

ISSN 1415-6261

# Phrónesis

---

Volume 3 - Número 2  
Julho - Dezembro 2001

---

Revista de Ética

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Pós-Graduandos  
em Filosofia  
PUC-Campinas

Volume 3 - Número 2  
Julho - Dezembro 2001

---

ISSN 1415-6261

Revista de Ética

# Phrónesis

Pós-Graduados  
em Filosofia  
PUC-Campinas

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**GRÃO-CHANCELER**

Dom Gilberto Pereira Lopes

**MAGNÍFICO REITOR**

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

**VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS**

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

**VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS**

Prof. Carlos de Aquino Pereira

**INSTITUTO DE FILOSOFIA**

**DIRETOR**

Prof. Tarcísio Moura

**COORDENADORA DO PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Profa. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

Composto e impresso nas oficinas da

**Editora Átomo**

Rua Tiradentes, 1053 - Jd. Guanabara

Campinas - SP CEP 13023-191

[www.atomoonline.com.br](http://www.atomoonline.com.br)

# Phrónesis

- PUBLICAÇÃO SEMESTRAL -

## ***Conselho editorial***

Alcino Eduardo Bonella – UFU  
Antonio Trajano Menezes Arruda – UNESP  
Constança Marcondes Cesar – PUC-Campinas  
Fernando Augusto Rodrigues – UFRJ  
João Carlos Nogueira – PUC-Campinas  
José Nicolau Heck – UFG  
Luis Alberto Peluso – PUC-Campinas  
Luiz Bernardo Leite Araujo – UERJ  
Luiz Paulo Rouanet – PUC-Campinas  
Marcelo Perine – PUC-SP  
Maria Cecília Maringoni de Carvalho – PUC-Campinas  
Maria Clara Marques Dias – UFRJ  
Nythamar Fernandes de Oliveira – PUC-RS  
Oswaldo Giacoia Jr. – UNICAMP  
Sonia T. Felipe – UFSC

## SUMÁRIO

Editorial . . . . . 7

### Artigos

O Conceito de Phrónesis no Protréptico de Aristóteles . . . . . 11

*João Carlos Nogueira*

A Atualidade da Ética de Aristóteles e as Éticas da Atualidade . . . 21

*Fabiano Stein Coval*

A Atualidade da Ética Epicurista . . . . . 45

*Davidson Sepini Gonçalves*

Os Fundamentos Liberais da Filosofia Prática de David Hume . . . 59

*Paulo Pereira Soutto Mayor*

Scheler e a Problemática da Morte e Sobrevivência: uma  
Preocupação Ética . . . . . 81

*José Eymard da Silva*

Justiça e Racionalidade Prática em Norberto Bobbio . . . . . 91

*Daniela Colturato Aidar*

A Bioética Principlialista: um Primeiro Olhar . . . . . 115

*Maria Cecília Maringoni de Carvalho*

### Informações

O Curso de Mestrado em Filosofia PUC-Campinas . . . . . 145

Dissertações Defendidas em 2001 . . . . . 151

## EDITORIAL

Como de costume a Revista *Phrónesis* apresenta neste número uma seleção de artigos sobre Ética. A novidade é que desta vez incluímos dois textos de autoria de professores do Curso de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas.

No artigo de abertura o Prof. João Carlos Nogueira discorre com a clareza e competência habituais sobre o conceito aristotélico de “*phrónesis*” – em uma oportuna e feliz alusão ao nome desta revista. Na seqüência, tem a palavra Fabiano Stein Coval que nos fala sobre a presença e a importância da ética de Aristóteles no cenário filosófico contemporâneo. Davidson Sepini Gonçalves, que prepara sua Dissertação sobre Epicuro, escreve sobre a atualidade da ética epicurista. David Hume tem sua presença no texto de autoria de Paulo Pereira Soutto Mayor, no qual ele busca examinar os fundamentos do liberalismo, tomando como ponto de partida elementos da filosofia prática do filósofo escocês. José Eymard da Silva nos convida a pensar com Scheler sobre um tema sempre tão atual quanto “obscuro e controverso” como é o tema da morte. Daniela Colturato Aidar, sem trair sua formação jurídica, nos apresenta suas reflexões filosóficas sobre a justiça e a racionalidade prática em Norberto Bobbio, autor sobre o qual está elaborando sua Dissertação. Por fim e atendendo ao pedido de um grupo de alunos deste Mestrado em Filosofia apresento meu primeiro olhar sobre a bioética principialista, cujo texto serviu de subsídio a uma palestra proferida a convite do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Campinas.

*Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho*

## O Conceito de Phrónesis no Protréptico de Aristóteles

João Carlos Nogueira<sup>1</sup>

1. Seria inteiramente platônico o conceito de *phrónesis* do *Protréptico*? A pergunta não é retórica mas provocativa. Pretende retornar a discussão sobre o sentido de *phrónesis* nesta obra do último período de Aristóteles na Academia.

Não se trata de uma obra juvenil, como é o caso de *Eudemo* e do diálogo *Sobre a Filosofia*, mas posterior a estas e que se pode colocar entre os anos 353 e 351 a.C. É exatamente esta a opinião de Enrico Berti na introdução à tradução italiana do *Protréptico* que ele mesmo fez e dotou de notas explicativas da mais alta qualidade.<sup>2</sup>

As reflexões que aqui faço devem muito a esse notável estudioso de Aristóteles que se conta entre os maiores intérpretes do Estagirita. Sobretudo notáveis são as pesquisas que dedicou ao primeiro Aristóteles, aquele das obras perdidas, cujos fragmentos estudou com precisão e profundidade verdadeiramente magistrais. Refiro-me de modo especial à grande obra: *La Filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, 59º. volume da coleção dirigida por G. Reale: "Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi".

A tese em vigor durante anos foi a de W. Jaeger, que no seu célebre *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, defendia a significação puramente platônica do

---

1. Instituto de Filosofia e Departamento de Pós Graduação em Filosofia da PUC-Campinas.

2. ARISTOTELE: *Protréptico*, Esortazione Alla Filosofia, a cura di Enrico Berti, testo a fronte, UTET LIBRERIA, Torino, ottobre 2000.

conceito de *phrónesis* presente no *Protréptico*. O texto que utilizo é o da tradução espanhola de José Gaos: *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1946.

Trata-se do ideal contemplativo da escola de Platão que fazia do conhecimento da verdade suprema o fundamento da vida verdadeiramente digna do ser humano. A *phrónesis* é o conceito que permite justificar este ideal na medida em que realiza a identidade do conhecimento teórico e da vida prática.<sup>3</sup>

Como afirma excelentemente Jaeger (cito na tradução espanhola supramencionada):

La vida teórica pide una fuerte e copiosa fe en el poder del conocimiento para elevar a sus héroes más alto de lo que en otra forma tienen los hombres el privilegio de alcanzar. Partiendo de esta fe, que es totalmente distinta del orgullo intelectual del pedante, está escrito el *Protreptico* de Aristoteles. La experiencia de que esta obra da testimonio no es ningun idilio vulgar de intelectual, sino la beatitud del hombre que aprendió a ver el mundo a través de los ojos de Platón. La obra viene a ser así un manifiesto em favor de la vida platónica y de la filosofía platónica como el medio para alcanzarla.<sup>4</sup>

Segundo Jaeger no *Protréptico* domina o conceito de *phrónesis* no sentido contemplativo, baseado na metafísica e na ética de Platão para o qual ser e valor constituem uma unidade fundamental.

As partes essenciais deste conceito seriam, pois platônicas não só na linguagem como também no conteúdo.<sup>5</sup>

2. Sabe-se que hoje a posição jaegeriana deixou de ser sustentada pela maioria dos estudiosos de Aristóteles. De fato no *Protréptico* ocorre o termo *phrónesis* tanto com o significado de conhecimento teórico, como no fragmento 5, quanto com o

3. Sobre o *Protréptico* ver W. JAEGER: ARISTOTELES, cap. IV, pp. 67 e ss.

4. Op. cit., p. 99.

5. Idem, p. 103.

significado de conhecimento moral, como no fragmento 9. Vamos examinar brevemente os dois fragmentos. Diz o fragmento 5:

Todos admitiriam que a sabedoria, de outra parte, deriva do aprender e do pesquisar aquelas coisas de que a filosofia nos deu a capacidade; em vista disto como não se deveria sem hesitação filosofar? (την δε φρονεσιν απαντες αν ομολογησειαν εκ του μανθανειν γινεσθαι <και> ζητειν ων τας δυναμεις φιλισοφια περιειληφεν, ωστε πως ουκ απροφασιστως φιλοσοφητεον εστι και...)

