupostas por todo e qualquer discurso de fundamentação racional, Habermas pretende mostrar que, ao tomar parte no discurso, por conseguinte, ao aceitar as regras da argumentação, nosso interlocutor acaba por se comprometer com o próprio princípio de universalização kantiano. Em outras palavras, Habermas pretende provar que o princípio de universalização é uma regra básica ou um princípio constitutivo da própria argumentação. Assim sendo, todos aqueles que aceitam tomar parte no discurso já pressupõem tal princípio. Tomar parte na discussão e recusar tal princípio caracterizaria o que denominamos uma *contradição performativa*, ou seja, uma situação na qual nossas próprias ações contradizem o conteúdo de nossos proferimentos.

No capítulo 5 pretendo acompanhar de perto os passos da perspectiva habermasiana. No momento, contudo, é suficiente mostrar que a questão, outrora dirigida a Kant, pode ser recolocada: por que devemos aceitar que ser racional, agora no sentido de ser capaz de integrar um discurso racional, já nos comprometa com a aceitação de um princípio moral? Será que Kant ou Habermas poderiam questionar a racionalidade de Hitler, seu poder de refletir coerentemente sobre a escolha de meios adequados a seus fins, por mais imoral que tenham sido suas ações?

O fato é que há inúmeras atitudes que consideramos repugnantes, que nos provocam intensa indignação, mas que parecem em nada comprometer a racionalidade de seus atores. Ao contrário, quanto mais bem calculadas são certas ações e maior o sucesso obtido por seus atores, mais nos sentimos indignados. Podemos aspirar a um bom tirano ou a um déspota benevolente, mas tememos a atuação de um déspota esclarecido, justamente porque não acreditamos que a mera racionalidade o torne um ser capaz de agir levando em consideração o benefício dos demais. Enfim, se a racionalidade é o aspecto que define nossa natureza, não somos, por natureza, morais. A moralidade parece não se seguir da racionalidade, pelo menos não de forma absoluta.

## Repensando a moralidade: o retorno a Aristóteles

Reconhecidas as dificuldades de fundamentarmos o caráter universal de princípios morais que muitas vezes aceitamos trivialmente no nosso cotidiano, talvez devêssemos voltar o nosso olhar para a relação entre normas e valores. É para isso que nos alertam defensores da chamada *Ética das Virtudes*, ou os que se autodenominam neo-aristotélicos.

Para Aristóteles, tal como na tradição grega em geral, a ética deveria fornecer as diretrizes para que pudéssemos desfrutar de uma vida plena, uma vida feliz. Felicidade para Aristóteles não era, contudo, sinônimo de satisfação dos prazeres, mas sim a realização de certas disposições de caráter então denominadas *virtudes*. A realização das disposições de caráter adequadas era reconhecida como sendo a melhor forma de se alcançar a felicidade e de contribuir para a realização plena da *polis* (cidade). Cada um era antes de tudo um cidadão da *polis* e a sua felicidade era compreendida a partir da realização de sua função na mesma. Dentro desta perspectiva, os valores da *polis* determinavam que ações deveriam ser consideradas virtuosas e que personalidades deveriam ser consagradas como paradigma de uma vida ética. Para o homem grego não haveria qualquer oposição entre o bem de cada um e o bem da coletividade.

Neo-aristotélicos buscam hoje estreitar os laços entre os valores de cada grupo cultural e as normas morais por eles defendidas, criticando com isso o ideal de um princípio moral que perpassasse todas as diferenças culturais. Quanto à nossa pergunta original acerca da aceitação de princípios morais, eles contestariam: só podemos respondê-la como parte integrante da questão acerca da vida que elegemos viver, a vida que julgamos digna de ser vivida, em outras palavras, a questão acerca do que signifique para nós uma vida feliz.

A análise da perspectiva aristotélica será objeto do sexto capítulo deste livro. Com base no debate entre Platão e Aristóteles pretendo descrever as principais características da ética aristotélica

e, em seguida, indicar algumas de suas principais derivações, perspectivas que hoje se autodenominam neo-aristotélicas.

Porém, antes de tecer uma análise mais detalhada do diversos autores aqui mencionados, gostaria de esclarecer alguns aspectos que dizem respeito ao que suponho ser adequado investigarmos e que, ao mesmo tempo, revela algo acerca da razão pela qual escolhi iniciar esta trajetória na modernidade para somente, ao final, retornar a Aristóteles.

### **Da recusa a uma fundamentação absoluta à justificação do caráter prescritivo dos enunciados morais**

Desvinculada das questões relacionadas à boa vida e às nossas escolhas mais profundas, a moralidade hoje é percebida como algo heterônomo, algo imposto a nós e que, frequentemente, contraria nossos interesses ou desejos mais imediatos. Por que então devemos considerar necessário fazer jus a seus mandamentos? De onde vem a autoridade reclamada pelos princípios morais?

Para responder a esta questão, percorremos, rapidamente, a estratégia de fundamentação da moralidade proposta por distintas correntes filosóficas. Mas, se as alternativas até então fornecidas de fundamentação foram de algum modo insatisfatórias, não deveríamos abandonar tal pretensão? Minha resposta é negativa, mas, para esclarecê-la, devo antes distinguir duas questões: (1) a primeira diz respeito à tentativa de fundamentação absoluta da moralidade; (2) a segunda diz respeito especificamente à justificação do caráter prescritivo dos juízos morais. Pretendo mostrar que o abandono da primeira questão não implica no abandono da segunda, ou seja, que podemos abandonar a tentativa de provar a necessidade absoluta de agirmos de acordo com princípios morais, sem, contudo, abandonar a pretensão de justificar o caráter prescritivo de enunciados morais.

Associando ao projeto de justificação do nosso discurso moral os principais elementos da perspectiva aristotélica, pretendo

defender a relação entre (i) a adoção de uma perspectiva moral e (ii) a realização de uma concepção de bem, a tentativa de agir de modo a tornar a nossa vida digna de ser vivida, ou ainda, a busca por uma vida realizada. Mas, ao afirmar poder justificar desta maneira a adoção de um princípio moral, não estaríamos alterando o significado do que tradicionalmente se consagrou com sendo “fundamentar” ou “justificar” algo? É possível que sim. Devo então esclarecer o que devemos compreender por “justificar” no sentido aqui empregado.

No plano da justificação estarei elegendo uma perspectiva coerentista, ou seja, aquela segundo a qual a justificação de uma crença não repousa em sua autoevidência, nem em sua relação com outras crenças supostamente autoevidentes, mas em sua correlação com uma rede de crenças adotadas. Quanto mais abrangente for a rede, ou seja, quanto mais luz puder lançar sobre o nosso universo de crenças, mais coerente será, conseqüentemente, mais justificada. Será, portanto, com base em tal perspectiva que proponho que as teses aqui defendidas sejam avaliadas.

Uma vez que estamos sempre revendo nosso sistema de crenças à luz de novas informações, a decisão acerca do que seja normativamente correto, tomando como base uma perspectiva coerentista, jamais poderá reclamar um caráter definitivo. Assim, a validade de um princípio moral deverá ser sempre avaliada a partir de sua correlação com uma série de outros elementos constitutivos das nossas relações sociais e, mais especificamente, com as crenças que implementam a nossa demanda pela moralidade.

## **LEITURAS RECOMENDADAS**

HUME, D. [1751]. *Investigações sobre os princípios da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

KANT, I. [1785]. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edições 70, Lisboa, 2007.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

# 3

## Utilitarismo

### **Bentham e Mill: o utilitarismo clássico**

Uma das principais sistematizações da perspectiva utilitarista se dá com Jeremy Bentham, na segunda metade do século XVIII. Influenciado pelas ideias de Hume acerca da natureza humana e da moralidade e crítico do contratualismo racionalista vigente no Direito e na Filosofia política, Bentham<sup>5</sup> irá adotar a sensibilidade, ou a vulnerabilidade ao prazer e à dor, como foco da moralidade.

De forma que a muitos pode ter passado despercebida, temos aqui um deslocamento central do eixo da moralidade. Se desde os gregos até os dias de hoje a moralidade é algo que diz respeito apenas aos seres capazes de refletir sobre suas ações e deliberar de forma mais ou menos livre, o que Bentham propõe é que deixemos de lado estas características e nos voltemos para a capacidade

---

<sup>5</sup> A questão não é “eles pensam?” ou “eles falam?”, a questão é “eles sofrem?” (J. Bentham).

de sentir. A grande novidade é, assim, a percepção de que temos um compromisso moral não apenas para com seres racionais e livres, mas para com todos aqueles que sentem e para os quais nossas ações podem ser fruto de sofrimento ou satisfação. Tendo em vista este compromisso, o princípio moral por excelência será descrito como aquele capaz de maximizar a satisfação e minimizar o sofrimento comum. Surge, então, sua formulação do assim chamado princípio da utilidade<sup>6</sup>: “Por princípio da utilidade, entendemos o princípio segundo o qual toda a ação, qualquer que seja, deve ser aprovada ou rejeitada em função da sua tendência de aumentar ou reduzir o bem-estar das partes afetadas pela ação”<sup>7</sup>.

Ao colocar à margem os atributos da racionalidade e liberdade, Bentham destituiu os seres humanos do trono ocupado há pelo menos dois mil e quinhentos anos<sup>8</sup>. E, fiel ao seu projeto de não estabelecer hierarquias junto às entidades para as quais o bem-estar é gerado, irá promover uma avaliação meramente quantitativa<sup>9</sup> da satisfação. Quanto mais bem-estar para o maior número de afetados uma ação for capaz de promover, melhor será ela, sob o ponto de vista moral. A filosofia de Bentham rompe, assim, limites bastante caros à humanidade. O primeiro deles, o limite entre o ser humano e os animais não humanos, talvez fosse aos olhos de sua época tão radical que seu rompimento não tenha sido sequer percebido. Em psicanálise diríamos que ocorreu aqui um processo de forclusão, processo segundo o qual suspendemos a percepção de algo que é para nós por demais traumático. O rompimento dos demais limites, contudo, incidiu sobre uma época já muito abalada pela luta política por igualdade em várias esferas da vida social.

---

6 A expressão fora cunhada anteriormente por Francis Hutcheson para indicar que a melhor ação deveria ser considerada aquela que promove a maior felicidade para o maior número de pessoas. Hutcheson chega a propor também uma “aritmética moral” para cálculo da melhor consequência possível.

7 BENTHAM, J. (2008a [1789]). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nova York: Barnes and Noble.

8 Período que indica o início do pensamento filosófico na Grécia.

9 Bentham tentou introduzir uma fórmula para mensurar a satisfação, chamada *cálculo hedons*. Neste cálculo, entrariam variáveis como: intensidade, duração, certeza, extensão etc.



A supressão no cerne de uma teoria moral das barreiras de classe, raça e gênero, bastante caras aos sistemas políticos vigentes, fez de Bentham e suas ideias uma ameaça sem precedentes à ordem vigente<sup>10</sup>. Talvez por isso seu utilitarismo seja apresentado de forma rápida e, algumas vezes, jocosa nas aulas ou livros de filosofia, enquanto sua imagem e suas palavras cobrem, até hoje, as paredes de restaurantes vegetarianos, nos quatro cantos do mundo.

Não tardou, portanto, para que a glória dos seres humanos viesse a ser restituída dentro do próprio Utilitarismo. Foi deste modo que, já no início do século XIX, John Stuart Mill avança a defesa do utilitarismo ressaltando nada mais nada menos do que a própria liberdade. Mill reconhece como princípio moral o mesmo princípio utilitarista descrito por Bentham, mas fará a ressalva de que há formas distintas de satisfação e que devemos buscar a maximização de satisfações de tipo superior. Para Mill, o ser humano que se satisfizesse apenas com o bem-estar físico, ou que buscasse satisfazer apenas suas necessidades corporais ou sensíveis, não conseguiria alcançar sua verdadeira satisfação. Por possuir capacidades de tipo superior, a plena realização de um ser humano está comprometida também com a realização destas capacidades. Um ser humano, por assim dizer, deve poder alimentar seu corpo e sua alma/mente, para que possa se sentir saciado. Reinstaurada a hierarquia, acalmado os brios da humanidade, o utilitarismo de Mill segue adiante como uma fórmula, sob o ponto de vista pragmático, bastante eficaz de empreender julgamentos morais e analisar políticas públicas.

Em seu livro *Utilitarismo*<sup>11</sup>, Mill oferece uma apresentação exemplar do utilitarismo. O princípio da utilidade é defendido como a melhor expressão de uma moral que se quer universal e que garante a imparcialidade de suas ações. O indivíduo e seus desejos pessoais se veem diluídos na coletividade, cujo bem-estar

---

10 Ver L. PARRA: La recepción de Bentham en la Nueva Granada, em *Tiempo & economía*, vol.1, número 1. Colômbia: 2014. <http://revistas.utadeo.edu.co/index.php/TyE/article/view/944/1039>

11 MILL, J. S. *Utilitarismo* [1861]. Coimbra: Atlântida, 1961.

buscamos otimizar. Mas como sabemos o que seria o melhor para a coletividade e por que abrir mão de nossos próprios desejos em nome de uma coletividade amorfa? Seguindo os passos de Hume, Mill apela ao nosso sentimento de compaixão para com os demais. Porque podemos compartilhar os mesmos sentimentos, podemos não apenas saber o que é o melhor para o outro, mas também desejar o seu bem ou o bem da coletividade.

Vimos em Hume, que o sentimento de compaixão, como os sentimentos em geral, tem um limite de atuação. Quanto maior a proximidade - e isso pode significar tanto uma proximidade física, quanto afetiva, valorativa, cultural ou identitária -, mais chances temos de compartilhar os sentimentos de alguém. Quanto maior a distância, mais difícil fica a tarefa de pensar no que seria melhor para o outro e de nos interessarmos efetivamente por seu bem-estar. A quantidade também parece desempenhar um papel importante quando falamos de sentimentos. Podemos sofrer pela morte de uma criança desconhecida, em um país distante, cuja história lemos nos jornais. Mas quando lemos sobre uma catástrofe que mata todos os dias milhões de crianças no mundo inteiro, como, por exemplo, a pobreza, a falta de comida, de medicamentos, de condições de salubridade, reagimos com um grau bem maior de indiferença. Parece mais fácil sofrer por um, do que compadecer-se de um milhão. Enfim, nossos sentimentos reagem de forma às vezes muito estranha, tão estranha que chegamos às vezes a nos envergonhar, quando queremos adotar publicamente uma postura moral diante dos males que afrontam a humanidade.

Sentimentos, como já disseram os racionalistas, talvez não sejam bons indicadores do modo como devemos agir, embora possam fornecer um bom critério para aferir nosso comprometimento para com o universo das regras morais. Tal como vimos, nossa indignação e repulsa diante de certos contextos parece indicar, sem grandes equívocos, que determinadas condutas violam regras morais aceitas por nós. No utilitarismo, contudo, há pelo menos um sentimento, a compaixão ou simpatia, que desempenha um papel muito maior, o papel de tornar possível a própria moralidade.

Mas não seria demais exigir tudo isso de um sentimento? Se lembrarmos que nossas regras morais erguem uma pretensão de validade universal, não seria pouco razoável supor que possamos fundá-las em algo tão singular e contextualizado como um sentimento? Talvez o utilitarismo possa prescindir de uma fundamentação última e simplesmente ser a postura adotada por indivíduos benevolentes. Deixarei aqui em aberto esta possibilidade até que tenhamos analisado a que acredito ser a versão mais completa do utilitarismo, a saber, o utilitarismo dos interesses preferenciais de Peter Singer. Mas antes de chegar a esta que será nossa última escala na apresentação das perspectivas utilitaristas, quero endereçar uma crítica específica a Mill.

Como podemos saber o que é exatamente uma satisfação de nível superior e por que devemos supor que gere mais satisfação realizá-la? O exemplo clássico de Mill é expresso pela frase “mais vale ser um Sócrates infeliz, do que um porco feliz”. Todas as vezes que ouço esta frase, o que me vem à mente é sempre uma certa tristeza por Mill. Uma sensação de que ele talvez nunca tivesse conseguido sentir a felicidade que atribuiu ao porco. Uma felicidade, ou melhor, uma satisfação com as sensações supostamente banais, como comer, com ou sem fome, sentir o corpo queimar ao sol, dormir, banhar-se, ver o reflexo da lua na água ou ouvir o barulho do mar.

Sou uma destas pessoas que de fato também desfrutam de prazer com o exercício de capacidades supostamente superiores, como, por exemplo, ler Kant, ouvir Beethoven ou assistir um filme de Bergman. Contudo, admito que estas três atividades possam parecer insuportáveis para outros indivíduos, ou para mim mesma, dependendo do momento. Desfrutar ou não delas não me torna hierarquicamente distinta, para não dizer superior aos demais. Do mesmo modo, também não saberia dizer se a satisfação que elas me proporcionam é maior que a satisfação que sinto com o cheiro de terra molhada. Tudo isso irá depender bem mais do momento, do que do objeto da satisfação em si.

Bentham foi jocosamente criticado, por não ter construído um método ou uma balança que medisse quantidade de satisfação. Eu diria que Mill pode ser igualmente criticado por não fornecer um instrumento que discrimine e avalie a qualidade da satisfação. Se não pudermos provar que algumas capacidades e a realização resultante de seu exercício são superiores, melhor será apostarmos em uma interpretação meramente quantitativa da noção de bem-estar. De outro modo, poderíamos estar apenas dando vazão aos nossos preconceitos.

### **Singer: o utilitarismo de interesses preferenciais**

Peter Singer insere sua defesa do utilitarismo no âmbito da discussão acerca da justiça. Seu trabalho está voltado para duas questões centrais: o universalismo na moralidade, entendido na sua forma mais radical possível, e o modo como esse universalismo se reporta à nossa concepção de justiça. A principal preocupação que norteia toda sua filosofia será a defesa de um conceito igualitário de justiça, e a determinação do foco dessa igualdade. Deste modo, Singer fornece uma resposta para dois temas centrais do debate moral e político dos nossos dias, a saber, a questão da nossa relação/responsabilidade (1) para com os animais e (2) para com os demais seres humanos do planeta. Com ele, um filósofo e, mais uma vez, a perspectiva utilitarista voltam a provocar polêmica e, rompendo os limites do mundo acadêmico, passam a ser encarados como uma ameaça às regras tacitamente estabelecidas nas sociedades contemporâneas.

No âmbito da justiça, sua perspectiva irá eleger como o foco da igualdade a igual consideração de interesses preferenciais. Isso o coloca em oposição a um grupo de autores que têm dominado o debate sobre a justiça nas últimas décadas: o grupo ao qual pertencem Dworkin, Rawls e Sen. Singer seria, em um sentido não muito preciso, um defensor da perspectiva conhecida como “perspectiva do bem-estar”, e que se opõe a uma orientação de justiça distributiva voltada para a distribuição de

recursos, distribuição de bens primários ou o reconhecimento da liberdade de funcionamentos.

O que exatamente significou isso na perspectiva de Singer? Em primeiro lugar, falar da igual consideração de interesses significa romper com uma certa tradição contratualista, a partir da qual os concernidos pelo conceito de justiça, assim como os concernidos pelo nosso discurso moral, são as partes contratantes; ou seja, são todos aqueles indivíduos que possuem as qualificações necessárias para encerrar conosco um contrato social e político. São seres providos de um certo grau de racionalidade e de autonomia. Quando falamos de uma igual consideração de interesses e não centramos esses interesses em interesses que são característicos de pessoas, ou de seres racionais com uma concepção de bem, um projeto de vida e com uma capacidade discursiva específica, podemos levar em consideração um universo muito mais amplo de concernidos pelo nosso discurso moral. Esse é, então, o primeiro passo da perspectiva de Singer que contribuirá para distingui-lo dos filósofos anteriormente mencionados.

Adotando uma tal perspectiva, somos levados a investigar e a levar em consideração os mais diversos tipos de interesses. Se pudermos reconhecer, em nós, o interesse de viver uma vida prazerosa, uma vida de bem-estar, onde minimizamos o nosso desprazer, deveremos poder também reconhecer que este interesse, tão básico, não se reporta apenas àqueles aos quais atribuímos o conceito de “pessoa”, como é o caso de todos os que estão lendo este livro, mas que é também partilhado por outros animais, não humanos. Assim, ao considerar como foco da moralidade, ou como foco da justiça, a igual consideração de interesses e, ao não privilegiar os interesses de pessoas, ou seja, o interesse de seres racionais, Peter Singer necessariamente se compromete com a extensão do universo da justiça, ou da moralidade, aos demais animais.

Se consideramos que esse interesse de afastar a dor e/ou o desprazer e viver uma vida prazerosa é básico, então devemos levar em consideração todos os elementos que, de alguma forma,

promovem sua realização. E isso não apenas relativamente aos indivíduos que podem conosco compartilhar e defender princípios ou normas morais, mas relativamente também àqueles que não podem participar conosco deste pleito, mas que possuem esta mesma capacidade de desfrutar do prazer e da dor.

Desse modo, esta perspectiva parece evitar um dilema que abala até hoje as perspectivas contratualistas. Se por um lado, elas tentam circunscrever o âmbito da moralidade às partes contratantes, por outro lado, não querem excluir do âmbito da moralidade certos grupos de seres humanos, tais como crianças, adultos com deficiências mentais e físicas graves, ou idosos, que já perderam certas capacidades. Como podemos defender a inclusão destes seres humanos, mas ao mesmo tempo negar a consideração a outros seres que, apesar de não serem humanos, possuem em grau ainda mais acentuado capacidades que alguns seres humanos não possuem? Conciliar nossas convicções a este respeito tem sido um dos principais desafios impostos às perspectivas contratualistas. No momento em que mudamos o foco da igualdade para a igual consideração de interesses, expandimos o âmbito da moralidade e tornamos possível explicar porque incluímos como objeto de consideração moral seres humanos que já não satisfazem o nosso conceito de pessoa.

Singer caracteriza “pessoa” como seres autoconscientes, autônomos e capazes de definir projetos de vida, quer dizer, capazes de ter uma percepção de si mesmos, uma narrativa própria, no decorrer do tempo. Essa caracterização é assumida pela maior parte dos filósofos que conhecemos. É evidente que muitos indivíduos que conhecemos não satisfazem esta descrição. Indivíduos que, no entanto, gostaríamos de considerar como partícipes de nossa comunidade moral. Há filósofos que formulam o conceito de pessoa de forma ainda mais inflacionada, ou seja, comprometida com um número ainda maior de capacidades ou atributos metafísicos, o que, conseqüentemente, torna suas perspectivas ainda mais excludentes<sup>12</sup>. Em contrapartida, se optamos por não centralizar o foco de nossa consideração moral - os limites da comunidade moral

---

12 Penso aqui em filósofos como Kant, Rawls, Habermas, Frankfurt etc.

ou o escopo da justiça – nos indivíduos capazes de satisfazer o conceito de pessoa, conquistamos a possibilidade de tornar os concernidos pelo nosso discurso um grupo muito maior de indivíduos e, por conseguinte, de tornar a nossa perspectiva muito mais abrangente.

Ampliado o escopo da justiça, poderíamos, ao menos, estabelecer uma hierarquia de interesses? Lembrando a citada controvérsia entre Bentham e Mill, o que devemos efetivamente maximizar: quantidade ou qualidade de satisfação ou bem-estar? Não temos uma balança que meça fruição de bem-estar, mas de antemão, podemos perceber que qualificar os nossos prazeres é algo difícil, apesar das tentativas de Mill. Além disso, se considerarmos nossas próprias experiências passadas, seremos levados a admitir que não é assim tão evidente que os seres humanos prefiram a fruição imediata de prazer a uma fruição mais elevada, menos imediata, e, muitas vezes, menos associada ao próprio prazer. Conhecemos, por exemplo, a história de muitas pessoas que morreram em nome de um ideal. Essas mesmas pessoas também foram torturadas, foram para a guerra, e viveram situações extremamente dolorosas. Mas o grau de desprazer oriundo dessas situações parece ter sido suplantado pelo grau de realização pessoal, ou existencial, diante de estar lutando por um ideal, por uma causa etc. Isso, certamente, faz dos seres humanos seres bastante complexos; e faz com que, ao considerarmos quais, efetivamente, são os interesses que norteiam nossa vida moral, tenhamos que, então, contabilizar interesses os mais diversos.

Singer irá distinguir dois grandes grupos de interesses. No primeiro estariam os interesses básicos, preferenciais, dos indivíduos e que deveriam, sob o ponto de vista moral ou da justiça sempre ser levados em consideração. No outro grupo estariam os demais interesses que os indivíduos possam apresentar e que deveriam ser julgados como hierarquicamente inferiores numa escala de satisfação das demandas sociais. Estaríamos, assim, moralmente comprometidos com a identificação e o respeito dos interesses preferenciais de cada indivíduo. Dessa maneira, para seres humanos, ou, mais especificamente, para “pessoas”, nós poderíamos até

mesmo ordenar o interesse por questões filosóficas, ou o interesse pela fruição artística, como anteriores a interesses supostamente mais básicos, como, por exemplo, uma boa alimentação, um meio ambiente saudável etc. Mas o que não poderíamos fazer é supor que estaríamos justificados ao ignorar os interesses mais básicos de outros seres, em nome de nossos interesses não-preferenciais. A moralidade ou a nossa concepção de justiça deve ser entendida de tal forma que, antes de mais nada, procure defender os interesses mais básicos de todos aqueles que compõem o seu universo. Só a partir daí poderíamos, então, buscar estabelecer um certo equilíbrio entre os demais interesses.

Neste sentido, todas as vezes que refletimos sobre a nossa atuação com relação a outros seres humanos e a outros seres vivos, deveríamos levar esse aspecto em consideração. Surgem, assim, pelo menos três problemas centrais para nossas reflexões em filosofia política e ética. O primeiro deles é o problema da nossa relação para com animais não humanos. O segundo problema é o problema da nossa relação para com os outros indivíduos, que não necessariamente fazem parte de nosso universo político. Este é o problema da expansão do âmbito de nossa consideração moral e política, não apenas aos nossos conacionais, mas à humanidade, ou seja, é a defesa de um cosmopolitismo moral. O terceiro problema diz respeito à nossa relação com o meio ambiente. Singer responde de uma forma bastante precisa aos dois primeiros problemas. O terceiro problema chega a ser também mencionado, mas, para ele, a própria perspectiva utilitarista parece ter se tornado incapaz de fornecer uma solução satisfatória. Esta será uma das razões pela quais proporei, ao final deste capítulo, a busca de uma perspectiva moral ainda mais inclusiva. Mas antes disto, pretendo seguir com Singer, na discussão das duas questões mencionadas inicialmente.

### **Justiça relativa aos animais não humanos**

A questão dos animais se impõe a nós no momento em que já não dispomos de argumentos satisfatórios que justifiquem sua



exclusão do nosso universo de consideração moral ou do escopo do nosso conceito de justiça. Neste sentido, somos constrangidos a indagar até que ponto certas atitudes por nós adotadas, e que consideramos como extremamente triviais em nosso dia a dia, não contrariam nossas atuais convicções morais. Até que ponto, por exemplo, estamos justificados ao sujeitar a vida de outros seres - que são também concernidos pelo nosso conceito de justiça - e seus interesses mais básicos, em nome de nossa própria satisfação? Isto é o que temos em mente quando nos perguntamos pelo sentido moral da utilização de outros seres para fins de alimentação, vestimentas ou lazer dos seres humanos.

Se o escopo da moralidade estivesse de alguma forma limitado aos seres que consideramos como pessoas – e o objetivo de Singer é inclusive mostrar que alguns animais não humanos caem sob o conceito de pessoa, ao passo que alguns seres humanos não – nosso problema seria mais simples de ser resolvido. Contudo, já recusamos esta alternativa. Aqueles que não caem sob o conceito de pessoa ainda assim têm, pelo menos, um interesse básico. Esse interesse básico é o de viver uma vida afastada de sofrimentos, uma vida de fruição de prazer. Neste sentido, nossas práticas de utilização desses seres deveriam levar em conta pelo menos esse tipo de interesse, ou seja, evitar ações que promovessem o sofrimento, proporcionando-lhes uma vida minimamente satisfatória.

Estaríamos, no entanto, justificados em matá-los? Esta é, sem dúvida, uma questão bem mais controversa. Singer possui uma posição bastante polêmica com relação à questão da morte, ou interrupção da vida, de seres humanos e animais, o que, como já mencionei, o torna, talvez, o filósofo mais polêmico dos últimos tempos. O problema central é que para avaliar melhor a questão da morte, deveríamos poder compreender melhor o significado da morte e, por conseguinte, se a percepção da morte, em si, é algo que promove sofrimento ou desprazer. É claro que para os seres que compreendem a morte como uma supressão da possibilidade de realização dos seus projetos, a percepção da morte passa a ser vivenciada imediatamente como algo desprazeroso ou que

promove sofrimento. A morte súbita, no entanto, não vem acompanhada de tais considerações.

Se neste exato momento um raio ou uma bomba caísse sobre minha sala de aula e matasse todos os presentes, dificilmente, aqueles que escutassem acerca da tragédia que eliminou nossas vidas se compadeceriam, também, do nosso próprio sofrimento por termos tido nossos sonhos instantaneamente suprimidos. Mas se alguém entrasse na sala e dissesse: “você estão sequestrados e se o resgate exigido não for pago, ligarei um gás que matará a todos, lentamente, num espaço de uma hora”. Neste caso, teríamos tempo suficiente para repassar aquele filme da nossa própria vida que tantas vezes imaginamos. Pensaríamos em tudo que não realizamos e nas inúmeras experiências maravilhosas que nunca vivenciamos. É claro que para todos nós esta seria uma experiência extremamente dolorosa, pois ela nos colocaria diante do fim do nosso projeto, diante de tudo aquilo que não vamos mais poder realizar.

É, contudo, razoável supor que muitos animais não passem por essa experiência, assim como muitos seres humanos também não. Isto porque eles não teriam a capacidade de refletir sobre suas próprias vidas e seus próprios projetos. No momento em que não temos capacidade de refletir sobre esse processo, ele automaticamente deixa de ser algo capaz de provocar em nós dor, desprazer ou sofrimento, o que o tornaria algo neutro sob o ponto de vista moral.

O que, sim, não é neutro sob o ponto de vista moral, sobretudo com relação aos animais, é o tipo de vida ao qual os submetemos. Neste sentido, o que é basicamente criticado na perspectiva de Singer é o tratamento ao qual submetemos os animais, quando os utilizamos para fins como os anteriormente mencionados. Aqui estamos diante de tratamentos que negligenciam os interesses mais básicos dos animais em questão e onde geralmente levamos em consideração, apenas, a forma mais eficaz de realizar os nossos próprios interesses. A obra de Singer está permeada de exemplos do modo como nossas fazendas industriais criam os animais em compartimentos extremamente restritos, com o menor número de

atividades possível, para que possam engordar mais rapidamente e estarem prontos para o consumo humano da forma mais eficiente. Trata-se, nestes casos, de vidas vividas em extremo sofrimento; e essa é a principal crítica endereçada a estes casos, por uma perspectiva moral pautada na fruição de prazer e desprazer. O mesmo se aplica à utilização de animais para o nosso lazer. Sabemos muito bem o quanto podem ser dolorosas as práticas de treinamento dos inúmeros animais que vemos expostos em circos e parques aquáticos. O mesmo pode ser dito acerca da utilização de animais na experimentação científica.

A tese de Singer é a de que, se de fato estamos dispostos a aceitar que o foco da moralidade recaia sobre a igual consideração de interesses, então teremos que repensar e adequar nossas práticas. Se até hoje, por exemplo, utilizamos animais, em determinados cursos, para o ensino de anatomia, é hora de investirmos na criação de réplicas quase perfeitas que cumpram essa mesma função. Deste modo, estaremos evitando que certos seres sejam submetidos a um tratamento ao qual não estaríamos dispostos a submeter seres humanos. E assim teríamos que proceder em todos os demais setores.

Se estivéssemos, por exemplo, diante de um bebê e de um experimento, ou um teste de um determinado medicamento, que pudesse salvar milhões de vidas, é possível que muitos de nós considerássemos justificável a utilização do bebê em questão. Da mesma maneira, se os experimentos feitos em animais servissem para salvar milhões de vidas, de animais humanos ou não, talvez consentíssemos na sua utilização. O problema é que essa não é a nossa realidade. Na maior parte das vezes, a experimentação em animais é simplesmente desnecessária. Em muitos casos, eles não nos fornecem indicativos satisfatórios acerca do resultado esperado na espécie humana, o que acaba levando a consequências graves para os próprios seres humanos. São hoje bem conhecidos casos de medicamentos que foram testados em animais, sem danos ou consequências negativas, e que, quando aplicados aos seres humanos, causaram deformações genéticas e outros males.

Resumindo, a abordagem de Singer da questão relativa aos animais apresenta a seguinte *démarche*: em primeiro lugar, Singer nos faz refletir acerca das consequências, para as vidas em questão, das práticas promovidas na nossa sociedade. Em seguida, ele nos conduz a questionar a própria necessidade de tais práticas. Até que ponto consideramos que elas sejam realmente necessárias para a implementação de interesses nossos, que possam ser colocados em pé de igualdade com os interesses mais básicos dos seres por elas utilizados?

## **Justiça global**

Depois de ter abordado a questão dos animais, passo agora à segunda questão: o problema da ética na era da globalização. Da mesma maneira que nos tornamos responsáveis pelos animais não humanos, na medida em que incluímos seus interesses como objeto de nossa consideração moral, passamos a ser responsáveis também pelos interesses de todo e qualquer ser humano. Isso faz com que os interesses de um indivíduo no Brasil não possa ter um peso maior do que os interesses de um indivíduo na África. Isso faz com que interesses de ricos e pobres tenham que ser equiparados. Aqui, Singer procura mostrar que temos um compromisso, uma responsabilidade política e moral para com a fruição de interesses da humanidade como um todo.

No momento em que vivemos num mundo onde os efeitos diretos das nossas ações podem atingir indivíduos das mais diversas partes do planeta, passamos a ter o compromisso de levar tais interesses em consideração e reavaliar nossos próprios interesses, de forma a reordená-los, apropriadamente. Isto significa, por exemplo, que já não podemos nos convencer de que nossa ida ao Teatro Municipal, a troca do carro a cada ano, ou uma viagem de férias à Sardenha, possa ser mais importante do que a ajuda humanitária prestada a milhares de pessoas famintas na África. Mencionei propositamente um caso radical apenas para mostrar o quanto estamos acostumados a desconsiderar os interesses

de outros seres humanos e, sobretudo, a fazer uma avaliação que atribui pesos totalmente diversos aos interesses, quando eles são os “nossos interesses”, e quando eles são os interesses de outros seres humanos, não tão próximos de nós. Sobre esse aspecto, o que Singer tenta mostrar é que o consumo dos países ricos se dá de forma tão irresponsável e impensada que ele coloca o luxo de alguns indivíduos acima das necessidades mais básicas de pelo menos 80% da humanidade.

## Críticas

Críticos do Utilitarismo, como um todo, e de Singer, em particular, irão realizar alguns experimentos de pensamento que indiquem a fragilidade da proposta utilitarista. A presunção do sacrifício do bem-estar ou direitos individuais em favor da coletividade ou da maioria irá violar o imperativo kantiano segundo o qual cada indivíduo deve ser considerado como um fim em si mesmo, portanto, o princípio da não-instrumentalização. Por este viés, utilitaristas são descritos como aqueles que sacrificariam um indivíduo para salvar a vida de vários indivíduos que necessitam de doação de órgãos<sup>13</sup>; ou como aqueles que se auto-imporiam restrições na sua qualidade de vida, para promover interesses mais básicos de outros indivíduos. Segundo os críticos, utilitaristas violariam o sacralizado/consagrado direito à vida em nome do bem-estar individual e/ou coletivo. Simultaneamente, o utilitarismo imporiam a seus adeptos sacrifícios sobre-humanos ou, pelo menos, para além dos que estamos acostumados a aceitar como razoável.

Embora tenham grande peso, tais críticas me parecem facilmente refutáveis. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao direito à vida, parece difícil pensar qual seria a demanda expressa por tal direito, se não entendemos vida como vida qualificada, ou seja, como o direito a uma vida minimamente satisfatória, prazerosa ou realizada. Em segundo lugar, no que diz respeito ao sacrifício em geral do bem-estar

---

13 Sobre as principais críticas ao Utilitarismo, ver SMART, J. J. C. e WILLIAMS, B.: *Utilitarianism, for and against*, Cambridge: 1973.

individual em nome de uma maioria ou da coletividade, parece que a noção de “sacrifício” retira sua força de uma falsa dicotomia entre interesses individuais e bem-estar coletivo. Nossos interesses mais básicos podem estar de tal forma constituídos por nossa coletividade que não poderíamos sequer conceber nossa autorrealização sem levar em conta nossa contribuição para o bem-estar coletivo ou para a implementação de uma concepção de justiça global.

Alguns de nós podem, efetivamente, ter altas expectativas acerca do que seja uma vida satisfatória e comprometer sua realização com os ideais de uma sociedade moral mais inclusiva, igualitária e com a construção de um ambiente mais propício a realização plena das diversas formas de vida. Dito isto, é bem possível que prontamente sejamos alertados para o alto custo de nossas aspirações morais: “Coloque no bem-estar da humanidade, ou pior, no de todos os seres sencientes o seu próprio bem-estar e jamais irá alcançá-lo”. Em linhas gerais isto pode ser verdade, mas se o nosso compromisso com o bem-estar dos demais seres não for uma questão de escolha racional, mas sim, genuinamente, algo que nos é imposto pelos nossos sentimentos para com os demais - algo que envolve tanto nossa compaixão para com o sofrimento alheio, quanto nossa autoestima, diante do nosso empenho em contribuir para melhoria na qualidade de vida do planeta - tudo o que podemos fazer é aspirar estar cada vez mais próximo deste ideal e, assim, encontrarmos nossa própria realização.

Neste sentido, podemos concordar que o mero apelo ao sentimento de compaixão não é capaz de garantir o caráter imperativo e universal que reveste nosso discurso moral. É mais do que possível, é um fato, que muitos indivíduos bem classificados como humanos, racionais, livres e até sensíveis são totalmente indiferentes ao bem-estar de outros seres humanos ou à qualidade de vida de animais não humanos. O que há como eles afinal? O que exatamente não conseguem perceber, ver ou ouvir?

Com as respostas acima oferecidas, acabei indicando um outro caminho para pensarmos a questão da moralidade. Se as

razões pelas quais incluímos outros seres como objeto de consideração moral estão, realmente, como descrevi, relacionadas não apenas a um sentimento de compaixão para com os mesmos, mas a nossa própria autoestima, ou seja, a uma certa noção do que seja para cada um de nós, e para cada agente, em particular, sua própria realização, o caráter prescritivo da moralidade já não pode ser encarado como algo heterônomo a nós. O agir ou ser moral passa, assim, a ser compreendido como parte constitutiva da construção de uma identidade pessoal plena e da conquista de uma vida que julgamos valorável e/ou realizada. Deste modo, nos tornamos capazes de suprimir a tão proclamada exigência de fundamentação última da moral, e ainda, como pretendo mostrar nos próximos capítulos, expandir os limites da própria moralidade.

A moralidade é uma construção humana, mas isso não impede que estendamos os valores e princípios que a caracterizam a todos os seres com os quais mantemos relações e com cuja prosperidade relacionamos nosso ideal de uma vida plena. Desta forma, pretendo justificar a inclusão no escopo da moralidade de entidades não humanas e/ou não sencientes, como, por exemplo, elementos do meio ambiente, obras de arte ou sistemas que, acoplados a nós, realizam certas funções que consideramos básicas para a nossa realização. Todas estas entidades podem ser interpretadas como detentoras de valor e, por isso mesmo, objeto de nossa consideração moral.

## **LEITURAS RECOMENDADAS**

BENTHAM, J. [1789]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Nova York: Barnes and Noble, 2008.

MILL, J. S. *Utilitarismo* [1861]. Coimbra: Atlântida, 1961.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.





# 4

## Kant e o Imperativo Categórico

O objetivo deste capítulo será analisar, de forma mais detalhada, a proposta de fundamentação fornecida por Kant. Para tal, pretendo fornecer uma reconstrução da perspectiva kantiana, recorrendo a duas de suas principais obras: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS)<sup>14</sup> e a *Crítica da razão prática* (KpV)<sup>15</sup>.

### Fundamentação da Metafísica dos Costumes

#### Primeira seção

Na primeira seção da GMS, Kant propõe-nos uma análise da moralidade, tomando como ponto de partida nossa compreensão

---

14 KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. As obras kantianas serão citadas, no decorrer do texto, de forma abreviada.

15 KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

pré-filosófica da moralidade, ou seja, da nossa “consciência moral comum”. Uma vez que se toma aqui a moralidade como um “fato” e se regrida a suas chamadas condições de possibilidade, o método de exposição a ser adotado será o método “analítico-regressivo”.