Neste fragmento Aristóteles faz claramente equivaler os dois termos *phrónesis* e *filosofia*, esta entendida no sentido de busca da sabedoria, que visa ao *bem-viver* como caminho para a felicidade. Ora como todos desejamos ser felizes ou bem realizados em nossa vida, não há motivo para protelar a entrega ao exercício da filosofia. É preciso por-se logo neste caminho, sem contemporização.

O fragmento nº 9 assim se expressa:

Além disso há diferença entre as ciências que produzem cada uma das coisas que são vantajosas na vida e as que fazem uso delas; e há diferença entre aquelas que servem e aquelas que ordenam. Nessas últimas, pelo fato, de que são as mais aptas a ordenar reside o bem no sentido mais próprio. Se, portanto, somente a ciência que possui a retidão do juízo, que faz uso da razão e que tem por objeto o bem na sua totalidade, vale dizer, a filosofia, é capaz de usar todas as outras e de ordenar de conformidade com a natureza, deve-se em todas as hipóteses filosofar, porque somente a filosofia contém em si mesma o reto juízo e a sabedoria que ordena de modo infalível.

A sabedoria que ordena de modo infalível (την αναμρητον επι τακτικην φρονησιν εν εαυτη περιεχουσης) é exatamente a *phrónesis* no sentido da sabedoria prática que exerce a função de prescrever o bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar na conduta. Exerce sua função prescritiva de *modo infalível*, condição que Aristóteles não lhe atribuirá mais na *Ética a Nicômaco*, onde a *phrónesis* ordena mas não de maneira infalível. Ademais está subordinada à *sophia*, a sabedoria no sentido da ciência suprema. “Um traço tipicamente aristotélico deste fragmento – precisa Berti – é a afirmação

*de que a filosofia é capaz de ordenar segundo a natureza; a natureza, portanto, acaba sendo a regra, a lei, o critério a que é preciso ater-se na tarefa de ordenar. Evidentemente a natureza é neste ponto entendida não como simples conjunto de leis físicas (no sentido moderno do termo), mas como uma ordem de tipo ético”.*

Cabe aqui ressaltar que também o acadêmico Xenócrates afirma o caráter duplo da *phrónesis*, que se apresenta ora como teórica, ora como prática. A primeira versa sobre as causas derradeiras e recebe o nome de *sophia*, a sapiência. Fica estabelecida neste passo a equivalência de *phrónesis* e *sophia*. No entanto esta identidade não vigora sempre, pois há uma *phrónesis* que não se identifica totalmente com a *sophia*. Todavia Xenócrates deixa em aberto o problema da relação entre a *phrónesis* teórica e a *phrónesis* prática.<sup>6</sup>

Sobre isto convém notar que no fragmento 27 discorrendo sobre as atividades de pensamento, ligadas ao puro conhecer que são superiores às atividades úteis, distingue o filósofo a sapiência como a mais desejável; já nas atividades de pensamento que visam às ações são desejáveis as que são conformes à sabedoria.<sup>7</sup> Cito o texto aristotélico:

Entre as atividades de pensamento as desejáveis pelo puro conhecer são superiores e mais nobres do que as úteis para outras coisas; os conhecimentos de natureza teórica são nobres por si mesmos; entre esses deve-se desejar a sapiência que é própria da inteligência, ao passo que nas atividades de pensamento que têm por fim as ações devem-se desejar as que são conformes à sabedoria (Ὡστε τῶν διανοησεῶν αἰ δι αὐτο ψιλὸν τὸ θεωρεῖν αἰρεται τιμιώτεροι καὶ κρείττους τῶν πρὸς ἄλλα χρησίων δι αὐτὰς δὲ τιμοὶ αἰ θεωρῆσαι καὶ αἰρετὴ ἐν ταῦταις τοῦ νοῦ ἡ σοφία διὰ δὲ πράξεις αἰ κατὰ φρονήσιν)

3. Num conjunto de fragmentos que expõem as vantagens da filosofia, Aristóteles começa, no fragmento 38, apresentando a *phrónesis* como a mais vantajosa de todas as coisas. Essa afirmação é provada por um argumento tirado da opinião comum a de que

6. Sobre isto veja-se E. Berti: La Filosofia del “primo” Aristotele, p. 421.

7. V. Protréptico, frag. 27, ed. cit.

devemos respeitar as leis porque elas são um bem que tem sua fonte na *phrónesis*. Efetivamente elas são “*uma forma de sabedoria e um discurso que procede da sabedoria*” (parte final do frag. 38).