Para Kant a nossa a consciência moral comum se exprime, antes de qualquer coisa, sob a forma da consciência de um bem irrestrito. Neste sentido, os três primeiros parágrafos são dedicados à investigação da atribuição do predicado bom em sentido absoluto. Neste momento, Kant nos apresenta que todas as outras qualidades, consideradas pela tradição como boas em si mesmas - como, por exemplo, as virtudes - só são dignas deste predicado quando a elas associamos uma boa vontade. A vontade tornaria, assim, as outras qualidades boas, mas ao mesmo tempo deveria ser reconhecida como boa em si mesma, ou seja, independente de sua utilidade ou de servir também como um meio para atingir um determinado fim.

O quarto e quinto parágrafos investigam a relação entre razão e instintos, buscando mostrar que uma razão meramente instrumental, ou seja, uma razão orientada apenas para a relação meios/fins seria tão ou ainda menos eficiente que os instintos. Não estaríamos mais aptos para preservar a vida, para garantir a felicidade ou o bem-estar se nos deixássemos guiar exclusivamente pelos instintos? Não pensamos muitas vezes que a razão nos distancia da busca da própria felicidade? Se estivermos corretos de pensar que os instintos nos garantem o que necessitamos para preservar a existência e alcançar satisfação, então só nos resta a suspeita de que a razão possa estar destinada a algo mais nobre que aquilo a que chamamos felicidade (6)<sup>16</sup>. No decurso de sua filosofia prática, Kant deverá demonstrar a tese, já aqui anunciada como inerente à consciência do homem comum, segundo a qual o que caracteriza a razão, em seu sentido mais peculiar, é a sua

---

16 Os números entre parênteses correspondem aos parágrafos do texto que estão sendo analisados. Esta sinalização tem por objetivo permitir que o leitor possa melhor comparar a reconstrução aqui com os textos originais.

capacidade de influenciar a vontade, ou seja, a capacidade de produzir uma vontade boa em si mesma. Tal vontade seria então o bem supremo e a fonte de nossa aspiração à felicidade (7). Com isso, o valor de uma ação deve passar a ser julgado, não como tendo em vista sua eficácia para alcançar um determinado fim, mas pela vontade que a determina.

Tendo demonstrado que apenas a vontade poderia exprimir a ideia inicial de um bem absoluto ou irrestrito, Kant passa a esclarecer-nos em que viria a consistir tal vontade. Na medida em que a vontade, na acepção aqui pretendida, se distingue essencialmente de toda e qualquer volição determinada por fins particulares, ela só poderia ser compreendida com base na ideia de dever. Kant enuncia tal tese dizendo que a vontade contém, em si, o dever (8).

O parágrafo nove investiga em que sentido o conceito de boa vontade implica o conceito de dever e elucida, assim, critérios que nos permitam avaliar o valor moral de uma ação. Se o valor moral de uma ação está na vontade que a determina, e se o conceito de boa vontade pressupõe o conceito de dever, somos levados a crer que ações **contrárias ao dever** jamais poderão se reconhecidas como morais. Em seguida, Kant exclui também as ações apenas **conformes ao dever**. Uma ação deste tipo pode parecer moral, por estar conforme ao dever, mas pode ter por motivação uma intenção egoísta. Neste caso, a consequência da ação poderá ser a mesma de uma ação moral, porém não sua motivação. Assim, Kant procura mostrar que as ações não devem ser julgadas por suas consequências, como querem as concepções teleológicas, mas por sua motivação. Pela mesma razão, devemos, por fim, excluir também as ações realizadas, ou melhor, motivadas, por inclinação natural. Concluímos, portanto, que uma ação só pode ser reconhecida como moral quando ela se dá **por dever**, ou seja, quando tem sua origem, motivação, exclusivamente na vontade que a determina, vontade que é capaz de determiná-la através da consciência do dever, em detrimento de todas as inclinações naturais e interesses sensíveis, capaz de determiná-la de forma não-teleológica.

Nos parágrafos que se seguem (10-13), Kant procura ilustrar com exemplos a distinção aqui proposta, mostrando então que tanto a conservação da própria vida, quanto o amor ao próximo, a caridade e a promoção da felicidade, só possuem valor moral quando procedem de uma vontade oriunda da consciência do dever, ou seja, quando motivados pelo dever.

Mas o que significa uma vontade oriunda da consciência do dever? Nos parágrafos subsequentes, Kant busca esclarecer no que consiste a consciência do dever implicada pelo conceito inicial de uma vontade absolutamente boa. Tendo em vista que a consciência do dever independe tanto das inclinações naturais, quanto dos fins e consequências particulares das ações, só poderemos atribuir valor moral a uma ação se formos capazes de identificar seu princípio de determinação como sendo o princípio formal do próprio querer. O princípio formal do querer deverá ser entendido como o princípio de determinação da própria faculdade de desejar, quando dela abstraímos os seus possíveis objetos, ou seja, todo o seu conteúdo sensível. “Formal” significa, portanto, desprovido de todo e qualquer conteúdo.

Uma ação praticada por dever só pode então ser determinada por um princípio *a priori*, ou seja, pela pura forma do princípio do querer em geral (14). Devemos, assim, compreender **dever** como a necessidade de uma ação por respeito ao princípio do querer em geral, ao qual Kant chamará lei moral. Enquanto os objetos da faculdade de desejar determinam a vontade por inclinação, a lei moral desperta respeito, ou seja, a consciência de um dever que se impõe a despeito de todas as nossas inclinações naturais. O agir por dever deve excluir todos os objetos da vontade e determinar-se por puro respeito à lei moral (15). Deste modo, o valor de uma ação não pode jamais ser buscado no seu efeito, *a posteriori*, mas deve ser encontrado, *a priori*, na representação puramente racional da lei (17). Esta lei, uma vez eliminado todos os objetos da vontade, ou seja, todos os seus possíveis conteúdos, só pode exprimir a conformidade a uma lei universal das ações, ou seja, o princípio de universalização. O princípio de universalização é,

portanto, em Kant, o resultado da abstração de todos os possíveis objetos da faculdade de desejar. Quando todos os conteúdos foram excluídos, resta-nos, tão somente, a pura forma do princípio.

Mas como poderemos saber que foram realmente excluídos todos os nossos móveis (motivações) sensíveis? Quando a máxima que determina as minhas ações puder ser aceita independentemente de minhas inclinações e interesses particulares, ou seja, quando puder ser aceita por todo e qualquer indivíduo, isto significa puder valer como uma lei universal. O princípio de universalização fornece, assim, o critério para que possamos julgar quando a máxima de nossas ações está condicionada aos objetos da faculdade de desejar, móveis sensíveis, ou quando ela exprime nosso próprio poder de determinação da vontade, o puro respeito à lei. Todas as vezes que quisermos nos certificar do valor moral de nossas máximas, deveremos então submeter seu conteúdo à forma da lei moral, ou seja, ao princípio de universalização.

Os conteúdos que não puderem ser universalizados, sem incorrer em contradição, comprovam, assim, ter sua origem em nossa faculdade sensível, ou seja, na busca de satisfação sensível e na realização de interesses individuais. Um exemplo da aplicação deste critério é fornecido por Kant no parágrafo 18. A máxima em questão é a da possibilidade de mentir. Se mentirmos para alcançar com isso algum proveito, nossa vantagem possivelmente desapareceria, se pretendêssemos tornar o preceito da mentira uma regra universal.

Nossa faculdade de julgar deve excluir os móveis sensíveis, ou seja, deve impedir que nos deixemos corromper pelas inclinações naturais (20). O homem comum chama de felicidade a satisfação de suas inclinações (21). A moralidade, por sua vez, eleva-nos ao controle das inclinações (22). A moralidade não é, em Kant, a busca da felicidade, mas a possibilidade de nos tornarmos dignos da mesma.

Com isso, Kant pretende ter mostrado que a consciência do dever, reconhecida através da análise da consciência moral comum, só pode ser elucidada pelo reconhecimento do princípio formal de determinação da vontade, ou seja, pelo princípio de universalização.

## Segunda seção

Ao eleger como ponto de partida para investigação do princípio moral a consciência moral comum, Kant adota, como já vimos, o chamado método analítico-regressivo. Neste sentido, a existência de uma consciência moral não é ela própria problematizada. Na segunda seção, Kant deverá elucidar o princípio acima apresentado, não mais como expressão da consciência moral comum, cuja existência um interlocutor cético poderia facilmente questionar, mas como resultante da investigação da nossa faculdade da razão prática. Seu método será assim denominado sintético-progressivo.

Kant inicia a segunda seção procurando mostrar que a investigação empírica não nos fornece instrumentos para avaliar quando uma ação se realiza por dever, ou quando ela é apenas conforme o dever. Nunca podemos penetrar completamente nos motivações secretas de nossos atos (2). Empiricamente não há, portanto, como comprovar que uma ação se deu por dever. Resta, então, saber se há em nós uma faculdade que, ao contrário da sensibilidade, seja capaz de ordenar, por si mesma, o que deve acontecer. O dever deve residir na ideia de uma faculdade que seja capaz de determinar a vontade por motivos *a priori* (3). Esta faculdade será em Kant a faculdade da razão. Neste caso, o princípio do dever deverá valer para todos os seres que disponham de tal faculdade, ou seja, para todos os seres racionais. Nos parágrafos que se seguem, Kant procura recusar a possibilidade de um método de investigação empírico do princípio moral, assim como também a possibilidade de extrair do nosso saber acerca do mesmo de certos paradigmas como a ideia de Deus, a ideia de perfeição e a felicidade. Eliminadas tais possibilidades, devemos então admitir que os conceitos morais devam ter sua sede e origem completamente *a priori*, por conseguinte, na razão. Tais conceitos devem ser, portanto, deduzidos do conceito de um ser racional em geral (10). Para tal, Kant propõe uma descrição sistemática da nossa faculdade prática da razão, até que possamos dela extrair o conceito de dever (11).

Por razão prática Kant entende, aqui, a capacidade humana de agir segundo a representação de uma lei, ou seja, um princípio geral. Por pertencer também ao mundo natural, ou seja, por possuir uma vontade influenciável pelos móveis sensíveis, o ser humano vivencia a determinação da vontade pela razão como uma obrigação (12). Esta obrigação possui o caráter de um mandamento, em termos kantianos, um imperativo (13). A vontade que se deixa determinar pela razão prática, ou seja, por um princípio geral, por conseguinte, a vontade abstraída de seus móveis sensíveis será aquela a qual chamaremos uma boa vontade, ou seja, o único bem incondicionado (14). Kant distingue aqui a boa vontade, da qual deriva o valor moral de nossas ações, e a vontade santa. Esta última seria aquela determinada exclusivamente pela razão. Isenta, por natureza, de qualquer intervenção sensível, sua determinação não seria vivenciada como uma obrigação ou como a expressão de um dever (15). O sentimento de dever diz respeito somente aos seres que vivenciam um conflito entre a determinação sensível da vontade e sua capacidade de autodeterminação.

Os princípios gerais impostos pela razão, ou seja, os imperativos ou mandamentos da razão serão divididos em dois grupos: imperativos hipotéticos e imperativos categóricos (16). Os primeiros prescrevem os melhores meios para atingir determinados fins. Expressam regras técnicas (imperativos de destreza) ou pragmáticas, quando o fim em questão é a própria felicidade (imperativos de prudência) (20). Já os imperativos do segundo grupo, imperativos categóricos, expressam uma obrigação incondicional, ou seja, representam uma ação como absolutamente necessária. Ordenam uma determinada forma de agir como boa em si e não simplesmente como meio para atingir um determinado bem. A esse grupo pertencem os mandamentos morais (21).

A aplicação de imperativos hipotéticos pode ser comprovada todas as vezes que fazemos uso da racionalidade para melhor atingir os fins propostos. Se pretendo, por exemplo, chegar o mais rápido possível ao aeroporto, sei que devo eleger como meio de locomoção o taxi e não a bicicleta ou o ônibus. Sei também que

assim o faria qualquer indivíduo que estivesse na mesma situação e que fosse igualmente dotado de racionalidade. Mas como podemos justificar a aplicação de princípios que independem da relação meios/fins e, por conseguinte, dos elementos fornecidos pela experiência sensível? Em outras palavras, como são possíveis imperativos categóricos?

Ao reconhecer que a experiência apenas nos fornece evidências para o reconhecimento de uma relação meios/fins e que, portanto, não pode fundamentar a aplicação dos princípios pertencentes ao segundo grupo, Kant conclui que a possibilidade de tais princípios deverá ser garantida *a priori* (26). Os imperativos categóricos não podem estar submetidos a nenhuma condição do mundo sensível, neste sentido deverão abstrair de todo conteúdo sensível e, por conseguinte, conformar-se à pura forma da lei (29). Já vimos que a lei da qual abstraímos todo conteúdo nada mais expressa do que um princípio de determinação universal da vontade, ou seja, o princípio de universalização das máximas do agir. O imperativo categórico não será, então, senão o próprio princípio de universalização (30). A lei moral exige, assim, que façamos das máximas da nossa ação uma lei universal da natureza (31). Para ilustrar a aplicação do imperativo categórico, Kant introduz, nos parágrafos subsequentes, o exemplo da obrigação de preservar a vida, de cumprir promessas, de desenvolver os talentos individuais e prestar auxílio aos demais.

O dever expresso pelo imperativo categórico deve valer incondicionalmente para todos os seres racionais (37-38). A existência de tal princípio deve, portanto, estar ligada *a priori* ao conceito da vontade de um ser racional (41). Aquilo que serve à vontade como princípio de determinação é o seu fim (42). Uma vontade que elege como fim o que lhe é agradável ou objetos do mundo sensível estará condicionada aos mesmos, ou seja, fará da busca de tais objetos seu princípio de determinação. Os seres que possuem uma vontade capaz de abstrair dos objetos do mundo sensível, capaz de buscar em si mesma seu princípio de determinação, ou seja, capaz de se autodeterminar, devem, portanto, ser



considerados fins em si mesmos. O ser humano, enquanto possuidor de uma vontade incondicionada, ou seja, uma vontade boa em sentido absoluto, existe como fim em si mesmo. Sua existência adquire, assim, um valor absoluto (43). Do reconhecimento do valor absoluto dos seres capazes de se autodeterminar, ou seja, dos seres capazes de fazer da vontade o princípio determinante de suas ações, Kant extrai sua segunda formulação do imperativo categórico: age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (45).

A vontade de todo ser racional deve poder ser reconhecida como legisladora universal (47). Uma vontade legisladora é uma vontade autônoma, ou seja, uma vontade capaz de subjugar os móveis sensíveis, heterônomos à sua determinação racional. Os seres regidos por uma vontade autônoma estariam ligados entre si por leis universais, mediante as quais cada qual estaria sendo igualmente considerado como um fim em si mesmo. Ao universo destes seres Kant denominará Reino dos Fins (53).

A necessidade da ação segundo a lei é uma obrigação prática, isto é, um dever. Tal necessidade não se assenta em sentimentos, inclinações ou impulsos, mas na relação dos seres racionais entre si (59). Todas as coisas existentes possuem um preço, ou seja, um valor relativo. A moralidade, e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem um valor íntimo, não relativo, a que Kant chamará dignidade. Os seres humanos possuem dignidade enquanto seres racionais, capazes de uma vontade autônoma. A autonomia é em Kant o fundamento da dignidade humana (63). Todo o ser racional deve, portanto, agir de acordo com a sua dignidade, ou seja, com o que o distingue das demais criaturas, em outras palavras, deve agir como um legislador no reino dos fins (67).

A moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade. Somente uma vontade autônoma pode garantir valor moral a uma ação. O princípio da autonomia da vontade é o único princípio

moral e nos obriga a eleger somente as máximas que possam servir ao mesmo tempo como lei universal. O respeito à lei garante valor moral à ação (69).

Até aqui Kant mostrou a relação entre o conceito de moralidade e sua ligação com a autonomia da vontade. Mas para que tudo o que foi dito não seja uma ilusão, é necessário que possamos possuir uma vontade autônoma, ou seja, que a vontade possa buscar em outra fonte, que não a sensibilidade, seu princípio de determinação. Em termos kantianos, é necessário, portanto, mostrar que a razão pode possuir um uso prático, ou seja, possa ser capaz de determinar a vontade (79).

Antes de passarmos à terceira seção, gostaria de colocar uma questão relativa às duas formulações do imperativo categórico apresentadas acima. Por que Kant introduz a segunda formulação e qual a sua relação com a primeira, ou seja, com o princípio de universalização? Minha hipótese é a de que somente com o acréscimo da segunda formulação o princípio de universalização assume o caráter de um princípio moral por excelência. O princípio de universalização fornece o critério para que possamos saber quando estamos agindo com base em nossas inclinações imediatas ou quando estamos agindo com base na pura racionalidade. Ora, posso muito bem aplicar o princípio de universalização todas as vezes que desejar evitar tomar decisões com base em inclinações passageiras, decisões das quais possa me arrepender em momentos posteriores. Posso, portanto, ter um interesse egoísta que me motive a fazer uso de tal princípio. A perspectiva dos demais indivíduos não seria senão a forma mais razoável de pensar a minha própria situação em momentos posteriores. Até aqui nada precisamos retirar da caracterização fornecida por Kant, mas tampouco precisamos compreender esse princípio como uma regra que determine minhas ações tendo em vista os demais seres humanos. Ao acrescentar a segunda formulação, ou seja, o respeito por cada indivíduo como um fim em si mesmo, o respeito à dignidade de cada qual, Kant exclui a possibilidade de que uma utilização meramente egoística do princípio de universalização possa satisfazer

ao imperativo categórico. Agir de tal maneira que a máxima do meu agir possa ser considerada como uma lei universal significa, agora, agir levando em consideração a perspectiva de todos os demais, não como uma forma de evitar prejuízos futuros à minha própria pessoa, mas por respeito à humanidade. Ao me referir, nas etapas seguintes deste capítulo, ao princípio de universalização como o princípio moral kantiano, terei sempre em mente a versão conjugada das duas formulações acima apresentadas.

### **Terceira seção**

Na terceira e última etapa da GMS, Kant dá continuidade ao método sintético-progressivo, tentando demonstrar a validade do imperativo categórico partindo não mais da consciência moral comum (primeira seção), mas de uma premissa que não possa ser recusada. Neste sentido, buscará no conceito de liberdade a chave explicativa da possibilidade da lei moral.

A vontade, enquanto vontade livre, passa a determinar as ações dos seres racionais, criando, assim, uma causalidade distinta da causalidade do mundo natural (1). A liberdade da vontade nada mais é do que sua capacidade de fazer de si mesma seu princípio de determinação, subjugando, portanto, todos os elementos sensíveis e se deixando orientar pela pura forma da lei moral. Neste sentido, a possibilidade da lei moral deve estar contida na propriedade da vontade dos seres racionais de se autodeterminar, ou seja, em sua liberdade (4). Devemos, portanto, supor a liberdade da vontade como uma característica da vontade de todos os seres racionais, conscientes da causalidade ou determinação de suas próprias ações.

Mas por que, enquanto seres racionais devemos nos submeter ao imperativo moral? (6). Enquanto seres pertencentes ao mundo sensível estamos submetidos às leis da causalidade natural. A faculdade da razão nos distingue das demais criaturas do mundo sensível e de nós mesmos, enquanto igualmente pertencentes a este mundo. Cada ser humano deve compreender-se a si mesmo

(i) como pertencendo ao mundo sensível, portanto regido pelas leis naturais e (ii) como pertencendo ao mundo inteligível, portanto determinado por leis fundadas somente na racionalidade (14). Como ser no mundo inteligível, o homem não pode pensar a sua causalidade senão sob a ideia da liberdade (15). De acordo com Kant, quando nos pensamos livres, nos transpomos ao mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência - a moralidade (16). A lei do mundo inteligível é para cada um de nós, enquanto seres do mundo sensível, um imperativo, isto é, um dever (17). Deste modo, Kant demonstra como é possível um imperativo categórico, a saber: enquanto um princípio do mundo inteligível que impõe a nós, seres pertencentes ao mundo sensível, o controle sobre nossas inclinações, ou seja, o agir de acordo com uma vontade autônoma (18).

A liberdade é, contudo, uma ideia da razão cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada pela experiência (20). A pretensão que erguemos a esta liberdade baseia-se, segundo Kant, tão somente na consciência da independência da razão frente às causas determinantes do mundo sensível (25). Na GMS, Kant afirma, então, que a tentativa de explicar “como é possível a liberdade” ou “como é possível uma razão pura prática” está para além dos limites da nossa racionalidade (28). Tampouco podemos explicar como e por que nos interessa a universalização das máximas e, por conseguinte, a moralidade. Este último caso não apresenta maiores problemas, posto que a validade da lei moral jamais poderia ser garantida por um interesse, do contrário, estaríamos sendo guiados por uma inclinação natural e não por puro respeito à lei.

Mas o que dizer quanto ao primeiro grupo de questões? Se não formos capazes de explicar como é possível a liberdade, ou seja, como a vontade é capaz de determinar nossas ações independentemente de todos os móveis sensíveis, o argumento kantiano passa a ter um caráter hipotético: Se os seres humanos forem capazes de agir de forma autônoma, então deverão agir com base em máximas que possam ser universalizáveis. Neste sentido, Kant é capaz de elucidar a forma do princípio único da moralidade,

mas a prova de que realmente devemos agir de acordo com tal princípio permanece suspensa até que possamos provar que somos capazes de agir de forma autônoma, ou que seja possível uma razão pura prática. É com o objetivo de responder a esta questão e eliminar qualquer suspeita quanto ao caráter necessário do agir moral, que Kant passará, então, à KpV.

Antes de passar à KpV, proponho para o argumento apresentado na GMS o seguinte modelo: (i) se possuímos uma razão capaz de determinar a vontade, independentemente de qualquer conteúdo da sensibilidade, ou seja, se somos capazes de agir segundo a representação de uma lei incondicional, (ii) então possuímos uma vontade livre, não apenas no sentido negativo, ou seja, independente dos móveis sensíveis, mas em sentido positivo, ou seja, uma vontade legisladora ou autônoma. Por conseguinte, (iii) somos capazes de determinar nossas ações de acordo com o princípio formal do querer, ou seja, o princípio de universalização das máximas, a saber: o imperativo categórico.

### **Crítica da razão prática**

No prefácio à KpV, Kant descreve a relação entre a GMS e a KpV nos seguintes termos: coube à GMS indicar e justificar a fórmula do princípio do dever, caberá à KpV demonstrar a existência de uma razão pura prática, ou seja, provar o caráter necessário do princípio em questão.

Enquanto a *Crítica da razão pura* (KrV) se ocupou do uso teórico da razão, ou seja, da pura faculdade de conhecer, a KpV deverá ocupar-se de seu uso prático, ou seja, dos princípios que determinam a vontade. Isso posto, caberá então investigar se a razão pode bastar-se a si mesma para a determinação da vontade, ou se ela pode funcionar como um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada. Podemos provar que a liberdade é uma propriedade que realmente convém à vontade humana?

A necessidade de investigar a possibilidade de um princípio capaz de determinar a vontade independentemente de todos os móveis sensíveis imporá à KpV um procedimento peculiar. Aqui Kant inicia sua investigação não pelo nosso saber acerca da experiência sensível (KrV), mas pelos princípios da vontade enquanto empiricamente incondicionada.

Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade. Tais proposições se dividem em princípios subjetivos, ou seja, regras circunscritas à vontade de um sujeito, às quais Kant denomina máximas, e princípios objetivos, ou seja, válidos incondicionalmente para a vontade de todo o ser racional, leis práticas. Resta saber, então, se a nossa faculdade da razão é capaz de conter um princípio objetivo, ou seja, incondicional, absoluto, de determinação da vontade, pois do contrário todos os princípios práticos terão que se reconhecerem apenas como princípios subjetivos, ou seja, como máximas.

No teorema I, Kant apresenta a tese de que todos os princípios práticos que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar são, no seu conjunto, empíricos, não podendo, portanto, fornecer uma lei prática. O teorema II acrescenta que todos os princípios práticos materiais, ou seja, que pressupõem um objeto sensível, podem ser classificados sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal, ou seja, são princípios que se orientam para a busca de satisfação. A felicidade depende do nosso sentimento de prazer e desprazer. É, portanto, um princípio prático contingente, ou seja, relativo a cada indivíduo e, mesmo em face de um mesmo indivíduo, relativo às circunstâncias em que se encontra. Posso considerar, por exemplo, que o atual objeto da minha vontade seja escrever um texto filosófico, mas de certo não suporei que esse deva ser também o elemento determinante da vontade de um médico, um engenheiro ou um ator. Na verdade, devo até mesmo admitir que esse objeto não tenha sido meu desejo em momentos passados e que possa deixar de ser, no futuro. As prescrições práticas fundadas nos possíveis objetos da faculdade de desejar, ou no princípio geral da felicidade, não podem, portanto,

servir de base para prescrições incondicionais. Neste caso, teremos ou bem que assumir que a nossa faculdade de desejar, a vontade, está sempre condicionada por elementos sensíveis, ou seja, pela representação de um objeto como agradável ou desagradável, ou teremos que provar que existe uma faculdade de desejar superior, uma vontade superior, capaz de determinar-se pela pura forma da lei prática, ou seja, provar a existência de uma razão legisladora.

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. E esse poderá ser ou não o princípio determinante da mesma. Todas as vezes que a vontade tomar seu objeto como princípio determinante, estará sujeita a condições do mundo sensível, ou seja, será uma vontade empiricamente condicionada. Mas se eliminarmos de um princípio prático toda a sua matéria, ou seja, todos os possíveis objetos da vontade, nada mais restará de tal princípio senão a simples forma de uma lei universal.

O terceiro teorema conclui que um ser racional deve conceber suas máximas como leis práticas, ou seja, como princípios que contêm a base de determinação da vontade, não na matéria, mas exclusivamente na sua forma. Para reconhecermos quando uma máxima possui valor de uma lei prática, basta verificar se podemos ou não universalizá-la. Neste processo todas as máximas, cujo poder de determinação for indissociável de seu conteúdo sensível, serão autodestruídas. Posso, por exemplo, tomar como máxima do meu agir o não pagamento de impostos, mas não seria racional querer que esta máxima seja universalizável, pois, do contrário, todas as vantagens obtidas através do pagamento de impostos seriam suprimidas.

Kant formula, em seguida, seu primeiro problema: supondo que a simples forma das máximas é por si mesma o princípio de determinação de uma vontade, devemos, então, encontrar a natureza da vontade que pode ser assim determinável. Tal vontade, nas palavras de Kant:

“(...) deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos

nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre.<sup>17</sup>

A vontade que buscamos, portanto, caracteriza-se como vontade livre, onde liberdade, negativamente definida, significa independência de todos os móveis sensíveis. Supondo agora a existência de uma vontade livre, Kant formula seu segundo problema: encontrar a lei que a determina. Já vimos que, se extrairmos de um princípio toda a sua matéria, nada mais restará do que sua pura forma. A lei capaz de determinar uma vontade livre não será senão o próprio princípio de uma legislação universal, já denominado na GMS como a lei moral. Desta forma, Kant apresenta o princípio de universalização como lei fundamental da razão pura prática (7).

Mas como se fundamenta essa lei? Não podemos demonstrá-la analiticamente a partir do conceito de liberdade, pois neste caso a recusa do conceito de liberdade proposto faria com que a possibilidade da lei moral fosse automaticamente suprimida. Não podemos tampouco partir da liberdade como um fato no mundo, pois a ela não corresponde intuição alguma. Impossibilitado, portanto, de apoiar a lei moral na consciência da liberdade, Kant apresenta a consciência da lei moral como um fato da razão. Tal lei deve ser considerada como dada, não como um fato empírico, mas como o fato único da razão pura (7). Porque temos consciência da lei moral, somos agora obrigados a reconhecer nossa própria liberdade. Não é mais da liberdade que derivamos a lei moral, mas, ao revés, do caráter, inquestionável da lei moral que extraímos a liberdade, ou seja, a liberdade é aqui demonstrada como uma condição de possibilidade da consciência da lei moral. Se não fôssemos capazes de subjugar nossas inclinações, ou

---

17 KpV, A 51/52



seja, se não dispuséssemos de uma vontade livre, jamais seríamos capazes sequer de reconhecer o caráter imperativo da lei moral. O princípio da moralidade é, assim, proclamado como uma lei para todos os seres capazes de desfrutar de uma vontade livre. Seu caráter incondicional expressa tão somente a coerção que a razão impõe à nossa natureza enquanto seres do mundo sensível.

No teorema IV a liberdade é apresentada em seu duplo sentido: enquanto independência dos móveis sensíveis, ela teria um sentido meramente negativo, mas, enquanto legisladora, ou seja, enquanto capaz de determinar a própria vontade, adquire também um sentido positivo. A autonomia da vontade exprime sua capacidade de autodeterminação, que por sua vez devemos reconhecer como sendo uma condição da nossa própria consciência da lei moral. Com isso, Kant supõe ter demonstrado que a razão pura pode ser prática, ou seja, pode determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico. A lei moral, enquanto fato da razão, está indissociavelmente ligada à liberdade da vontade dos seres racionais. Essa liberdade anuncia um mundo puramente inteligível, onde a própria liberdade se torna lei de causalidade, substituindo, assim, o princípio natural de causalidade que rege o mundo sensível. Enquanto seres racionais, participamos desta liberdade, por conseguinte, devemos ser igualmente capazes de abstrair do conteúdo sensível de nossas máximas e elevá-las a uma lei universal. Agir de outro modo seria sucumbir a nossas inclinações sensíveis e suprimir a própria liberdade.

Haveria em Kant alguma forma de reconhecermos a lei moral, senão como um fato da razão? Na dialética da razão pura prática, Kant introduz a ideia de Deus e procura justificá-la como um postulado da razão pura prática. A ideia de Deus, acerca da qual não se pode possuir conhecimento algum, é então apresentada como uma necessidade subjetiva inerente à nossa compreensão do soberano bem. Tal ideia não pode, contudo, ser pensada como fundamento da própria moralidade, pois, do contrário, estaria no temor a Deus ou na expectativa de uma recompensa divina, e não mais no puro respeito à lei, a fonte de nossa motivação moral.

“(…) a lei moral em nós, sem nos prometer ou ameaçar algo com certeza, exige de nós um respeito desinteressado”<sup>18</sup>, reitera Kant. Como já vimos, apenas reconhecemos como moral uma ação realizada por dever e não ações praticadas simplesmente conforme o dever. Uma ação realizada por dever só pode encontrar seu princípio de determinação na ideia de uma razão legisladora. O fundamento da moralidade na KpV depende, portanto, exclusivamente no reconhecimento da lei moral como um fato da razão. A partir deste fato, assumido como incontestável, Kant fundamenta seu conceito de vontade livre, conceito este que a GMS apresentou como indissociável da lei moral.

O argumento da KpV pode ser reconstruído nos seguintes termos: (1) temos consciência da lei moral. (2) Só podemos reconhecer o caráter incontingente da lei moral se formos livres, mais especificamente, se dispusermos de uma vontade autônoma, ou seja, capaz não apenas de abstrair de todos os móveis sensíveis, mas também de se deixar determinar pela pura racionalidade. (3) Ora, a razão, da qual extraímos toda relação aos objetos do mundo sensível, nada mais nos fornece senão o princípio formal de determinação das máximas do agir, a saber: o imperativo categórico.

Se não pudermos aceitar a lei moral como um fato da razão, não teremos mais como garantir a própria liberdade da vontade e, por conseguinte, a necessidade do agir de acordo com a lei moral. Kant terá, assim, fracassado em seu propósito de demonstrar a existência de uma razão pura prática, ou seja, de provar o caráter necessário, incondicional, do princípio do dever.<sup>19</sup> Mas o que restaria da perspectiva kantiana neste caso? Vimos que Kant nos apresenta, no prefácio à KpV (A14), como o mérito da GMS indicar e justificar a fórmula do princípio do dever. Minha hipótese é a de que, caso Kant tenha fracassado na sua tentativa de fundamentação proposta na KpV, isto não abala a GMS, ou seja, não impede que consideremos correta a indicação e a justificativa kantiana da fórmula inerente a um princípio moral. Quer aceitemos ou não a

---

18 KpV, A 266

19 Ver início da seção 1.2.

lei moral, ou a consciência da mesma, como um fato da razão, podemos aceitar o imperativo categórico kantiano como sendo a melhor expressão do princípio da moralidade.

“Você está querendo dizer que a moralidade pode ser uma quimera, mas que ainda assim faz algum sentido apresentar a fórmula do princípio que melhor é capaz de expressá-la?”, indagará meu interlocutor. A resposta é simples: em primeiro lugar ainda não podemos descartar a possibilidade de fornecer para o princípio proposto por Kant outra forma de fundamentação. Em segundo lugar, tampouco está descartada a possibilidade de que simplesmente possamos decidir por sermos morais, o que, é claro, tornaria a questão da fundamentação sem sentido, porém, não a necessidade de buscarmos um princípio que corresponda ao nosso anseio pela moralidade. Estas duas alternativas serão analisadas no capítulo seguinte.

## **LEITURAS RECOMENDADAS**

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 2014.



# 5

## A herança kantiana

Neste capítulo analiso, na filosofia moral contemporânea, duas tentativas de retomada do princípio moral kantiano: Habermas e Tugendhat. Pretendo defender a tese de que a análise kantiana da forma inerente ao princípio moral nos fornece o princípio de que necessitamos para responder à demanda contemporânea pela moralidade, ainda que sua fundamentação não seja cogente. Neste sentido, pretendo resgatar a herança kantiana em Habermas e Tugendhat.

### A Ética do discurso

De forma semelhante à GMS, “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”<sup>20</sup> tem início com uma análise de elementos inerentes à nossa compreensão pré-filosófica da moral. Distintamente, contudo, da análise kantiana, a reflexão de

---

20 HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M: 1983. Todas as traduções aqui apresentadas foram retiradas da versão em português. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

Habermas parte não de uma análise do emprego do predicado “bom” em sentido absoluto, mas dos elementos extralinguísticos da nossa consciência moral comum, a saber, os afetos ou sentimentos tipicamente morais, tais como indignação, ressentimento, vergonha e culpa. Seguindo a análise realizada por Strawson, Habermas esclarece tais afetos como parte de nossa reação a ações que infringem normas aceitas como universalmente válidas. Neste sentido, o sentimento de indignação será compreendido como uma reação ao desrespeito a normas nas quais acreditamos, o ressentimento como a reação afetiva negativa ao desrespeito a nossa própria pessoa, a culpa e a vergonha como expressão da consciência de que somos nós que infringimos normas universalmente aceitas. Na base dos mencionados sentimentos morais estaria, assim, a pretensão de validade universal dos enunciados normativos.

Partindo desta análise dos elementos extralinguísticos da nossa consciência moral, chegamos, então, à característica central dos chamados enunciados morais, a saber: sua pretensão de correção normativa (*Richtigkeitsanspruch*). Tal pretensão estaria sendo negligenciada por todas as chamadas abordagens não-cognitivas da moral que, ao tentar justificar a moralidade em sentimentos ou escolhas pessoais, não fazem jus ao caráter impessoal ou universal de seus enunciados. A defesa de uma perspectiva não-cognitivista está, para Habermas, baseada em duas dificuldades, com as quais se deparam as concepções cognitivistas: (i) a impossibilidade de solucionar a controvérsia em questão de princípios morais; e (ii) o fracasso de suas tentativas de fundamentação. Para defender sua perspectiva, Habermas deverá, portanto, atacar tais questões. Para dissolver a primeira, deverá indicar o princípio que torna possível o acordo entre argumentos morais concorrentes. Este princípio será então apresentado como sendo a expressão do imperativo categórico kantiano, ou seja, o próprio princípio de universalização. A segunda dificuldade desaparece, segundo o autor, tão logo abandonemos a necessidade de resgatar a pretensão de validade dos enunciados normativos, tomando como paradigma a validade no

sentido de verdade proposicional. À solução de tais questões estão dedicadas a segunda e terceira seções de seu artigo.

Na segunda seção, Habermas tentará mostrar que o princípio de universalização deve assumir, no plano da moralidade, o papel de um “princípio ponte” que, de forma análoga ao princípio de indução no discurso teórico, nos permita justificar a passagem do singular ao universal, mais especificamente, a passagem do reconhecimento de interesses particulares ao reconhecimento ou aceitação de normas universais. O princípio ponte no âmbito do discurso moral deverá garantir o caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais.<sup>21</sup> Normas morais são aquelas que exprimem uma “vontade universal”, tal como Kant outrora as definira. Com isso, Habermas retoma o princípio moral kantiano. De acordo com suas palavras, o imperativo categórico poder ser entendido como “um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas, ou antes, os interesses que elas levam em conta.”<sup>22</sup> Trata-se, agora, de elucidar como tal princípio deve ser compreendido e ter garantida sua pretensão de validade.

É, portanto, neste contexto que Habermas introduz a análise das interpretações do princípio de universalização fornecidas por R.M. Hare; K. Baier e B. Gert; M.G. Singer; G.H. Mead; J. Rawls e E. Tugendhat. Para todos os autores mencionados, tratar-se-ia de elucidar o princípio de universalização como o princípio de imparcialidade constitutivo de nossos juízos normativos. A peculiaridade da perspectiva habermasiana consiste em fornecer uma formulação dialógica do princípio kantiano e em fundamentá-lo como um pressuposto das regras que definem a racionalidade da argumentação.

Em contraposição ao agir estratégico, no qual qualquer procedimento é avaliado tendo em vista apenas sua eficácia para o alcance dos fins almejados, o discurso racional é caracterizado por Habermas como uma forma de interação na qual os participantes

---

21 Ver idem, ibidem, p.84.

22 Idem, ibidem, p.84.

se comprometem de antemão com certas regras, sem as quais a própria comunicação estaria ameaçada. Ao elucidar tais regras, Habermas pretende mostrar que, ao aceitá-las, o interlocutor cético acaba por comprometer-se com o princípio de universalização. Em outras palavras, Habermas pretende provar que o princípio de universalização, ou seja, o princípio moral, é uma regra básica ou um princípio constitutivo da própria argumentação. Assim sendo, todos aqueles que aceitam tomar parte no discurso já o pressupõem.

Tomar parte na discussão e recusar o princípio moral caracterizaria o que denominamos uma contradição performativa. Tal contradição, segundo Habermas, não pode ser entendida nem como uma contradição lógica - como a afirmação concomitante de A e seu oposto -, nem como uma contradição performativa direta - como parece ser o caso da extensão da dúvida cartesiana à existência do sujeito que, enquanto ser pensante, é condição do próprio ato de duvidar. No caso do reconhecimento do princípio moral, a contradição só se torna explícita quando analisamos as chamadas regras da argumentação. Com isso, devemos ser capazes de provar que as regras aceitas por nosso interlocutor cético para defender sua própria perspectiva já implicam a aceitação do princípio moral.

As regras que tornam possível o discurso racional em geral podem ser caracterizadas como pressupostos de três planos do discurso. Para exemplificá-los Habermas utiliza o catálogo de regras organizado por Alexy em seu artigo "Eine Theorie des praktischen Diskurses"<sup>23</sup>. No primeiro plano estariam as regras lógico-semânticas:

“1.1. A nenhum falante é lícito contradizer-se.

1.2. Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto “a” tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a “a” sob todos os aspectos relevantes.

---

23 ALEXY, R. "Eine Theorie des praktischen Diskurses". Em: W. OELMÜLLER (org.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.



1.3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. <sup>24</sup>

No segundo plano estariam os pressupostos pragmáticos, ou seja, que concernem à busca cooperativa da verdade:

“2.1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.

2.2. Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. <sup>25</sup>

E, finalmente, as regras que permitem neutralizar todo tipo de coerção externa ao discurso:

“3.1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.

3.2. (a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

(b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

(c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

3.3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2. <sup>26</sup>

Neste último plano, Habermas apresenta uma nova versão dos chamados princípios de uma situação de fala ideal, introduzidos em seu artigo “Wahrheitstheorien”<sup>27</sup>. Tais regras representam

---

24 HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M: 1983, p.110.

25 Idem, *ibidem*, p.111.

26 Idem, *ibidem*, p.112.

27 Ver J. HABERMAS, “Wahrheitstheorien”. Em H. FAHRENBACH (org), Pfullingen, 1973, pp.155. Neste artigo são apresentados quatro princípios: (1) Todos os potenciais participantes do “discurso” devem dispor de igual chance de proferir atos de fala, de tal modo que possam colocar questões e fornecer respostas livremente. (2) Todos devem possuir igual chance de realizar interpretações, afirmações, sugestões, esclarecimentos e justificações e problematizar as pretensões de validade das mesmas, de

os princípios transcendentais-pragmáticos da ética do discurso. “Transcendentais” no sentido em que sua validade é uma condição de possibilidade da comunicação. “Pragmáticos” porque não se deixam elucidar meramente a partir das características sintáticas e semânticas da linguagem. Elas são as regras de uma prática comunicacional, sem as quais não pode haver a garantia de um discurso racional, capaz de fundamentar asserções, normas ou direitos. Por exprimirem pressupostos de todo e qualquer discurso racional serão também chamadas regras da razão comunicativa. Os princípios da situação de fala ideal fornecem a garantia de que apenas o reconhecimento do poder coercitivo de “bons argumentos” seja responsável pelo alcance de um acordo entre opiniões dissonantes. Tais princípios deverão, portanto, impedir que elementos externos ao discurso possam interferir no curso da argumentação.