Tanto é verdade que o povo considerava as figuras dos grandes legisladores como Sólon para Atenas, Licurgo para Esparta, como verdadeiros sábios ou modelos da verdadeira sabedoria. Com este argumento destaca-se a função prática de *phrónesis* que se manifesta no ato de ordenar o que se deve ou não fazer do ponto de vista ético-político.

O fragmento 39 confirma tal posição quando salienta que o *phrónimos* (o homem dotado de sabedoria) nos fornece a norma e o exato critério para discernir, entre os bens, o que nos incumbe escolher em vista de nossa realização. Também aqui aparece apontada a relação que deve vigorar entre o juízo moral e o conhecimento teórico, uma vez que o *phrónimos* escolhe “tendo por base sua ciência” (οσα ψαρ αν ουτος ελοιτο κατα την επιστημην αιρουμενος, ταυτεστιν αγαθα και κακα δε τα εναντια τουτοις). Temos neste texto uma tese filosófica importantíssima, a da intrínseca ligação entre metafísica e ética, o que constitui uma tese claramente aristotélica, sem deixar de ser também uma tese platônica.<sup>8</sup>

Mais uma vez a posição de Jaeger, que afirma serem totalmente platônicos essas passagens do *Protréptico*, não encontra confirmação no texto do Estagirita.

Embora Aristóteles reduza o *bios theoretikós*, a vida teórica, à dimensão essencialmente intelectual, colocando a contemplação no vértice da existência, não deixa contudo de ressaltar a relação existente entre a vida contemplativa e a ação, aquela como condição desta.

O fragmento 65 diz expressamente:

Se, portanto, o homem é um animal simples e o seu ser é ordenado segundo a razão e a inteligência, nenhuma outra é sua função senão apenas a verdade mais exata e o estar na verdade a respeito dos entes. Se, ao invés, ele é constituído de muitas faculdades, é claro que a função daquele pelo qual podem ser realizadas mais coisas é sempre a melhor destas.... Mas nenhuma função do pensamento e da parte pensante de nossa

---

8. Cf. E. BERTI: op. cit., pp. 422-423.

alma podemos afirmar que seja melhor do que a verdade. A verdade é, pois, a função própria desta parte da alma.

Na *Ética a Nicômaco* afirma-se igualmente que o objeto do intelecto humano, tanto na sua expressão teórica quanto na sua dimensão prática, é a verdade. A verdade é, pois, a tarefa e a função (εργον) do homem. Mas como é pela *phrónesis* que o homem realiza o seu *ér-gon*, assim a *phrónesis* é a virtude própria do homem, aquela que dá acesso à sua perfeição. *Phrónesis* neste contexto significa virtude (αρετη) da parte racional da alma e o vocábulo *αρετη* tem o significado de *perfeição*, seja que se refira à *phrónesis* como a virtude da parte racional, seja que se refira às virtudes particulares ou virtudes éticas que se definem como *justo meio* entre extremos viciosos.<sup>9</sup>

Sendo a *phrónesis* “a capacidade própria da parte mais importante que há em nós”, vale dizer, da razão como faculdade cognoscitiva, então a sua perfeição só pode encontrar-se na ciência. De qual ciência se trata nessa passagem? Da ciência teórica ou da ciência prática? O texto não comporta nenhuma referência a essa distinção. Mas como a *phrónesis* é identificada com a *eudaimonia*, a felicidade, e esta consiste essencialmente na contemplação, o sentido do termo aqui é o da *phrónesis* teórica ou contemplativa.

4. Há todavia, no Protréptico, um outro grupo de fragmentos, que na edição cuidada por Berti constitui o cap. XIV que se intitula: “CONFERME TRATTE DALLE OPINIONI COMUNI”, em que a noção de *phrónesis* prática é anunciada, embora aí ainda não se distinga do ponto de vista linguístico, entre sabedoria teórica ou *sophia* e sabedoria prática ou *phrónesis* propriamente dita.

Note-se que a argumentação a partir da opinião comum e autorizada (*éndoxa*) é característica do método dialético empregado por Aristóteles nas obras da maturidade, como se pode ver, por exemplo, no livro dos *Tópicos*.<sup>10</sup>

Com o fragmeno 98 começa Aristóteles a exposição de três argumentos que têm por fim apontar a excelência da *phrónesis*. Neste fragmento se afirma que ninguém escolheria viver na maior riqueza e poder concedidos ao homem mas desprovido de razão e louco

9. Cf. op. cit., p. 436.

10. Sobre esta questão veja-se E. Berti: *As Razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. Ed. Loyola, S.P. 1998, cap. I, pp.18 e ss.