Como base nos princípios acima mencionados, garantimos a vitória dos argumentos que, por fim, tiverem alcançado o assentimento de todos os participantes do discurso. Com isso, Habermas introduz um critério para o reconhecimento da validade de enunciados, qual seja: o acordo de todos os concernidos. Tal regra será chamada princípio ético-discursivo ou princípio D.

Vimos que, para Habermas, as regras da argumentação são também a expressão do princípio moral, ou seja, do princípio de universalização. Com base, portanto, no princípio que garante a continuidade do próprio discurso, princípio U, o princípio D nos fornece o critério para o reconhecimento da pretensão de validade dos enunciados em questão. A aplicação do princípio D supõe, assim, de antemão, que questões práticas em geral possam ser

---

tal modo que nenhum preconceito permaneça imune a críticas. (3) São admitidos no discurso apenas os falantes que, enquanto agentes, possuam igual chance de aplicar atos de fala, ou seja, de expressar suas posições, sentimentos e intenções. (4) São admitidos no discurso apenas os falantes que, enquanto agentes, disponham de igual chance de aplicar atos de fala regulativos, ou seja, de dar e recusar ordens, permitir e proibir, prometer e negar algo etc.

julgadas imparcialmente e decididas de modo racional. Condições estas que devem ser satisfeitas pelas regras da argumentação.

Podemos, então, observar, em Habermas, dois níveis de argumentação: no primeiro nível, tratar-se-ia de fundamentar o princípio moral kantiano, ou seja, o princípio U como um princípio do discurso racional em geral, ou seja, como expressão das regras da argumentação racional. Garantida a imparcialidade moral/argumentativa, o princípio D forneceria o critério para o reconhecimento, ou ainda, para a fundamentação do valor normativo de um enunciado. Normas regulam a satisfação das necessidades e interesses dos indivíduos. Uma norma que todos possam aceitar deverá, portanto, respeitar as necessidades e interesses de todos os concernentes. Só neste caso será então possível um consenso racional acerca da mesma.

O consenso, ou seja, o acordo entre os potenciais participantes do discurso racional constitui, no âmbito da teoria do agir comunicativo, a condição para o resgate de pretensões de validade, tanto de asserções como de enunciados normativos. Um consenso fundamentado é aquele em que a aceitação de um enunciado resulta tão somente do poder coercitivo dos argumentos em seu favor. Os argumentos serão então o fundamento que deverá nos motivar a reconhecer as pretensões de validade erguidas pelas diferentes formas de discurso.

Se a peculiaridade da proposta de Habermas repousa sobre sua interpretação dialógica, não monológica, do princípio kantiano, a primeira etapa de uma apreciação crítica da mesma deverá consistir na verificação do suposto caráter essencialmente comunicativo de tal princípio.

Um enunciado possui um uso essencialmente comunicativo quando podemos reconhecer uma distinção essencial, portanto, uma assimetria entre o papel do falante e o papel do ouvinte. Quando investigamos os diversos usos da linguagem, podemos certamente constatar em alguns casos a existência de tal assimetria, como, por exemplo, as ordens e os pedidos. Mas será este

o caso dos chamados enunciados normativos? Expressões normativas contêm uma exigência recíproca. No entanto, disto não se segue que essas só possam ser compreendidas a partir de um contexto comunicacional, posto que sua compreensão não supõe a referida distinção entre o papel do falante e o do ouvinte.

Para evitar a confusão entre as regras do agir comunicativo e as regras de emprego da linguagem, Tugendhat<sup>28</sup> sugere que chamemos aquelas regras da linguagem, para as quais é indiferente se estão sendo usadas comunicativamente ou não, regras semânticas, e reservemos o título de pragmáticas às regras, que só podem ser compreendidas em um contexto comunicacional. Regras semânticas determinam o sentido ou o modo de uso da linguagem. Tais regras podem ser compreendidas em si mesmas; ou complementadas através de regras comunicativas ou pragmáticas. Porém, apenas quando o uso de uma expressão linguística não puder ser pensado fora de um contexto comunicacional fará então sentido caracterizá-lo como essencialmente comunicativo.

Mas será que ao nível da justificação dos enunciados normativos não podemos reconhecer algo de essencialmente comunicativo, ou mais especificamente, essencialmente dialógico? Podemos conceder que o princípio de universalização seja, em boa parte das vezes, aplicado como um princípio dialógico em discursos reais. Isto, contudo, não exclui (1) que, em uma parte igualmente relevante de casos, possamos empregá-lo melhor monologicamente, e ainda (2) que em certas situações o discurso real seja mesmo impensável. Para ilustrar o primeiro grupo de casos podemos imaginar a seguinte situação: sou médico e pretendo chegar a uma conclusão acerca de dever ou não revelar aos meus pacientes seu verdadeiro estado. Em tal situação, expor-lhes meus argumentos já pressuporia uma tomada de posição. Somente no caso de ter previamente decidido pela verdade, faria sentido defender minha perspectiva perante os mesmos. No segundo grupo estão as situações em que os concernidos não são capazes de

---

28 Ver E. TUGENDHAT. *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984, p.112.

tomar parte no discurso racional. Este seria, por exemplo, o caso da fundamentação dos direitos das crianças, ou ainda, o caso de qualquer situação que envolva indivíduos com qualificações argumentativas bastante diversas. Sempre é possível que os concernidos não sejam as pessoas mais aptas para defender seus próprios interesses. Nestes casos, que alternativa nos restará senão decidir monologicamente, ou seja, fora de um discurso real?

Mas, suponhamos que alguns casos envolvam um discurso real. Será que ao menos nestes casos seria correto supor que, ao aceitarmos tomar parte no discurso, nos comprometemos com o princípio de universalização entendido como um princípio moral? A razão ou a lógica da argumentação nos obriga a reconhecer um bom argumento. O princípio U, caso realmente possamos entendê-lo como uma versão do princípio moral kantiano, nos obriga, por sua vez, a respeitar todos os possíveis participantes do discurso racional, independentemente de seus argumentos. Tal exigência não pode ser considerada uma exigência da racionalidade. A chamada razão comunicacional apenas explicita as condições para que os bons argumentos possam ser reconhecidos, independentemente do seu porta-voz.<sup>29</sup>

Para Habermas, o princípio U é uma condição necessária para que a comunicação racional seja possível. Com base neste pressuposto, o princípio D funcionaria como critério para o reconhecimento da validade de nossos enunciados. Ora, se pudermos realmente mostrar que a discussão não é um pressuposto, ou seja, uma condição necessária para o resgate de tais pretensões, em que sentido o princípio D poderia ainda ser reconhecido como tal?

Se não pudermos provar que o princípio de universalização é uma condição de possibilidade do discurso racional, não poderemos, com base na ética do discurso, fornecer um fundamento para sua aceitação. Mas se não precisamos nos comprometer com a moralidade, por que deveríamos aceitar o princípio D, ou

---

<sup>29</sup> Ver A. WELLMER. *Ethik und Dialog*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1986, p.108.

outro princípio qualquer, como critério de reconhecimento do valor normativo de um determinado enunciado? Se não há na nossa natureza, enquanto seres racionais, nada que nos induza necessariamente a agir de acordo com a moralidade, por que deveríamos aceitar algum princípio moral e nos comprometer a agir conforme o mesmo? Para buscar responder a tais questões e, por conseguinte, garantir a possibilidade de uma comunidade moral, ainda que já não possamos fornecer qualquer tipo de fundamentação *a priori* de um princípio moral, proponho uma investigação da retomada do imperativo categórico kantiano pela assim chamada moral do respeito universal.

### **A Moral do respeito universal**

Nesta etapa, não pretendo apresentar uma teoria moral propriamente dita, mas apenas, com base em Tugendhat, propor uma solução para alguns dos problemas acima mencionados. Aqui, não será fornecida nenhuma prova da moralidade, ou seja, da necessidade incondicional de agirmos moralmente. Com isso, pretendo descartar de antemão a possibilidade de responder ao chamado ceticismo moral. O que proponho é tão somente uma justificação do imperativo categórico kantiano como o princípio que melhor resgata aquilo que desejamos quando desejamos fazer parte de uma comunidade moral. Para os que são indiferentes a qualquer demanda moral, ou seja, para a chamada *lack of moral sense*, não proporei nenhuma resposta. Aceitar ou não uma perspectiva moral será encarado como um ato de decisão do próprio indivíduo. Contra os demais, poderei apenas ilustrar tudo aquilo de que devem abdicar, para que sejam coerentes com sua recusa da moralidade.

“Fundamentar” um conceito de moral significa em Tugendhat<sup>30</sup> fornecer um conceito de moralidade plausível e ao mesmo tempo mostrar que todas as outras possibilidades são menos plausíveis ou inaceitáveis. Tal conceito será, para ele, expresso pelo impera-

---

30 Ver E. TUGENDHAT. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

tivo moral kantiano: “aja de tal maneira que a humanidade possa ser considerada, tanto na sua própria pessoa quanto na pessoa de cada ser humano, nunca como um simples meio, mas como um fim em si mesmo”. Para evitar qualquer dificuldade inerente à premissa kantiana de que todos os seres humanos são um fim em si mesmo, propõe apenas que digamos: “Não utilize um ser humano como um meio” ou ainda “não instrumentalize seres humanos”. Com a ajuda deste princípio, Tugendhat define a moral do respeito universal. Respeito significa, aqui, o reconhecimento de cada indivíduo enquanto sujeito de direitos. O conteúdo desta exigência não é senão a consideração às necessidades e interesses de cada qual. As normas morais serão, assim, aquelas que a partir da perspectiva de cada indivíduo puderem ser aceitas.

Aceitar ou não uma concepção moral não é algo que possa ser imposto a um indivíduo, mas uma atitude que cada um adota frente a escolhas nucleares de seu processo de construção de uma identidade qualitativa. Um indivíduo adota uma atitude moral, quando deseja ou escolhe fazer parte de uma comunidade moral, ou seja, quando deseja pertencer à totalidade dos indivíduos cujo agir está orientado por regras morais.

Resta, portanto, nos perguntarmos: (1) se queremos nos compreender enquanto integrantes de uma comunidade moral qualquer e (2) se queremos nos compreender enquanto integrantes da comunidade moral definida pelo conceito de “bem” aqui apresentado. Tal questão deve, então, ser compreendida como parte integrante da questão que concerne à constituição da identidade qualitativa de cada indivíduo, isto é, a pergunta pelo “o que” e “quem” queremos ser.

A identidade de cada um de nós é determinada/constituída por elementos ou fatos de nossa história pessoal, capacidades ou talentos individuais e pelo modo como de alguma forma organizamos nossas vivências e respondemos ao mundo. A identidade qualitativa é, assim, uma resposta do indivíduo ao seu passado, e ao mesmo tempo a determinação de seu futuro. O indivíduo elege

para seu futuro aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto lograda ou feliz, quando atinge uma identidade lograda.

É, contudo, necessário que a identidade moral desempenhe um papel constitutivo na identidade do indivíduo moderno? Nós dissemos que cada indivíduo elege para si aquilo que para sua identidade e para sua vida considera fundamental. É a identidade moral de um indivíduo essencial para uma identidade ou para uma vida lograda? Tal questão permanece em aberto. Tudo o que podemos fornecer é um esclarecimento dos elementos implicados pela aceitação ou recusa de um princípio moral qualquer.

Se não elegemos para nossa identidade qualitativa o pertencimento a uma comunidade moral, suprimimos a possibilidade de censura moral e de qualquer referência a sentimentos morais, tais como: vergonha, indignação ou culpa. Tais sentimentos são, como já vimos, uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral ao qual ambos estejam identificados. Este tipo de reação será o que denominamos como “sanção interna”.<sup>31</sup>

Se não queremos nos referir ao conceito de bem kantiano, então nossa relação com outros seres humanos será apenas instrumental. Em outras palavras, trataremos outros indivíduos não como sujeitos capazes de determinar suas próprias ações e fins, mas como meros objetos do nosso próprio agir.

A identificação com uma comunidade significa, em geral, fazer de seus princípios nossos próprios princípios. A identificação com os princípios da moral do respeito universal significa considerar cada indivíduo como sujeito de direitos. Se quisermos que nossas próprias pretensões sejam respeitadas, então devemos eleger viver em uma sociedade cujo princípio supremo é o respeito aos interesses de cada um. Se à identidade qualitativa do indivíduo pertence a identificação com os princípios da moral do

---

31 Ver E. TUGENDHAT. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984, p.132.



respeito universal, então o respeito a todos os seres humanos será uma condição necessária para que o indivíduo possa ter consciência de uma identidade ou uma vida lograda.

Quando elegemos como ponto de partida a moral do respeito universal, então nos comprometemos a considerar cada ser humano como igual objeto de respeito. O respeito a cada ser humano supõe o reconhecimento de suas necessidades básicas. Somente a atribuição de direitos básicos pode garantir a satisfação de tais necessidades e, por conseguinte, fornecer a todos os indivíduos as condições mínimas para a realização de uma vida digna. Por direitos básicos devemos compreender tanto os direitos relacionados à educação, formação profissional, trabalho etc., como o direito à alimentação, moradia, assistência médica e a tudo aquilo que, no decorrer do tempo, puder ser reconhecido como parte integrante da nossa concepção de vida digna. Este é o caso, nos últimos anos, dos direitos que concernem à demanda por um meio ambiente saudável.

A satisfação das necessidades básicas de um indivíduo é uma condição necessária para a autoestima do indivíduo, para seu respeito pelos demais e pelo respeito aos princípios da sociedade. Enquanto suas próprias necessidades básicas não são respeitadas, não é razoável esperar que o indivíduo se identifique às normas da sociedade. A atribuição de direitos básicos é, assim, uma condição mínima para que o indivíduo possa reconhecer nas normas da sociedade o respeito por sua própria pessoa. Uma condição mínima, portanto, para que o indivíduo queira se compreender como integrante da comunidade moral.

Para Tugendhat, a atribuição de direitos básicos a todos os indivíduos, ou seja, o respeito universal, é apenas uma decorrência da constatação de que, sem introduzirmos pressupostos metafísicos, não somos capazes de justificar uma discriminação primária entre os indivíduos. Não seria assim o caráter universal e igualitarista das regras morais que exigiria uma justificação, mas sim a introdução de critérios discriminatórios que restringissem sua validade a indivíduos de determinado grupo. Desta forma, ele recusa qualquer

forma de particularismo moral. Nas sociedades contemporâneas, qualquer forma de restrição da moralidade aos integrantes de um grupo particular precisaria, antes, justificar porque as características inerentes a seus membros os torna hierarquicamente superiores ou dignos de uma atenção não estendida aos demais indivíduos. Na ausência de qualquer justificação plausível ou publicamente aceitável, tal restrição seria injusta e moralmente condenável.

Com base na distribuição igualitária de direitos básicos, ou seja, com base no princípio universal do respeito, Tugendhat acredita poder justificar, *a posteriori*, uma distribuição não-igualitária. Para tal, bastaria que pudéssemos mostrar que o respeito a cada indivíduo supõe o reconhecimento de suas particularidades e, por conseguinte, a introdução de mecanismos de diferenciação secundária que as leve em consideração. Se partirmos do princípio de que todos os indivíduos têm direitos iguais à saúde, educação, alimentação e moradia, não podemos supor, por exemplo, que os mesmos recursos destinados à manutenção da saúde de um indivíduo sejam destinados à garantia do mesmo direito no caso de indivíduos enfermos. Da mesma forma, os gastos com a educação de um indivíduo normal não poderão ser os mesmos destinados à educação de um indivíduo deficiente.

Deste modo, Tugendhat conclui que se, de fato, consideramos que, em um nível mais básico, não podemos atribuir um valor distinto aos indivíduos, em um nível secundário, deveremos garantir esta igualdade com a introdução de regras específicas. Mas quais seriam tais regras? Como poderíamos chegar a um acordo acerca da escolha das regras de uma diferenciação secundária? Não seria exatamente este, ou seja, a capacidade de decidir entre regras morais concorrentes, o verdadeiro dilema daqueles que já aceitam a moralidade? Acredito que sim. E acredito também que esta foi a razão pela qual a questão da fundamentação da moral cedeu lugar nos anos setenta a uma questão ainda moral, mas sobretudo também política, a questão da justiça. No capítulo sete analisaremos, então, as diversas teorias e princípios de justiça gerados após a publicação de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls.

Antes disso, contudo, pretendo retornar a questão da moralidade, agora adotando como matriz a concepção oferecida por Platão e Aristóteles.

### **LEITURAS RECOMENDADAS**

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.



# 6

## A ética em Platão e Aristóteles

Desvinculada da questão acerca da boa vida, a ética na modernidade cria um hiato entre os desejos ou interesses de um indivíduo e sua preocupação com o bem-estar da coletividade. O caráter prescritivo da moralidade assume a característica de um poder coercitivo que precisa ser justificado, pois, além de não parecer encontrar sua fonte motivacional no próprio indivíduo, com frequência, é vivenciado como algo que contraria as motivações originais do agente. É este hiato, que separa nossos interesses individuais da obrigação moral de agirmos levando em consideração os interesses de todos os concernidos, que uma fundamentação última da moralidade pretende suprimir. Fracassada tal tentativa, é hora de localizarmos nossa falha explicativa em outro lugar, a saber, na própria separação entre o eu e o outro, artificialmente instaurada com o advento da noção de indivíduo; na oposição entre os meus interesses e os seus interesses e, finalmente, no deslocamento do cerne da questão ética, outrora centrada na investigação do que poderíamos considerar uma vida realizada -

uma vida digna de ser vivida-, agora voltada para os nossos deveres frente aos demais indivíduos.

Com a proposta de retorno à questão original, pretendo abandonar o impasse do problema da fundamentação da moral e restabelecer o vínculo que faz da realização do outro parte da nossa própria realização. Mas, para que possamos deixar clara a concepção clássica e, sobretudo, para ter em mente as peculiaridades da ética em um momento histórico tão distinto do nosso, pretendo reconstruir a ética grega através do diálogo entre seus principais representantes: Platão e Aristóteles.

Deixando assim em suspenso a questão acerca do que devemos fazer, nosso tema central agora será: como se deve viver? O que é uma vida digna de ser vivida, uma vida lograda ou feliz? Neste percurso, seremos confrontados com a noção de virtude, que caracteriza uma faculdade do caráter, constitutiva da nossa interpretação do que seja uma vida lograda. Passando de Platão a Aristóteles, pretendo fornecer uma compreensão da ética aristotélica, mais especificamente, de sua obra *Ética a Nicômacos*, como uma continuação do projeto platônico, ou seja, uma tentativa de fornecimento do *télos* último da atividade prática e a justificação e especificação das virtudes como parte constitutiva do mesmo. Em Platão, nosso guia será *A República*, a obra platônica em que o autor nos fornecer um modelo de cidade ideal, para cuja implementação Platão arriscou a própria vida, nos caminhos de Siracusa.<sup>32</sup>

## **Platão**

Como espinha dorsal de seu projeto político, Platão irá colocar o debate acerca da justiça e, mais especificamente, irá tentar provar sua utilidade. Sua obra é dividida em dez livros. No primeiro, Platão irá apresentar diversas interpretações do que seja a justiça e apresentar a deficiência das mesmas. No trajeto que vai do se-

---

32 Sobre este tema, ver a *Carta Sétima*, texto escrito por Platão ao ser convidado por Dion a retornar a Siracusa e ajudar na construção de um Estado ideal.

gundo ao quarto livro, ele tentará fornecer uma visão adequada da justiça, compreendida a partir das noções de *polis*, cidade, espaço de organização sociopolítico, e de *psyché* tripartida, alma, composta de intelecto, emoção e desejo.

Do quinto ao sétimo livro, Platão pretende indicar o caminho para uma compreensão da forma (*arché*) da justiça à luz da forma do Bem. Nos livros que se seguem, oitavo e nono, Platão retoma as opiniões discordantes apresentadas no livro I e, finalmente, no décimo livro, apresenta a disputa com os poetas, entre eles, Homero. O dilema enfrentado por Platão pode ser descrito nos seguintes termos: ou bem provamos que a vida do ser humano racional tem um *télos*, ou prevalece a visão dos sofistas.

Mas qual seria exatamente a visão de seus adversários, da qual Platão tanto se empenha em afastar? Podemos identificar na *República* três grandes teses. A primeira diz respeito ao relativismo moral. Segundo a interpretação relativista, a bondade e a justiça são relativas aos costumes da sociedade ou ainda aos interesses dos mais fortes. Não poderíamos, assim, dizer o que é a justiça, mas apenas o que ela parece ser para algumas pessoas. Desta forma, é recusada qualquer concepção atemporal e impessoal de justiça.

A segunda tese defende que a ação racional está baseada somente no cálculo racional dos meios para alcançar, com o menor custo, a satisfação dos desejos ou dos fins propostos pelos desejos dominantes. Esta tese é apresentada por Trasímaco, no livro I, no qual a racionalidade é descrita como uma *techné*, uma habilidade ou conjunto de habilidades igualmente disponível para servir aos interesses de qualquer pessoa inteligente e experiente.

A terceira tese é defendida por Trasímaco, no livro II, e apregoa que o fim ou aquilo a que visam os seres humanos é o poder. Apenas as limitações de força obrigam-nos a entrar em acordo uns com os outros e a nos submeter a um conjunto de regras que forneça a forma mais eficaz de garantir o que queremos. Os fortes não precisam da justiça e dela se livrariam, se pudessem. A justiça só serve a nós se pudermos tirar dela alguma vantagem.

Todas estas três teses, embora proclamadas há tantos séculos, são muito familiares a nós. Na verdade, poderiam ter sido lidas hoje em qualquer jornal ou ter sido proferidas por nossos políticos na televisão. Apesar de toda a filosofia, a humanidade parece ter caminhado pouco no que diz respeito a suas considerações sobre a justiça. Apesar do ceticismo que nos abate ao verificar que nossos adversários ainda proferem, tantos séculos passados, as mesmas palavras, tentemos dar um crédito a Platão e vejamos como ele rebateu seus adversários. Tentarei sintetizar em oito itens as teses defendidas por Platão. Contra a tese do relativismo, Platão irá, em primeiro lugar, (1) defender a objetividade do Bem e a ligação entre saber o que é o Bem e agir conforme o mesmo. A virtude e o Bem podem ser conhecidos e a pessoa boa é aquela que sabe em que consiste a virtude. Os que conhecem o Bem são de fato bons.

Em segundo lugar, (2) ele pretende mostrar que o verdadeiro conhecimento consiste não em conhecer coisas particulares, mas em conhecer algo geral que seja comum a todos os casos particulares. Opõe-se assim a todos os que se contentavam em apenas descrever atos particulares justos ou bons, ao invés de fornecer uma compreensão geral dos mesmos. O que conhecemos é a forma geral ou a idéia do Bem, compartilhada por todas as coisas boas particulares.

A terceira tese diz respeito à compreensão adequada do que compreendemos por *techné*(3). *Techné* é uma habilidade a serviço de um bem. Neste sentido, não podemos dominar uma *techné* sem compreender de que modo o fim a que essa *techné* serve é um bem e, para tal, deve-se possuir um conhecimento dos bens e do Bem em geral.

A terceira e quarta teses dizem respeito à virtude: (4) A virtude é uma qualidade de caráter necessária para a realização de um certo bem e (5) sem virtude não pode haver racionalidade teórica ou prática.

A sexta tese combate diretamente o relativismo cultural da noção de justiça e parece expressar algo vivenciado pelo próprio



Platão com a acusação, condenação e morte de Sócrates. Trata-se da tese de que (6) pode haver justiça na *psyché* de um homem independente de quão injustamente ele seja tratado pela *polis*. Neste sentido, o que é afirmado é a possibilidade de acessarmos a justiça, ou seja, de compreendermos o que é a justiça e qual a forma justa de agir, ainda que a coletividade da qual fazemos parte não seja, ela mesma, justa. Mas, para que possamos construir uma sociedade justa, a sétima tese afirma que (7) apenas uma educação dentro de uma comunidade guiada disciplinadamente e ensinada por filósofos dará o conhecimento das formas, inclusive a forma da justiça, sem a qual não se pode ser virtuoso. Finalmente, sobre a relação entre a justiça e a felicidade, Platão então afirmará que (8) a justiça está relacionada à felicidade, não como um meio para atingi-la, mas como algo constitutivo da mesma.

A justiça, para Platão, consiste na harmonia entre os três elementos da alma: o intelecto, a emoção e o desejo. Uma pessoa injusta vive em um estado de insatisfação e discordância interna. A alma da pessoa boa, por sua vez, vive harmoniosamente sob o controle da razão. A pessoa boa desfruta deste conhecimento. Agindo justamente, ela esta apenas agindo conforme sua própria natureza e suas virtudes (excelências). Platão responde à tese de seus opositores, segundo a qual só aceitamos a justiça se ela for para nós vantajosa, apontando para a relação entre a justiça e a felicidade, mostrando que os justos são também mais felizes.

Aristóteles irá recusar a teoria platônica do mundo das idéias, segundo a qual as essências ou idéias existiriam independentemente das entidades particulares. Como consequência, irá recusar o conhecimento da forma universal ou idéia do Bem. Para Aristóteles, nosso método de investigação deve ir do particular ao universal e só poderemos conhecer a forma a partir de sua presentificação em entidades particulares. Não haveria, portanto, nenhum padrão externo à *polis* através do qual uma *polis* pudesse ser racionalmente avaliada com relação à justiça ou a nenhum outro bem. Não se pode ser justo ou racional de modo prático sem pertencer a uma *polis* particular. A compreensão do que seja o bem só pode ser

uma compreensão do bom, tal como expressa em uma *polis*. Neste sentido, um ser humano separado de seu grupo social será também privado da capacidade de justiça.

## **Aristóteles**

A “Ética a Nicômacos” é também dividida em dez livros. No primeiro livro, Aristóteles analisa os conceitos de Bem e Felicidade. Há coisas que são ditas boas em função de sua utilidade, ou melhor, são coisas que servem para alcançarmos fins específicos. Mas há também aquelas ditas boas em si mesmas.

Partindo do reconhecimento da diversidade de finalidades a que somos expostos pela experiência, Aristóteles nos convida a investigar, dentre todas, aquela finalidade desejada por si mesma. Esta seria o Bem ou o melhor de todos os bens. Propõe, assim, que comecemos nossa investigação com o que é, para nós, mais evidente, abandonando, com isso, uma possível especulação acerca do que é em si mesmo mais evidente, ou evidente a partir de um outro lugar, um possível mundo das idéias.

A felicidade é o que, na maioria das vezes, reconhecemos como o bem supremo, o fim a que visam todas as ações. Mas, apesar disto, não temos claro o que entendemos por felicidade e, neste ponto, opiniões divergentes podem ser encontradas. Neste sentido, Aristóteles irá identificar três formas distintas de vida e suas respectivas concepções do que seja a felicidade ou o fim último dos seres humanos: a vida dos homens que identificam o bem ou a felicidade com o prazer; a vida política, voltada para o florescimento da *polis* e a vida contemplativa, voltada para realização das atividades intelectuais e a apreensão da verdade.

Os bens são, então, divididos em três classes: bens exteriores a nós; bens pertinentes ao corpo e, finalmente, bens pertinentes à alma. Estes últimos seriam bens, no mais alto, e verdadeiro sentido da palavra. Neste sentido, o bem para os seres humanos seria o exercício ativo das faculdades da alma, em conformidade com

sua excelência. A felicidade será então definida como atividade da alma conforme a excelência. Devemos, portanto, declarar felizes as pessoas vivas que preencham os requisitos mencionados e estejam empenhadas em continuar a preenchê-los, dentro das limitações da condição humana.

Mas sendo a felicidade uma atividade da alma conforme a excelência, é necessário examinar e compreender a natureza da excelência. Uma excelência humana, pois estamos tratando da felicidade humana. Excelência da alma, pois a estas se reportam a felicidade humana. A alma humana seria, para Aristóteles, constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão. O elemento irracional é apresentado sob duas formas: o elemento vegetativo que não participa de forma alguma da razão - ao qual pertencem os impulsos responsáveis pela nutrição e crescimento, comum também a outras criaturas - e o elemento concupiscente que participa da razão, na medida em que ouve e obedece a seus desígnios. As excelências, por sua vez, também se diferenciam em dois grupos: as excelências intelectuais, como, por exemplo, a sabedoria, a inteligência e o discernimento e as excelências morais, como, por exemplo, a liberalidade e a moderação.

O livro II inaugura uma análise das excelências morais e das condições do agir moral. Enquanto a excelência intelectual resulta da instrução, a excelência moral será produto do hábito. Nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. Nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. Sua investigação visa, assim, não apenas conhecer o que é a excelência moral, mas a tornar-nos bons.

O que seria, então, a excelência moral? Há, segundo Aristóteles, três tipos de manifestações da alma: as emoções, as faculdades e as disposições. Nem a excelência, nem a deficiência moral podem ser consideradas emoções. Pois não somos louvados ou censurados por nossas emoções. Nossas faculdades, por sua vez, pertencem a nossa natureza, mas não somos, segundo Aristóteles,

bons ou maus, por natureza. Neste sentido, a excelência moral não poderá pertencer também às nossas faculdades. Restará, assim, identificá-la como uma disposição. Mas uma disposição de que tipo? A excelência moral, responderá Aristóteles, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções. Disposição esta que consiste num meio termo determinado pela razão. Haveria, então, três formas de disposições morais; duas delas são deficiências morais e implicam em excesso ou falta, respectivamente. A terceira corresponde ao meio-termo, à justa medida entre o excesso e a falta. Esta será o que identificaremos como sendo a excelência moral.

Tornamo-nos justos praticando atos justos e, para tal, o agente deve também satisfazer certas condições: em primeiro lugar, ele deve agir conscientemente; em segundo, ele deve agir deliberadamente - e deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar, sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. Dito isso, Aristóteles inaugura o terceiro livro analisando as condições mencionadas.

A excelência moral é voluntária. Um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo. Neste sentido, ele se distingue de atos considerados forçados. Os atos forçados são aparentemente aqueles cuja origem é externa ao agente e para os quais o agente não contribui de forma alguma. O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma só e a mesma coisa, com a ressalva de que o objeto da escolha, segundo Aristóteles, já está determinado. Os atos ditos de escolha estão direcionados a um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance. Atos por aspiração estão relacionados aos fins, sem que haja uma reflexão sobre os meios. Dito isso, Aristóteles introduz duas formas de excelência moral: coragem e moderação. No quarto livro, Aristóteles apresenta as virtudes da liberalidade, magnificência, amabilidade, sinceridade, esportividade.

O quinto livro apresenta o conceito de justiça. Aqui Aristóteles distingue duas acepções de justiça: justiça em sentido amplo e justiça em sentido estrito. Justiça em sentido amplo é sinônimo de excelência moral. Neste sentido, chamamos justos os atos que tendem a produzir e preservar a felicidade e os elementos que a compõem para a comunidade política. Trata-se, assim, da excelência moral perfeita em relação ao próximo.

Em sentido estrito, distinguimos três formas de justiça: justiça legal, distributiva ou corretiva. A justiça legal se refere, como o próprio nome indica, ao que é lícito ou não de acordo com o que está prescrito na lei. Onde a lei é omissa devido à sua generalidade, deve-se buscar a equidade. A justiça distributiva diz respeito à distribuição de funções, recursos financeiros e dos demais bens que devem ser divididos entre os cidadãos. Tal distribuição deve ser feita, segundo Aristóteles, de acordo com o mérito de cada um.

A justiça corretiva é aquela que desempenha o papel de equilibrar as perdas e os ganhos provenientes das ações injustas. Agir injustamente significa, para Aristóteles, prejudicar voluntariamente, ou seja, (i) conhecendo a pessoa em relação à qual se age, (ii) o instrumento e a maneira pela qual se age e (iii) contrariamente ao desejo da pessoa em relação à qual se age.

O sexto livro discute as excelências intelectuais e, mais particularmente, o papel do discernimento na caracterização da ação moral. O Livro VII fala da deficiência moral; incontinência (vontade fraca) e bestialidade. Avalia três pontos de vista hostis ao prazer como um bem e suas réplicas. Os livros VIII e IX são dedicados à amizade e ao amor de si. No décimo livro, Aristóteles retoma a definição do Bem e sua relação com a Felicidade e o que Aristóteles caracteriza como a vida contemplativa.

Antes de concluir, gostaria de ressaltar um aspecto importante para a nossa interpretação de Aristóteles. Ao identificar a excelência moral como a justa medida entre o excesso e a falta, estamos fornecendo uma definição que independe de conteúdo. Neste sentido, qualquer que seja a atividade ou talento em questão,

aquele que possui excelência moral irá exercê-lo de acordo com a justa medida: a medida que resulta de uma adequada compreensão de suas próprias características e limitações naturais e os contextos de atuação. Dito isso, quero ressaltar que, para pessoas e contextos distintos, ou para a mesma pessoa em contextos distintos ou, ainda, para pessoas distintas, em um mesmo contexto, ações distintas serão aquelas ditas de acordo com a justa medida. A justa medida, ou o meio termo, é uma fórmula única, a fórmula da excelência moral. Mas justamente por ter que se adequar às características de cada um e aos contextos de ação específicos, irá gerar ações distintas.

Vimos acima que Aristóteles irá falar de excelências ou virtudes morais no plural e fornecerá uma lista específica de excelências. Como interpretar de forma coerente a caracterização da excelência moral como uma disposição à justa medida e a identificação de excelências com conteúdos bastante específicos? Proponho aqui que interpretemos as supostas excelências morais, no plural, enumeradas por Aristóteles como exemplos de contextos em que a justa medida se aplica. Isso significa que em outra época, outros exemplos seriam fornecidos. Ao analisar cada caso, não devemos nos fixar no conteúdo dos talentos ou ações, mas no modo como o agente conduz a ambos, alcançando um ponto ótimo de equilíbrio ou, em termos gregos, uma justa medida. Isso, sim, seria a excelência ou virtude moral. No livro V, Aristóteles fala da justiça em sentido amplo como a justa medida, o meio-termo. Neste sentido, justiça seria a virtude moral por excelência, esta, sim, independente de qualquer conteúdo. Ao fazer isso, Aristóteles reforça a interpretação aqui fornecida.

Para os seguidores e intérpretes de Aristóteles, este elemento de sua teoria será fundamental, pois servirá como divisor de águas para pensar o próprio comprometimento de Aristóteles com uma posição universalista na moralidade. Intérpretes que dão mais ênfase ao quadro de virtudes fornecido e à relação entre o desenvolvimento das virtudes e o hábito, criado e exercido sempre no interior de uma sociedade concreta, irão interpretar as virtudes e ações

morais como definidas sempre a partir de uma cultura ou comunidade específica. A retomada do aristotelismo, assim entendido, dará origem ao comunitarismo<sup>33</sup>, perspectiva ético-política, cujas principais características analisarei, brevemente, no próximo capítulo.

Deixando de lado a esfera política e centrando a moralidade na relação de indivíduos em contextos socioculturais específicos e nos vínculos por eles estabelecidos, teremos a chamada ética do cuidado. Uma versão neo-aristotélica da ética que pretende romper com o paradigma moral kantiano da imparcialidade, centrando a moralidade nas relações parcialmente estabelecidas entre os indivíduos. Gostaria de ressaltar a introdução, nesta vertente interpretativa, da noção de indivíduo, então inexistente na ética aristotélica.

Já imersos na era dos indivíduos e, portanto, assumindo o indivíduo - e não a *polis* ou a comunidade sociocultural - como núcleo da moralidade, há ainda os que defendem uma interpretação universalista da perspectiva aristotélica. Entre eles, o mais frequente será a tentativa de identificar algo assim como uma natureza humana comum, geralmente associada aos atributos da racionalidade e liberdade<sup>34</sup>.

Pretendo aqui defender uma interpretação universalista, porém não mais calcada na noção de natureza humana e voltada para formas de realização singulares. Antes disso, quero deixar claro que não pretendo me autointitular neo-aristotélica. No fundo, estou apenas tentando recuperar o sentido grego da questão ética, apesar de ter total consciência dos séculos que nos separam e de tudo o que isso representa na busca de uma resposta apropriada para o que possamos compreender como a boa vida. Tampouco pretendo fornecer um modelo do que seja a boa vida. Assim como

---

33 Sobre o comunitarismo, ver "Atomism", de CHARLES TAYLOR. Em: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); e *Liberalism and the Limits of Justice*, de MICHAEL J. SANDEL (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

34 Este é o caso de Martha Nussbaum.

não acredito que haja uma natureza humana, também não acredito que haja uma boa vida, no singular.

Se Aristóteles estiver certo e precisarmos começar nossa investigação pelos casos particulares, eu diria que não consegui até hoje encontrar, a partir do contato com seres humanos particulares, nada que pudesse identificar como a natureza humana. Vejo, quando muito, parafraseando Wittgenstein, semelhanças de família. Esta percepção, contudo, não me abala. Por que, afinal, deveria haver uma natureza humana? Como pretendo mostrar mais adiante, a não identificação de uma natureza humana não impede de pensar a moralidade, ao contrário, me liberta de preconceitos que impediram até hoje grande parte da humanidade de pensar a moral em termos mais abrangentes, mais universais. Pretendo, sim, resgatar a pretensão de universalidade de nossas demandas morais.

O que em realidade me interessa na perspectiva aristotélica é justamente o que busquei interpretar como sua noção de excelência moral e vida feliz, ambos associados à busca do que é próprio a cada ser e a melhor forma de realizar o que nos é próprio em cada contexto. Uma boa vida é uma vida realizada, ou seja, uma vida na qual conseguimos nos tornar quem aspiramos ser. Mas, para que esta noção de boa vida não se torne apenas um alvo de frustrações, lembramos da justa medida aristotélica e da necessidade de sabermos o que somos, compreendermos nossas possibilidades e limitações e, concomitantemente, as possibilidades e limitações dos contextos nos quais estamos inseridos. Dito de forma mais clara, jamais serei uma Maria Callas, porque não possuo os talentos vocais que ela possuía. Se mesmo assim decidir vincular minha realização enquanto pessoal à minha performance enquanto cantora, serei infeliz. Serei uma pessoa não realizada e isso porque não fui capaz de perceber e levar a sério minhas limitações. Para não nos frustrarmos com nossa imposição de padrões de conduta que não podemos satisfazer, precisamos nos autocohecer e conhecer o nosso entorno de forma a encontrarmos nossa justa medida e, agindo desta forma, a nossa própria realização ou, em termos aristotélicos, a felicidade.



## Platão e Aristóteles: ressonâncias

Tal como Platão, Aristóteles irá defender uma concepção não-relativista das virtudes e do fim último das ações humanas. A prática das virtudes não será entendida como um instrumento para se alcançar a felicidade, mas como constitutiva da própria felicidade. A educação nas virtudes permitiria não apenas o seu exercício, mas a compreensão das mesmas como algo constitutivo da felicidade. O exercício da virtude é assim, tanto em Platão como em Aristóteles, necessário para que se possa desfrutar o melhor tipo de vida para os seres humanos, uma vida lograda ou feliz. Em ambos, ser virtuoso é identificado como pré-requisito para a racionalidade prática.

Mas o que então aconteceria quando soubéssemos o que é correto fazer, por assim dizer, conhecêssemos o bom, o justo e o injusto, e ainda assim optássemos por agir de forma dita errada ou injusta? Platão simplesmente recusaria esta possibilidade. Em sua concepção, alguém que não age de forma justa, conforme o bem, apenas ignora a natureza do Bem. Aristóteles aceita a possibilidade e soluciona o problema introduzindo uma distinção entre as chamadas virtudes/excelências intelectuais e morais. Neste sentido, seria possível conhecer a forma correta de agir e não agir de acordo com a mesma, por uma falta de controle, por uma deficiência da ordem de nossas virtudes morais.

Reformulando a questão, poderíamos ainda indagar se o fato de conhecermos a justiça deveria por si só nos motivar a agir justamente. Em outras palavras, reconhecer o caráter objetivo da justiça seria uma razão suficiente para agir de acordo com ela? Platão recorre ao mundo das idéias para garantir a objetividade do bem e do justo, mas será que sua resposta à nossa questão depende de tal formulação? Minha hipótese é que não. Neste ponto, tanto Platão como Aristóteles, poderiam apelar somente à conexão entre a prática das virtudes e a felicidade. Quem procura um motivo a mais para agir de forma justa ou virtuosa simplesmente não compreendeu

o sentido de uma tal conexão ou, por alguma razão obscura, não busca alcançar a própria felicidade.

Aqui só nos restaria negar que haja alguma conexão entre o exercício das virtudes e a felicidade. Podemos definir felicidade de forma bastante diversa, mas, neste ponto, estaríamos nos distanciando totalmente não apenas de aspectos específicos da perspectiva de Platão e Aristóteles, mas da ética entendida em seu sentido clássico. Este parece sem dúvida ter sido o rumo que tomamos, mas que - não por mera nostalgia, e, sim, porque me parece a forma mais adequada de pensarmos a ética - gostaria de recuperar.