(ἐξεστηκώς μὲντοι τοῦ φρονεῖν καὶ μαινομένων). “*Todos fogem da demência mais do que de qualquer outra coisa. Ora, o contrário da demência é a sabedoria e dos contrários um deve ser evitado enquanto o outro deve ser desejado*”. Por conseguinte a phrónesis, a sabedoria, como contrário da demência (ἀφροσύνη) deve ser desejada acima de tudo.

O fragmento 102 contém o segundo argumento. “*Mas também o fato de que todos fogem da morte revela o desejo de aprender que é próprio da alma*”. Fugimos da morte porque esta se nos apresenta como obscura e desconhecida e naturalmente buscamos o manifesto e o cognoscível (φύσει δὲ διώκει τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν). A fuga do desconhecido é sinal de que amamos o que é cognoscível, manifesto e claro. Mas se amamos o claro e o cognoscível é porque amamos o conhecer (ψιψνωσκεῖν) e a sensatez (φρονεῖν), vale dizer, amamos a *phrónesis*.

Enfim o terceiro argumento está contido no fragmento 103. “*Além disto, como a respeito da riqueza a quantidade que os homens podem dela possuir não é a mesma em vista do viver e do viver bem, assim acontece também a respeito da sabedoria; penso não ser a mesma aquela de que precisamos em relação ao viver simplesmente e ao viver bem*”.

O Filósofo faz aqui a distinção entre *viver simplesmente* (τὸ ζῆν μόνον) e *viver bem* (τὸ ζῆν καλῶς) para em seguida acentuar que também para a sabedoria é preciso distinguir entre a sabedoria necessária para o puro e simples viver e a que é necessária para se viver *bem* moralmente, como é próprio deste ser dotado de razão e liberdade que é o homem. Por isto não basta viver simplesmente, é preciso viver com empenho para adquirir a sabedoria que tem por atributo conhecer a verdade. “*Para qualquer um que pensa não dever suportar conduzir a vida de qualquer modo, é ridículo que não enfrente toda espécie de fadiga e não se esforce com todo empenho para conquistar esta sabedoria por meio da qual conhecerá a verdade*”. Anuncia-se aqui a distinção entre a *sophia* ou sapiência e a sabedoria, a *phrónesis* de que tratará o célebre livro VI da *Ética a Nicômaco*.

Chega-se assim à conclusão de que o termo *phrónesis* não pode ter o sentido exclusivo de conhecimento científico como quer a interpretação jaegeriana.

5. Ao concluir estas primeiras e breves considerações, que a recente leitura dessa obra de Aristóteles me sugeriu, gostaria de citar uma passagem com que Berti fecha o item 4 do capítulo VI de seu livro “La filosofía del primo Aristóteles”. Diz ele: “*Para cada uma dessas argumentações foram encontrados paralelos no Corpus Aristotelicum e nos diálogos de Platão; portanto, do ponto de vista filosófico elas contribuem para confirmar a impressão de continuidade entre os dois pensadores que se extrai da leitura de toda a obra. Particularmente interessante é notar como na última (i. é no Protréptico) Aristóteles distingue explicitamente dois tipos de φρονεσις, uma necessária para viver, a outra necessária para viver bem e identifique esta última com a que conhece a verdade, vale dizer, a teoria. Segundo E. Kapp aqui se anuncia já a distinção que a Ética Nicomaquéia exprimirá mediante a diferenciação de σοφία e φρονεσις, mas a mudança de significado de φρονεσις não está ainda completa*”. Mas a distinção entre phrónesis teórica e phrónesis prática já está implicada em todo o discurso do *Protréptico*.

Temos, portanto, diante de nós uma obra que testemunha a presença forte de um pensador, que estava a meio caminho da sua posição filosófica madura, e que nesta época já desenvolvia, com perícia de mestre, uma vasta e rigorosa concepção a respeito do mundo.