### **LEITURAS RECOMENDADAS**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

PLATÃO. *A República*. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

# 7

## Perfeccionismo moral e político

Mas ao tentar justificar o caráter prescritivo de nossos enunciados morais e, por conseguinte, sua pretensão de validade “universal” por recurso aos valores e/ou fins constitutivos do tipo de vida que elegemos viver, não estaríamos conjugando duas perspectivas morais antagônicas: uma perspectiva voltada para a estrutura de uma norma moral, a saber, uma perspectiva deontológica e uma perspectiva voltada para a ideia de um *telos*, um fim, a saber, uma perspectiva teleológica? Não estaríamos de alguma maneira sendo incoerentes com a própria tradição? Estarei elegendo uma perspectiva teleológica e, com base nesta perspectiva, justificando, de forma não fundacionista, um princípio moral. Há, portanto, claramente uma proposta de conciliar dois elementos vistos pela tradição como antagônicos, mas que serão apontados aqui como complementares. Para tal, pretendo mostrar que é possível responder à pergunta pelo que consideramos uma boa vida em primeira pessoa, ou seja, adotando o ponto de vista do agente moral de forma não-subjetivista. Em outras palavras, terei que

distinguir o que estarei defendendo como sendo uma “perspectiva perfeccionista” de uma interpretação comunitarista<sup>35</sup> da moralidade e de um subjetivismo<sup>36</sup> moral.

### **Perfeccionismo, comunitarismo e subjetivismo moral**

Por perfeccionismo compreende-se, em linhas gerais, uma perspectiva moral que busca responder à indagação acerca do que seja uma boa vida, reconhecendo, como ponto de partida, que pelo menos algumas atividades, capacidades ou formas de relação humanas possuem um valor não instrumental por razões que independem dos estados mentais atuais ou potenciais do agente (Sher, 1997). Ao contrário dos subjetivistas, que reconhecem o indivíduo como fonte última de valor - que acreditam que algo seja valorado apenas porque os indivíduos o elegem -, os perfeccionistas defendem que os indivíduos elegem certas coisas porque as reconhecem como independentemente valoradas, ou seja, como possuindo um valor não instrumental. Perfeccionistas situam, portanto, a fonte de certos valores fora da subjetividade, o que significa sustentar a objetividade dos mesmos. A fonte de tais valores será, então, buscada em certos fatos sobre a sociedade ou em certas capacidades fundamentais inerentes a todos os indivíduos

Perfeccionismo e comunitarismo são perspectivas morais voltadas para uma concepção de bem ou de boa vida. A peculiaridade da perspectiva comunitarista consiste em sustentar a tese de que a identidade de um indivíduo e, por conseguinte, sua própria concepção de bem, está determinada pela cultura da sociedade a

---

35 Acerca da perspectiva comunitarista, ver “Atomism”, de CHARLES TAYLOR. Em: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; e *Liberalism and the Limits of Justice* de MICHAEL J. SANDEL, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

36 Acerca do que estou considerando aqui como uma perspectiva subjetivista, ver *Methods of Ethics*, de HENRY SIDGWICK, Londres: Macmillan, 1922; e *A Theory of the Good and the Right*, de RICHARD BRANDT, Oxford: Oxford University Press, 1979.

qual pertence. Neste sentido, a concepção do que seja a boa vida não dependeria do que o sujeito deseja, escolhe ou compreende, mas da cultura e das tradições a partir das quais seus desejos, escolhas e compreensões são moldados. A comunidade cultural, e não o indivíduo, deveria ser então reconhecida como a unidade mínima da moral.

Nosso primeiro passo consiste, portanto, na análise dos principais argumentos comunitaristas em favor de sua tese principal, pois, se seus argumentos forem cogentes, então deveremos reduzir a perspectiva perfeccionista à comunitarista.

A argumentação comunitarista visa, de uma maneira geral, apontar para a determinação do sujeito pela comunidade. Para tal, são apresentados três tipos de argumentos: argumento causal, argumento conceitual e argumento ontológico.<sup>37</sup>De acordo com o primeiro, a sociedade causa as preferências e opções de cada indivíduo, determinando, assim, as oportunidades e alternativas entre as quais poderão escolher. A consequência seria uma eliminação de qualquer possível linha divisória entre indivíduo e sociedade. O segundo argumento afirma ser conceitualmente impossível tornar compreensível as escolhas e objetivos de um indivíduo sem recurso ao contexto cultural e histórico no qual está inserido. A sociedade penetra intimamente no conteúdo das atitudes, habilidades e opções de cada pessoa, por mais autônoma que esta possa parecer. O argumento ontológico recusa a própria ideia de indivíduo como uma entidade ontológica isolada. Entre a sociedade e aqueles que a constituem não haveria distinção ontológica possível.

Como réplica ao primeiro argumento, podemos dizer que, ainda que possamos reconhecer uma relação causal entre sociedade e indivíduo, esta relação não elimina a diferença entre ambos, não impedindo, portanto, que indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade venham a desenvolver concepções de bem distintas.

---

37 Ver GEORGE SHER. *Beyond Neutrality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 159.

Quanto ao segundo argumento, cabe-nos analisar os possíveis vínculos conceituais entre a cultura de um indivíduo e o conteúdo de suas escolhas. Cada comunidade cultural pode propiciar a seus integrantes categorias linguísticas e conceituais; pode gerar convenções não linguísticas; reconhecer habilidades específicas para práticas geradas em seu interior - como, por exemplo, a capacidade de concentração necessária ao bom exercício de lutas marciais - e pode ainda gerar um sistema de crenças que torna significativas muitas de suas ações. Nada disso implica, no entanto, que a comunidade cultural determine o significado dos fins eleitos por cada indivíduo. Ela pode, quando muito, incitar certos desejos ou suprir as condições para que os mesmos possam ser expressos, mas não pode eliminar o aspecto decisivo da escolha individual.

A completa eliminação do papel do agente no processo deliberativo nos conduz ao terceiro argumento, ou seja, a total perda de independência do conceito de indivíduo. Contudo, o fato de que as escolhas e atitudes de um indivíduo estejam impregnadas com significados extraídos da comunidade cultural, não implica qualquer consequência sobre seu estatuto ontológico. O conteúdo das escolhas, o ato de escolha, e o agente são elementos distintos e não é evidente que possamos suprimir tal distinção, senão fornecendo uma redescrição daquele que possa vir a ocupar o papel de agente.

Se estivermos certos em recusar a tese comunitarista e, por conseguinte, em recusar que nossa indagação acerca do que devemos compreender como uma boa vida, possa ser reduzida a uma mera investigação dos valores de uma cultura, então teremos que nos confrontar com um outro modelo de investigação, a saber: a perspectiva subjetivista.

Assumirei aqui a premissa subjetivista segundo a qual os elementos relevantes para o reconhecimento do que seja uma boa vida estão relacionados ao sujeito, ou seja, à estrutura psicológica daquele que desempenha o papel de agente. Contudo, pretendo mostrar que a aceitação de tal premissa não nos compromete com os demais ônus de uma perspectiva subjetivista. Para tal, irei anali-

sar os principais atrativos do subjetivismo, criticar a possibilidade de resgatá-los dentro de uma perspectiva meramente subjetivista e adiantar como podemos fazer jus aos mesmos dentro da perspectiva perfeccionista.

O principal atrativo da perspectiva subjetivista parece consistir em (i) estabelecer uma relação direta entre valor e motivação; e em (ii) fornecer uma explicação de como as coisas se tornam valoradas. De acordo com essa perspectiva, podemos dizer que algo é valorado se: (1) promove ou satisfaz os desejos do indivíduo; (2) se promove ou satisfaz os desejos do indivíduo bem informado; (3) se promove ou satisfaz os desejos de outras pessoas bem informadas. Em qualquer das três interpretações, nossos desejos ou escolhas conferem valor aos objetos.

Ainda que aceitemos uma relação entre valor e motivação, a explicação subjetivista parece conter algumas lacunas. A primeira consiste em não ser capaz de determinar precisamente de que forma o estado motivado se relaciona à motivação. Poderíamos sempre supor que a verdadeira fonte de motivação de um estado não seja aquela apontada na explicação. Na tentativa de fornecer uma comprovação empírica de tal relação, os subjetivistas são obrigados a considerar apenas motivações ou desejos atuais ou presentes. Com isso, sua explicação se torna incapaz de esclarecer escolhas passadas e de lançar algum esclarecimento sobre futuras escolhas. A consequência é uma explicação incapaz de dar conta da noção de sujeito, como aquele capaz de eleger algo para sua identidade qualitativa como resposta a sua própria história pessoal. Mas, ainda que pudéssemos trabalhar com um conceito de sujeito tão simplificado como o que se adéqua ao modelo proposto, ou seja, como o de mero portador de estados motivados presentes, teríamos que abdicar da pretensão de passar da explicação da motivação de um indivíduo determinado para a explicação da motivação dos demais indivíduos.

Para preencher tais lacunas explicativas, torna-se necessário introduzir a noção de um desejo impessoal, capaz de superar (i)

a barreira das motivações atuais -- permitindo lidar com uma visão bem mais complexa da psicologia humana ou da formação da identidade individual -- e (ii) os limites do próprio indivíduo -- permitindo estender a explicação aos demais indivíduos. Este passo é assumido pela perspectiva perfeccionista, o que faz com que muitas vezes recaia sobre a mesma o rótulo de metafísica. Caberá então mostrar que também os subjetivistas se veem constrangidos a postular um tal desejo e o fazem ao supor, por exemplo, que todos desejamos, durante toda a nossa existência, ter nossos desejos satisfeitos. Resta-nos, contudo, o ônus de mostrar que é possível justificar a aceitação de um desejo impessoal, universal, sem recurso a pressupostos metafísicos.

Ao postular um desejo impessoal, o perfeccionismo propõe um esclarecimento (i) da relação entre valor e motivação e (ii) do modo como as coisas se tornam valoradas. O desejo impessoal promove valor e as coisas valoradas são, em si mesmas, origens da motivação. Com isso, o perfeccionismo irá fundamentar o valor de certas atividades e excelências em certos “desejos”, fins ou metas comuns. Em um segundo nível, no entanto, a impossibilidade de comprovar uma relação interna entre as coisas boas e o impulso para persegui-las fará com que a relação entre ambos seja assumida como contingente.

### **Variações do perfeccionismo**

O perfeccionismo apresenta ao longo da história uma série de variações. Para alguns autores, certas propriedades seriam intrinsecamente valoradas. Uma propriedade deste tipo seria, por exemplo, tal como sugere Thomas Hurka (1993), a de ser parte essencial da natureza humana ou, como sugere Robert Nozick (1981), a de possuir um certo grau de unidade orgânica. A dificuldade, no primeiro caso, estaria em determinar o que é, em si mesmo, ou seja, de modo não teleológico, essencial à natureza humana. No segundo caso, estaria em justificar por que a posse de um certo grau de unidade orgânica deve ser considerada, em si



mesmo, um valor, ou seja, um valor intrínseco. Se a eleição desta propriedade entre outras depender de uma escolha, então teremos abandonado a própria noção de valor intrínseco e com ela uma perspectiva não teleológica.

A alternativa imediata consiste na adoção de uma perspectiva teleológica. De acordo com tal perspectiva, certos elementos são reconhecidos como possuindo valor por estarem relacionados a certos fins. Caberá então investigar que tipo de fins objetivos se relacionam às coisas que supomos valoradas. Neste ponto, pelo menos dois candidatos merecem destaque: fins que são essenciais à espécie humana (Aristóteles) e fins do processo evolutivo (Herbert Spencer). Mais uma vez caberia, no primeiro caso, provar que certos fins são essenciais à natureza humana, o que sem uma teoria acerca da própria natureza humana não parece possível. No segundo caso, a eleição de um fim que não seja objeto de deliberação por parte do sujeito, que o agente não possa reconhecer como seu, faz com que o mesmo não possa ser reconhecido como relacionado à pergunta pela boa vida, entendida como uma indagação acerca do tipo de vida que elegemos ou queremos viver. O candidato adequado deverá, portanto, satisfazer duas condições: (i) estar relacionado ao sujeito e, ao mesmo tempo, (ii) manter para com o mesmo a distância necessária para exercer o papel de instância crítica de sua própria vida.

Minha proposta é a de que este lugar seja ocupado pelas capacidades ou funcionamentos que promovem a realização de um indivíduo e/ou o bom exercício de um sistema funcional. Tais elementos serão aqui chamados funcionamentos básicos, por estarem diretamente relacionados ao modo como cada indivíduo se identifica e vivencia sua própria existência enquanto realizada.<sup>38</sup>

Ser ou agir moralmente, neste sentido, significa reconhecer e respeitar os funcionamentos básicos de cada indivíduo. O princípio universal do respeito kantiano recebe, assim, uma nova roupagem. Agir de acordo com o imperativo moral, ou seja, agir

---

38 A noção de sistema funcional será detalhada nos capítulos 8 e 10.

de tal maneira que as regras do nosso agir possam ser tomadas como uma lei universal - o que agora podemos interpretar como uma expressão do respeito à integridade funcional de todo e qualquer indivíduo - é uma opção de indivíduos livres. Aceitar um tal princípio significa aceitar uma moral universalista, a partir da qual todo e qualquer indivíduo deve ser considerado como possuindo igual valor normativo, como igual objeto de respeito. Neste sentido, a aceitação do princípio proposto faz com que já não possamos restringir o âmbito de aplicação das regras morais (1) a determinados segmentos da sociedade, (2) aos cidadãos de uma nação ou, ainda, como pretendo mostrar nos próximos capítulos, (3) aos indivíduos de determinada espécie e (4) aos seres vivos, em geral.

Resta, contudo, ainda duas perspectivas a serem efetivamente recusadas. A primeira deles chamarei de “absolutismo moral”, a saber, uma perspectiva que assume a existência de leis morais absolutas prontas a prescrever o certo e o errado para todos os casos possíveis. A pressuposição de leis que dizem em termos absolutos o certo e o errado está relacionada, ou bem a uma crença metafísica em entidades transcendentais detentoras do bem e do mal, ou à crença em um conceito formal de razão ou racionalidade, comprometido com a geração de princípios desvinculados de seus conteúdos e dos contextos nos quais são fornecidos os conteúdos de nossas crenças e desejos. Se ao pensarmos a moralidade e ao nos submetemos a suas normas, visamos algo, ainda que aquilo a que visamos seja algo bastante trivial, como tornar melhor nosso convívio com os demais ou a autorrealização, então não podemos nos ater cegamente às regras, mas temos que avaliá-las continuamente com vistas ao fim desejado. E isso será feito levando-se em conta a peculiaridade dos diversos contextos e das diversas situações com as quais somos confrontados cotidianamente.

A segunda perspectiva a ser recusada é o relativismo moral. Esta última, por sua vez, pode assumir duas formas. Na primeira, concebe-se a moralidade como possuindo um caráter essencialmente prescritivo, mas caracteriza as regras como sendo sempre determinadas culturalmente e, neste sentido, entendidas como

relativas. Numa segunda versão, recusa-se que a razão possa fornecer tais regras e, com isso, se conclui pelo caráter irracional e subjetivo da moralidade. Tal como a primeira perspectiva recusada, esta versão do relativismo supõe só haver racionalidade e objetividade onde há leis absolutas. Ambas estão, assim, presas a uma concepção restrita de racionalidade e a uma interpretação limitada e limitadora do universo da moralidade. A primeira versão do relativismo, por sua vez, recusa a base universal somente sobre a qual as diferentes posições podem ser compreendidas ou interpretadas. Neste sentido, ou bem o relativista deverá assumir a perspectiva de um cético moral, e contra ele, como já disse, nada teremos a dizer, ou deixará o âmbito da moralidade e adotará, sob o ponto de vista político, um pluralismo de valores. Neste caso, um novo cenário começa a ser traçado e, mais uma vez, podemos perguntar a nosso interlocutor o que efetivamente se encontra na base de sua defesa do pluralismo. Por acaso não seria o reconhecimento da diversidade e/ou pluralidade como um valor impessoal? Ou da tolerância como expressão do respeito às diferentes formas de vida? O pluralismo de valores ou a defesa do pluralismo no âmbito da política é um elemento caro também aos diversos defensores de uma moral universalista.

### **Perfeccionismo político e seus críticos**

Se, através da moralidade, visamos garantir os funcionamentos básicos de cada indivíduo, sua integridade funcional e, com isso, sua plena realização, estaremos assumindo um perfeccionismo moral. Se supusermos que nossas formas de organização política e social devam ser dirigidas por este mesmo ideal, estaremos finalmente assumindo um perfeccionismo político. Como parece não fazer sentido eleger um ideal e não desejar que o mesmo possa ser projetado em nossas organizações sociais, perfeccionismo moral e político tornam-se, na prática, ideias complementares.

A adoção de um perfeccionismo político está, portanto, intimamente ligada ao reconhecimento público de um valor ou

de uma concepção de bem. Neste sentido, a perspectiva perfeccionista tem sido criticada por ferir um dos principais pilares da concepção moderna de estado, a saber: o princípio da neutralidade, caro a autores como Rawls, Dworkin e Larmore. Segundo tal princípio, o Estado deve permanecer neutro, isento, com relação a qualquer questão relativa à boa vida dos indivíduos. Não deve, assim, direta ou indiretamente, sancionar ou promover qualquer concepção de bem.

Mas por que devemos aceitar o princípio da própria neutralidade? Podemos imaginar aqui três tipos de respostas. A primeira, bastante evidente, partindo da tradição liberal, assume a neutralidade do Estado como uma consequência do reconhecimento da autonomia individual e, neste sentido, como uma medida necessária à sua preservação. Caso seja esta a razão, podemos então alegar já ter sido aqui realizada uma escolha por um tipo de bem. Em outras palavras, seus defensores já estariam comprometidos com a visão de que a vida autônoma é um tipo de vida mais valorado do que uma vida sem autonomia. Quem defende o neutralismo sob esta base não pode, portanto, recusar pelo menos um tipo de perfeccionismo, qual seja, aquele que reconhece a autonomia como um bem.

A segunda alternativa poderia apelar à necessidade de adotarmos uma atitude prudencial frente ao poder que conferimos ao Estado. O Estado não é uma entidade em si mesmo, ele é composto por uma estrutura política que, por sua vez, é composta por indivíduos. Isso faz com que seus interesses possam variar e possam favorecer, em momentos distintos, diferentes grupos. A ausência de um compromisso com a neutralidade poderia colocar em jogo a noção do Estado liberal entendido como um consenso sobreposto (Rawls) entre as diversas concepções de bem ou como um mediador isento de conflitos e interesses da totalidade de grupos e indivíduos que compõem uma nação. Poderíamos então descrever esta segunda alternativa como uma atitude cética diante do próprio Estado. A busca de medidas preventivas contra possíveis abusos de poder por parte daqueles que ocupam a estrutura

política do Estado, no entanto, supõe que haja algo que devemos preservar a qualquer custo. Não seria este “algo” mais uma vez a autonomia individual? Ou estaríamos tentando preservar aquilo a que chamamos democracia?

Se entendermos a democracia não como algo meramente procedimental, mas como uma proposta substantiva de organização da sociedade política, então estaremos mais uma vez envolvidos com o endosso prévio a certos valores. Analisar qual seria a compreensão mais adequada da democracia nos levaria a uma longa e complexa discussão. Para o meu propósito, aqui, basta que tenhamos em mente que mesmos as mais vagas definições de democracia exigem que todos os segmentos da sociedade possam tomar parte no pleito eleitoral. Isso expressa um valor, o valor da paridade participativa no pleito eleitoral, por mais restrita e menos significativa que esta forma de participação possa, na prática, nos parecer.

A terceira alternativa seria adotada por aqueles que assumem uma postura cética diante da possibilidade, mais geral, de defendermos uma concepção específica de bem. O foco já não é o Estado e o temor de uma usurpação de poder, mas a simples descrença em qualquer forma de justificação no âmbito das regras e valores morais. Aos que se posicionam desta forma, poderíamos apenas retrucar que este mesmo ceticismo os torna também incapazes de justificar ou defender a adoção de um princípio de neutralidade.

Deste modo, resgatamos a tese perfeccionista de que a adoção de qualquer princípio de determinação do agir, seja na esfera das instituições públicas, seja na esfera individual, supõe uma concepção de bem, ainda que a expressemos sob o signo da liberdade, do pluralismo ou da vida em uma sociedade estável e cooperativa.

Neste capítulo, assumindo um perfeccionismo moral e político, propus que considerássemos como moralmente relevantes ou como valoradas aquelas capacidades ou funcionamentos que promovem a realização de um indivíduo e/ou o bom exercício de um sistema funcional. O princípio universal do respeito kantiano

passou então a ser interpretado como uma expressão do respeito à integridade funcional de todo e qualquer indivíduo.

### **LEITURAS RECOMENDADAS**

HURKA, T. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press, 1993.

SHER, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

# 8

## Justiça moral e política

Na investigação contemporânea acerca do conteúdo adequado a uma concepção universal e igualitária de justiça pelo menos cinco perspectivas se destacam. A primeira engloba todos que reconhecem na noção de bem-estar o atributo básico dos agentes e, por conseguinte, o aspecto sobre o qual estes devam ser igualmente considerados. Neste sentido, os indivíduos são tratados como iguais quando a distribuição de bens na sociedade se dá de tal maneira a favorecer a maior igualdade de bem-estar. A segunda, defendida por John Rawls, faz com que a igualdade recaia sobre liberdades básicas e bens primários. A terceira, desenhada por Ronald Dworkin, enfoca a igualdade na distribuição de recursos para a aquisição de bens. A quarta, introduzida por Amartya Sen e Martha Nussbaum, elege a liberdade do agente como o foco privilegiado da justiça. Trata-se da perspectiva da capacitação, em que capacitação significa liberdade de escolha de capacidades e/ou funcionamentos valorados pelo agente.

A quinta perspectiva nasce do confronto entre uma concepção de justiça voltada para a distribuição de bens e os defensores de uma concepção de justiça voltada para o reconhecimento. Defensores da concepção de justiça como reconhecimento, tendem a criticar o ideal da igualdade e da universalidade inerentes às demandas das concepções de justiça distributiva acima elencadas. Em uma tentativa de conciliar as demandas por igualdade econômica, próprias às perspectivas distributivas e às demandas por reconhecimento, Nancy Fraser irá defender uma concepção de justiça voltada para participação paritária, ou seja, para a igualdade de participação ou status na esfera da vida política.

Neste capítulo, pretendo discutir as cinco perspectivas de justiça mencionadas, e em contraposição a elas introduzir no debate uma nova perspectiva, a perspectiva dos funcionamentos, voltada para a realização dos funcionamentos básicos de cada indivíduo, estes últimos entendidos como sistemas funcionais mais ou menos complexos.

### **As perspectivas do bem-estar**

Entre defensores da igualdade de bem-estar podemos distinguir pelo menos dois grandes grupos: (1) teorias de bem-estar como êxito; e (2) teorias de bem-estar como um estado de consciência.<sup>39</sup> O primeiro grupo interpreta o bem-estar como uma questão de êxito na satisfação de preferências ou metas, sejam estas políticas, impessoais ou relacionadas diretamente às vivências pessoais. O segundo favorece qualquer distribuição de bens que maximize a igualdade de um certo aspecto da vida mental, frequentemente, do prazer ou da ausência de dor.

Quanto ao primeiro grupo, podemos retrucar que a igualdade com relação à realização de preferências ou metas só nos parece desejável quando já, de alguma forma, consideramos as preferências ou metas em questão como válidas ou valoráveis. Não parece,

---

39 Esta distinção é feita por R. DWORKIN em *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



por exemplo, compatível com nossas intuições morais a demanda pela igualdade de êxito no que concerne a preferências ou metas de um nazista. Neste sentido, tal perspectiva de bem-estar deveria, antes de mais nada, ser capaz de submeter as diversas preferências ou metas a uma avaliação moral independente. Isso significa dizer que o bem-estar já não poderá ser indicado como foco primário da avaliação.

O mesmo tipo de crítica pode ser também dirigido ao segundo grupo, a saber, aos que caracterizam o bem-estar como um estado específico de consciência. Não seria difícil imaginar que, ao indagarmos sobre o grau de satisfação subjetiva de um grupo de mulheres em uma sociedade machista, obtivéssemos como resultado que a grande maioria delas avalia sua vida como prazerosa. O mesmo poderíamos constatar ao investigar tais sentimentos junto a um grupo de crianças pobres que, sem calçados, vestimentas adequadas, livros, moradia e até mesmo alimentos suficientes se diverte jogando futebol na rua. Em nenhum destes dois casos acharíamos que a expressão da satisfação dos agentes seja uma razão suficiente para a manutenção do *status quo*. Uma sociedade machista parece poder ser dita injusta, ainda que algumas mulheres possam se sentir bem pertencendo a ela. Uma sociedade onde crianças não desfrutem dos bens materiais necessários ao seu pleno desenvolvimento é intolerável, ainda que suas vítimas não se percebam como tal e vivenciem suas vidas como prazerosas.

Se tal crítica estiver correta, podemos, então, concluir que a noção de bem-estar, em qualquer das duas interpretações até agora mencionadas, não satisfaz ao que queremos igualar com o nosso conceito de justiça, pois, em ambas as interpretações, ela não pode ser identificado como a fonte primária de nossa avaliação moral. Com isso, não pretendo dizer que considerações sobre o bem-estar não sejam relevantes no debate sobre a justiça e, sobretudo, na definição de políticas públicas. Quero apenas ressaltar que o bem-estar propriamente não parece ser o melhor candidato para o foco da igualdade. Em outras palavras, o que buscamos igualar quando erguemos uma pretensão de igualdade

para nossa concepção partilhada de justiça, não seria propriamente o bem-estar.

A perspectiva de justiça bem-estarista recebe novo fôlego a partir de Peter Singer. Como vimos<sup>40</sup>, Singer irá eleger como foco da igualdade a igual consideração de interesses preferenciais. O autor distingue, assim, dois grandes grupos de interesses. No primeiro estariam os interesses preferenciais dos indivíduos e que deveriam, sob o ponto de vista da justiça, sempre, ser levados em consideração. No outro grupo estariam os demais interesses que os indivíduos possam apresentar e que deveriam ser julgados como hierarquicamente inferiores numa escala de satisfação das demandas sociais. Sob o ponto de vista moral estaríamos comprometidos com a identificação e o respeito dos interesses preferenciais de cada indivíduo.

Singer irá então defender como um interesse preferencial nosso, o interesse por desfrutar uma vida prazerosa, uma vida de bem-estar, onde sejamos capazes de minimizar nosso sofrimento. Assim sendo, este mesmo interesse deverá ser atribuído também a todos os demais seres que, como nós, têm consciência do prazer e da dor, a todos os chamados seres sencientes. Ao considerar como foco da justiça a igual consideração de interesses preferenciais e ao não privilegiar o interesse de seres que pertencem à espécie humana, Singer necessariamente se compromete com a extensão do universo da justiça aos demais animais.

Para o autor, a justiça deverá ser, então, entendida de tal forma que, antes de mais nada, procure defender os interesses preferenciais dos seres sencientes. Só a partir daí poderíamos buscar estabelecer um certo equilíbrio entre os demais interesses. Neste sentido, já não estaríamos moralmente justificados a ignorar os interesses preferenciais de outros seres, em nome de nossos interesses não-preferenciais. Singer, contudo, pouco revela acerca do processo de identificação dos interesses preferenciais e sobre o

---

40 Ver capítulo 3.

papel dos mesmos no processo de identificação dos concernidos pelo conceito de justiça.

### **Rawls: Justiça como equidade**

No século XX, o utilitarismo, enquanto perspectiva moral, dominou em grande parte o cenário filosófico do mundo ocidental. No âmbito da justiça, o princípio de maximização do bem-estar tornou-se alvo de inúmeras formulações, gerando, como acabamos de ver, um variado leque de propostas bem-estaristas. É neste contexto e, em oposição direta ao utilitarismo, que, em 1971, John Rawls publica o livro *Uma Teoria da Justiça*. Desta forma, Rawls revitaliza o debate na filosofia política. A partir de seu livro, a discussão da justiça recebe uma roupagem autenticamente contemporânea e as próprias discussões morais começam a vislumbrar novos horizontes, para além das tentativas de fundamentação última da moralidade e das respostas ao ceticismo moral. Durante décadas, Rawls receberá críticas e fará ajustes em sua teoria. Para efeito desta exposição, pretendendo destacar os principais aspectos da teoria, já me valendo de suas reformulações no *Liberalismo Político* e, em sua versão final, na obra póstuma, *Justiça como equidade*.

Rawls propõe uma abordagem da justiça que, embora suponha a moralidade, pretende limitar suas pretensões ao universo político. As bases da teoria proposta são apresentadas através de uma hermenêutica construtiva dos fatos e das ideias que marcaram as sociedades ocidentais contemporâneas, gerando o que conhecemos como liberalismo político. Neste contexto, Rawls pretende então defender dois princípios de justiça aplicáveis à estrutura básica de uma sociedade bem ordenada.

Dito isso, ele estabelece claramente os limites de sua investigação. Por estar voltada especificamente para a estrutura básica de uma sociedade, sua teoria deixa de lado tanto questões relativas às relações entre indivíduos, quanto questões relativas à totalidade de valores de uma pessoa, não sendo, portanto, uma doutrina

abrangente. Por estar voltada para questões de justiça em uma sociedade bem-ordenada - uma sociedade que Rawls caracteriza como composta por indivíduos livres e iguais, que já não se encontrem em um estado de absoluta escassez e que possam desenvolver plenamente suas capacidades fundamentais da razoabilidade e da constituição de um projeto de vida – a teoria inevitavelmente deixa de lado questões que concernem à justiça em sociedades que estão abaixo dos padrões propostos.

Considerando então que estamos diante apenas de sociedades ditas bem-ordenadas, Rawls defende, como forma de justificação de princípios, uma justificação pública que compreenda elementos compartilhados pelas diversas concepções abrangentes que compõem a totalidade de uma sociedade política. Os princípios resultantes são, assim, aqueles sobre os quais é estabelecido um consenso sobreposto. Os participantes de um tal consenso seriam então capazes de reconhecer em um certo núcleo compartilhado de ideias políticas algo de sua própria concepção abrangente. Deste modo, os princípios em questão não seriam vistos como antagonísticos às concepções abrangentes particulares, mas como fundamentados pelas mesmas. O assentimento dado às ideias básicas da organização política seria parte da própria concepção abrangente de cada integrante da sociedade.

Para garantir a imparcialidade dos princípios de justiça escolhidos, Rawls irá adotar como artifício metodológico o chamado véu da ignorância. Os indivíduos aptos a participar da escolha dos princípios deveriam abstrair totalmente do saber acerca de sua inserção real na sociedade. O contexto de escolha dos princípios de justiça, sob o véu da ignorância, será denominado “situação original”. Para integrar a situação original, ou, mais especificamente, fazer parte do processo de escolha dos princípios, seriam escolhidos indivíduos representativos dos segmentos economicamente produtivos da sociedade. Indivíduos que, para efeito de argumentação, ou seja, também por um artifício metodológico, deveriam dispor de todo o saber acerca das demandas dos diversos segmentos representados. Aqui é importante ressaltar que estes indivíduos

representam segmentos economicamente produtivos e não grupos identificados a partir de características naturais, tais como sexo, cor de pele etc. Para Rawls, características naturais são, por definição, arbitrárias e não poderíamos deixar que elementos arbitrários interferissem na determinação de princípios de justiça. Os cidadãos ou indivíduos representativos, nesta perspectiva, serão também descritos como agentes sociais produtivos/ativos *over time*, sem que estejam sujeitos às vicissitudes e contingências desfavoráveis da doença, dos acidentes de trabalho etc.

Nestas condições, seriam então eleitos dois princípios: o princípio da igualdade de liberdades básicas e o princípio da igualdade de oportunidade, acrescido do princípio da diferença. O princípio da diferença define a distribuição de bens primários. Segundo este princípio, uma distribuição seria a mais justa quando viesse a favorecer o segmento economicamente menos favorecido da sociedade, ou melhor, o segmento que, numa ordenação da distribuição dos bens, ocupasse o nível mais baixo da escala. Satisfeita esta condição, o princípio não fixaria nenhum limite para a aquisição de bens nos demais níveis, nem para a distância entre os diversos segmentos da escala. Isso significa que entre os dois extremos, ou seja, o grupo dos menos favorecidos e o grupo dos mais favorecidos, poderíamos identificar uma grande distância. A teoria irá desconsiderar também o percentual de indivíduos de cada grupo. Isso, por sua vez, significa que o número ou o percentual de indivíduos que venha a ser beneficiado não interfere no princípio da distribuição dos bens. O foco do princípio da diferença será o segmento menos favorecido da escala econômica, qualquer que seja o percentual de indivíduos que se encontre neste nível da escala. Com isso, Rawls marca claramente a distinção entre o princípio da diferença e um princípio de maximização utilitarista ou, ainda, um princípio de igualdade plena de recursos, como será o caso do princípio da igualdade de recursos, adotado por Dworkin.

Cabe ainda uma ressalva sobre o conceito de bens primários. Lembramos que, em Rawls, os princípios de justiça atuam em sociedades bem ordenadas e não oneradas por necessidades

básicas não satisfeitas. Neste sentido, devemos ter o cuidado de não identificar os bens primários com bens básicos ou com um mínimo existencial. No contexto de sua teoria da justiça, os bens verdadeiramente básicos já deveriam ter sido distribuídos. Em outras palavras, todo o constructo que envolve a situação original, o véu da ignorância e a escolha imparcial dos princípios de justiça, só é possível porque um certo mínimo existencial já foi garantido para todos os segmentos da sociedade. A partir daí, o princípio da diferença estabeleceria o critério de distribuição mais justo dos demais recursos.

Para a especificação das liberdades básicas, Rawls reconhece dispor de dois dispositivos: (i) a observação das liberdades historicamente sugeridas como básicas ou sustentadas como tais por um grande número de concepções abrangentes, ou (ii) uma derivação analítica. Neste caso, as liberdades básicas corresponderiam às condições políticas e sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno dos poderes morais atribuídos a indivíduos livres e iguais.

Os bens primários serão identificados como aqueles que correspondem às necessidades e exigências de cidadãos, ou seja, de seres políticos concebidos num certo nível de abstração. Rawls define cinco tipos de bens primários: (1) os direitos e liberdades básicos; (2) as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação; (3) os poderes e prerrogativas a cargos e posições de autoridade; (4) renda e riquezas; e (5) as bases sociais do autorrespeito.<sup>41</sup> Como na sua própria caracterização dos princípios de justiça, o autor distingue as liberdades básicas, a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença, proponho que consideremos como foco do princípio da diferença bens primários, entendidos como renda e riquezas. Assim como no caso das liberdades básicas, Rawls irá mencionar duas alternativas para a formulação da lista dos bens primários: (i) a média do que é afirmado de fato por doutrinas concorrentes como meios genéricos e como itens da proteção ins-

---

41 Ver J. RAWLS. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp.82-83.

titucional especial; e (ii) a derivação analítica dos bens a partir da concepção normativa de pessoa livre e igual. Também neste caso, Rawls opta pelo caminho analítico.

Que razões poderiam o ter levado a tal escolha? Embora Rawls não apresente explicitamente argumentos em favor do caminho analítico, gostaria de analisar duas possíveis alternativas. A primeira razão recai sobre o fato de que uma escolha baseada na primeira alternativa tornaria por demais vulnerável o conteúdo dos princípios em questão. Qualquer investigação empírica é, por natureza, contingente, limitada e susceptível de enganos. Esta tem sido a principal razão pela qual herdeiros da tradição racionalista kantiana têm se servido de todos os recursos para fugir desta alternativa.

A outra razão está relacionada à própria aspiração a um consenso sobreposto. Para que o conteúdo dos princípios de justiça possa permanecer ileso num fórum de discussão pública entre cidadãos com concepções de bem divergentes, gerando, assim, um consenso sobreposto, nada mais adequado do que justificá-los como uma derivação analítica do conceito normativo de pessoa. Desta forma, ele abarca todos os cidadãos, ou seja, todos os integrantes da sociedade política que satisfazem as condições da racionalidade e razoabilidade. Esta é sem dúvida uma boa razão para optar pelo segundo procedimento, mas não deixa de conter também o seu ônus. Se Rawls pretende fornecer uma concepção minimalista das liberdades básicas e bens primários, baseada em ideias e ideais historicamente compartilhados, a primeira alternativa parece bem mais adequada. Neste caso, porém, os conteúdos daquilo que supomos serem liberdades básicas e bens primários estariam sempre abertos a revisões. Mas, o que mais deveríamos esperar de uma sociedade política liberal e democrática?

Sua análise do conteúdo inerente aos princípios está baseada em duas capacidades que Rawls identifica como básicas para o seu conceito de pessoa: a capacidade de tomar parte em um processo de cooperação social e de tomar parte na sociedade como um igual. Tentando escapar de uma concepção metafísica,

psicológica ou antropológica de pessoa, Rawls concentra sua teoria em um conceito de pessoa que ele considera estritamente político e normativo. Pessoas ou cidadãos, neste sentido, são aqueles integrantes da sociedade capazes de exercer duas capacidades morais: o senso de justiça e a capacidade de desenvolver uma concepção de bem. São indivíduos racionais, no sentido trivial do termo - capazes de acompanhar argumentos e reconhecer sua validade -, e também razoáveis, no sentido em que são capazes de levar em consideração e se deixar influenciar pelos interesses alheios. Cada cidadão deverá ser, então, considerado capaz de revisar e modificar sua própria concepção de bem com base em fundamentos racionais ou razoáveis.<sup>42</sup>

Os princípios de justiça, eleitos de forma imparcial - graças ao artifício metodológico do véu da ignorância -, deverão garantir a base necessária ao exercício dos dois poderes morais que definem um cidadão. Neste sentido, tudo leva a crer que também o conteúdo inerente aos mesmos se reporte especificamente aos indivíduos racionais e razoáveis de uma sociedade bem-ordenada. Se esta interpretação estiver correta, podemos então concluir que Rawls concebe a igualdade subjacente ao conceito de justiça como uma extensão do reconhecimento de que somos todos seres racionais e razoáveis.

Diante disto, é chegada a hora de nos perguntarmos onde e para quem queremos justiça. Ainda que busquemos com lupa, não encontraremos em nenhuma sociedade concreta as marcas características de uma sociedade bem ordenada. Esta tem sido uma das principais críticas endereçadas à justiça como equidade. Para além da possibilidade de encontrarmos tais sociedades - pois o próprio Rawls deixou bem claro que não estava falando de sociedades reais, mas, sim de uma sociedade ideal - o fato é que sua concepção de justiça limita de forma radical o grupo dos concernidos. Explicitamente falando, queremos um conceito de justiça que se aplique apenas a indivíduos racionais - capazes de sustentar uma

---

42 Ver J. RAWLS. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



concepção de bem e elaborar um projeto de vida - e razoáveis, capazes de exemplificar a virtude social da justiça? Ou estamos dispostos a buscar uma concepção de justiça mais inclusiva?

Vimos que os princípios de justiça escolhidos fariam parte de um núcleo de ideias políticas compartilhadas por cidadãos razoáveis. No mundo real, não parece trivial que os partidários de concepções abrangentes divergentes possam realmente chegar a um consenso, ainda que possamos atribuir-lhes algum grau de razoabilidade. Em Rawls, a alternativa seria definirmos como não razoáveis concepções abrangentes destoantes ou em franco conflito com a ordem política estabelecida. No mundo real, esta alternativa não solucionaria o conflito, mas, ao contrário, apenas dificultaria ainda mais o diálogo, pois indivíduos racionais parecem acreditar nada ter a aprender com aqueles por eles já rotulados como insensatos.

Mesmo aceitando todos os pressupostos da teoria - a caracterização dos integrantes como pessoas livres e iguais, razoáveis e com senso de justiça, capazes e desejosos de cooperar na formação de uma sociedade política estável -, por que não supor, ainda, que outros princípios pudessem vir a ser escolhidos? Poderíamos, por exemplo, questionar por que seria menos razoável, na situação original, elegermos como princípio de justiça, o princípio de maximização do bem-estar ou um princípio de total igualdade de recursos. Enfim, se esta possibilidade existir, então Rawls estará perdendo, desta vez, em seu próprio terreno. Esta, contudo, é uma questão que certamente não podemos responder *a priori* e, sobre a qual, apenas um debate público real poderia decidir.

### **Dworkin: Igualdade de recursos**

Em contraposição aos utilitaristas e a Rawls, Dworkin irá defender como foco da igualdade os próprios recursos. Mas para que uma perspectiva de justiça focada na igualdade de recursos possa realmente satisfazer um ideal de organização social, em que os indivíduos tenham seus direitos levados a sério, Dworkin irá, em

primeiro lugar, traçar um modelo hipotético para a realização da troca dos recursos adquiridos de forma igualitária pelos bens almejados.<sup>43</sup> Em seguida, para garantir a eficácia deste processo de distribuição entre indivíduos desiguais e a manutenção da justiça no próprio tempo, Dworkin introduzirá dois mecanismos que deverão permanecer durante toda a existência da sociedade política: os seguros e os impostos progressivos sobre a renda posteriormente adquirida.