Que no *Protréptico* sejam encontradas marcas de platonismo não é de se admirar, uma vez que o seu autor assume o ideal de vida da Academia do qual essa obra constitui um verdadeiro manifesto. Mas concluir daqui que estamos diante de um Aristóteles platonizante o passo é muito grande e não corresponde à trajetória do pensamento do Estagirita. Ao contrário o que temos em mãos nessa pequena mas preciosa obra é uma antecipação marcante do seu pensamento do período da plena maturidade.

De fato contém ela as teses centrais da física, da metafísica e da ética, como a concepção teleológica da natureza, a teoria do ato e da potência, a analogia da noção de ser e a famosa tese exposta no livro X da *Ética a Nicômaco* onde Aristóteles identifica a *eudaimonia*, a vida plenamente realizada, com o *bíos theoretikós*, a vida que se desdobra como contemplação e busca da verdade.<sup>11</sup> Uma obra, em

11. Ver *Protréptico*, Introdução, p. XXXVIII.

suma, que serve de veículo privilegiado ao conceito clássico de filosofia como investigação em torno dos princípios supremos do real. Esse conceito assinala o caminho da história da filosofia no Ocidente e está no centro da noção de civilização como civilização da razão com todas as suas conseqüências do ponto de vista ético, político e social.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Protreptico: esortazione alla filosofia*. Testo greco a fronte, trad. e note a cura de Enrico Berti. Torino: UTET libreria, 2000.

\_\_\_\_\_. *Etica Nicomachea*. Testo greco a fronte, Intr, trad., note e apparati di Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000.

BERTI, E. *La filosofia del "primo" Aristotele*, 2ª ed., Milano: Vita e Pensiero, 1997.

JAEGER, W. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1946. (*Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923).

ROSS, W.D. *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

# A Atualidade da Ética de Aristóteles e as Éticas da Atualidade

— Esboço de um confronto —

Fabiano Stein Coval<sup>1</sup>

(...)<Δεῖ> δὴ μὴ λεληθέναι τὸν μέλλοντα περὶ τούτων ἕξετάζειν, ὅτι πάντα τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ πρὸς τὸν βίον ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις ἐν τῷ χρησθαι καὶ πράττειν ἔστιν, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ γινώσκειν μόνον? οὔτε γὰρ ὑγιαίνομεν τῷ γνωρίζειν τὰ ποιητικά της ὑγιείας, ἀλλὰ τῷ προσφέρεσθαι τοῖς σώμασιν? οὔτε πλουτούμεν τῷ γινώσκειν πλοῦτον, ἀλλὰ τῷ κεκτήσθαι πολλὴν οὐσίαν? οὐδέ, τὸ πάντων μέγιστον, εὖ ζῶμεν τῷ γινώσκειν ἅπτα τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῷ πράττειν εὖ? τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀληθῶς τοῦτ' ἔστιν. ὥστε προσήκει καὶ τὴν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἔστιν ὠφέλιμος, ἥτοι πράξις εἶναι τῶν ἀγαθῶν ἢ χρήσιμον εἰς τὰς τοιαύτας πράξεις (...).

*Aristóteles, Protréptico, frag. 5 (Ross)*

(Aqueles que se põem a indagar sobre estas coisas não devem esquecer que todos os bens e coisas vantajosas para a vida dos homens consistem também no uso e na prática, e não só no conhecer, pois não somos sãos pelo fato de conhecer as coisas que produzem a saúde, mas pelo fato de aplicá-las ao corpo; nem somos ricos pelo fato de conhecer a riqueza, mas pelo fato de possuir muitos bens; nem, mais do que tudo isso, vivemos bem pelo fato de conhecer um certo tipo de entes, mas pelo fato

---

1. Mestrando em Filosofia pela PUC-Campinas e bolsista CAPES.

de que nos comportamos bem: nisso de fato consiste a verdadeira felicidade. Assim, convém que também a filosofia, se é verdade que é vantajosa, ou seja um realizar ações boas ou seja útil para tais ações.)

*fragmento 52 no texto recomposto por Berti*

## INTRODUÇÃO

### **Esclarecimentos: elogio da tradição**

Certamente é completamente dispensável tecer longas explicações que justifiquem a escolha de um ou de outro pensador ou corrente filosófica como modelo de reflexão para compreender e, quiçá, resolver determinados problemas que perpassam a existência humana, posto que o desenvolvimento mesmo do estudo a respeito de tal pensador ou corrente, ou a exposição do mesmo, será o critério e a garantia da viabilidade do projeto que o pesquisador tem em mente<sup>2</sup>. Entretanto, talvez as coisas não sejam assim tão simples e, se admitirmos que possa haver uma só pessoa que questione a validade de um pensamento, é no mínimo prudente que se lhe justifique, seja esta uma justificação *ad intra* ao sistema proposto, seja ela *ad extra*, e neste caso tem-se uma maior possibilidade de uma aceitação por parte dos interlocutores.