Vejamos agora o primeiro passo. Para ilustrá-lo, Dworkin nos propõe a alegoria de um grupo de naufragos que chega a uma ilha deserta. Neste local, os recém chegados terão que estabelecer regras de convivência e de distribuição dos bens disponíveis que satisfaçam um princípio moral segundo o qual todos devem possuir os mesmos direitos. Para preservar a igualdade de acesso aos bens e a liberdade de escolha de cada indivíduo, é proposta inicialmente uma divisão igualitária de um certo número de “conchas”. Em seguida, institui-se um leilão no qual cada integrante poderá trocar suas conchas pelos bens que deseja. O leilão, ou o sistema de troca de conchas por bens, deverá durar até que todos tenham conquistados os bens que efetivamente mais desejam. Em outras palavras, as trocas ocorrerão até que todos os indivíduos possam acreditar ter adquirido o pacote de bens apropriado a suas demandas, não cobiçando, portanto, o pacote alheio.

Na alegoria, como na vida, alguns indivíduos, no entanto, terão mais sorte que outros. Aquele que aspirou por terras ao Sul da ilha para plantar poderá ter, ao final de um período, suas plantações arrasadas por uma praga, por chuvas etc. Com o mesmo número de conchas, aquele que escolheu bens que favorecessem a pesca pode ter triplicado seus recursos, graças ao sucesso de sua atividade pesqueira no local. Ao final de um curto espaço de tempo, aqueles que inicialmente dispunham dos mesmos recursos agora estarão em condições bastante distintas. Na vida, como na ilha, esta desigualdade irá gerar não apenas a cobiça dos bens

---

43 Sobre o modelo aqui apresentado, ver R. DWORKIN. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

alheios, como também a forte impressão de que podemos estar nos distanciando dos ideais de uma concepção de justiça que preserve a liberdade e os direitos fundamentais de cada indivíduo. A situação de penúria de alguns favorecerá o desequilíbrio de poder e a possibilidade de controle sobre as próprias escolhas. Desta maneira, para evitar que uma situação de justiça igualitária original degenera, Dworkin introduzirá, como bem a ser adquirido no próprio leilão, o seguro contra a má sorte. Como todos os demais bens, a escolha do seguro é livre. Cada indivíduo, portanto, poderá optar por arcar com o ônus de ter realizado escolhas “ruins” e de não ter se prevenido contra esta possibilidade.

Contudo, Dworkin reconhece também a existência de indivíduos que, em decorrência de deficiências específicas, demandariam bens específicos, simplesmente para realizar de forma plena, sua condição de participante do leilão. Neste caso, suas escolhas já não seriam tão livres. Antes de qualquer outra coisa, eles seriam constrangidos a buscar os bens disponíveis que pudessem minimizar suas deficiências iniciais. Para impedir situações deste tipo, Dworkin concede o resgate de recursos específicos para equiparar, ou seja, deixar em condições de igualdade indivíduos naturalmente desiguais e que, em decorrência de características ou fatores prévios ao leilão, possam ser considerados como estando em desvantagem.

Este procedimento deverá incluir todos aqueles que, por seus traços identificatórios, possam ser vítimas de preconceitos que violem seus direitos fundamentais. Ao inserir a expressão “traços identificatórios” quero evitar aqui entrar no mérito da dicotomia entre o natural e o social. Cor de pele, gênero, escolhas sexuais, religiosas etc, podem igualmente fazer parte do núcleo de nossos traços identificatórios. E, para todos estes casos, nos quais podemos nos tornar vítimas de preconceitos e ter bloqueado o acesso a determinados bens, Dworkin prevê a implementação de mecanismos específicos de justiça. Neste sentido, a perspectiva de Dworkin é capaz de corrigir e incorporar como objeto da justiça injustiças ou desigualdades de consideração e tratamento, oriundos de atributos naturais e/ou socioculturais relacionados a cada agente.

Por fim, para garantir recursos para os mecanismos de reparação nas situações acima mencionadas e, para evitar que venhamos a construir uma sociedade em que a desigualdade entre os diversos indivíduos gere inveja e a quebra de vínculos de solidariedade, Dworkin introduz a taxação progressiva sobre os bens adquiridos posteriormente. Em outras palavras, quanto maior for o aumento da sua renda inicial, mais um indivíduo deverá pagar em impostos ou taxas, cuja finalidade será contribuir para uma redistribuição dos bens.

Enquanto Rawls propõe uma teoria de justiça voltada para a determinação de princípios de justiça para a estrutura básica de sociedades bem ordenadas, Dworkin se propõe a pensar mecanismos de justiça que garantam uma distribuição igualitária de recursos entre os indivíduos que compõem a sociedade. Enquanto Rawls afasta do debate sobre a justiça todas as características supostamente naturais, por considerá-las arbitrárias, Dworkin reconhece esta arbitrariedade e faz com que mecanismos de justiça específicos sejam acionados, a fim de evitar que detentores de tais características sejam prejudicados em suas escolhas e impedidos de gozar de seus recursos, como todos os demais integrantes da sociedade. Dworkin foi, assim, um mentor e um dos principais defensores das chamadas ações afirmativas. Sua abordagem teórica foi especialmente dirigida a temas na fronteira entre a ética e o direito, visando esclarecer e, por que não dizer, solucionar alguns dos principais dilemas morais e políticos das sociedades contemporâneas.

Após apresentar alguns pontos de divergência entre as perspectivas de Rawls e Dworkin, gostaria agora de destacar um aspecto comum a ambas: a opção por determinar de forma heterônoma ao agente o objeto ou o conteúdo do que pretendemos igualar. Com isso, ambos deixam de fora a fonte primária de valoração, a saber, os agentes propriamente ditos. Ao abandonar o ponto de vista do agente, suas perspectivas correm o risco de promover uma distribuição que já não contemple aspectos particulares relacionados às vivências específicas de cada agente. Com isto, aquilo

que aspiramos igualar através de um conceito igualitário de justiça corre o risco de (1) corresponder apenas às escolhas de indivíduos economicamente representativos, sob o véu da ignorância, como em Rawls, ou (2) de vir a ser apenas um valor quantitativamente computado, como parece ter sido o caso do número de conchas, em Dworkin.

Em Dworkin, o agente é introduzido depois da distribuição igualitária dos recursos. No espaço do leilão, ele deverá realizar a escolha dos bens, entre eles, o seguro contra a má sorte. Também em Dworkin há então um ato de escolha que supõe um agente livre, capaz de deliberar e refletir inclusive sobre suas eventuais necessidades futuras. Os recursos oriundos dos impostos estarão disponíveis, antes do leilão, para aqueles cujas escolhas possam vir a ser prejudicadas, em função da existência de necessidades especiais. Com isso, estaríamos contemplando vítimas de preconceitos e pessoas com deficiências específicas. Mas o que dizer acerca dos que não podem fazer tais escolhas? Através da igual distribuição de recursos, eliminamos a principal razão pela qual indivíduos em desvantagens socioeconômicas são, em sociedades reais, impedidos de realizar certas escolhas. Com os recursos extras fornecidos às vítimas de preconceitos e a pessoas com deficiências físicas, amenizamos também outras formas de coação que poderiam levar tais indivíduos a não atuar livremente e a não realizar escolhas, conforme seu desejo. A questão, aqui, é que nossa sociedade não é composta apenas por indivíduos que fazem ou poderiam fazer escolhas e que podem refletir sobre os fins e riscos das mesmas. Minha pergunta é: que quantidade de recursos deveríamos destinar aos indivíduos que não possuem esta capacidade? Recursos extras? Recursos a menos? Será até mesmo que devemos destinar-lhes algum recurso? A teoria de Dworkin parece perfeita dentro de um modelo de sociedade onde todos os indivíduos pudessem ser caracterizados como potenciais integrantes de um grande leilão. Esta não é a nossa sociedade. Nas sociedades concretas há crianças, indivíduos com Alzheimer, animais não humanos e uma série de outros indivíduos que consideramos igualmente dignos de nossa

consideração, mas que não podem, no sentido mais radical, realizar escolhas de forma refletida. Gostaria, sinceramente, de defender uma concepção de justiça capaz de incluí-los.

### **Sen e Nussbaum: a perspectiva da capacitação**

A perspectiva da capacitação é apresentada por Amartya Sen como uma alternativa às duas perspectivas acima discutidas. Segundo o autor, sua perspectiva se distingue das demais em, pelo menos, três aspectos. Em primeiro lugar, sua perspectiva não parte da identificação das características de uma sociedade ideal ou perfeitamente justa, mas, sim, da comparação entre sociedades ou alternativas sociais mais ou menos justas, dentro de uma dada sociedade. Não realizaria, portanto, o que irá chamar de um “institucionalismo transcendental”<sup>44</sup>, que Sen supõe presente em teorias como a de Rawls e Dworkin. Neste modo, sua perspectiva pretende enfrentar as demandas sociais reais das sociedades relacionadas à justiça, afastando-se de teorias abstratas alijadas da experiência humana concreta.

Em segundo lugar, a perspectiva da capacitação considera que os problemas de justiça não se restringem aos arranjos institucionais, mas inclui também comportamentos adotados pelas pessoas no curso de suas interações sociais e os padrões de comportamento dos atores sociais no cumprimento da justiça.

Em terceiro lugar, Sen reconhece sua perspectiva de justiça como pertencente às abordagens orientadas para o resultado. A teoria da capacitação deverá focar-se na vida que as pessoas são efetivamente capazes de levar no contexto das instituições existentes. Neste sentido, diferencia-se de teorias de justiça de base procedimental, que pretendem estabelecer as condições ideais capazes de garantir a imparcialidade e, a partir destas condições, gerar um conjunto único de princípios universais que deverão regular as instituições de uma sociedade justa, como na abordagem de Rawls.

---

44 Ver A. SEN. *A ideia de justiça*. Coimbra: Almedina, 2010.

O objetivo político fundamental do Estado na gestão das políticas públicas é, aqui, garantir que todos os cidadãos sob sua guarda exerçam, pelo menos num limiar mínimo, na expressão de Sen, sua “condição de agente”<sup>45</sup>, realizando os funcionamentos necessários para viver a vida que escolheram ou que valorizam. O foco da igualdade será, assim, a própria **liberdade** de funcionamentos.

Capacitação, capacidades e funcionamentos, pelo menos no modo como são apresentados por Sen, são conceitos correlacionados, porém distintos. A dificuldade de compreender de forma apropriada esta distinção tem levado vários autores a interpretar de forma equivocada a proposta de Sen. Segundo sua definição, capacitação (*capability*) corresponde à liberdade de realizar ou alcançar uma combinação de funcionamentos que expressem oportunidades reais para realizar modos de viver, dentro de um leque de alternativas disponíveis. As capacidades se referem às várias combinações de estados e ações inter-relacionadas nos quais uma pessoa possa estar ou que possa realizar. Os funcionamentos referem-se a cada ação ou estado que compõem as diversas opções de combinações disponíveis. A capacitação, termo inclusive sempre utilizado por Sen no singular, diz respeito, especificamente, à liberdade, o que faz com que o foco da igualdade na teoria da capacitação seja a liberdade.

Quanto à distinção entre capacidade e funcionamentos, bem pouco clara no contexto, tanto da obra de Sen, quanto na de seus discípulos, adotarei aqui uma distinção apenas quantitativa ou de grau. Neste sentido, proponho que uma capacidade seja interpretada como o poder de realizar uma atividade ou função amplamente compreendida. Os funcionamentos seriam, em contrapartida aos diferentes mecanismos, também caracterizados como atividades ou funções, mobilizados para a implementação de uma determinada capacidade. Neste sentido, minha capacidade de cantar estaria relacionada a uma série de funcionamentos, como

---

45 Ver A. SEN. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

por exemplo, minha função respiratória, o funcionamento de minhas cordas vocais, minha função auditiva etc. A discriminação dos funcionamentos irá assim variar de acordo com a capacidade em questão. No uso ordinário da linguagem, costumamos suprimir a referência aos funcionamentos e nos reportar diretamente a capacidades que tornam possível outras capacidades. Minha capacidade de exercer a profissão de professora, por exemplo, estaria relacionada tanto à minha capacidade de expressão ou à minha capacidade cognitiva, quanto aos funcionamentos que as viabilizam, como minha função respiratória e cardíaca, o funcionamento de minhas cordas vocais etc.

A ênfase na capacitação, ou seja, na liberdade de escolha sobre as capacidades ou grupos de funcionamentos que se deseja realizar é bastante cara a Sen. Com isso, o autor busca preservar o lugar central do agente na determinação do que lhe é socialmente devido e na determinação de seus projetos de vida. Desse modo, o agente, o objeto de nossa consideração moral e o concernido pelo nosso conceito de justiça, é mais uma vez aquele capaz de exercer sua liberdade. E, para que o exercício efetivo de tal capacidade se dê, a teoria da capacitação reclama a adoção de medidas complementares, seja por parte das instituições, do estado ou de outros indivíduos. Desta forma, Sen procura incluir todos aqueles que, por razões socioeconômicas e/ou culturais estão sendo impedidos de implementar sua liberdade. Sen revela, assim, um olhar cuidadoso para com as fontes de opressão culturais, religiosas, raciais e sexuais que, de formas diversas, impedem muitos indivíduos, em todo o mundo, de exercer escolhas e efetivamente viver a vida que escolheram viver.

Associando justiça e liberdade, Sen chama a atenção para a deficiência de uma compreensão de desenvolvimento ou riqueza de que não considere a real conversão da renda em capacitação, ou seja, na efetiva liberdade de cada cidadão sobre a escolha do que quer ser e fazer. Sua perspectiva contém o inegável mérito de colocar as demandas de cada agente - vistos como indivíduos concretos, pertencentes a culturas, etnia, gênero e religiões espe-



cíficos -, no cerne do debate sobre a justiça. Contudo, é, mais uma vez, a liberdade, valor tão caro ao liberalismo político, que entra em cena, delimitando o universo da justiça. Pretendo defender uma concepção menos liberal e mais inclusiva de justiça.

A teoria da capacitação, tal como apresentada por Nussbaum<sup>46</sup> apresenta algumas variações. Para começar, a autora adota o termo capacitação (*capability*) no plural (*capabilities*) e, associando a teoria a uma concepção aristotélica de ser humano, passa a se reportar a um conjunto central de capacidades, supostamente, universais. As capacidades centrais seriam aquelas que caracterizariam toda e qualquer vida humana e sem o exercício das quais a própria noção de dignidade humana estaria sendo violada. Tais capacidades seriam reconhecidas como essenciais nas diferentes esferas em que os seres humanos atuam (saúde, trabalho, educação, lazer, política etc), considerando os vários estágios de um ciclo de existência (nascimento, infância, adolescência, fase adulta, velhice e morte). Para o exercício destas capacidades, são necessárias certas condições sociais, econômicas, culturais etc, de modo que o indivíduo possa efetivamente escolher e realizar um modo de vida determinado, próprio ao que deseja ser e/ou realizar.

Entre as capacidades centrais, Nussbaum reconhece a liberdade de ser saudável, de viver uma vida com longevidade normal, de exercer controle sobre o ambiente, de estar bem nutrido e abrigado, de não ser acometido por doenças evitáveis ou morrer prematuramente, de ter integridade corporal, de exercer a razão prática, de pensar e imaginar, de vivenciar emoções e de estabelecer relações com os outros<sup>47</sup>.

Neste sentido, enquanto Sen procura especificamente defender a liberdade de funcionamentos<sup>48</sup> como o espaço mais adequado à demanda por igualdade do nosso conceito de justiça, Nussbaum

---

46 Ver M. NUSSBAUM. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality and Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

47 Ver M. NUSSBAUM. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

48 Ver A. SEN. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

vai mais longe e busca determinar, concretamente, quais seriam as capacidades centrais, comuns a todos os seres humanos. A preocupação de Nussbaum com a determinação do conjunto de capacidades que caracteriza a forma de vida humana fez com que seu foco fosse muitas vezes interpretado como sendo as próprias capacidades ou funcionamentos básicos. Este equívoco, favorecido pelas discussões acerca dos indicadores de qualidade de vida e a referência a grupos vulneráveis, incluindo animais não humanos, foi desfeito em seu livro *Creating Capabilities: The Human Development Approach*<sup>49</sup>, onde a autora, de forma mais veemente, apresenta como foco da justiça a liberdade para eleger e exercer a vida que cada agente elege.

### **A perspectiva dos funcionamentos**

A perspectiva dos funcionamentos surge com o propósito específico de expandir os limites do nosso paradigma de justiça. Para tal, irei propor como foco da igualdade o respeito aos funcionamentos básicos de cada indivíduo.

Em seu constructo teórico, a perspectiva dos funcionamentos irá se distanciar de Sen ao eleger como foco da justiça, não a liberdade de funcionamentos, mas, sim, os próprios funcionamentos. A ênfase direta nos funcionamentos nos permite incluir aqueles que jamais desenvolverão certas capacidades específicas, tal como a liberdade, entendida na sua forma mais fundamental, a saber, autonomia ou poder de autodeterminação. Incluir, no sentido de respeitar moralmente ou integrar, significa, assim, agir de forma a não impedir ou prejudicar e, sim, promover os funcionamentos que um indivíduo é capaz de exercer e que, de algum modo, conformam sua própria identidade. Aqui, estaremos incluindo desde os funcionamentos mais elementares, como apartar-se da dor, buscar acolhimento e expressar sensações e sentimentos, aos mais complexos, como a capacidade de deliberar sobre meios e seus

---

<sup>49</sup> Ver M. NUSSBAUM. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

fins, a capacidade de desenvolver um projeto de vida e construir uma visão de mundo e a capacidade de tomar parte na vida sociopolítica de uma sociedade.

Do mesmo modo, a perspectiva dos funcionamentos se afasta da teoria das capacitações, tal como apresentada por Nussbaum, não apenas por não reconhecer como foco da igualdade a liberdade, mas também por recusar uma noção comum de ser humano e, conseqüentemente, o reconhecimento de capacidades centrais pretensamente universais. Na perspectiva dos funcionamentos nosso acesso ao que seja básico é sempre empírico e depende das circunstâncias, bastante particulares, vivenciadas pelos diversos indivíduos. Neste sentido, a perspectiva incorpora, em sua base, uma abertura para a percepção de diferentes formas de funcionamentos que, sob o ponto de vista da constituição da identidade do próprio indivíduo, devem ser reconhecidos como básicos ou fundamentais. A pretensão de universalidade almejada por Nussbaum é, então, substituída pelo reconhecimento inescapável da diversidade e singularidade inerente às diversas formas de vida e à existência concreta de cada indivíduo.

Minha aposta é de que, ao adotarmos como foco da justiça os funcionamentos básicos dos diversos sistemas funcionais existentes, (1) seremos capazes de ampliar nosso discurso acerca da justiça de forma a melhor resgatar sua pretensão de universalidade e, ao mesmo tempo, (2) estaremos mais aptos a incorporar e a responder às demandas específicas de cada indivíduo. Mas, para isso, preciso antes esclarecer o que exatamente significa, neste contexto teórico, um funcionamento ou um sistema funcional.

Caracterizar algo sob o ponto de vista funcional é, antes de mais nada, um processo de individuação. Um processo que se contrapõe, por exemplo, a um processo de individuação que recorra à constituição material do objeto em questão. Individual funcionalmente uma entidade significa identificá-la a partir de seu papel funcional. Vejamos como isso funciona, tentando responder à seguinte questão: Como se caracteriza ou que tipo de entidade é

esta que está agora escrevendo este texto? Para esta questão, podemos imaginar três tipos de respostas:

*Resposta 1:* Uma entidade física, por um lado, composta de ossos, carne, líquidos diversos, massa encefálica etc. e, simultaneamente, por outro lado, uma entidade mental que pensa, possui emoções, acredita, deseja e teme uma série de coisas.

*Resposta 2:* Uma entidade física composta de ossos, carne, líquidos diversos e massa encefálica, entre outros.

*Resposta 3:* Uma entidade física capaz de reagir a estímulos, apreender, reproduzir e reunir dados, processar e organizar informações e gerar respostas, sob a forma de ações ou comportamentos.

Analisando separadamente cada uma delas, veremos que a primeira resposta caracteriza o que filosoficamente se consagrou como dualismo ontológico. Segundo esta perspectiva, cada ser humano seria composto de duas substâncias distintas: uma substância mental e uma substância física. Qualquer ruptura no paralelismo entre estes dois mundos, o mental e o físico, lançaria por terra, também, nossa identidade pessoal.

A segunda resposta aposta em uma descrição de minha constituição material. Evidentemente, podemos admitir que trata-se de uma caracterização correta, mas ela seria também, senão completa, ao menos suficiente para caracterizar o objeto em questão, ou seja, para identificar aquela que está escrevendo este texto? Ainda que ampliássemos a base material, mapeando, nos mínimos detalhes, meu genótipo e, para efeito de argumento, tudo o que ocorre no meu cérebro, minha suspeita é de que não conseguiríamos uma caracterização satisfatória da autora deste texto. Digo isto não porque suponha que, para além de um corpo, eu possuía também uma mente, mas porque ser o autor de um texto é desempenhar uma certa função, e a caracterização de uma função é independente da identificação de sua base de realização material.

A terceira resposta apresenta uma descrição funcional, genérica, do que sou. Se quisermos saber mais, podemos investigar os

estímulos aos quais fui exposta no decorrer da minha existência. Podemos investigar também as diversas formas de ordenamento mental de tais estímulos e o que eles geraram como respostas minhas ao mundo. O fato é que, embora tudo isso tenha ocorrido em uma base material, já não poderia recorrer à mesma para garantir minha unidade ou identidade no tempo. A cada instante, parte de minhas células morrem e outras surgem em seu lugar. Meus ossos perdem e adquirem cálcio de acordo com a idade e/ou com o meu consumo de certos alimentos. Meu rosto refletido no espelho gera apenas perplexidade, quando comparado às fotos de um antigo álbum de retratos.

Sob o ponto vista funcional, discriminar um indivíduo significa identificar o conjunto de processos funcionais que o caracterizam e o distinguem de outras entidades. O que quero compreender como um sistema funcional nada mais é do que o conjunto de tais processos, somado aos estímulos e respostas oferecidas pelo organismo como um todo. Um indivíduo será compreendido como um composto flexível de sistemas, com características físicas e funcionais distintas. Tal descrição pode, então, satisfazer tanto a caracterização de um ser humano ou de outros seres vivos, como a caracterização de seres inanimados.

Ao elegermos este aspecto, ou melhor, o aspecto da integridade funcional de um sistema como foco da justiça, estaremos colocando de lado outros aspectos que nos distinguem das demais entidades ou formas de vida existentes. Neste sentido, já não teremos como restringir o âmbito da justiça ao pequeno grupo dos seres que sob o ponto de vista funcional se assemelham a nós. Nossa principal dificuldade agora será identificar de forma adequada o que para cada sistema funcional, em geral, ou para cada indivíduo, em particular, signifique sua plena realização. Cada indivíduo possui características próprias e está imerso em contextos particulares dos quais extrai não apenas aquilo que é, ou seja, sua identidade pessoal, mas também seus padrões do que seja uma vida bem realizada ou feliz.

Nossos concernidos já não são entidades abstratas ou agentes cobertos pelo véu da ignorância, mas indivíduos concretos: com características naturais e sociais que delimitam seu âmbito de possibilidades, suas aspirações e o modo como são tratados pelos demais. Se “atribuir a todos igual valor normativo” ou “considerar a todos igualmente”, significa reconhecer o direito de cada indivíduo exercer seus próprios funcionamentos, então as nossas diferenças deverão ser levadas a sério e deveremos nos perguntar, nos diferentes contextos, que medidas se fazem necessárias para que possamos alcançar este ideal de justiça. Neste sentido, a perspectiva dos funcionamentos nos compromete também com dois tipos de políticas, por vezes, tidas como incompatíveis com um conceito igualitário de justiça distributiva, quais sejam, políticas de reparação e políticas de reconhecimento.

Ao longo da história, diferenças étnicas e de gênero foram responsáveis por tratamentos desiguais e desumanos nas mais diversas sociedades. Tal tipo de discriminação deixou marcas profundas no desenvolvimento de capacidades humanas fundamentais, tornando, assim, necessários mecanismos reparatórios. Criar mecanismos deste tipo é o que visam hoje as chamadas ações afirmativas.<sup>50</sup> Tais práticas procuram garantir uma consideração diferenciada às demandas dos que permaneceram à margem das garantias mínimas para o bom desempenho de seus funcionamentos básicos. Neste sentido, a introdução de tais mecanismos reparadores, longe de contradizer o princípio da igualdade normativa, torna-se uma consequência da adoção do nosso conceito igualitário de justiça. Em outras palavras, a implementação de mecanismos de discriminação reparatórios passa a ser reconhecida como uma etapa fundamental para a conquista de uma sociedade em que todos possam ser considerados como igual objeto de respeito, ou seja, para uma sociedade justa.

Na investigação acerca do que é fundamental para o desenvolvimento pleno de uma pessoa, chegamos também ao reconhecimento

---

50 Sobre o tema da ação afirmativa, ver M. C. DIAS. “Affirmative Action and Social Justice”. *Connecticut Law Review*. 36 (3): 2004, 871- 877.

de que seres humanos necessitam estabelecer vínculos comunitários, pertencer a grupos e ser reconhecidos pelos mesmos. Não importa o tamanho dos grupos ou a intensidade dos vínculos, qualquer exceção neste caso apenas confirma a regra. Seu não reconhecimento por parte de outros membros do grupo, ou o não reconhecimento público do grupo como constituindo uma unidade específica (cultural, racial, política ou de gênero), mina sua autoestima e com isto, sua possibilidade de realização plena. Os concernidos aqui não são agentes des-territorializados, atemporais, cujos desejos foram esvaziados de todo e qualquer conteúdo, mas seres humanos com vínculos concretos que delimitam em grande parte suas demandas e realizações. É, portanto, com base em um princípio universal de respeito, que devemos agora igualmente reconhecer a demanda de certos grupos por uma forma de representação política capaz de expressar os valores com os quais estejam identificados. Cumprir esta meta é o objetivo das chamadas políticas de identidade.

A demanda por reconhecimento como foco da justiça tem como principal porta voz o filósofo alemão Axel Honneth. Em sintonia com os movimentos estadunidenses de políticas de identidade, concentrados, sobretudo, nas reivindicações de identidade racial e de gênero<sup>51</sup>, Honneth, irá resgatar uma tradição filosófica hegeliana e criticar uma concepção distributiva de justiça.

Por supor que a perspectiva dos funcionamentos é capaz de incorporar as demandas por reconhecimento, sem estabelecer qualquer tipo de polarização entre distribuição e reconhecimento, optei por apenas indicar, porém não desenvolver, no escopo deste capítulo, a perspectiva de Honneth. Mas, antes de concluir, gostaria ainda de mencionar uma última perspectiva, defendida pela filósofa feminista Nancy Fraser, e gerada a partir do confronto entre justiça como distribuição e justiça como reconhecimento.

---

51 As políticas de identidade de gênero tiveram como uma de suas principais representantes IRIS YOUNG, autora de vários livros sobre o tema, entre eles, *Justice and the Politics of Difference*. New York: Princeton University Press, 1990; e *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

## Justiça como paridade participativa

A trajetória de Fraser no debate sobre a justiça se inicia com o tema da distribuição/redistribuição de recursos, fruto de sua tradição marxista e da influência de uma concepção de justiça de base kantiana, proposta por John Rawls. Segue com a tentativa de conciliação entre as demandas por redistribuição e as demandas por reconhecimento, no cerne do debate com Honneth<sup>52</sup>. Criticando o aspecto unidimensional da concepção de justiça como reconhecimento, desenvolvida por Honneth, a autora irá defender a tese da bidimensionalidade das situações de injustiça, destacando, assim, a necessária inclusão das dimensões de redistribuição e reconhecimento na formulação de uma concepção adequada de justiça. Defendendo ainda uma concepção diferenciada de reconhecimento, sua perspectiva irá, finalmente, adotar como foco da igualdade o *status* ou a representação na esfera sociopolítica. Trata-se da defesa do que será denominado “paridade de participação”.

Em seu debate com a perspectiva do reconhecimento, Fraser irá criticar uma noção de identidade que, segundo ela, conduz à defesa de políticas voltadas para aspectos identitários de grupos específicos. Para a autora<sup>53</sup>, o modelo do reconhecimento entende o não reconhecimento como um dano à identidade e enfatiza “a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social”<sup>54</sup>. As políticas de identidade, ao colocar o grupo como objeto do reconhecimento, agravariam este processo, submetendo “os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo”<sup>55</sup>. Em contrapartida, Fraser

---

52 Sobre o debate entre N. Fraser e A. Honneth acerca da justiça como reconhecimento e/ou redistribuição, ver N. FRASER e A. HONNETH. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.

53 Para apresentação da crítica de Fraser a uma certa concepção de reconhecimento e às políticas de identidade dela decorrentes, tomarei como referência seu artigo “Reconhecimento sem ética?”, publicado em português pela revista *Lua Nova*. São Paulo: vol.70, pp. 101-138, 2007.

54 FRASER, N. “Reconhecimento sem ética?”. *Lua Nova*. São Paulo: vol.70, 2007.

55 Idem, *ibidem*, p. 106.



sugere uma compreensão de reconhecimento como *status* social, ou seja, como a possibilidade de participar como um igual na vida social. De acordo com esta noção, caberia a nós um exame dos padrões institucionalizados de valoração cultural. Padrões estes que poderiam gerar hierarquias na esfera social e, conseqüentemente, relações de subordinação e exclusão. A demanda pela igualdade de *status* social deveria estar dirigida aos mecanismos de crítica e desinstitucionalização de padrões restritivos e de dominação que, conseqüentemente, impedem a paridade de participação e sua substituição por padrões que a promovam.

Este modelo, segundo Fraser, é, então, capaz de evitar muitas das dificuldades geradas pela modelo de reconhecimento adotado pelas políticas de identidade: ele evita (1) a essencialização de identidades; e (2) a tentativa de substituição da demanda por mudança social pela demanda por uma reengenharia da consciência; (3) valoriza a interação entre os grupos; (4) evita uma reificação da cultura e, finalmente, por colocar a questão, segundo a autora, no campo da ética (5) fornece uma abordagem normativa do reconhecimento, compatível com a prioridade do correto sobre o bem.<sup>56</sup>

Como devemos interpretar tais vantagens? Há nas críticas de Fraser um elemento que diz claramente respeito à metapsicologia dos agentes. Pretendo deixar esta discussão de lado, pois está para além do âmbito da justiça. Para os propósitos do nosso debate o relevante é saber se as políticas de identidade precisam ou não estar comprometidas com uma concepção essencialista da identidade, cuja transformação suporia uma reengenharia da consciência e que tem como consequência o enclausuramento dos diversos segmentos sociais e a reificação das diversas culturas. Como tentei mostrar no item anterior, há pelo menos uma forma de interpretar a adoção de políticas de identidade que não está comprometida com estes aspectos. Além disso, há nas políticas de identidade um forte apelo pragmático. Os grupos, possuindo ou não identidade própria e fixa, são politicamente mais fortes. A reunião de indi-

---

56 Ver: Idem, *ibidem*, p. 109.

vídus em grupos pode fortalecer demandas comuns, sem que a integridade dos indivíduos que compõem o grupo seja violada.

A quinta vantagem exige alguns esclarecimentos prévios. Ao apontar o deslocamento da questão do campo da ética para o campo normativo, Fraser está reintroduzindo ética como algo que se relaciona a uma concepção de boa vida, a valores e a um fim. Em contraposição, ela introduz a esfera normativa como aquela voltada para regras e princípios que determinam o certo e o errado, caracterizado, por ela, como o âmbito da moralidade. Tentei nos capítulos anteriores desfazer esta visão polarizada da ética e da moralidade. Defendi uma concepção de moralidade não estritamente normativa e prescritiva, mas voltada para uma concepção de bem viver e para a realização e/ou florescimento de cada indivíduo. A razão pela qual propus esta interpretação da moralidade estava relacionada à sua própria forma de justificação. Procurei assim mostrar que a força do caráter prescritivo dos enunciados morais não tinha sua origem na racionalidade, mas sim no fato de que nos identificamos com seu conteúdo e incorporamos suas demandas em nossa interpretação do que seja uma vida realizada. Retornar o debate da justiça ao plano meramente normativo não me parece uma vantagem, mas mais do que uma desvantagem, um erro, no mínimo, estratégico.

Para concluir, gostaria de destacar que a solução oferecida por Fraser para os diversos casos de injustiças que nos cercam, pela via da igualdade de *status* e participação política, apresenta o mesmo ônus que pretendi destacar nas concepções de justiça de Rawls, Dworkin, Sen e Nussbaum, a saber, o compromisso com a racionalidade/liberdade dos agentes. Fraser está certa ao supor que a paridade de participação no pleito político, supõe uma distribuição adequada de recursos e, ao mesmo tempo, o reconhecimento do *status* social do indivíduo. Contudo, isso não elimina o fato de que muitos não são capazes de paridade participativa, por razões outras que não a falta de recursos ou reconhecimento/*status*, como por exemplo, indivíduos com acentuados déficits cognitivos ou transtornos mentais graves e, por razões óbvias, todos

os demais animais não humanos. O que fazer nestes casos? Sua concepção de justiça deixará fora do escopo da justiça e, pelas mesmas razões, os mesmos indivíduos deixados à margem por Rawls, Dworkin, Sen e Nussbaum.

### **Considerações finais**

Procurei apresentar um conceito de justiça compatível com a percepção moral de que o designativo “todos” deve corresponder a um conjunto cada vez mais amplo de indivíduos, incorporados com suas formas de vida próprias, talvez jamais “escolhidas”, mas efetivamente vivenciadas. Uma perspectiva que reconheça laços identificatórios socioculturais, linguísticos, étnicos, religiosos dos diversos grupos que compõem a sociedade, mas também indivíduos cuja inserção social permanece à margem das diversas categorias acima. Incluir, neste sentido, não significa, portanto, necessariamente tornar cidadão, ou seja, dar ao indivíduo uma identidade nacional como integrante regular da sociedade civil, com direito/ obrigação de voto, mas sim escutar sua própria demanda e criar condições para que, mesmo fora da ordem social, cultural ou legalmente estabelecida, ele possa expressar sua própria identidade e viver de forma autêntica, sem os estigmas e as amarras criadas pela sociedade em que vive.

Deve haver no escopo da nossa sociedade, um lugar no qual indivíduos, bastante diversos de nós, encontrem uma forma de expressão e de promoção de sua existência. Deve ser possível escutar, sem nada dizer, para simplesmente aprender ou desfrutar de uma existência distinta na expressão de sua plenitude. Deve ser possível deixar viver, garantir que todos possam viver de forma autêntica, sem impor aos demais o papel que desenhamos para suas vidas. Nem todos podem integrar plenamente uma sociedade sociopolítica. Nem todos podem determinar um projeto de vida ou mesmo deliberar sobre sua própria existência. Mas todos têm algo a revelar sobre si próprios e, certamente, possuem, também, uma forma melhor de estar no mundo que podemos ajudar a construir.

## RESUMO DAS PERSPECTIVAS

AUTORES	PROCEDIMENTO	FOCO	QUEM DECIDE	O QUE DECIDE	PARA QUEM
Bem-estaristas SINGER	Princípio de maximização	Bem-estar/ Interesses Preferenciais	Indivíduo e/ou Estado	Medidas que maximizam o bem-estar	Sociedade
RAWLS	Situação original (Véu da ignorância + indivíduo economicamente representativo)	Liberdades básicas, oportunidades e bens primários	Indivíduos racionais/ razoáveis, representativos de grupos economicamente ativos	Princípios de justiça	Estrutura básica da sociedade
DWORKIN	Leilão + seguros + impostos	Recursos ("Conchas")	Agência Reguladora	A quantidade de Recursos	Indivíduos
SEM NUSS-BAUM	Escolha livre	Capacitação: liberdade de capacidades e/ou funcionamentos	O agente	Medidas que garantam o exercício da liberdade	Agente
DIAS	Investigação empírica	Funcionamentos Básicos	Sociedade moral e/ou Estado	Mecanismos de promoção dos funcionamentos básicos	Indivíduos / grupos (sistemas funcionais)
FRASER	Crítica dos padrões institucionalizados	Paridade de participação	Os atores políticos	Mecanismo que garantam redistribuição de recursos; igualdade de status e representação política	Cidadãos

## LEITURAS RECOMENDADAS

DIAS, M. C. (org.). *A Perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

DWORKIN, D. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRASER, N. *Reconhecimento sem ética? Lua Nova*, São Paulo, 2007.

NUSSBAUM, M. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SEN, A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

\_\_\_\_\_. *A ideia de justiça*. Coimbra: Almedina, 2010.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



# 9

## **A inclusão dos animais não humanos**

Esse capítulo visa fornecer uma base teórica para a inclusão de animais não humanos como foco de nossa consideração moral. Para tal, pretendo elencar alguns critérios correntemente utilizados na nossa atribuição de valor moral aos demais indivíduos e explorar seus fundamentos teóricos. Para concluir, pretendo esboçar um modelo de atribuição de valor moral específico, em cuja base a distinção entre criaturas humanas e não humanas não possua qualquer relevância.

Nas últimas décadas, temos presenciado um aumento significativo da preocupação com o tratamento dado por seres humanos a animais não humanos. Cresce o número de vegetarianos e o debate acerca da utilização de animais não humanos em pesquisas científicas que visam, essencialmente, a melhoria e implementação da vida humana. Dentro deste contexto, posições bastante antagônicas são confrontadas. Além daqueles que argumentam fortemente a favor ou contra procedimentos que instrumentalizam outras vidas em favor da nossa, há ainda os que reagem com total

perplexidade, posto que não conseguem sequer vislumbrar onde estaria a raiz de tamanha controvérsia. Neste capítulo, sustentarei a tese de que o problema da relação entre seres humanos e animais não humanos é apenas mais um aspecto do problema moral que diz respeito às ações e aos valores dos seres humanos em geral. Neste sentido, a raiz da controvérsia estaria na determinação ou no reconhecimento do status moral de animais não humanos, na extensa rede de relações que integram as comunidades humanas e suas percepções do que seja uma vida orientada por padrões e valores éticos.

### **Fronteiras da comunidade moral**

Antes de mais nada, cabe-nos investigar com base em que critérios nós, seres humanos, agentes racionais, delimitamos o âmbito da moralidade e atribuímos status moral às demais entidades.

À primeira vista, identificamos frequentemente o recurso à reciprocidade e/ou simetria. Ou seja, a comunidade moral seria constituída por seres igualmente capazes de estabelecer relações mútuas. Em situações como estas, ou seja, marcadas pela simetria entre as partes, o agente/sujeito e o objeto da moralidade podem ter seus papéis alternados sem que a relação seja comprometida. As partes seriam, assim, constituídas de seres racionais, capazes de manifestar de forma racional seus propósitos e interesses e defendê-los diante de uma audiência igualmente qualificada. Qualquer inclusão de outros seres só poderia ser defendida indiretamente, tendo em vista a instrumentalização dos mesmos para promoção dos interesses dos agentes, ou dependeria exclusivamente de uma atitude altruísta coletiva partilhada. Este modelo é adotado pelas diversas teorias de base contratual, entre elas, teorias do Direito.

Uma segunda alternativa seria a adoção do critério do “pertencimento” à coletividade. Neste caso, o agente racional reconheceria que seres com os quais mantém relações assimétricas, tal como a relação de dependência, também seriam objeto de consideração moral, estando, portanto, dentro dos limites da



comunidade moral e garantindo a eles um status moral, ainda que, em muitos casos, hierarquicamente inferior. Esta segunda alternativa é, por exemplo, compatível com a perspectiva moral da ética do cuidado<sup>57</sup> e o ecofeminismo<sup>58</sup>, onde os compromissos morais recaem sobre os vínculos estabelecidos entre os diversos indivíduos

Esta percepção do que seja ser um integrante da comunidade moral talvez explique a razão pela qual nos parece trivial reconhecer crianças, doentes mentais e outros seres humanos como objeto de consideração moral. Afinal, eles estão sob o nosso cuidado e proteção. Com eles, partilhamos grande parte de nossas vidas, compartilhamos experiências e traçamos parte de nossas aspirações para o futuro. Desta forma, costumamos incluir como objeto de nossa consideração moral até mesmo seres humanos que ainda não existem ou que talvez nem venham a existir. Pensamos no futuro dos nossos netos, quando nossos filhos são ainda crianças. Idealizamos um mundo melhor para gerações que não viremos a conhecer. Esta projeção, aparentemente pouco racional, dos nossos interesses, no interesse por outros seres humanos é simplesmente parte da nossa forma de estar no mundo e nenhum agente racional parece poder deixar de reconhecer a evidência de tais vivências.

Este mesmo reconhecimento pela via do pertencimento pode ser também estendido a animais não humanos. Deste modo, exigimos, de forma igualmente trivial, consideração moral pelos nossos animais de estimação. Eles são, em muitos casos, nossos maiores companheiros. Cães e seres humanos, por exemplo, já estabeleceram um vínculo que ninguém mais parece questionar. O surpreendente, nestes casos, é que muitas vezes não conseguimos estender nossa consideração moral para além do objeto específico

---

57 Sobre a ética do cuidado, ver CAROL GILLIGAN. *A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge M.A: Harvard University Press, 1982.

58 Sobre o ecofeminismo, ver CAROL J. ADAMS, LORI GRUEN (ed.) *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. Bloomsbury Academic, 2014.

do nosso vínculo. Na maior parte dos casos, nosso animal de estimação é parte de nossa família, o do vizinho é mais um cachorro ou um gato que nos perturba o sono. Não acreditamos dever a ele a mesma consideração, ainda que saibamos que eles pertencem à nossa coletividade. O respeito aos animais de estimação de outros seres humanos é muitas vezes uma derivação do nosso respeito ao que seria reconhecido como objeto de estima de outro ser humano. É desta forma, por exemplo, que o Direito tradicional inclui a consideração aos animais não humanos enquanto propriedade de seres humanos. Estes casos, contudo, são apenas distorções e, para afastá-los, poderíamos facilmente recusar que o critério utilizado esteja sendo realmente o do pertencimento.

Se minha análise estiver correta, temos, então, um problema. Ou bem o critério do pertencimento está sendo aqui erroneamente interpretado como relacionado ao vínculo que estabelecemos com certos indivíduos, ou não podemos adotá-lo como critério de reconhecimento de status moral, numa perspectiva que se quer universalista. Pois teríamos dificuldade de estender nossa consideração moral aos seres com os quais não estamos diretamente relacionados.

Uma terceira alternativa, que evidentemente não é incompatível com as demais, é a tentativa de identificar uma característica ou atributo comum a todos os seres que fazem parte da nossa comunidade moral ideal. A vantagem desta alternativa frente às anteriores é que ela pode ser aceita pelas demais, mas pode ser também mais abrangente, negando as características elencadas pelas alternativas anteriores e recorrendo a algo mais básico. Neste sentido, poderíamos recusar a racionalidade e o pertencimento como focos identificatórios e delimitadores do nosso universo de consideração moral e recorrer a algo ainda mais geral e que nos permitisse, portanto, melhor resgatar a pretensão de universalidade de nossos juízos morais. Ao eleger algo mais básico como foco, estaremos também rompendo com a hierarquia moral concedida aos supostos seres racionais. Restaria, contudo, identificar que atributo seria capaz de promover a extensão da moralidade aqui

almejada. Uma investigação deste tipo nos conduz diretamente à pergunta pela natureza, identidade ou pelo modo de individuação dos constituintes da nossa comunidade moral ou, em outras palavras, daqueles que pretendemos incluir como foco de nosso respeito ou consideração moral.

### **Sobre a identificação dos concernidos**

Uma das mais promissoras caracterizações dos concernidos é aquela que recorre a nossa natureza enquanto seres racionais. Seres racionais são capazes de fornecer argumentos, verificar hipóteses, analisar argumentos alheios e deliberar com base em suas ponderações. Num sentido kantiano, eles são seres capazes de realizar, através deste processo, uma abstração de todas as formas de coesão sensíveis e se deixar determinar por um princípio formal da razão. Ao agirem desta forma, eles instauram uma nova ordem no mundo natural: uma ordem determinada pelo próprio agente, enquanto ser livre de determinação sensível. A esta capacidade chamaremos autonomia ou poder de autodeterminação. Seres capazes de se autodeterminar elegem seus próprios fins. Reconhecer a sua “natureza” ou sua “essência” significa reconhecê-los como seres autodeterminados, autores de suas próprias vidas ou, nas palavras de Kant<sup>59</sup>, como fins em si mesmos. A partir de tais considerações, é então gerado, em Kant, aquele que até hoje se impõe como o princípio moral por excelência, a saber, o imperativo categórico em sua segunda formulação: a consideração ou o respeito de tais seres como fins em si mesmos. Com isso fica moralmente vedada a instrumentalização, a coação ou a imposição fortuita de obrigações e metas heterônomas aos seres capazes de se autodeterminar.

Não pretendo aqui entrar no mérito de ser ou não razoável associarmos racionalidade de forma tão veemente à autonomia e, sobretudo, à autonomia compreendida como liberdade de toda e

---

59 Ver I. KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70, 2007, segunda seção.

qualquer determinação sensível. Podemos adotar uma versão contemporânea deste princípio como a da não instrumentalização de seres capazes de deliberar sobre seus fins (Tugendhat) ou dos princípios que estabelecem uma situação de fala ideal, para indivíduos capazes de integrar um discurso de fundamentação racional (Habermas). Podemos ainda interpretar a racionalidade e a capacidade de julgar de forma autônoma como uma condição necessária ao estabelecimento de situações contratuais simétricas. Enfim, o que quero ressaltar é que a escolha da racionalidade e/ou do poder de autodeterminação como base de determinação de condutas e princípio morais, por mais branda que seja a interpretação dada a esta capacidade, delimita o âmbito da moralidade aos seres capazes de manifestá-la. Embora isto soe bastante familiar aos nossos ouvidos, gostaria somente de destacar que uma tal interpretação da moralidade e, por conseguinte, dos limites da nossa comunidade moral, deixa de fora grande parte dos seres com os quais mantemos relações, sejam eles humanos ou não.

Em suma, se eliminarmos o poder retórico de tais formulações e levarmos a sério a perspectiva segundo a qual nosso objeto de consideração moral são os seres capazes de eleger seus próprios fins, autores de sua própria narrativa de vida, seres conscientes e capazes de eleger seu próprio projeto de vida, consequentemente deveremos descartar a possibilidade de incorporarmos como objeto de consideração moral bebês, deficientes mentais, indivíduos senis, futuras gerações e, até que se prove o contrário, nossos animais de estimação e a grande maioria de animais não humanos, entre outros. Na verdade, num mundo de escassez e dependência econômica no qual vivemos há enormes contingentes de seres humanos que jamais serão capazes de exercer autonomia. Se a exclusão destes seres nos causa repulsa e indignação, então devemos levar nossos sentimentos a sério e buscar algo mais básico que nos aproxime e assemelhe a todos estes seres.

A alternativa mais frequente é aquela já apontada por Hume<sup>60</sup> e pelos utilitaristas clássicos<sup>61</sup>, a saber: a vulnerabilidade ao prazer e à dor. De acordo com Hume, certas ou virtuosas seriam as atitudes ou qualidades que maximizariam o prazer individual ou coletivo e minimizassem a dor. Erradas ou viciosas seriam as ações ou qualidades que promoveriam desprazer individual ou coletivo. Formalizando a escolha da vulnerabilidade ao sofrimento e ao prazer como característica de todos aqueles que acreditamos dignos de consideração, o princípio moral por excelência, ou seja, o princípio universal com base no qual julgamos a moralidade, justiça ou correção de nossas condutas e normas, passa a ser igualmente aquele que prescreve a maximização do prazer e a minimização do sofrimento de todos os concernidos. O então denominado princípio utilitarista irá sofrer diversas transformações no decorrer de sua história até chegar à versão sugerida por Singer<sup>62</sup> da maximização dos interesses preferenciais. Nesta perspectiva é reconhecido que todos os seres sencientes têm interesses preferenciais, entre os quais podemos reconhecer o de viver uma vida o mais livre possível de sofrimento e prazerosa. Nosso compromisso moral seria, assim, a promoção dos interesses preferenciais de todos os seres sencientes.

Embora já tenha feito uma breve apresentação da perspectiva de Singer no capítulo 3, gostaria de retomar aqui alguns pontos, relacionados especificamente à questão animal.<sup>63</sup> Ao adotar a seniência como o atributo sobre o qual recai nosso reconhecimento de um ser como concernido moral, Singer incorpora à moralidade animais não humanos. Bastaria que reconhecêssemos que viver uma vida minimamente prazerosa e livre de sofrimento excessivo e

---

60 Ver D. HUME [1751]. *Investigações sobre os princípios da moral e Tratado sobre a Natureza Humana*.

61 Como, por exemplo, J. Bentham e S. Mill.

62 Ver P. SINGER, *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

63 Sobre a perspectiva de Singer, ver P. SINGER, *Animal Liberation*, Londres: Jonathan Cape, 1976; *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993; *One World: The Ethics of Globalization*, London: Yale University Press, 2004.

evitável é um interesse preferencial nosso, para que então atribuíssemos este mesmo interesse aos demais seres que, como nós, são vulneráveis ao prazer e à dor. Quais são efetivamente os animais capazes de vivenciar o prazer e a dor, é, contudo, uma informação, que apenas a investigação empírica pode nos indicar. Os que procurarem em Singer tal resposta encontrarão equívocos facilmente apontados por qualquer estudante de biologia. Inicialmente, Singer aposta nos grandes primatas. Aos poucos, o grupo se estende aos mamíferos e, em seguida, aos animais com sistema nervoso central semelhante ao nosso.

Não tardou para que a ciência revelasse que animais bem distintos de nós, também **possuidores um sistema nervoso central**, podem ser, **portanto**, sensíveis à dor.<sup>64</sup> Paralelamente, outras defesas filosóficas/teológicas<sup>65</sup> da inserção dos animais na ética foram surgindo e, com elas, a demanda pela inclusão de todas as espécies animais. Singer parece sensível a esta demanda, embora

---

64 Os limites da sciência têm sido amplamente discutidos. Surge uma nova frente de investigação, a partir de pesquisas realizadas com cefalópodes, que se revelaram capazes de realizar um processamento local dos estímulos recebidos. Tais pesquisas apontam que a cognição e a consciência não se limitam ao cérebro. Diversos fatores são atualmente elencados como indicadores de consciência. A presença de estruturas anatômicas como o cérebro ou o sistema nervoso central é apenas um elemento e, ao que tudo indica, este elemento não é suficiente e talvez não seja nem mesmo necessário. Tendo por base tais descobertas, em 2012, cientistas renomados publicaram a Declaração de Consciência de Cambridge. Através deste documento eles afirmam que o fenômeno da consciência está presente em todos os vertebrados e também em alguns invertebrados. A declaração pode ser acessada no site: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. O mais relevante para nós aqui é que a consciência ou experiência da dor talvez possa estar presente em animais com um sistema nervoso bem distinto do nosso e do de todos os demais animais, aos quais atribuímos, até então, a especificidade da sciência.

Mais informações sobre este tema podem ser obtidas no link: [https://en.wikipedia.org/wiki/Animal\\_consciousness#Cambridge\\_Declaration\\_on\\_Consciousness](https://en.wikipedia.org/wiki/Animal_consciousness#Cambridge_Declaration_on_Consciousness).

65 Ver TOM REAGAN. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 1983; e *Jaulas Vazias*. Ed. Lugano, 2006.

não encontremos em sua obra exemplos que nos reportem a baratas ou ratos. Insisto neste ponto porque prezo pela coerência. Se adotarmos a senciência como critério, precisamos estender nossa consideração moral a todos os seres capazes de vivenciar sensações de prazer e de dor. E seria um erro supor que apenas os seres que possuem um sistema nervoso como o nosso possuem tal capacidade. Não quero supor que Singer cometa um erro deste tipo. Prefiro localizar o que identifico como uma quebra de coerência em outro ponto de sua obra, mais especificamente, no que diz respeito à existência ou não de alguma hierarquia entre os diversos seres sencientes.

Singer defende que os interesses preferenciais dos seres sencientes estão todos em um mesmo nível hierárquico. Isso significa, no meu entender, que, sob o ponto de vista moral, o sofrimento infligido a um cão, uma barata ou a um professor de filosofia é igualmente um delito moral. Se existe uma hierarquia, ela deveria estar entre o que Singer chama de interesses preferenciais e os demais interesses que os indivíduos porventura apresentem. A realização de interesses preferenciais é moralmente mais importante do que a realização de interesses de outra ordem, independente de quais sejam os indivíduos em questão. Isso significa que o interesse de um ser humano em comer qualquer espécie de carne animal é hierarquicamente inferior, ou seja, moralmente menos importante, do que o interesse de qualquer animal de não ser dolorosamente sacrificado e viver uma vida repleta de restrições.

O problema surge, no entanto, quando colocamos a pergunta pela existência ou não de hierarquia no caso em que estejamos diante de interesses preferenciais de seres humanos e interesses preferenciais de animais não humanos. Aqui, se acompanharmos apenas o que foi dito até agora, a resposta seria negativa. Ou seja, se estivermos nos baseando apenas na senciência como critério, não haveria qualquer razão para privilegiar uma das partes. Singer não acompanha este raciocínio e introduz uma nova variante, uma nova forma de consciência, a consciência que alguns indivíduos possuem acerca de seus projetos, suas escolhas, sua finitude,

enfim, uma forma de consciência bem próxima da do agente moral. No caso de empate, os interesses preferenciais destes seres deverão ser privilegiados. Posso estar me equivocando, mas não encontro em Singer um argumento que justifique este passo e o considero um desvio da argumentação original.

Maior ainda é este desvio, quando em um texto escrito sobre a forma de diálogo<sup>66</sup>, Singer responde à sua filha que diante da vida dela e da do gato, a vida dela teria a prioridade, em qualquer circunstância. Que tipo de argumento, dentro de sua teoria, poderia ser mobilizado para justificar esta hierarquia? Acaso Singer estaria agora introduzindo o vínculo, o cuidado ou a responsabilidade para com certos seres, como um argumento moral que nos constanja a privilegiá-los? Isso certamente seria a derrocada de sua teoria e prefiro supor que o artigo em questão não passou de uma licença poética do autor. Atenção, não estou querendo dizer que sob o ponto de vista moral não possamos apresentar argumentos que justifiquem os privilégios que concedemos a nossos filhos. Estou apenas tentando mostrar que, quaisquer que sejam estes argumentos, eles não serão encontrados no utilitarismo de interesses preferenciais de Singer.

Mas se isso for verdade, então talvez muitos estejam dispostos a endossar a crítica de que a perspectiva utilitarista, em geral, e a de Singer, de forma ainda mais veemente, exige muito de seres banais, como nós. Nós queremos ser morais, mas na prática gastamos, com a realização de interesses superficiais de nossos filhos, muito mais do que aceitaríamos gastar com refugiados africanos ou animais abandonados. Como conciliar esta triste constatação com uma noite de sono tranquilo? Apontei anteriormente o que suponho ser uma falha argumentativa de Singer, mas não tenho dúvida de que a verdadeira razão pela qual a grande maioria das pessoas rejeita seu utilitarismo, nada tem a ver com um deslize deste tipo, e sim com os efeitos práticos que uma teoria deste tipo poderia ter sobre nossas vidas particulares.

---

66 Em J. M. COETZEE, *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.



Concluída esta breve digressão sobre a perspectiva de Singer, passo agora à terceira alternativa.

A terceira alternativa é a de que elejamos como foco os funcionamentos básicos de cada sistema funcional. De acordo com esta perspectiva, o que almejamos sob o ponto de vista moral é que cada um realize da melhor forma possível, ou seja, em sua plenitude, os seus próprios funcionamentos, seu próprio projeto. Projeto este que não precisa mais ser interpretado como uma escolha racional de seres com poder de autodeterminação, mas pode simplesmente ser compreendido como a realização de um sistema funcional em todo o seu vigor. Concebida **esta** maneira, esta terceira alternativa é capaz de incorporar as demandas próprias a seres racionais e autodeterminados; as demandas dos seres sencientes, por uma vida minimamente prazerosa e livre de sofrimento excessivo e evitável e, finalmente, demandas caladas de sistemas diversos que almejamos por uma forma própria de florescimento.

Se adotarmos como foco os funcionamentos básicos dos diversos sistemas e, ao mesmo tempo, compreendermos, como funcionamentos básicos, aqueles que garantem a identidade própria de cada sistema, então estaremos moralmente comprometidos com demandas diversas, incomensuráveis entre si e, consequentemente, não hierarquizáveis. Aqui a única hierarquia identificável será entre funcionamentos básicos e não básicos, porém não entre sistemas. A suposta simplicidade ou complexidade de um sistema não desempenhará qualquer papel no valor moral a ele atribuído. No caso de conflito entre funcionamentos básicos de sistemas distintos, teremos que mensurar o peso dos funcionamentos em questão, no âmbito de cada sistema.

Para deixar mais claro o que quero dizer, proponho que imaginemos a seguinte situação: Os indivíduos A e B necessitam de um medicamento para sobreviver. O medicamento é então um recurso necessário para um funcionamento básico de ambos. O medicamento tem como efeito colateral, em ambos os indivíduos, provocar extremo desprazer. O indivíduo A tem planos para o futuro

e seria capaz de suportar qualquer sofrimento para aumentar a sua chance de realizá-los. O indivíduo B não tem a capacidade de projetar um futuro e, conseqüentemente, avaliar o quanto seria capaz de suportar de sofrimento e, nem mesmo imaginar uma razão para isso. É possível que lendo este experimento de pensamento vocês acrescentem elementos que mudem minha tomada de decisão, mas até aqui, minha decisão seria fornecer o medicamento para o indivíduo A.

De forma semelhante, imaginemos que os indivíduos C e D têm fome. A fome provoca imenso desprazer e representa uma ameaça ao metabolismo de ambos. C possui outros funcionamentos que constituem, no momento, seu principal foco de atenção e é também capaz de suportar o mal estar gerado pela fome, para realizar outros de seus propósitos. D sente fome e não é capaz de desviar seu foco de atenção da sensação de desprazer gerada por tal estado. Mais uma vez estaríamos diante de um recurso escasso, porém fundamental para promover um funcionamento básico de dois indivíduos. Se não surgirem outros elementos neste caso, minha decisão seria a de saciar a fome de D.

Em ambos os exemplos citados, um dos indivíduos poderia ser um ser humano e o outro um animal não humano. Não importa. O fator decisivo para a escolha realizada foi o cálculo do quanto o recurso fornecido poderia contribuir para o florescimento de cada um. Tentei deixar claro também que as informações obtidas são fundamentais para o processo de tomada de decisão. Isso significa que não há uma escolha *a priori* e que, de acordo com os elementos que forem introduzidos em cada caso, a decisão pode ser alterada. Assim será sempre, no meu entender, a decisão moral, num tempo em que já não dispomos de argumentos que estabeleçam uma hierarquia prévia entre os diversos indivíduos.

### **Adotando um novo paradigma**

De acordo com esta perspectiva, podemos agora incluir no nosso universo de consideração moral não apenas seres humanos

e animais não humanos, mas o próprio meio ambiente. Neste ponto, nossa principal dificuldade deixa de ser (i) encontrar uma justificativa para considerar o outro e passa a ser (ii) saber o que seria para cada sistema funcional em geral, ou para cada ser, em particular, sua realização plena. Trata-se, portanto, de um desafio para nossas investigações empíricas e uma dificuldade técnica a ser suplantada pelo conhecimento humano acerca do mundo no qual está inserido.

Mas, se somos nós, humanos, que identificamos os sistemas e, de certa forma, reconhecemos suas necessidades e definimos sua forma de realização, não correríamos o risco de incorrer em uma antropomorfização dos demais seres?

Independente de qualquer juízo de valor, somos nós, humanos, que construímos uma forma de vida moral. Somos nós, humanos, que tomamos outros seres como objeto de estudo, objeto de conhecimento e de consideração ou respeito moral. Tudo isso nos torna os agentes morais por excelência. A nós cabe a responsabilidade por uma vida moral e pelo tratamento que conferimos às demais entidades. Durante nosso processo de produção de conhecimento podemos ser induzidos ao erro de projetar nos demais seres características que marcam nossa própria espécie. Sob o ponto de vista moral, podemos ficar atentos a tal delito e desenvolver nossa capacidade imaginativa no sentido de ampliar nossa sensibilidade para demandas antes imperceptíveis. Podemos dar menos ouvidos a nossa arrogância intelectual e mais voz aos nossos próprios sentimentos. Podemos ver e ouvir de forma menos “antropocêntrica”. Contra o delito na projeção no outro de nossas próprias demandas, estas são as únicas armas de que dispomos: um processo contínuo de sensibilização e escuta apurada do outro.

A falha moral mais grave, não estaria, contudo, num erro de percepção, mas no fato de nos colocarmos como o ponto alto de uma escala hierárquica dos seres concernidos pelo nosso discurso moral. Este é um erro que, a meu ver, nem Singer, parece escapar.

Mesmo reconhecendo a prioridade dos interesses preferenciais básicos de alguns animais não humanos sobre interesses mais gerais de seres humanos, Singer não hesita em admitir que a vida dos seres capazes de elaborar um projeto de vida é hierarquicamente superior a uma vida apenas vivida.<sup>67</sup> Segundo a perspectiva aqui proposta, tal capacidade faria parte de um tipo específico de sistema funcional. Ter ou não tal capacidade seria apenas um fato que, a partir de sua constatação, exigiria de nós também condutas específicas. Contudo, o reconhecimento de capacidades específicas não justificaria a atribuição de maior ou menor valor moral ao grupo de seres em questão. O que uma conduta moral correta exige é a adequação entre o reconhecimento das capacidades ou características dos sistemas funcionais e o respeito correspondente a suas formas de implementação específicas.

Banida a possibilidade de, sobre o ponto de vista em questão, estabelecermos uma hierarquia moral entre os diversos seres existentes, resta o problema das situações de impasse, onde não podemos decidir entre os interesses envolvidos, sem adotarmos alguma forma de hierarquia entre eles. Aqui não posso senão indicar uma tentativa de sermos o mais coerente e abrangente possível em nossas decisões morais. Devemos poder harmonizar nossas escolhas da melhor forma possível, ainda que saibamos que as decisões do presente possam não nos parecer as mais acertadas no futuro.

Somos responsáveis pela ordenação moral que damos às nossas escolhas presentes e devemos poder responder por elas, no futuro, apelando mais uma vez aos critérios então válidos de sua coerência e abrangência momentâneas. Mais do que isso, não podemos fazer. A moralidade, assim como o conhecimento humano, estão obrigados a se render aos nossos próprios limites. Erraremos e transformaremos nossos erros em uma forma de aprendizado, mas não impediremos os impasses e conflitos morais que assolam

---

67 Sobre este ponto, ver P. SINGER. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

nossa forma de estar no mundo junto a outros seres. Isso faz com que nossos juízos morais sejam essencialmente não definitivos e que tenhamos que nos manter alertas a suas revisões, às transformações dos contextos e das demandas inerentes às diversas formas de existência.

### **LEITURAS RECOMENDADAS**

SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



# 10

## Arte e meio ambiente

### Expandindo os limites da moralidade

Nos capítulos anteriores, procurei mostrar como, sob o ponto de vista de uma moral voltada para o respeito ou consideração dos diversos sistemas funcionais existentes, poderíamos incluir animais não humanos como igual objeto de consideração moral. Concomitantemente, defendi também uma leitura funcional das diversas entidades existentes. Mas, se realmente aceitarmos que o mero fato de poder ser reconhecido como um sistema funcional torna algo passível de nossa consideração moral, não estaríamos abrindo as portas da moralidade para todo e qualquer tipo de entidade que possa ser definida funcionalmente? Minha resposta inicial é que estaremos estendendo a muitas, porém, não necessariamente a todas. Neste capítulo, pretendo defender esta expansão a, pelo menos, dois grupos de entidades: a obra de arte e o meio ambiente. Neste percurso, pretendo evidenciar a razão pela qual afirmo que não precisamos estar *necessariamente* comprometidos

com a consideração moral e a realização de qualquer sistema funcional existente.

### **De volta à noção de sistema funcional**

Caracterizar algo sob o ponto de vista funcional é, antes de mais nada, um processo de individuação. Um processo que se contrapõe, por exemplo, a um processo de individuação que recorra à constituição material do objeto em questão. Individuar funcionalmente uma entidade significa identificá-la a partir de seu papel funcional.

Neste sentido, podemos ao mesmo tempo nos reportar a um objeto como, por exemplo, uma estante, como se esta fosse constituída de madeira ou como se “servisse para”, “tivesse a função de” guardar livros. No capítulo oito, procurei mostrar que o apelo à constituição física de um objeto pode não servir para identificá-lo. Além de uma estante, vários outros objetos são constituídos de madeira. Além de madeira, vários outros materiais podem também ser utilizados para a confecção de uma estante. Neste sentido, a referência à constituição física parece falhar (1) por não ser suficiente para distinguir/discriminar o objeto em questão dos demais objetos feitos de madeira; e (2) por não satisfazer uma condição sequer necessária, já que muitos objetos, sob o ponto de vista da função que realizam, podem vir a ser constituídos de materiais bastante distintos. Exemplos bastante evidentes disto são abridores de lata, saca-rolhas, telefones e alavancas, enfim, casos nos quais tanto a forma como a constituição física de um mesmo objeto podem ser as mais variadas.

Até aqui, estamos num âmbito meramente descritivo e muitos podem alegar que, estritamente sob o ponto de vista da produção do conhecimento, este talvez não seja o método mais adequado de identificar e/ou distinguir entidades. Eu diria que este método nos oferece algumas vantagens explicativas, pelo menos no que diz respeito ao conhecimento de mentes e/ou de seres aos quais atribuímos simultaneamente predicados físicos e mentais. Por vantagem



explicativa tomo o simples fato de podermos assim compreender e esclarecer melhor certas relações entre aspectos físicos e mentais que povoam nosso cotidiano. Mais particularmente, a perspectiva funcionalista nos permite eliminar a lacuna explicativa entre o mental e o físico e compatibilizar nossa intuição de que muitas das funções que realizamos são multiplamente realizáveis, ou seja, podem ser realizadas por entidade fisicamente distintas.

Uma perspectiva funcionalista da mente permite ainda incorporar uma crença bastante antiga, mas ainda estranha para muitos, a de que nossas mentes não estão situadas no nosso cérebro e nem mesmo nos limites do nosso corpo, mas que nossas operações mentais estão distribuídas entre *input* e *output* dispersos no conjunto composto por nosso corpo físico e o mundo. Objetos inanimados diversos integram, em cada caso, nossa capacidade de responder a situações vividas e de produzir conhecimento. Desta forma, tais objetos passam a ser compreendidos como sistemas acoplados que, por sua vez, podem vir a integrar aquilo que chamamos de “nossa mente”. Chegamos, assim, à tese da mente estendida que, como pretendo mostrar, já é bastante difundida na nossa vida cotidiana.

### **A mente estendida: características descritivas e consequências morais**

Para ilustrar esta ideia, imaginemos uma situação bastante comum. Eu acabo de marcar uma reunião com meu orientando, Diogo. Como minha memória já não é mais a mesma e falha com frequência, anoto, em uma agenda que carrego sempre comigo, todos os meus compromissos. Verifico então na agenda o dia e a hora da minha reunião e, com isso, no momento certo, chego à minha sala para o encontro. Diogo chega no horário programado. Quando pergunto a ele como conseguiu chegar ao encontro no dia e na hora exatos, ele me responde que se lembrava de ter marcado a reunião uma hora antes do dia em que teria aula de Lógica no IFCS. Enfim, Diogo recorreu a informações armazenadas em

sua memória e, graças a este recurso, compareceu no dia e na hora corretos. As informações contidas na memória de Diogo fazem parte do seu processo cognitivo. No meu caso, consegui chegar no dia e na hora corretos porque pude recorrer às informações contidas na minha agenda. Não seria, portanto, correto dizer que também tais informações são parte do processo cognitivo que tornou possível minha chegada ao encontro? Se estivermos de acordo que sim, então poderíamos admitir que parte de nosso processo cognitivo pode incluir elementos que estão para além dos limites do nosso corpo.

O exemplo acima endossa o que Clark<sup>68</sup> defende como *princípio de paridade*, ou seja, o princípio que exige tratamento semelhante para elementos distintos que desempenham o mesmo papel ou a mesma função no processo de produção de conhecimento. As informações contidas na memória de Diogo e as informações contidas na minha agenda desempenham um mesmo papel, a saber, elas integram o processo cognitivo que torna possível nossa chegada ao encontro, no dia e hora corretos.

Esta característica da perspectiva funcional, ela própria apenas descritiva, pode, contudo, gerar consequências sob o ponto de vista da moralidade. E, a partir deste momento, talvez possamos justificar porque alguns objetos, ainda que inanimados, devam ser objeto de nossa consideração moral.

Dando continuidade ao exemplo acima, imagine que alguém roube minha agenda. Eu estaria agora privada de informações essenciais para dar continuidade ao meu trabalho e para cumprir meus compromissos. O dano causado pelo roubo seria certamente muito maior que um dano físico que pudesse inclusive causar uma perda passageira de consciência. Dependendo das informações contidas na agenda e da possibilidade de vir a resgatá-las de outra forma, o dano poderia vir a me afetar em graus bastante distintos.

---

68 CLARK, A. Memento's Revenge: "The Extended Mind, Extended". In: STERENLY, K.; WILSON, R. A. (Eds.). *The Extended Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2010.

Basta imaginar que agora não estamos falando mais de uma agenda, mas de um computador, sem *backup*, no qual estão todos os artigos que ainda não publiquei e as fotos que registram os primeiros anos de vida de minha filha. Posso garantir que, pelo menos no meu caso, eu teria preferido que tivessem retirado parte de meu próprio corpo, a me ver privada de todas estas informações. Meus artigos, independentemente de seu mérito objetivo, são a minha forma de projetar minhas crenças no mundo. Eles são, neste sentido, a parte de mim a qual outras pessoas terão acesso quando eu mesma, enquanto uma entidade material singular, já não estiver no mundo. Eles são parte do que outros “eus” compartilharão de mim. As fotos de minha filha são lembranças que compartilho com ela e com todos que de alguma forma participaram e virão a participar de nossas vidas. Nestes dois casos, algo de fundamental para mim estaria se perdendo para sempre. E, pelo menos no caso dos artigos, fica também evidente que tal perda poderia abalar minha autoestima e meu sentimento de realização pessoal.

Passemos agora a exemplos menos pessoais, mas bastante elucidativos. Imaginemos que o *Senhor X* é um indivíduo cego que utiliza uma vara para calcular sua distância dos outros objetos e, com isso, garantir sua integridade física frente a possíveis embates. Qualquer um de nós que retirasse sua vara estaria causando-lhe dano e comprometendo parte de seus funcionamentos. A vara e o *Senhor X* formam um sistema funcional único e romper esta conexão significa causar dano ao sistema. Outros claros exemplos deste tipo podem ser ilustrados pelos blocos de apontamentos de um estudante, os óculos de um míope ou o pedaço de pano que um bebê utiliza para dormir. Todos estes objetos podem estar de tal forma acoplados ao nosso sistema cognitivo e/ou afetivo que passam a formar parte do que somos. Isto é ainda mais evidente quando pensamos na nossa linguagem, nos livros, músicas e imagens que registramos no mundo. Um dano a qualquer entidade deste tipo é um dano à nossa própria forma de realização.

Mas qualquer objeto pode ser parte constitutiva de uma mente? Evidentemente, não. Talvez qualquer objeto possa ser descrito

funcionalmente, mas apenas em condições específicas podemos dizer que um objeto integra nosso sistema cognitivo e, consequentemente, nossa mente.

Clark e Chalmers<sup>69</sup>, em sua descrição das condições para que um objeto possa ser considerado parte constitutiva do nosso sistema cognitivo, destacam a constância, acessibilidade e confiabilidade ou endosso automático da informação contida na entidade agregada por parte do agente. Tais condições, portanto, já nos permitem distinguir nosso caderno de notas e os livros de uma biblioteca, sob o ponto de vista de seu papel enquanto parte de nosso sistema cognitivo. Números de telefone, datas de participação em bancas e até mesmo a sequência dos argumentos lidos em um texto são informações que digo possuir, mas cujo acesso requer que meu caderno de notas esteja a meu alcance. A história do movimento dadaísta e a sequência dos filmes realizados por Jean Renoir são informações que posso obter se tiver acesso aos livros da biblioteca ou, nos dias atuais, ao *Google*, no entanto, não ousa dizer que as possuo. Posso acessá-las, mas certamente não com a mesma constância, agilidade e segurança com que acesso meu caderno de notas. As informações contidas nos livros da biblioteca ou no *Google* não são, portanto, parte da minha mente.

## **A obra de arte e o meio ambiente**

Alguns objetos são, portanto, capazes de integrar o nosso processo cognitivo e se tornar parte de nossas mentes, mas receber o *status* privilegiado de uma entidade com valor moral dependerá certamente do modo como cada objeto se relaciona a um sistema funcional que valoramos. Quando um objeto é parte constitutiva de nós mesmos enquanto sistema funcional, protegê-lo, preservá-lo e respeitá-lo moralmente é uma condição do nosso próprio florescimento.

---

69 CLARK, A.; CHALMERS, D., "The Extended Mind". *Analysis* 58: 1998. 10-23.

Como indicam os exemplos que forneci anteriormente, eu gostaria de ir mais longe e considerar não apenas as possíveis entidades que integram nosso sistema cognitivo, mas aquelas que garantem nossa integridade pessoal, também sob o ponto de vista emocional e/ou afetivo. Há entidades – seres vivos e objetos – sem as quais não conseguiríamos imaginar uma identidade pessoal plena. Este, no meu entender, é o caso da obra de arte e do meio ambiente, ambos objetos de nossa contemplação estética, sem os quais não vivenciamos nossa própria existência enquanto realizada ou feliz.

Minha narrativa pessoal está de tal forma comprometida com os personagens de Dostoievski, Proust, Balzac e outros que já não saberia reconhecer um mundo nos quais não pudesse identificar seus passos. Vejo o Rio através dos poemas de Vinícius de Moraes e as músicas de Tom Jobim. Com as letras de Chico Buarque aprendi a compreender as vicissitudes da alma feminina. No mundo em que estes referenciais já não fizerem sentido, eu me sentirei perdida, ou melhor, parte de mim, talvez a mais importante, já não existirá. Da mesma forma, como eu poderia sequer imaginar que algum dia a floresta cujos sons, cheiros e cores ampliaram os meus sentidos venha a ser substituída por um pasto ou uma fábrica? Acredito que haja um mundo que, com ou sem a minha presença, seja mais rico por causa de todas estas coisas.

Mas não seria um defeito, para uma perspectiva moral, incluir uma entidade pela importância ou valor que elas possam ter para nós? Há aqui uma confusão conceitual. A menos que adotemos uma ontologia bastante peculiar acerca dos mundos possíveis e das entidades existentes<sup>70</sup>, devemos poder assumir que valores não são entidades naturais, mas atribuições humanas. Ou melhor, valores são pesos que atribuímos a tudo que se relaciona conosco.

---

<sup>70</sup> Penso aqui em uma ontologia que comporte, por exemplo, a possibilidade de seres transcendentais e entidades imateriais. Não pretendo analisar esta hipótese, pois, embora bastante difundida no senso comum, ela é incompatível com a perspectiva filosófica que adoto desde o início deste livro, a saber, uma ontologia materialista, não dualista.

Eles fazem parte do modo como nós nos reportamos às demais entidades. Isto, contudo, não significa que não possamos basear a nossa atribuição de valor em critérios objetivos, fazendo com que, a partir deste momento, o valor de algo possa ser independente dos nossos interesses pessoais.

Dizer, portanto, que fazer a atribuição de valor depender de nós seria um erro moral é, nesta perspectiva, uma afirmação falaciosa, pois toda atribuição de valor é fruto do universo humano. O erro moral seria fazer com que a atribuição de valor a algo dependesse exclusivamente do nosso interesse instrumental pelo objeto em questão, porém, isso não se segue da perspectiva que estou defendendo.

Minha tese é a de que nossa relação com o meio ambiente e com a arte não é instrumental, mas sim constitutiva, constitutiva de nosso processo de autorrealização. Não há aqui qualquer egoísmo ou subjetivismo moral. A autorrealização está, por sua vez, mais uma vez vinculada à noção de um sistema que anseia por sua plenitude. O que estou tentando defender é que não nos vivenciamos enquanto seres plenamente realizados enquanto esta realização não for acompanhada pela realização destes seres em cujo valor depositamos o valor de nossas próprias vidas.

Através da obra de arte, o artista expressa sentimentos e uma forma bastante peculiar de estar no mundo que de alguma forma pode vir a ser compartilhada por seres humanos durante anos, décadas e séculos. A obra de arte é bem mais do que o registro ou projeção de uma vida. Ela pode ser o registro da história de toda a humanidade. Ela pode vir a ser a parte mais sublime de nós, a parte de nós que compartilhamos com os outros *eus* ou, até mesmo, com toda a humanidade. Talvez seja por isso que, mesmo nos mais sangrentos conflitos, sempre surja um forte apelo para que os monumentos históricos e as grandes obras sejam preservadas.

Da mesma forma, a “natureza”, o ecossistema, a biosfera e/ou o meio ambiente são para nós alvo de contemplação e fascínio, que, a um só tempo, ressignificam a dimensão de nossa existência e ampliam o nosso sentimento de pertencimento.

## Uma ética ambiental

Na literatura filosófica, usamos o termo *ecologia profunda*, cunhado por Arne Naess<sup>71</sup>, para nos reportarmos a uma perspectiva que atribui um valor não instrumental ao meio ambiente. Seu contraponto seria a visão segundo a qual nossas preocupações ambientalistas estariam todas relacionadas ao modo como as alterações ambientais podem vir a favorecer ou prejudicar a vida humana. Em outros termos, esta seria uma interpretação meramente instrumental, “rasa”, da nossa relação com o meio ambiente.

Demorei algum tempo para entender que alguém pudesse realmente se identificar como ambientalista defendendo esta visão. Com o passar do tempo, percebi que quase todos se compreendiam assim. Hoje entendo que esta atitude não seja exatamente uma percepção superficial ou rasa da ecologia, mas um processo mais complexo de autoilusão ou autoengano de seus adeptos. Biólogos e botânicos dedicam vidas inteiras a estudar espécies que, sob o ponto de vista pragmático, pouco tem a nos ensinar. Como poderíamos compreender a obstinação desses homens se não pudéssemos apelar a um aprendizado distinto, existencial, fruto da contemplação e admiração de sistemas funcionais diversos, na conquista de sua plena realização?

Mas, se supusermos que estes sejam uma exceção e que os leigos de fato possuem esta relação meramente instrumental com o seu entorno, cabe então perguntar: por que nos importamos com o próprio sistema solar se nossas vidas pessoais são tão efêmeras que jamais presenciaremos suas alterações? É possível que haja razões diversas para explicar nosso interesse pelos demais seres, mas gostaria de apostar aqui na hipótese de que, por detrás da nossa atribuição de valor, esteja uma certa fascinação, não necessariamente pela vida, como pensam muitos, mas pela integridade e diversidade de um sistema. Talvez estes sejam em parte os nossos paradigmas de uma vida bem vivida.

---

71 NAESS, A. *The Ecology of Wisdom: Writings of Arne Naess*. DRENGSON, A.; DEVALL, B. (Eds.). Berkeley (CA): Counterpoint, 2008.

Como o próprio Naess ressalta, os fundamentos, razões ou motivos pelos quais alguém adere a uma percepção de ecologia profunda podem ser os mais diversos. Muitos assumem uma matriz transcendente/religiosa, na qual a biosfera é interpretada de forma holista, dotada de um valor absoluto, não relacional, de origem transcendente. Nesta perspectiva, a biosfera é, então, adotada como sendo a unidade mínima de referência da moral.

Como Naess, acredito que o núcleo central da ecologia profunda pode ser endossado à revelia de qualquer matriz religiosa. O núcleo ao qual me refiro é uma ética não antropocêntrica, que abarca toda a biosfera, ou melhor, o meio ambiente, sem estabelecer qualquer tipo de hierarquia. Como muitos adeptos da ecologia profunda, adoto também uma visão holista da realização e da relação entre os diversos sistemas existentes. Mas, com relação especificamente à perspectiva aqui defendida, gostaria de ressaltar que ela não está baseada na vida como um valor, nem privilegia as entidades vivas. Seu foco são os próprios sistemas funcionais, para cuja definição, como vimos, o atributo de ser ou não vivo não desempenha um papel especial.

Ter vida, assim como ser vulnerável ao prazer e à dor e poder exercer escolhas, são características de alguns sistemas e delas depende a realização dos mesmos. Nestes casos, a atenção, o cuidado e o respeito às mesmas é parte do nosso compromisso moral. Contudo, a peculiaridade da perspectiva dos funcionamentos, enquanto uma perspectiva moral, está justamente na expansão do nosso compromisso moral para além dos sistemas capazes de realizar tais funcionamentos.

A atribuição de valor aos diversos sistemas funcionais é algo que nós, seres humanos, realizamos. E, se não precisamos recorrer a entidades transcendentais para justificar os valores conferidos, tampouco precisamos adotar uma forma de fundamentação meramente instrumental para os mesmos. O que fundamenta/justifica o valor, o peso ou a importância que atribuímos a certos sistemas funcionais são características intrínse-



cas aos mesmos, características que, a seu modo, enriquecem o nosso mundo.

A visão do pôr do sol, o simples som das águas de um rio sobre as pedras e o cheiro de terra molhada podem projetar em nossas vidas exemplos de força, serenidade e continuidade. A capacidade de gerar tais sentimentos e a nossa perplexidade diante da complexidade, diversidade e integridade dos distintos sistemas funcionais que integram a natureza conferem ao meio ambiente um valor independente de nossos interesses pessoais, porém, inseparável de nossa concepção do que seja uma vida plenamente realizada.

### **A caminho de um compromisso moral coletivo**

Nos dias atuais, vivemos uma vida de excessos, com consumos exorbitantes, numa sociedade em que já não avaliamos mais a necessidade que temos de cada elemento que, compulsivamente, incorporamos. Temos dois, três, quatro computadores; temos dois, três, quatro carros; temos tudo em excesso. Realizamos viagens – somente não interplanetárias, porque ainda não temos acesso a isso -, sem o menor desejo e sem a menor necessidade. Nós as realizaríamos apenas porque estão à disposição na agência de viagem ao lado da nossa casa. Por quê? Porque somos adictos. Porque nos deixamos levar pelo hábito irrefletido de agregar a nossas vidas bens que em nada contribuem para seu real valor. Nos habituamos e nos conformamos a consumir, consumir e consumir. Mas a manutenção desta forma de vida tem um custo. Um custo que recai não apenas sobre os que escolheram viver assim, mas sobre todos os seres humanos - incluindo aqueles que jamais puderam decidir sobre o que consumir ou como viver -, animais não humanos e o próprio meio ambiente. Isto significa que o custo de nossas vidas gera um prejuízo irremediável também para aqueles que não desfrutaram de suas benesses.

É o compromisso com estes indivíduos - silenciosamente prejudicados -, cujas condições mínimas de realização diariamente negligenciamos, que precisamos agora assumir para que

sejamos coerentes com nosso conceito de justiça e para que possamos manter uma certa coerência com o princípio de uma moral universalista. Trata-se, portanto, de um compromisso moral, que gostaria de entender como um compromisso moral coletivo. Um compromisso que implica repensarmos nossas práticas e, sobretudo, nossa forma de vida, nas sociedades contemporâneas. Temos que, finalmente, desconsiderar o fato de que se trata da nossa “forma de vida” e/ou dos “nossos interesses”, para tentar torná-los compatíveis com o florescimento das demais formas de existência.

Para os que se sentem desconfortáveis com esta proposta de um compromisso moral coletivo, devo lembrar que a atitude moral não é a única possível, diante das diversas situações que vivenciamos. Alguns podem simplesmente revidar que não precisam e não querem se comprometer com os interesses ou com o bem-estar de indivíduos de outras nacionalidades, etnias, religiões, culturas, famílias e, muito menos, com a realização de outras formas de existência. Ao se posicionar nestes termos, tais pessoas estariam simplesmente recusando uma concepção moral universalista e adotando uma atitude particularista, que poderia variar em sua extensão, mas que, de qualquer forma, não geraria o compromisso em questão. Frente aos que se posicionam desta maneira, talvez não haja mais nada a ser dito, mas, apenas, a lamentar.

Como procurei mostrar já no primeiro capítulo, há várias formas de nos posicionarmos no mundo e vários princípios pelos quais podemos orientar nossas ações. Entre os mais freqüentes, podemos identificar princípios religiosos, regras culturais, o princípio pragmático da eficácia, o princípio político do poder, o princípio *quasi* biológico da força bruta e, sobretudo, o princípio econômico do lucro e do acúmulo de riquezas, que norteia as sociedades contemporâneas. O que, sim, precisamos deixar claro é que a escolha por certos princípios não é neutra e, muito menos, sem consequências. Todas as nossas escolhas são realizadas a partir de um certo universo de valores e precisamos ao menos estarmos atentos para não incorrerem em escolhas que possam colocar em risco nossos valores mais fundamentais.

É neste sentido que pretendo destacar duas estratégias que deveriam estar presentes na agenda sociopolítica de pessoas, instituições e/ou nações que reconhecem como um valor fundamental a realização dos funcionamentos básicos, das diversas formas de existência que conosco compartilham este planeta. A primeira diz respeito a uma forma de organização política do próprio Estado. A segunda diz respeito a uma estratégia de expansão da nossa própria percepção do outro e da adoção de uma atitude moral.

No seu mito de criação, o Estado moderno é apresentado como o resultado de um pacto social entre indivíduos que buscam a proteção de seus direitos fundamentais.<sup>72</sup> A proteção de tais direitos é ainda hoje considerada a principal função do Estado. A questão é saber exatamente o que deve ser protegido e como proteger. Inúmeros textos filosóficos versam sobre este tema e buscam determinar de forma variada este núcleo central de demandas sobre o qual deveríamos, então, debruçar nosso projeto moral e político de construção de uma sociedade justa e igualitária. Desta forma, defensores de uma concepção distributiva de justiça irão elencar recursos financeiros, bens primários, liberdades e até mesmo bem-estar como aquilo que deveria ser igualmente partilhado pelo Estado entre seus conacionais, como forma de sustentar sua função social. Aqueles que reconhecem, também, as demandas específicas por reconhecimento de certos grupos identitários irão enriquecer esta lista com a exigência de políticas de reconhecimento. Não pretendo, mais uma vez, analisar este farto cardápio de opções, mas apenas salientar um aspecto que julgo fundamental para que qualquer uma destas perspectivas de justiça seja bem sucedida. O aspecto em questão diz respeito à forma como se estrutura o próprio governo e como tais demandas são finalmente aferidas.

Como saber o que é realmente básico para que os diversos indivíduos vivam vidas valoráveis? Minha hipótese é a de que há apenas uma forma de chegar a uma resposta minimamente satisfatória para esta questão, a saber: deixar que falem ou que se

---

72 Referências às diversas versões contratualistas do Estado.

expressem os próprios indivíduos. É ingenuidade ou má-fé supor que do altar da academia, do Supremo Tribunal ou mesmo da presidência possamos inferir um conhecimento criterioso acerca de todas as formas de vida e das medidas então necessárias para que finalmente possam prosperar. Por mais extenso que seja o nosso conhecimento e rica nossa capacidade imaginativa, haverá sempre uma limitação espaço-temporal e vivencial que fará com que o que elencamos como demandas alheias não passem de projeções de nossas próprias demandas. Neste sentido, precisamos optar por uma forma de governo que dê espaço e voz para todos os integrantes da sociedade não apenas através do voto, mas através da participação ativa de integrantes da sociedade civil nos mais diversos processos de deliberação.

Falamos, assim, de um Estado democrático e de uma democracia deliberativa e participativa, em que cada cidadão encontre meios adequados para construir opiniões bem informadas e expressar, ainda que de forma pouco canônica, suas próprias demandas. Falamos de uma estrutura política que (i) garanta transparência nas ações de seu poder executivo, legislativo e judiciário; (ii) permita o julgamento e a condenação de nossos representantes políticos e, finalmente, (iii) viabilize a constante revisão dos valores expressos pela nossa Constituição, de forma a garantir que o nosso Estado ainda nos represente e proteja, não apenas enquanto cidadãos, mas enquanto indivíduos concernidos pela moralidade.

Mas, para que qualquer pacto social de tal ordem seja efetivamente endossado, é preciso ainda que ele seja mais do que uma conveniência. É preciso que ele expresse nossa escolha por uma determinada forma de vida, tornando assim sua realização parte constitutiva de nosso processo de autorrealização pessoal. Tal implicação entre “uma forma de expressão política” e “nosso próprio projeto de vida” é o que estarei caracterizando como um compromisso moral coletivo. Para que tal compromisso se dê, é necessário que haja um vínculo de confiança entre as diversas partes e entre as estruturas de poder que deverão gerenciar os acordos firmados. Por esta razão, é importante que a chamada estrutura

básica da sociedade engendre valores compartilhados em nome dos quais cada indivíduo assumirá seu papel na construção do projeto político e assumirá, igualmente, sua responsabilidade por sua execução.

Quase todos os países ou unidades geopolíticas contemporâneas comportam uma grande diversidade de indivíduos com culturas, religiões, ideologias e línguas diferentes. Se pensarmos ainda em compromissos globais, a diversidade se amplia de forma dificilmente calculável. Como criar um vínculo de confiança e compartilhar valores em universos tão distintos? Este parece ser o grande desafio dos que anseiam por uma comunidade moral sem fronteiras. Aqui lanço então a última hipótese deste livro, a saber, a de que apenas através um processo intenso de sensibilização pelo outro seremos realmente capazes de fazer nossas, suas próprias demandas e incorporá-las ao nosso discurso moral. Se isto for verdade, devemos então investir em um processo diferenciado de formação. Um processo educacional que invista na sensibilidade e na construção de uma racionalidade imaginativa, em que aprimoremos nossa capacidade de sentir e se colocar no lugar do outro. Talvez seja a hora de fazermos com que os poetas e os músicos retornem a *polis*<sup>73</sup> e nos ensinem a arte de saber viver segundo as leis do coração.

## LEITURAS RECOMENDADAS

NAESS, A. *The Ecology of Wisdom: Writings of Arne Naess*. DRENGSON, A.; DEVALL, B. (Eds.), Berkeley (CA): Counterpoint, 2008.

---

73 Referência ao livro *A República* de Platão.



## Bibliografia

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

AUBENQUE, Pierre. *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BARKER, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications Inc., 1959.

BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. J. H. Burns e H. L. A. Hart (Orgs.). London: Athlone Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *A Fragment on Government*, J. H. Burns e H. L. A. Hart (Orgs.). London: Athlone Press, 1977.

BLACKBURN, S. Anti-realist expressivism and quasi-realism, pp. 146-161. In: COPP, D. (Org.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

DEWEY, J. *Human Nature and Conduct*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1922.

\_\_\_\_\_. *Theory of the Moral Life*. Introd. de Arnold Isenberg. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1960.

DIAS, M. C. *Ensaio sobre a moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

\_\_\_\_\_. *Justiça Social e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

\_\_\_\_\_. *A Perspectiva dos funcionamentos*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

DWORKIN, D. *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sovereign Virtue*. Harvard: Harvard University Press, 2005

FLANAGAN, O. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GAUTHIER, D. *Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and their Exemplification in Discourse*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

HABERMAS, J. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press. 1952.

\_\_\_\_\_. *Moral thinking: Its levels, method, and point*. Oxford: Oxford University Press. 1981

\_\_\_\_\_. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HAKSAR, V. *Equality, Liberty and Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press. 1977.

HUME, D. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). 3ª ed, vers. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975a.



\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). 2<sup>a</sup> ed, rev. de P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975b.

HURKA, T. *Perfectionism*, New York: Oxford University Press, 1993.

JOHNSON, M. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Pref. de Paul Natorp. Berlin: Georg Reimer, 1908.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Jens Timmermann (Ed). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Aristotelian Ethics - A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

LARMORE, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MACINTYRE, A. *A Short History of Ethics*. Londres: Routledge, 1967.

\_\_\_\_\_. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PLATÃO. *A República*. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard Univ. Press, 2001.

RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

RORTY, Amélie Oksenberg (org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998.

SEN, A. *Inequality Reexamined*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Idea of Justice. A ideia de justiça*. Harvard: Harvard University Press, 2009.

SEN, A.; WILLIAMS, B. (Orgs.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SHER, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SINGER, P. *Animal Liberation*. Londres: Jonathan Cape, 1976.

\_\_\_\_\_. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *How are we to live? Ethics in the age of self-interest*. New York: Prometheus Books, 1995.

\_\_\_\_\_. *One World: The Ethics of Globalization*. London: Yale University Press, 2004.

SMART, J. J. C.; WILLIAMS, B. *Utilitarianism, for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael e A. L. Macfie (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 1976.

SPENCER, H. *The Principles of Ethics*. Vol. I, Indianápolis: Liberty Classics, 1978.

STEVENSON, C. L. *Ethics and language*. New Haven: Yale University Press, 1944.

TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.



## ANEXOS

### *Comentários e respostas*



## PROFA. DRA. MARIA CECÍLIA MARINGONI DE CARVALHO

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Acho que o texto está muito bom, da forma como ele está e não carece de mudanças. Todavia, uma vez que fui provocada a apontar eventuais lacunas ou imperfeições no capítulo sobre o Utilitarismo, ousaria fazer algumas observações sobre alguns pontos que são, com certeza, de seu conhecimento.

1. Talvez fosse oportuna alguma observação sobre o chamado utilitarismo negativo, que nos exorta a minimizar o sofrimento, a dor e a miséria, tão presentes em nosso mundo, em contraposição ao utilitarismo positivo que deposita ênfase na promoção da felicidade, do prazer, do bem-estar. Esta linha de pensamento remonta a Karl R. Popper que, não obstante não ter sido um utilitarista, chamou a atenção para o fato de serem a miséria e o sofrimento mais tangíveis e facilmente detectáveis do que a felicidade ou o bem-estar, razão por que nossa preocupação ética fundamental deveria ser a de extirpar as causas do sofrimento e da miséria. Nos últimos anos esta vertente utilitarista tem sido defendida pelo filósofo espanhol Juan Manuel Bermudo. Penso ser possível enxergar-se uma interface do utilitarismo negativo com discussões contemporâneas acerca da admissibilidade moral da eutanásia, por exemplo. Ademais, discussões recentes sobre a legitimidade moral do uso e da seleção de embriões também não passam ao largo do utilitarismo, mormente em sua versão do utilitarismo negativo. Nesse contexto vale lembrar que argumentos que recomendam a que se evite ou minimize tanto quanto possível o sofrimento ou a infelicidade do indivíduo a ser gerado parecem, *ceteris paribus*, mais obrigantes do que medidas voltadas para a promoção de certas características que, supostamente, viriam beneficiar o indivíduo que nascerá a partir de um determinado embrião.

2. Outro ponto que pode ser lembrado com respeito ao utilitarismo é que se trata de um sistema normativo que parece se sair bem quando do enfrentamento de problemas éticos e políticos relativos à

vida e ao bem-estar de futuras gerações. O utilitarismo opera com um princípio supremo, que prescreve a maximização do bem-estar, da qualidade de vida, e a minimização do sofrimento de todos os seres sencientes. Parece não ser difícil extrair de recomendações dessa ordem que tenhamos obrigações morais face às gerações vindouras, relegando a elas um mundo tão bom quanto possível, o que nos impõe a parcimônia no uso de recursos naturais, a busca por tecnologias sustentáveis, que causem o menor dano possível ao meio ambiente, etc.

## **MARIA CLARA DIAS**

INFELIZMENTE NÃO CONHEÇO A LITERATURA sobre o utilitarismo negativo, mas concordo plenamente que a versão negativa do princípio da utilidade fornece um instrumento mais interessante para enfrentarmos certas questões da ética aplicada e/ou bioética. Além disso, concordo também que a minimização do sofrimento é uma urgência moral, o que dá ao princípio de utilidade, assim interpretado, uma prioridade prática frente a outras demandas. Independentemente de qualquer crítica que recaia sobre o utilitarismo em geral, referente à justificação do princípio de utilidade ou à viabilidade de uma vida vivida conforme o mesmo, a minimização do sofrimento evitável é uma referência incontroversa na avaliação de nossa conduta e aspirações morais.

Concordo também que, indiretamente, a perspectiva utilitarista possa garantir uma preservação do meio ambiente e uma forma de vida mais sustentável. Contudo, esta preocupação, ou os valores relacionados ao meio ambiente não são parte constitutiva da proposta moral utilitarista. Isso significa que as respostas fornecidas podem, também, não ser favoráveis à consideração para com o mesmo. Acredito que grande parte das questões que envolvem o meio ambiente é analisada hoje por uma ótica utilitarista. O meio ambiente é entendido como mais um fator capaz de promover maior satisfação. Através da perspectiva dos funcionamentos, procurei defender uma posição mais forte. De acordo com esta visão,



o meio ambiente deixa de ser um meio para promover a nossa satisfação e passa a ser interpretado como parte constitutiva de nossa própria identidade. Dessa maneira, atribuir *status* moral ao meio ambiente torna-se parte da nossa compreensão do que seja uma vida ou uma identidade lograda.

## **PROF. DR. DARLEI DALL'AGNOL**

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Seguem apenas algumas sugestões para possíveis desenvolvimentos. Na parte do Mill, eu senti falta de um aprofundamento da discussão que ele faz no capítulo 5 do *Utilitarismo* tentando mostrar a compatibilidade da maximização da utilidade com a justiça. Esse é, no meu entendimento, uma objeção central e que precisa ser tratada. A objeção da qualidade superior de certo tipo de prazer intelectual está ok, mas para as discussões que se seguem no livro com os contratualistas, a justiça etc., a defesa de Mill cairia bem. A subseção “Justiça Global” poderia ser consideravelmente expandida. Está pequena demais para um tema tão importante.

Dando uma olhada geral no livro, não vi discussões detalhadas sobre Direitos Humanos, um tema no qual MC Dias é especialista (há, claro, uma pequena discussão na p. 89). Então, sugiro aprofundar o tema da globalização discutindo algo relacionado com DH: seu papel nas relações internacionais etc., etc.

Finalmente, senti falta de uma breve menção (sem reconstruções demoradas) a formas mais sofisticadas de consequencialismo. Por exemplo, Railton sustenta que devemos incrementar vários portadores de valor intrínseco (não apenas bem-estar, mas amizade, respeito, contemplação estética, conhecimento etc.). Isso também parece coincidir não apenas com as pretensões gerais do livro, mas ajudaria a perceber a necessidade da ampliação das fronteiras da moralidade.

## **MARIA CLARA DIAS**

TENTEI DEIXAR A CRÍTICA a uma concepção utilitarista da justiça para o capítulo 8. Nele, acabo tecendo considerações mais gerais que não estão dirigidas a um autor específico, me detendo, em seguida, mais em Singer. Achei que deveria apresentar o que considero ser a melhor versão do utilitarismo, mas, neste sentido, concordo ter deixado à margem críticas importantes à filosofia de Mill.

Concordo com você que o tema da Justiça Global é muito importante. Não o desenvolvi mais porque ele aparece no livro como uma das questões discutidas por Singer. Ampliar esta parte significaria ampliar ainda mais a parte sobre Singer que é um entre os utilitaristas citados. Da minha parte, não expus a minha própria versão do tema para não atropelar Singer e o capítulo sobre Justiça. Tanto o tema da globalização, quanto o dos Direitos Humanos foram trabalhados em vários artigos e livros meus. Tentei não ser repetitiva. Sobre a minha posição acerca destes temas, indico os artigos “Direitos Humanos e a Crise Moral: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos”. In: L. FERREIRA; M. ZENAIDE; M. PEQUENO (org.), *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2010. 267-281; “Moral Dimensions of Nationalism”, *Villanova Law Review*. V.50. 2006. 23-35; “Values and virtues in the era of globalization”. In: DOMINGUES, I. (org.) *Biotechnologies and the Human Condition*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2012. Alguns dos artigos acima foram também recompilados nos livros “Justiça social e direitos humanos” e “Ensaio sobre a moralidade”, ambos publicados pela editora Pirilampo, em 2015.

Pretendi apresentar, no terceiro capítulo especificamente, as principais versões do Utilitarismo. No decorrer do livro, apresento uma perspectiva própria, também teleológica. Tentei filtrar autores com os quais poderia estabelecer um diálogo direto. Neste sentido, muitos autores contemporâneos relevantes foram deixados de fora. Em nome dos meus leitores, agradeço a indicação de Peter Railton e acrescento a de outro consequencialista, para mim particularmente promissor, o filósofo irlandês, Philip Pettit, sobre o qual escrevi o artigo “O consequencialismo e seus críticos: convergências e divergências do debate moral na perspectiva de Philip Pettit”. In: M. C. CARVALHO (org.) *Consequencialismo e seus críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC. 2005.

## **PROFA. DRA. CINARA NAHRA**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Coube a mim fazer comentários e perguntas a autora relativamente ao capítulo 4, intitulado *“Kant e o Imperativo Categórico”*. Aqui, Clara dividiu o texto em quatro subcapítulos, correspondendo às três seções da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GM) e à Crítica da Razão Prática (KpV), e foi muito feliz na análise resumida que fez de cada uma destas peças da filosofia prática kantiana, demonstrando uma aguçada capacidade de síntese, algo também raro na tradição tupiniquim. Acompanhando o texto da autora, farei uma pergunta para cada uma destas análises.

### 1. Sobre a I seção da GM:

A proposta de Kant para determinarmos a imoralidade ou não de uma ação, conforme bem descreve a autora, é a da universalização, ou seja, se uma máxima pode ser universalizada sem provocar uma contradição, a ação resiste ao critério, e assim estamos moralmente autorizados a praticá-la. Já se a universalização da máxima provoca uma contradição, a ação seria contrária ao dever. Qual é a sua visão, Maria Clara, sobre esta proposta kantiana? A universalização da máxima é um critério que nos ajuda, na contemporaneidade, a determinar o que devemos e o que não devemos fazer o que é certo ou errado do ponto de vista moral?

## **MARIA CLARA DIAS**

NA MEDIDA EM QUE ESTE CRITÉRIO tenta preservar a pretensão de universalidade de nossa prática moral, eu diria que ele se tornou parte constitutiva de nossa reflexão moral. O problema está no modo como individualizamos um conteúdo para submetê-lo ao princípio de universalização. Conteúdos formulados de forma muito genérica e/ou abstrata, tal como nos exemplos kantianos, nos auxiliavam muito pouco na identificação do que é ou não o certo a fazer

em situações concretas. E isso não porque a contemporaneidade apresenta características distintas da modernidade kantiana, mas porque a vida real apresenta nuances que não são capturadas por uma estrutura discursiva meramente formal e abstrata.

## 2. Sobre a II seção da GM

Após expor as formulações do Imperativo Categórico, a autora se pergunta: Por que Kant introduz a segunda formulação do Imperativo Categórico? Sua hipótese é a de que com esta formulação, que exige respeito a cada um de nós (tanto a nós mesmos quanto aos outros) como fins em si mesmos, ele exclui a utilização meramente egoística do princípio da universalização. Observe, entretanto, Maria Clara, que Kant já havia vislumbrado este problema, e por isto ele introduz a distinção entre agir conforme ao dever (em conformidade ao imperativo categórico) e por dever (moralmente, ou seja, motivado única e exclusivamente pelo imperativo categórico, pela razão pura). As ações por dever, entretanto, Kant reconhece, são incognoscíveis, ou seja, podem existir, mas não podemos provar que existem. A pergunta para a autora, então, é a que segue: O problema já observado por Kant na primeira formulação não se repetiria em relação à segunda? Por que a segunda formulação nos daria uma certeza maior de que estamos agindo pelo IC e não meramente em conformidade a ele? Não seria possível tratar os outros como fins em si mesmos também de modo instrumental, ou seja, não por efetivamente respeitá-los, mas, por pretendermos atingir um benefício pessoal, como, por exemplo, para ficarmos com nossa consciência tranquila?

### MARIA CLARA DIAS

ACHO QUE SIM. De qualquer forma, ao tentar estabelecer o conteúdo, ainda que mínimo do princípio moral, Kant não poderia deixar de introduzir o elemento da não instrumentalização. O ponto aqui não é tanto identificar se há ou não uma autêntica motivação moral, pois, como você disse, Kant crê que isso jamais

saberemos, mas apresentar o imperativo categórico, ou melhor, a forma e o conteúdo mais adequado ao princípio moral por excelência. Da minha parte, penso que o imperativo categórico indica uma forma de ação para os que pretendem orientar suas vidas de acordo com uma moral universalista. Neste sentido, podemos até instrumentalizar outros indivíduos, em contextos morais, para alcançar nossos objetivos, mas, ao refletir sobre tal conduta, saberemos não estar sendo coerentes com a proposta moral inicialmente adotada. Abandonando o problema da motivação em Kant, para o qual não conheço uma reconstrução razoável, não vejo problema em associarmos a não instrumentalização, ou melhor, a consciência de estarmos agindo de acordo ou conforme o princípio moral, com a nossa autorrealização. Grande parte de nossos problemas morais já estaria resolvida se todos assumissem como parte de seu processo de autorrealização, o agir de forma a respeitar, não instrumentalizar, outros seres humanos. Mas há aqui outro ponto de Kant que precisaria ser revisto. Não faz sentido comprometer o agir moral como uma recusa de qualquer forma de instrumentalização de seres humanos. Há contextos em que a instrumentalização é a regra, e nos quais nossas condutas nem por isso precisam ser encaradas como imorais. Para que a instrumentalização seja interpretada como uma falta moral, precisamos estar diante de circunstâncias específicas em que possamos identificar o desrespeito a algo de fundamental para os indivíduos atingidos por nossas ações.

### 3. Sobre a III seção da GM

A autora resume o argumento apresentado por Kant na III seção sobre a relação entre liberdade e imperativo categórico do seguinte modo: “(...) se possuímos uma razão capaz de determinar a vontade independentemente da sensibilidade, então possuímos uma vontade livre não apenas no sentido negativo, mas legisladora, uma vontade autônoma, logo, somos capazes de determinar nossas ações a partir do imperativo categórico”.

O seu argumento, Maria Clara, parece que corresponde exatamente à pretensão de Kant no texto. O problema, me parece, é como mostrar que possuímos tal razão. Esta “prova” não é possível de ser dada apenas na KpV? Se assim for, qual o ganho objetivo que tem Kant com a III seção da FMC, ou seja, por que Kant a teria escrito?

## **MARIA CLARA DIAS**

ACHO QUE A IMPORTÂNCIA DA TERCEIRA SEÇÃO é justamente a de mostrar o problema. Se a prova não for fornecida, então teremos apenas um imperativo hipotético. Kant terá assim descrito a forma e o conteúdo mínimo do princípio moral, mas não provado que podemos efetivamente agir de acordo com ele. No meu entender, este é o grande mérito da Fundamentação. Ela pode ser lida até hoje como uma grande investigação acerca do que é a moralidade, independentemente do sucesso ou fracasso da fundamentação kantiana, conseqüentemente, do sucesso ou fracasso do argumento, contido na Crítica da Razão Prática.

### 4. Sobre a Crítica da Razão prática

Você diz, Maria Clara, que aceitemos ou não a consciência da lei moral como sendo um fato da razão podemos aceitar o imperativo categórico como sendo a melhor expressão do princípio da moralidade. O que você está sugerindo aqui (e de certo modo volto à pergunta 1)? O Imperativo Categórico, tenha Kant demonstrado ou não sua possibilidade, é um princípio moral que efetivamente nos ajuda a distinguir o certo do errado, nos ajuda a determinar o que devemos e o que não devemos fazer? Em resumo, para você, Maria Clara, o Imperativo Categórico kantiano continua insuperável em termos de princípios morais capazes de orientar a ação humana?

## **MARIA CLARA DIAS**

SE PUDERMOS INTERPRETAR o imperativo categórico como um princípio universal de respeito, acredito que sim. Não precisamos

acreditar numa razão pura prática, nem em uma noção de liberdade que esteja desvinculada de toda e qualquer motivação sensível. Basta que queiramos nos identificar e ser identificados como indivíduos que elegeram para si uma identidade moral, para que aceitemos como guia para a nossa conduta o princípio universal do respeito. Procurei ainda acrescentar uma interpretação da noção de respeito como sendo a consideração aos funcionamentos básicos de cada indivíduo, ou seja, aos elementos e capacidades que garantem a integridade funcional de um sistema.



## **PROF. DR. FERNANDO RODRIGUES**

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

No capítulo 6 de *Sobre Nós – Expandindo as fronteiras da moralidade*, a autora apresenta de modo resumido, mas nem por isso incorreto, as posições de Platão e Aristóteles concernentes à ética. O ponto central, comum aos dois filósofos, está no fato de ambos conceberem haver uma estrita relação entre os interesses ligados à boa vida de cada um e a concernência para com os outros. Sendo assim, a pergunta ética coincide com a pergunta sobre a vida com sentido. As posições de Platão e Aristóteles são corretamente apresentadas. No entanto, quanto ao primeiro, ainda que tenha havido, na tradição, interpretações utilitaristas de sua posição, não me parece poder-se dizer que Platão “irá provar sua [sc. da justiça] utilidade” (p. 94), o que fica claro pela própria interpretação que a própria autora dá à técnica em Platão (p. 96). Por outro lado, quanto a Aristóteles, a autora parece reinterpretar a noção de boa vida de modo relativo demais a cada um. O “auto” presente no verbo “autoconhecer” (p. 104) parece, por exemplo, dizer respeito a cada um e não ao ser humano em geral. Ainda que válida essa linha de investigação moral, ela parece não ser uma reinterpretação de Aristóteles, mas sim uma oposição à visão aristotélica.

## **MARIA CLARA DIAS**

NA VERDADE, EMPREGUEI O TERMO utilidade como sentido ordinário, ou seja, como função, propósito. Não me ocorreu qualquer tipo de associação com a perspectiva teórica utilitarista. De fato, faço uma leitura do que seja a boa vida voltada para as singularidades de cada indivíduo, entendidos como sistemas funcionais diversos. Esta é a razão pela qual não costumo identificar a perspectiva dos funcionamentos como uma perspectiva neo-aristotélica. Sei que é bastante cara a Aristóteles a noção de natureza humana que é por mim recusada. Da perspectiva clássica retomo a ética como uma questão dirigida à boa vida e ao florescimento das

diversas entidades, a partir das características que lhe são próprias. Tento transpor este modelo para uma época em que a moralidade tem como foco os indivíduos e passo a interpretá-los como sistemas funcionais. De qualquer forma, não diria que se trata de uma oposição a Aristóteles e, como procurei mostrar, também os que se autodenominam neo-aristotélicos são levados a traçar estratégias que invariavelmente os afastam ou bem do núcleo da perspectiva aristotélica ou das sociedades concretas contemporâneas.

## **PROFA. DRA. MICHELLE CECILLE BANDEIRA TEIXEIRA**

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### 1. Conceito de funcionamentos

Já que “funcionamentos” é um conceito utilizado tanto na perspectiva da capacitação quanto na sua, senti falta de uma maior clareza na distinção do conceito utilizado por você em relação ao conceito utilizado por Amartya Sen, já que, no meu entendimento, são diferentes.

De volta à distinção entre o conceito de funcionamentos utilizado por você e utilizado por Sen, é possível deduzir, a partir da sua descrição de como você derivou o conceito de funcionamentos da filosofia da mente, sua explicação sobre sistema funcional, que o seu conceito é distinto daquele utilizado por Sen, mas em nenhum momento você afirma isto, apesar de estar implícito. Penso que seria válido enfatizar isto e, ao mesmo tempo, formular claramente o conceito de funcionamentos usado por você, distinguindo do conceito de Sen, para que não se utilize da mesma maneira. Por exemplo, funcionamentos, para Sen, não são parte constituinte da identidade dos indivíduos e, também para Sen, os funcionamentos não parecem existir independentemente do valor dado a este pelo indivíduo que, portanto, necessariamente precisa ser racional, para que possa conceber este valor.

## **MARIA CLARA DIAS**

NA VERDADE, UTILIZO A EXPRESSÃO funcionamentos para me referir a funções ou capacidades desempenhadas pelos diversos sistemas. Os funcionamentos básicos, foco da minha perspectiva, são aqueles que tomam parte no processo de identificação do indivíduo/sistema em questão. Neste sentido, eles não são algo escolhido pelo próprio indivíduo. Há alguns aspectos de nossa identidade que, pelo menos acreditamos, foram escolhidos por nós, mas há outros que evidentemente não escolhemos e mesmo

assim são parte constitutiva do que somos e deixaríamos de existir sem eles. Em cada um de nós há um grande número de sistemas realizando funções diversas e dos quais dependem a nossa realização de funções com uma estrutura macro das quais geralmente temos maior consciência. Para poder me expressar e escrever, por exemplo, preciso estar nutrida, com meu sistema digestório, respiratório, circulatório, em funcionamento. Preciso também ter passado por um processo de aprendizagem, onde desenvolvi certas capacidades cognitivas. Além de tudo isso, preciso fazer parte de um sistema maior, uma sociedade ou uma cultura, por exemplo, onde minha capacidade de expressão e escrita possam ser efetivadas. Não considero o ter sido escolhido parte inerente ao conceito de funcionamentos em Sen. Neste sentido, poderíamos estar utilizando o termo de forma semelhante. A questão é que em Sen o que importa é a escolha dos funcionamentos, para minha perspectiva não.

## 2. A perspectiva dos funcionamentos como perspectiva de justiça

Senti falta de um maior desenvolvimento a respeito da perspectiva dos funcionamentos enquanto uma perspectiva de justiça, ou seja, uma perspectiva que garante uma base informacional para julgar e comparar vantagens individuais, de forma que possa ser utilizada nos diversos âmbitos da nossa vida em sociedade. Neste sentido, considerando que o foco está na ampliação dos funcionamentos básicos no sentido da plena realização de seu sistema funcional, poderemos considerar que os funcionamentos básicos são aqueles que têm a possibilidade de desencadear outros funcionamentos (o que seria chamado por Wolff e De Shalit como funcionamentos férteis)? Este poderia ser um critério de identificação dos funcionamentos básicos? Ou isto não seria necessário?

Seria válido comentar que podemos identificar funcionamentos de grupos, de coletivos. Por exemplo, como apliquei em minha pesquisa que, ao invés de identificar os funcionamentos individuais,

identifiquei os funcionamentos básicos de estudantes de odontologia de uma determinada universidade, funcionamentos estes considerados necessários para a identidade moral de todos estes estudantes. Claro que, para identificar os funcionamentos, não escapamos de uma investigação empírica que procura perceber em indivíduos os funcionamentos básicos, contudo, uma representação de indivíduos nos garante inferir para todo o grupo os funcionamentos básicos, e nos faz afirmar, por exemplo, que usuários do SUS poderão ter funcionamentos básicos que fazem parte de sua identidade de grupo enquanto usuários do SUS.

Cabe também esclarecer que a perspectiva dos funcionamentos, enquanto perspectiva de justiça, está inserida em um contexto social, cultural, político e histórico. Ou seja, os funcionamentos, individuais ou coletivos, não estão isolados da sociedade que os rodeia. Assim, a perspectiva não recai no risco de ser acusada de “individualismo metodológico”, tal como ocorreu com a de Sen, e que ele busca defender em *A ideia de Justiça* (pg 278, versão em português).

Neste sentido, é suficiente, no quadro, colocar que a perspectiva dos funcionamentos é para Indivíduos (sistemas funcionais) somente? Ao falar de sistemas funcionais em geral, inclui estes coletivos, como por exemplo, funcionamentos de estudantes universitários, ou funcionamento de usuários do SUS e etc?

## **MARIA CLARA DIAS**

O QUE ESTOU CONSIDERANDO BÁSICO são os funcionamentos que garantem a integridade funcional de um sistema. Há neste sentido alguns funcionamentos com os quais eu me identifico e sem os quais não me perceberia sendo quem sou. Procurei dar ênfase a este tipo de funcionamento. Porém há funcionamentos, dos quais não sou nem mesmo consciente, que tornam estes outros funcionamentos possíveis. Ambos são básicos, porque sem eles minha identidade seria rompida. Por uma questão cultural,

privilegiamos os funcionamentos diretamente associados ao *Self* ou que são percebidos pelo próprio agente como sendo parte de sua identidade. Este é um vício de raciocínio nosso, dos seres que apostam tudo na sua autoconsciência reflexiva. Uma teoria de justiça não pode se dar ao luxo de incorrer neste mesmo vício. Se fizermos isso, estaremos supondo, por exemplo, que só precisam de comida, assistência médica, recursos sanitários, educação formal, seres conscientes desta necessidade. Um celular para funcionar adequadamente precisa de bateria. Se ele não estiver funcionando, podemos verificar entre os pré-requisitos do seu funcionamento o que estaria faltando. Dependendo da resposta, ele será descartado e diremos que já não funciona, já não é um celular. A mesma idéia tentei trazer para a investigação relativa aos funcionamentos de seres humanos, animais e do meio ambiente. O básico, embora seja parte do processo de individuação do ser/objeto em questão, não precisa ser identificado subjetivamente como tal. Isso porque a própria subjetividade é uma capacidade inerente a apenas certos sistemas. Quando esta capacidade está presente, seu endosso do que seja básico adquire um peso distinto.

Quanto à questão do indivíduo e/ou da coletividade, eu tentei dissolver a idéia de que um indivíduo é uma célula única e isolada. Ao falar de sistema funcional, procurei indicar que há sempre vários sistemas envolvidos. Uma única pessoa pode ser descrita como um complexo de vários sistemas e também como uma peça de sistemas mais complexos ou maiores. Para efeito de políticas públicas acho muito importante que possamos identificar demandas compartilhadas por vários indivíduos. Como no caso do seu trabalho sobre a percepção do assédio moral em estudantes da área da saúde. O mesmo já foi feito, utilizando a perspectiva dos funcionamentos, no caso da identificação e demandas de pacientes neurológicos (Alexandre Costa, PPGF, 2013) de transexuais durante o processo transexualizador no Brasil (Cristiane Maria A. Costa, PPGBIOS, 2015), de comunidades virtuais de esquizofrênicos (Vera Cecília Frossard, PPGBIOS, 2015) e de

autistas (Veronica Possamai, PPGBIOS, 2016). Estas pesquisas são responsáveis pela aplicação da perspectiva no âmbito da justiça, e seus autores são os detentores de todo este mérito. Da minha parte, só posso desejar que outros pesquisadores possam utilizar esta ferramenta para indicar políticas públicas que permitam o florescimento dos indivíduos que partilham características e demandas comuns. Para os que estiverem engajados neste processo, lembro apenas que não podemos correr também o risco de engessar as demandas. Ou seja, não podemos perder de vista a possibilidade de perceber demandas que não se encaixam nas do grupo, mas que ainda assim são fundamentais para um determinado indivíduo.

### 3. Políticas de reparação e de reconhecimento

Ao afirmar que a perspectiva dos funcionamentos se compromete com estas duas políticas – de reparação e de reconhecimento – para que as diferenças sejam consideradas e que a discriminação seja evitada, é dada ênfase às diferenças étnicas, raciais e de gênero. Não seria válido ampliar este escopo de diferenças para outras que também provocam desigualdades, tais como as diferenças de classe social e as questões de exclusão territorial, como ocorrem no Brasil? Por exemplo, os estudos demonstram que classe social é um fator que provoca preconceitos nos serviços de saúde e em diversos outros âmbitos da nossa sociedade e na vida cotidiana em geral, o que provoca exclusão no mercado de trabalho. A exclusão territorial também é um problema em um país desigual e extenso como o nosso. Exclusão de níveis de educação universitária, por exemplo. Provavelmente existem diversos fatores de exclusão, que somente podem ser verificados empiricamente, mas talvez pudesse ficar mais claro no texto, que estas políticas incluem outros fatores para além daqueles mencionados.

Sua proposta de uma ética dos funcionamentos, além de resgatar o que há de melhor na ética filosófica, se constitui em um referencial estimulante para se pensar a moralidade em uma nova chave.

## MARIA CLARA DIAS

SEM DÚVIDA. SE EU REALMENTE não tiver mencionado a exclusão socioeconômica e cultural, não terá sido por não considerá-la importante, mas sim por considerar que a denúncia à mácula moral que ela representa perpassa todo o meu discurso. Na verdade, esta foi a primeira forma de exclusão que tentei atacar ao buscar um argumento moral para a defesa dos direitos sociais básicos como direitos morais básicos.



**PROF. DR. LEONARDO DINIZ DO COUTO**  
(CEFET-RJ)

Começo a partir do capítulo 7. Nele, entramos numa outra parte do seu texto, na parte dedicada à sua proposta moral-política. Você se posiciona como teleológica, não fundacionista e perfeccionista. A ideia é que se deve buscar como fim a realização dos funcionamentos básicos de todos os sistemas funcionais. O Estado não pode, então, ser neutro. Fazer esta escolha é ser mais inclusivo. Esta é a vantagem de sua perspectiva. Vantagem real, aliás. Assim, podemos incluir na consideração moral e política não só os indivíduos racionais, tradicionalmente incluídos, mas também os não racionais, além dos animais e outros sistemas funcionais, com o mesmo peso e valor dos primeiros. Por fim, chegamos à consideração do meio ambiente e das artes. Aqui, está a parte que achei mais fértil para o debate. Para defender estes dois últimos, você introduz a ideia da mente estendida. Aqui vão minhas observações/críticas.

1. Parece-me contraintuitivo dizer que é melhor perder parte do corpo a perder os arquivos do meu computador e/ou fotos; ou mesmo passageiramente a minha memória a perder minha agenda. Isso se dá porque os objetos que utilizo em minha vida são sempre substituíveis por outros objetos. Óculos, uma bengala, fotos, uma agenda ou o que quer que seja podem ser substituídos por outros objetos similares: uma bengala nova, óculos novos, um sensor *high tech* de localização no espaço etc. Em suma, por mais importantes que sejam no desempenho de minha vida atual, não fazem parte de mim do mesmo modo que minha memória. Quando perco minha memória (ou parte dela), ao que parece, passo a ser outra pessoa. Vide pessoas com demência. A partir do momento em que tal pessoa passa a viver com a demência, a sua relação com o entorno se transforma. Por quê? Porque esta pessoa já não é a mesma. Ela, em suas relações com outros, se mostra outra pessoa. Isso não acontece com alguém que perde ou troca de óculos.

## MARIA CLARA DIAS

O QUE ESTOU COLOCANDO EM QUESTÃO é justamente a possibilidade de distinguirmos de forma tão clara entre o que faz parte de nós e o que são sistemas acoplados. Os limites do nosso corpo biológico não são os limites do nosso *self*. A distinção que faço é justamente entre o que consideramos parte constitutiva de nossa identidade e elementos que podem ser substituídos sem alterar substantivamente o que somos. Neste sentido, sabemos que alguns indivíduos podem ter seus cabelos raspados, partes de seu corpo como o seio ou até mesmo o coração retirados e substituídos sem perder sua própria identidade. Parte da memória nós perdemos diariamente sem que isso afete nossa identidade. Neste caso específico, a questão *parecer* está muito mais relacionada ao papel que as informações perdidas desempenham para nós. Há objetos fora do nosso corpo e há inclusive outros indivíduos que são insubstituíveis para nós e sem os quais tememos deixar de ser quem somos. Esta relação, contudo, é peculiar apenas a alguns objetos e indivíduos, mais especificamente àqueles aos quais associamos nossa própria compreensão de quem somos. Mas lembro ainda que também estes indivíduos e objetos podem variar no decorrer de nossa história. Isso significa que nossa própria identidade é não fixa, mas sim flexível.

2. O mesmo raciocínio se dá com as artes, creio. Num mundo em que as obras de arte listadas por você não existissem, certamente você seria outra pessoa. Você também seria outra pessoa num mundo onde existissem outras obras atualmente não existentes. O resultado de seu contato com as obras que te constituem já se deu no seu contato contingente com elas (assim como com o resto do mundo). Em suma, não creio que a sua tese seja suficiente para garantir um tratamento moral privilegiado às obras de artes. Nossa relação com a arte, creio, é sim constitutiva, mas só de um modo geral – como o contato que temos com o mundo. Não com obras específicas. Que critérios poderíamos usar para atribuir um peso maior a uma música de Chico Buarque em relação a uma música

sertaneja ou a um abridor de lata? Tudo isso pode ser igualmente importante para a constituição íntima das pessoas. É o indivíduo quem vai determinar tais pesos em suas vidas. Ou seja, o valor destas obras não é absoluto, é relativo.

### **MARIA CLARA DIAS**

CONCORDO PLENAMENTE QUE O VALOR SEJA RELATIVO, aliás, afirmo inclusive que todo valor é relativo. Isso, contudo, não significa que para as vidas em questão este valor não seja inegociável. Há obras de arte sem as quais não consigo imaginar a minha vida. Certamente outros indivíduos, pertencentes a outra geração, outra cultura ou simplesmente indivíduos distintos de mim, poderão não depositar nenhum valor nestas mesmas obras sem as quais meu mundo estaria esvaziado. Estes mesmos indivíduos poderão ainda valorar obras que nada me dizem. O fato é que o respeito moral que endereçamos a um indivíduo não pode ser separado do respeito correspondente aos objetos que constituem sua própria identidade.

3. Por fim, tive dificuldade para dar o peso moral ao meio ambiente em relação à constituição de uma cidade. Por que o meio ambiente constitui um sistema funcional mais importante do que Dubai, por exemplo?

### **MARIA CLARA DIAS**

NÃO CONSTITUI, PELO MENOS NÃO NECESSARIAMENTE. Não tive a intenção de estabelecer uma polarização deste tipo. Ao contrário, procurei mostrar que a inclusão do meio ambiente obedece ao mesmo critério que o das obras de arte e a alguns sistemas acoplados. Todos estes elementos podem vir a ser compreendidos como parte significativa e essencial do que somos. Além disso, não saberia também distinguir até mesmo em uma cidade o que a faz parte do que somos: seu complexo arquitetônico? suas montanhas

e praias? Eu suspeito que todos estes elementos e nenhum deles isoladamente, mas o fato de termos vinculado a ela a narrativa de quem somos.

A sua perspectiva moral e política, acho, se posso avaliar, é a mais inclusiva dentre as existentes. Mais promissora mesmo em relação à de Singer, e mesmo que não incluísse o meio ambiente e as artes. Isso porque visar garantir funcionamentos básicos a todos os sistemas funcionais é mais atento ao que tem valor para todos do que evitar a dor e o sofrimento. Evitar a dor e o sofrimento de todos, embora seja nobre, não me parece ser o objetivo último, o guia máximo da moralidade. É só intuição. A sua perspectiva só pode ser fruto, como te disse outras vezes, de uma pesquisadora/filósofa fora do eixo. Muito mais sensível a problemas de países onde não se vive o bem-estar social. Fiquei realmente feliz em poder ler de novo seu texto. Fiquei feliz porque reiterou pra mim a minha filiação à sua abordagem teórica.

## **PROF. ANTÔNIO AUGUSTO PINTO MADUREIRA**

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

A perspectiva dos funcionamentos, segundo Maria Clara Dias, é a que melhor se apresenta como critério normativo que deve guiar qualquer concepção de justiça nas sociedades políticas, por duas razões principais: 1) oferece a possibilidade de “ampliar nosso discurso acerca da justiça de forma a resgatar sua pretensão de universalidade”; 2) oferece a possibilidade de incorporar e “(...) responder as demandas específicas de cada indivíduo”(2016, p. 139).

Segundo esta perspectiva, a identificação dos indivíduos ocorre em razão das finalidades estabelecidas pelos seus elementos constitutivos, direcionadas para o florescimento básico daqueles Indivíduos humanos e não humanos. Sob o ponto de vista da moral, a perspectiva dos funcionamentos pretende ampliar seu alcance, ao ancorar sua pretensão de universalidade nas propriedades características que determinam as funções individuais, propondo uma perspectiva igualitária de justiça na qual indivíduos não humanos também possam ser moralmente concernidos. Assim, sem prejuízo do critério kantiano que condiciona a inclusão dos agentes na comunidade moral, o da exigência de não instrumentalização, contida na segunda formulação do imperativo categórico, a perspectiva dos funcionamentos acrescenta a senciência como critério, passando a englobar também indivíduos não humanos.

Este recorte da perspectiva dos funcionamentos, ora apresentado, deixa de lado os conceitos de mente estendida e sistemas acoplados, cuja relevância na análise de Dias se reconhece, mas que foge ao nosso propósito, qual seja: o de interpelar a autora em razão das críticas endereçadas ao pensamento liberal igualitário, particularmente, à concepção de justiça igualitária de Ronald Dworkin.

Se minha compreensão é exata, a crítica endereçada ao liberalismo igualitário em geral reside no fato que J.Rawls e R.Dworkin, com algumas diferenças nuançadas por Dias, permanecem

vinculados ao pressuposto de que a comunidade moral se define por agentes morais racionais, inteiramente capazes de fazer escolhas e de empreender projetos de vida, o que dela excluiria outros indivíduos humanos, como as crianças e os deficientes mentais, por exemplo, assim como indivíduos não humanos, como os animais em geral e os domésticos em particular.

Em relação à Dworkin, considero que esta crítica pode ser objetada em relação aos indivíduos humanos que não são inteiramente capazes de fazer escolhas e de assumir projetos de vida, na medida em que: 1) a concepção de justiça como igualdade de recursos, defendida por Dworkin, procura estabelecer mecanismos, cujos objetivos são o de equalizar as diferenças de recursos decorrentes das diferenças individuais de gostos, aspirações e desejos, tais como os dispositivos do leilão e o do mercado hipotético de seguros, assim como o teste da cobiça; 2) se não se trata de equalizar as diferenças individuais, mas os recursos materiais gerados por estas diferenças em face da importância social destes recursos para outros indivíduos (DWORKIN, R. 2015, p.99/102), deve se admitir que os que não estão inteiramente capacitados a manifestar seus gostos e aspirações, de modo a tornar impossível ou inviável avaliar os custos sociais dos recursos materiais que poderiam auferir, estariam a) fora de políticas redistributivas; ou b) estariam sujeitos a algum critério de normalidade que condicionaria estas políticas; ou ainda c) estariam sujeitos a um acordo político mais ou menos generoso, remediando-se, assim, a situação das deficiências mentais ou das incapacidades plenas para definição de gostos e de aspirações.

Dworkin opta pela última alternativa; rejeita a segunda, por considerar problemática a definição de critérios de normalidade; e sequer considera a primeira, provavelmente por entender que o estágio evolutivo das culturas ocidentais contemporâneas não confere nenhum lugar para este tipo de solução. A objeção, portanto: se a perspectiva dos funcionamentos é uma teoria da justiça concorrente, ela não pode silenciar sobre esta questão em sua pro-

posta de maior inclusão, já que as teorias da justiça, por definição, são redistributivistas. Logo, a objeção se torna uma convocação à perspectiva dos funcionamentos a se pronunciar sobre o tema.

## **MARIA CLARA DIAS**

CONCORDO. NÃO PRETENDI EXCLUIR a questão da distribuição de recursos como um ponto central de uma teoria da justiça. Ao estabelecer como foco os funcionamentos básicos, apenas pretendi destacar que a distribuição precisa ser feita tendo em vista o que para cada indivíduo ou grupo é efetivamente básico. Não posso destinar o mesmo pacote de bens primários a indivíduos de regiões, culturas, religiões e faixas etárias diferentes, sem incorrer no risco de estar respondendo de forma inadequada às demandas próprias a certos indivíduos, por conseguinte, sem estar gerando deficiências. Para que o pacote possa satisfazer às necessidades básicas dos diversos indivíduos e/ou grupos, é preciso que ele seja montado tendo em vista as características dos concernidos. O pacote ideal, comum a todos, não existe na prática. É preciso muita investigação empírica para descobrirmos, por exemplo, como suprir de forma eficiente as demandas nutricionais de grupos tão diversos como os carnívoros e os veganos. Este foi um dos meus pontos contra Rawls. Sei que Dworkin endereça esta escolha dos pacotes aos próprios agentes. Neste sentido, sua perspectiva certamente não incorre neste erro.

Pretendi também insistir na idéia de que a justiça envolve outros aspectos além da distribuição, e que a relevância destes aspectos pode ser medida pelo papel que eles desempenham na promoção dos funcionamentos básicos. Minha resposta é que precisamos distribuir os recursos de acordo com as necessidades básicas dos concernidos. Tais necessidades são objetivas, mas são também desenhadas a partir de aspectos da realidade sociocultural de cada indivíduo ou grupo. Sem levarmos tudo isso em conta, corremos o risco de uma distribuição inadequada. Não tenho uma fórmula

padrão de como distribuir, mas indico algumas condições que precisam ser satisfeitas para que a distribuição almeje ser justa.

Acredito que o resultado prático da investigação que proponho possa ser bastante próximo do resultado a que Dworkin chegaria, pelo menos no que diz respeito aos seres humanos. Nosso constructo teórico, contudo, é bastante distinto. E a principal razão talvez esteja no fato de Dworkin adotar como modelo a situação contratual, tão familiar à estrutura do Direito. Da minha parte, não posso aceitar tal modelo pela simples razão de que tributo a ele a responsabilidade pelo aspecto restritivo da moralidade vigente.



## **PROF. DR. FABIO GOMES DE OLIVEIRA**

Universidade Federal do Rio de Janeiro / Universidade Federal Fluminense

Muitos são os teóricos que enquadram a ética animal como sendo um ramo da ética ambiental, seja por razões axiológicas ou até mesmo ontológicas (Naconecy, 2014). Segundo essa narrativa, seriam, portanto, as éticas ambientais responsáveis por ampliar o campo de nossas preocupações morais para além dos interesses e necessidades humanas. O capítulo “A Inclusão dos animais não humanos” não envereda por esse caminho. Maria Clara Dias busca identificar as fronteiras morais que fazem com que os animais não humanos (1) ocupem um lugar fora de nossa comunidade moral; e (2) quando ocupam, acabam sendo incluídos por razões de proximidade, como é o caso de boa parte dos animais domesticados. Para a autora, é importante sinalizar o motivo pelo qual essa inclusão (animais domesticados) não oferece uma fundamentação teórica interessante para a ampliação de nossos compromissos morais para com os animais não humanos. Afinal, tal inclusão estaria refém de critérios absolutamente arbitrários, não resgatando algo caro à sua perspectiva: a pretensão de universalidade de nossos juízos morais.

Dias rejeita as formulações clássicas e também as mais contemporâneas que associam imediatamente a racionalidade à consideração e/ou respeito moral para com os outros. Percebe um ganho na versão utilitarista proposta por Singer, quando o autor define a sciência como elemento fundamental que guia nossos compromissos morais (utilitarismo de preferências). Entretanto, adota o paradigma dos funcionamentos por identificar nessa proposta a capacidade de ampliação da comunidade moral e, conseqüentemente, uma nova compreensão de um “Eu”. Dias critica a concepção de “eu individual” desenhado na modernidade. Segundo a autora, esta seria uma concepção caricata que não permite que entendamos o modo como todos e cada um de nós se constitui. Não à toa é durante o Iluminismo que vemos o ser humano

ocupando lugar central<sup>74</sup>. A inferioridade dos animais não humanos encontra acolhida também nas noções de que nossa racionalidade e capacidade de autodeterminação deveriam figurar as bases para a construção de nossa moralidade. Para Singer, ainda que a sciência seja um critério que amplia essa capacidade inclusiva, a capacidade de projetar uma vida acabaria, ao fim e ao cabo, hierarquizando não somente humanos e não humanos, mas inclusive vidas humanas. Como os animais não humanos não compartilham tais características, tal argumento é usado como justificativa para um tratamento instrumental e, muitas vezes, utilitário daqueles. Eles não seriam “fins em si mesmos” por não terem capacidade de se autodeterminarem, não serem racionais, tampouco legisladores aptos. Essa lógica é a base que sintetiza a sustentação de uma hierarquização moral, que promove e reitera a coisificação dos sistemas funcionais não humanos. Singer, por mais que incorpore a sciência acaba por compactuar com uma forma de hierarquia moral, como dito anteriormente. Tal hierarquia é criticada por Dias.

Isto significaria dizer que a perspectiva de Dias nos permite afirmar que estamos vendados com uma cegueira moral, em função de uma herança que forja uma falsa compreensão **sobre nós** mesmos. Isto porque, em algum sentido, pensamos que somos feitos do nada, que nossas identidades são constituídas preponderantemente de forma isolada. A noção de construção do eu e da autonomia é apresentada como uma independência impraticável, quando essa noção é no mínimo inocente e no máximo digna de problematização e atenção. Pensar assim compromete sobremaneira

---

74 Importante ressaltar que naquele momento o iluminismo responde ao teocentrismo, tentando firmar as bases a partir das quais a cultura, entendimento, liberdade, autonomia e racionalidade humanas poderiam se constituir as ferramentas contra o dogmatismo e as ingerências da legislação da fé e da religião, sempre apresentadas com poderes políticos. Nesse sentido, a filosofia da Ilustração teria nos deixado um bônus e um ônus, quais sejam: a valorização da reflexão, de um lado, e o antropocentrismo, de outro.

nossa autodescrição enquanto sujeitos morais e faz parecer que podemos viver isolados, como sugere Dias.

É verdade que essa concepção da autora poderia ser entendida como mais uma perspectiva, entre tantas, refém da premissa antropocêntrica: a defesa de um excepcionalismo humano. Tal defesa seria a incorporação dos animais não humanos em nossa comunidade moral apenas quando os mesmos estivessem de alguma forma associados aos seres humanos e seus interesses (in) diretos. Nesse sentido, a defesa de Dias seria bastante semelhante à proposta de Kant em “Lectures on Ethics”, quando o filósofo assume a existência de uma relação ética com animais não humanos (no exemplo dado por Kant, um cachorro) toda vez que ela estiver associada à vida de um ser humano, no caso o “dono do animal”. Aqui teríamos uma resposta que não nos parece atender plenamente, uma vez que ela exclui os animais com os quais não temos contato, mantendo um tipo de antropocentrismo “fraco” em vigência. Entretanto, como visto anteriormente, Dias recusa a noção de eu caricato, e a visão antropocêntrica dela decorrente, questionando o pensamento arraigado que nos impede de ver que animais não humanos, e até mesmo o meio ambiente, como devem ser reconhecidos: como partes constitutivas de quem somos e de como realizamos uma boa vida.

Mas seriam, mais uma vez, os animais não humanos incorporados à medida que nos constituem enquanto agentes morais por exigência, como sugere Dias? A preocupação com relação a nossa capacidade de antropomorfização surge imediatamente. A filosofia reconhece tal preocupação e assinala uma forma de não cairmos nesse modo antropocêntrico de inclusão de animais não humanos. A consequência imediata da adoção dessa alternativa, de acordo com Dias, é o direcionamento do foco de nossa concepção moral de justiça para as demandas de cada sistema funcional, isto é, seus funcionamentos básicos. Além disso, o *eu* é reinserido no universo que o forjou: o mundo. Para a autora isso dá à PF (Perspectiva dos Funcionamentos) ao menos uma concordância com a visão ética

de Aristóteles, qual seja, aquela visão específica em que o filósofo concebe a moralidade como uma prática que diz respeito a nós mesmos e não apenas a algo exterior ou diferente de nós.

Questões:

### 1. A perspectiva biocêntrica

Se ampliássemos a comunidade moral desde uma perspectiva biocêntrica, por exemplo, teríamos que compreender toda forma de vida a partir da noção de *status* moral. O conceito da vida, nesse caso, seria ele mesmo suficiente para a determinação daquilo que possui *status* moral. Não haveria um compromisso com a qualidade de uma vida exatamente, mas com a vida em si mesma. Tal perspectiva é amplamente difundida entre defensores de uma perspectiva “abolicionista”. Em que medida a proposta de Dias não somente difere dessa visão, mas oferece um caminho mais adequado para nossas intuições morais com relação ao tratamento dado aos animais não humanos?

## MARIA CLARA DIAS

É POSSÍVEL QUE, SOB O PONTO DE VISTA das consequências, a distinção relevante entre a perspectiva dos funcionamentos e o biocentrismo esteja relacionada a não inclusão de seres não vivos na ética biocêntrica. Esta já seria para mim uma razão suficiente para não aderir ao biocentrismo. Contudo, minha principal crítica ao biocentrismo é a ausência de uma justificação plausível para aceitarmos a vida como critério de inclusão na comunidade moral. Vida? Que tipo de vida? A vida biológica? Não entendo porque deveríamos considerar a vida como um valor absoluto, muito menos a biológica. Na verdade, nunca entendi nem mesmo a demanda pelo direito à vida como um direito humano. Francamente, vida exige uma qualificação. O que sim reconheço como um direito moral universal é o direito a uma vida com qualidade, ou seja, uma vida com condições mínimas de florescimento, o que quer

que isso signifique, para o caso específico de cada ser vivo. Não vejo nenhuma razão moral para prolongar ou manter a vida de um ser vivo, seja ele humano ou não, quando este ser não é capaz de desfrutar minimamente de sua existência. No caso dos seres sencientes, como os animais, humanos ou não, a capacidade de obter prazer é um indicativo deste desfrute. Quando este prazer obtido é enormemente suplantado por um sofrimento cujo alívio não mais podemos promover, a opção pela interrupção da vida pode ser a decisão moralmente mais acertada. Um biocentrista não poderia dizer o mesmo sem incorrer em contradição. O discurso biocêntrico sempre me pareceu ideológico, quiçá religioso. Enfim, sob o ponto de vista da estrutura argumentativa e dos pressupostos assumidos, considero que a perspectiva dos funcionamentos está muito distante do biocentrismo.

## 2. A perspectiva ecofeminista

Em muitos momentos a perspectiva dos funcionamentos se encontra com algumas propostas ecofeministas amparadas na ética do cuidado. Quando Dias indica a necessidade de adoção de uma “investigação empírica acerca das diversas formas de vida existentes que, de forma mais ou menos explícita, foram progressivamente incorporadas ao nosso universo moral”, tal proposta muito se aproxima da proposta da filósofa Lori Gruen. Gruen se apóia na ética do cuidado como forma de crítica a uma concepção abstrata e desconectada de um “eu”, prioriza o contato direto como instrumento principal e determinante para a possibilidade de uma relação qualificada entre animais humanos e não humanos. Em que medida a perspectiva dos funcionamentos (no caso dos animais não humanos) se difere dessa proposta?

### **MARIA CLARA DIAS**

MAIS UMA VEZ, É POSSÍVEL que em termos das consequências práticas relacionadas à nossa atitude para com alguns indivíduos, ambas apresentem soluções bem parecidas. Quanto à estrutura teóri-

ca, as duas teorias mobilizam argumentos e pressupostos distintos. Não sei até que ponto o ecofeminismo gostaria de se comprometer com uma pretensão universalista, por exemplo. Menos ainda com a noção de indivíduos, entendidos como sistemas funcionais, e com um *self* flexível, dinâmico e mutante. Quando apresentei as diversas formas de interpretar nossa relação com os animais não humanos e de buscar justificar a inclusão dos mesmos, falei da alternativa que apela ao pertencimento à nossa comunidade. Tentei mostrar que esta fórmula tem seus limites. De uma maneira geral, incluímos assim, aqueles que estão próximos a nós, que estão sob nossos cuidados e que, de preferência, não representam um estorvo. Gostaria de acreditar que além da responsabilidade e do amor que me associa às minhas gatas, há também uma consideração moral que devo aos animais peçonhentos e que nos causam repulsa.

## **ANA CRISTINA GONZÁLEZ VÉLEZ**

Consultora da ONU

De una lectura juiciosa y repetida, y de una propuesta que sin duda interpela el sujeto de nuestra época em su afirmación por La individuación y la identidad, me quedan dos preguntas. La primera sobre el lugar del feminismo como teoría crítica en esta propuesta, y la segunda sobre su potencial para pensar en las políticas públicas. Com respecto a la primera, me pregunto, em donde que dan las asimetrías constitutivas de las relaciones humanas y cómo es que la integridad funcional como foco de la justicia las incorpora? Se puede pensar en la elección de una vida bien realizada sin desafiar los sistemas de opresión que desde sus orígenes el feminismo pone en el centro del debate justamente para superar las asimetrías y las distintas formas de opresión? No son estas, consustanciales al contexto para elegir una vida bien realizada? Sobre la segunda, me pregunto desde dónde y cómo esta teoria le habla a las políticas públicas? Desde dónde y cómo la ética – en sus distintas teorías y específicamente en esta de los funcionamientos - como discurso prescriptivo le habla a las políticas públicas? Cualquier política que contrarfe esta teoria puede ser considerada inmoral?

## **MARIA CLARA DIAS**

A PERSPECTIVA DOS FUNCIONAMENTOS é uma teoria moral com pretensão a fornecer um paradigma de justiça. Ela procura identificar os concernidos pelo nosso discurso moral e um foco sob o qual eles devam ser considerados como iguais. Neste sentido, ela não investiga as razões das exclusões e das desigualdades. O feminismo, enquanto teoria crítica, busca exatamente identificar tais razões. Isso significa que ambas as perspectivas podem ser interpretadas como complementares. A identificação das razões da exclusão, da opressão e das desigualdades é fundamental para traçarmos estratégias de ação e desenharmos um novo modelo de relações. Procurei defender que uma boa teoria moral ou de justiça

não pode prescindir de uma investigação empírica acerca das demandas geradas pelos diversos grupos e/ou indivíduos e o ambiente sociocultural no qual tais demandas são geradas.

Da mesma forma, a implementação da perspectiva no âmbito político deverá estar pautada em uma investigação empírica destas demandas. Embora a perspectiva insista na necessidade de estarmos atentos à especificidade das demandas geradas por cada indivíduo, sob o ponto de vista da geração de políticas públicas, a alternativa será identificar demandas compartilhadas e buscar mecanismos que busquem satisfazê-las de modo mais eficaz. Há, por exemplo, trabalhos já realizados, ou em curso, que visam identificar quais são os funcionamentos básicos de determinados grupos de indivíduos marginalizados, com o objetivo de promover políticas públicas adequadas aos mesmos e capazes de promover o seu florescimento. No tocante ao paradigma fornecido para a geração de políticas públicas, além da ênfase na investigação empírica, a perspectiva dos funcionamentos destaca também a necessidade de formas diferenciadas de escuta e identificação das demandas. Isso porque, ao não assumir a capacidade de escolha como característica dos concernidos, ela permite o direcionamento para indivíduos pouco ou nada racionais e pouco ou nada autônomos. Indivíduos, portanto, cuja forma de expressão pode passar ao largo de um observador pouco atento.



## PROF. DR. JOSÉ SERGIO DUARTE DA FONSECA

Universidade Federal do Piauí

O naturalismo é a perspectiva amplamente dominante na filosofia contemporânea. A despeito da variedade de suas formulações, é postura corrente supor que qualquer teoria de bases naturalistas precisa fornecer um quadro explicativo convincente das relações entre normas, valores e o mundo natural, *admitindo-se de antemão o caráter anormativo da natureza*. Com a admissão preliminar da anormatividade da natureza, qualquer que seja a solução para o problema em questão já se compromete com a ideia de que há uma relação assimétrica entre o normativo e o anormativo, onde o normativo é concebido como uma instância dependente do fundamentalmente anormativo e, assim, eliminável ou superveniente ao mundo natural. A normatividade, quer seja ela semântica ou epistêmica, ética ou política, é entendida como estando no “lado de cá”, ou seja, no lado *humano* da relação, como um “acréscimo indevido” ao mundo material que precisa ser reduzido, eliminado, ou compatibilizado com o que “realmente importa”.

Uma das contribuições mais relevantes da Perspectiva dos Funcionamentos é a sua pretensão de estender a comunidade moral para além dos seres humanos, englobando não apenas os animais não humanos, mas também o meio ambiente e mesmo estruturas não viventes, como obras de arte, conjuntos arquitetônicos e determinadas configurações minerais. Se bem compreendo, a normatividade é entendida, na Perspectiva dos Funcionamentos, não como algo meramente humano, que pode ser contingentemente projetado para além do humano; pelo contrário, o que está em jogo é a visão onde a própria normatividade é vista como descentrada com respeito ao humano, ou seja, pós-humana.

Como a Perspectiva dos Funcionamentos está inscrita no horizonte do naturalismo, a questão que levanto é saber como a normatividade pós-humana pode ser compatibilizada com o pressuposto básico do caráter anormativo da natureza. Como solução para este problema,

acredito ser importante mostrar que qualquer perspectiva que pressupõe a normatividade pós-humana, e que se pretenda consistentemente naturalista, precisará abandonar a suposição básica do naturalismo “clássico” acerca do caráter anormativo do mundo natural, em favor do que podemos chamar de “naturalismo normativo”, onde a própria natureza é entendida como intrinsecamente normativa.

## **MARIA CLARA DIAS**

DE FATO, A PERSPECTIVA DOS FUNCIONAMENTOS não supõe uma descontinuidade entre a moralidade e o mundo natural. Na verdade, ela elimina qualquer fronteira entre o que se considera da ordem do social, relacionada à intervenção humana e a ordem natural. A separação entre um discurso descritivo que fala da verdade e um discurso moral que determina regras ou normas de conduta é peculiar ao pensamento moderno. No período clássico, a “natureza” de cada ser determinava sua adequada forma de atuação na sociedade. Guardadas as diferenças que nos distanciam dos gregos, o que pretendi defender foi que o reconhecimento dos funcionamentos básicos de cada ser, determina não apenas sua forma adequada de atuação ou participação na sociedade, mas também o modo como devemos tratá-los. Ao aceitarmos a perspectiva funcional como a forma mais adequada de individuação dos diversos seres aceitamos, por coerência, também a formulação normativa que atribui a cada ser, como finalidade própria, a realização plena dos funcionamentos através dos quais são identificados. Gostaria de poder defender que também o comprometimento que temos com a realização dos funcionamentos básicos alheios fosse uma consequência deste tipo. Sei que ela não é, pois podemos evidentemente ser totalmente indiferentes à possibilidade ou não de florescimento dos demais seres. Justamente por reconhecer este fato, procurei assumir este compromisso como parte constitutiva de uma identidade moral universalista, que incorpora à sua indagação sobre a vida digna de ser vivida e, por conseguinte, ao seu propósito de autorrealização, o florescimento de outros sistemas funcionais.

## DIOGO MOCHCOVITCH

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O questionamento sobre o tipo de vida que devemos viver e a maneira como desmontamos o mito *ser humano* para a expressão *sistema funcional* formam um dos eixos centrais para a perspectiva dos funcionamentos. A relação interdependente entre esses dois pontos torna o cálculo moral de outra ordem, isto é, viver bem não é apenas uma relação do corpo-cérebro, mas, também, uma relação com os diversos acoplamentos que favorecem o alcance do estado ótimo de um sistema.

Desta forma, um dos propósitos da perspectiva dos funcionamentos é revisitar a tese da mente estendida de Clark e Chalmers e, assim, ratificar a paridade do processo cognitivo com a inclusão dos sistemas acoplados em um agente. Por conseguinte, a perspectiva dos funcionamentos se desmembra de seu arcabouço teórico primário e inicia outro trajeto. A abordagem escolhida pela autora suplanta a discussão de cunho fenomenológico e inicia um debate com uma problematização epistêmica, isto é, a questão sensorial do acoplamento entre o objeto e o sujeito não é mais o foco do tema, mas sim a relação da incorporação de novos elementos para a formação de um conceito de pessoa ampliado.

Assim, no capítulo final, com a expansão da consideração moral aos acoplamentos arte e meio ambiente, o cálculo moral na formação e manutenção de uma narrativa pessoal suscita a seguinte provocação: se poemas, livros, quadros e todas as expressões de arte provocam o regozijo estético, bem como as diversas formas do meio ambiente, então a emoção se torna uma variável muito importante na equação moral.

A perspectiva dos funcionamentos, com a busca por um tipo de ética universalista, mas sem o desprezo às emoções, avança em contrapor questões intocadas há muito na filosofia sem perder o rigor conceitual.

A questão da emoção sempre foi uma pedra no calcanhar da filosofia, principalmente em filosofias racionalistas sem apelo à metafísica. O empirismo inglês e a filosofia matematizada e logicizada, fontes da tradição analítica, talvez tenham ojeriza aos sentimentos. Com a proposta de Dias de fornecer outra visão para o meio ambiente e para a arte, a filósofa, *necessariamente*, estabelece um olhar que demanda outro tipo de sensibilidade para as questões éticas, ou seja, o ambiente antes inóspito para as emoções é compatibilizado com a filosofia analítica.

Por isso, a contribuição de transpassar as fronteiras da moralidade se torna um projeto duplo. Em primeiro lugar, devido à ampliação da consideração moral a outras entidades e, por isso, a consequente revisão do conceito de pessoa. Em segundo lugar, devido à adição das emoções à engessada agenda filosófica, um elemento tão caro aos sistemas funcionais humanos.

## **MARIA CLARA DIAS**

CONCORDO PLENAMENTE com a sua leitura. Nosso grande desafio passa a ser então promover a sensibilização. Em outras palavras, transformar, sob o ponto de vista afetivo, indivíduos reativos ou indiferentes à liberdade, ao sofrimento e ao simples florescimento de outros seres. Esta tarefa irá exigir metodologias distintas de educação, para consolidação de um projeto moral coletivo.

**PROF. DR. MARCO ANTÔNIO OLIVEIRA DE AZEVEDO**  
(UNISINOS)

Direitos a funcionamentos: Quais? Todos? Sobre quem, afinal?

Maria Clara Dias detecta corretamente que as principais teorias da justiça, em especial as contratualistas, pecam por não levar em conta que além dos sujeitos capazes de raciocinar e tomar decisões de forma responsável, há uma variedade de indivíduos e seres que podem ser alvo de nossa consideração moral, mas que não possuem essa qualidade. Como diz Maria Clara, “nas sociedades concretas há crianças, indivíduos com Alzheimer, animais não humanos e uma série de outros indivíduos que consideramos igualmente dignos de nossa consideração, mas que não podem, no sentido mais radical, realizar escolhas de forma refletida” (p. 133). Esse problema afeta sobremaneira as teorias de John Rawls e Ronald Dworkin. E quanto às abordagens com foco nas capacidades e funcionamentos? Será que as teorias de Amartya Sen e Martha Nussbaum representariam abordagens mais completas que as teorias de Rawls e Dworkin? Ora, como essas teorias tomam como foco principal o estímulo e a garantia à condição de agência dos indivíduos elas também exibiriam a mesma fraqueza das demais abordagens liberais. Afinal, que benefícios teria um sistema de justiça que busque promover “liberdades” para indivíduos ou seres ainda incapazes de assumir responsabilidades, sem falar naqueles que perderam em definitivo essa capacidade, assim como aqueles que nunca as terão. Estariam elas fora do escopo das ações e políticas cujo fim é promover a justiça? Ora, sendo a justiça a circunstância ou estado segundo o qual é dado a cada um o que lhe é devido, e aceitando-se que devemos algo também a esses indivíduos, é certo que as abordagens centradas na promoção de agência também representam abordagens incompletas.

Maria Clara aponta, assim, para a necessidade de uma vertente mais “inclusiva” sobre a justiça, uma vertente que entende como “menos liberal” (p. 136). E aí está a originalidade de sua abordagem.

Ela parte do reconhecimento da utilidade da distinção de Sen entre capacidades, capacitações (*capabilities*) e funcionamentos, mas, ao contrário deste, enfatiza não as capacitações, mas justamente os funcionamentos. Sua proposta consiste em tomar como objeto principal da justiça “os funcionamentos básicos dos diversos sistemas funcionais”, os quais variam conforme as espécies vivas, assim como também variam em certa medida entre os diferentes grupos etários, gêneros, bem como entre as diferentes culturas e comunidades. Se compreendi bem, em verdade, esses funcionamentos podem variar inclusive individualmente. Tomá-los como o foco ou alvo da justiça teria a vantagem de reconhecer cada indivíduo como um ser ou pessoa diferente. Isso permitiria conferir sentido ao desejo por reconhecimento e respeito e, assim, aos direitos a sermos reconhecidos (e respeitados), bem como aos direitos à reparação (que dizem respeito a atributos ou propriedades que podem ser feridos ou lesados individualmente). Devo reconhecer que o foco nos funcionamentos parece-me promissor. Ele permite pensar temas de justiça para além da proteção à liberdade (sem desmerecê-la, aliás).

Mas, apesar de minha simpatia pela abordagem, penso que há algumas fragilidades na proposta. Maria Clara diz, por exemplo, que se “atribuir a todos igual valor normativo” ou “considerar a todos igualmente” significa “reconhecer o direito de cada indivíduo exercer seus próprios funcionamentos”, então, segue ela, “as nossas diferenças deverão ser levadas a sério e deveremos nos perguntar, nos diferentes contextos, que medidas se fazem necessárias para que possamos alcançar este ideal de justiça”. Mas o que se entende aqui pelo direito de cada indivíduo a seus “próprios funcionamentos”? Uma das interpretações usuais da expressão “direito a” algo (no caso, os “próprios funcionamentos”) é de que alguém está em posição de exigir de outrem alguma coisa (ou alguma ação). Por exemplo, dizemos que alguém tem direito a “ser respeitado”, assim como dizemos que alguém tem direito a “não sofrer dano” (ou a não ser vítima de violência), *sobre* alguém (ou alguém em particular, *in personam*, ou contra qualquer um – em

latim, diz-se *in rem*, que significa dizer: algo que é exigido *contra todos*). Então, quando Maria Clara diz que, segundo sua teoria, os indivíduos têm direito a seus funcionamentos, o que ela pretendia estar dizendo com isso? Que qualquer pessoa está em posição de exigir de todos que ela disponha (talvez sem sofrer interferência) de seus funcionamentos? Quais funcionamentos? Seus funcionamentos atuais? Alguns indivíduos dispõem de funcionamentos aquém do que consideramos digno ou suficiente para que se possa viver uma vida decente (animal ou humana). Parece claro que não é essa a intenção de Maria Clara. Pois o que ela pretende defender, penso, é que os indivíduos têm direito a certos funcionamentos, e isso dada certas especificidades ou particularidades de sua vida (e forma de vida). Animais têm direitos aos funcionamentos que os permitiriam viver adequadamente como o tipo de seres que são; isso também vale para os seres humanos, embora a variedade de funcionamentos em nosso caso é ainda mais diversificada, dado o fato de que somos seres culturais. Mas esses direitos seriam, afinal, direitos sobre quem? Ora, é certo que animais não têm direitos sobre animais (vale dizer que me refiro aos animais “não humanos”), ou sobre os humanos deficientes, sobre crianças e os mentalmente incapazes; enfim, sejam quais forem os seres portadores de direitos, suas exigências se dirigem a um grupo peculiar de seres, a saber, os seres dotados de racionalidade, ou aqueles capazes de serem responsabilizados por suas ações. De todo modo, nem todos os direitos são dirigidos *in rem* sobre toda a humanidade racional. Aliás, penso que poucos direitos são dirigidos (como um dever) universalmente a todos os seres racionais, indistintamente. A maioria dos direitos que os indivíduos possuem ou deveriam possuir dirige-se a grupos específicos de pessoas e boa parte são direitos que se dirigem às autoridades públicas, aos poderes constituídos, isto é, a representantes da coletividade que têm a responsabilidade de prover tais interesses exigíveis. Enfim, penso que a ética e a teoria da justiça dos funcionamentos de Maria Clara poderia ser tornada mais precisa caso fosse estipulado quais funcionamentos são, afinal, exigíveis e sobre quem. Pois é certo

que há funcionamentos que não são devidos, isto é, que não faz sentido exigí-los (como item de justiça) dos demais. Faria sentido exigir funcionamentos melhorados? Melhoramentos humanos (ou animais) são melhorias em funcionamentos. Mas teríamos direitos sobre alguém, sobre a humanidade em geral, ou mesmo sobre as autoridades a melhoramentos? Penso que não, muito embora possamos ter direito a não sermos impedidos de termos acesso a tais melhoramentos (o que é um direito diferente do direito AO funcionamento). De todo modo, estou de acordo que o foco nos funcionamentos é uma vantagem da abordagem sobre as abordagens contratualistas e consequencialistas tradicionais.

## MARIA CLARA DIAS

TER DIREITO NO SENTIDO QUE EMPREGO significa ter uma demanda moral que reconhecemos como válida. Isso significa que esta atribuição não está sendo feita apenas aos que podem reclamar direitos, mas a todos que incorporamos na nossa comunidade moral. Os que têm o compromisso de considerar que tais demandas podem ser identificadas como sendo os que identificamos como os agentes morais. Ou seja, os indivíduos capazes de deliberar e tomar decisões na esfera pública. A estrutura básica da sociedade ou as instituições que compõem uma organização social são detentoras deste compromisso na medida em que elas são estruturas constituídas por agentes morais e expressam o que os mesmos acreditam ser um certo ideal de sociedade. Quais são estes direitos? Os mesmos que identificamos através da nossa pauta de direitos humanos ou direitos básicos: direitos que expressam demandas morais básicas. Concretamente, o conteúdo destes direitos irá variar, tal como varia através do tempo e das culturas o que podemos identificar como sendo uma demanda moral básica. Aqui entra a questão do melhoramento humano.

Considero que desde que o ser humano existe, ele tem desenvolvido e incorporado práticas de melhoramento. A utilização do fogo, as ferramentas são exemplos bastante triviais disto em tempos



primordiais. Os medicamentos, óculos, aparelhos dentários são exemplos corriqueiros das últimas décadas. Perpassando toda a história da humanidade temos também a educação, a prática de esportes e as artes, em geral. Qual seria a novidade dos tempos atuais? Muitos dirão: a técnica. Uma tecnologia tão avançada que é capaz de promover transformações no nosso *design* antes mesmo de nascermos e de intervir no que seremos.

Se nos voltarmos um pouco mais para a história, descobriremos que povos antigos já realizavam intervenções precoces como o intuito de determinar o pertencimento de um futuro indivíduo a uma casta social ou elevar seu potencial de realização. Povos egípcios e maias elaboraram, por exemplo, aparelhos utilizados em bebês ao nascer para modelagem da estrutura craniana. Aqueles cuja parte superior da cabeça fora prolongada com tais aparelhos eram identificados como pertencendo à realeza. Do mesmo modo, a China durante séculos modelou o pé dos bebês do sexo feminino, com o intuito de fazer com que estes se transformassem em mulheres mais cobiçadas ao crescer. O interessante de todas estas práticas que, como disse, não me parece novidade, é que elas podem facilmente deixar de ser vistas como um melhoramento. Não quero dizer com isso que elas devam ser evitadas, porque acho que isso seria impossível. Tentar melhorar o que somos e aprimorar nossos funcionamentos são parte constitutiva de nós, da tentativa de vivermos uma vida melhor e nos autorrealizarmos. Acho apenas que devemos ser cuidadosos e orientar nossa busca por aprimoramento no sentido de fazer com que sejamos também mais tolerantes, sensíveis ao outro e cooperativos.

Imagino que quando você está pensando em melhoramento humano está pensando especificamente em certas técnicas atuais que envolvem altos custos. Tudo o que tenho a dizer nestes casos é que temos que tomar certas decisões. Podemos apostar no uso da tecnologia para diminuir as desigualdades sociais ou para exacerbá-las. A primeira alternativa é mais condizente com um certo ideal de moralidade que vê nas desigualdades extremas um

fator que favorece a subordinação e um mais alto grau de vulnerabilidade, por parte de alguns grupos e/ou indivíduos. Enfim, como vamos nos comportar diante das técnicas de melhoramento irá depender do tipo de sociedade que pretendemos construir. Esta, a meu ver, sempre foi a questão central. Não podemos prescindir do saber científico para tomar certas decisões morais de forma mais acertada. Mas o que vamos fazer com o saber e as possibilidades que desvelamos é uma decisão que envolve nossos valores e nossa concepção do que seja o bem.