Ora, este é um estudo sobre a Ética Aristotélica e é sobre ela que será devotada a maior atenção. E tendo em vista o que foi dito acima, seria lícito supor que surja a pergunta: “mas qual seria o interesse e a viabilidade de tal Filosofia, cronologicamente já tão distante de nós?” Para início de conversa, não só o interesse da Filosofia de Aristóteles – como o interesse de toda a Filosofia Antiga –, pode ser situado em dois níveis: em primeiro lugar, como objeto de “mero” estudo e esforço de novas interpretações, cujo resultado será, sejamos francos, o de uma erudição evidentemente respeitável e de uma capacidade de debate com outros pensamentos seguramente desejável, mas nada além disso – se é que isso é pouco! E em segundo lugar, como resposta possível e coerente aos

---

2. E não devemos esquecer a possibilidade de uma escolha deste tipo ser fundamentalmente uma opção a-racional.

problemas da Filosofia, pois o fato de estar “cronologicamente distante” não a torna menos capaz desta proeza, desde que os grandes problemas filosóficos são, *grosso modo*, os mesmos ontem e hoje. Não é o caso, e ninguém admitiria tal hipótese, de simplesmente “transportar” todo o conjunto do monumental pensamento clássico, posto que em seu processo de edificação havia influências de um contexto que já não é mais o mesmo, mas de realizar um esforço para, humildemente, podermos “enxergar” em que medida um conceito, uma idéia, uma solução permanece atual e, não raro, presente no pensamento contemporâneo sem que, às vezes, seja sequer percebida.

Se esta *intentio* presente na segunda dimensão da retomada do Pensamento Antigo não é algo tão óbvio, é porque possivelmente se trata da resposta que aspiramos: todo o “óbvio” do pensar contemporâneo tem se mostrado dolorosamente ineficaz! A nossa civilização se universalizou, mas paradoxalmente foi tomada por um vazio ético sem precedentes. E quando se diz “sem precedentes” quer-se dizer: “não assistido no passado”. Será então o passado tão inócuo?

Mas fariam ecoar brados de revolta os inconseqüentes – e às vezes inconscientes – representantes do niilismo, dizendo que isso representa um “repetir palavras”, uma dependência que enfraquece o pensamento diante dos novos desafios. Nada mais falso... nada mais verdadeiro! Um pensar que se pretenda absolutamente autônomo e independente – na medida em que isso é possível – será dependente daqueles que exigem uma tal postura. E quem exige uma tal postura? Os mesmos que não se mostram capazes de dar conta da nossa tragédia. Os mesmos que, sem pudor, orgulham-se e defendem suas propostas para, imediatamente depois, destituí-las de qualquer força, de qualquer radicalidade, de qualquer efetiva racionalidade, tornando-as débeis. Um pensar novo não exclui a assunção de certos modelos já consagrados, e às vezes demasiadamente sobrecarregados por uma consagração inadequada. Repetir palavras pode não ser tão ruim quando não se tem nada de bom a dizer.

Do que se disse, encontramos o sentido da tradição: toda ciência, toda ética, todo pensamento é essencialmente tradicional. O “hoje” encontra seu valor e seu conteúdo mesmo nas riquezas que o

“ontem” lhe concedeu, lhe herdou e transmitiu.<sup>3</sup> É nosso grande desafio saber o que fazer com ele.

### **Projeto: a ética de Aristóteles no meio de nós**

Este é um estudo da Ética de Aristóteles, convém enfatizar. É um estudo da presença da mesma no pensamento contemporâneo e de em que medida esta mesma ética pode ser uma alternativa viável à falta de paradigmas da Filosofia. E, voltando à questão anteriormente feita, mas agora em outros termos e no âmbito da Filosofia mesma do estagirita, perguntamos: *A ética aristotélica pode dar conta dos problemas que as éticas modernas pretendem resolver?*<sup>4</sup>

Tudo nos leva a crer que uma tal ética, que tem como um de seus pilares a questão da virtude, ou excelência, como melhor se traduz *ἁρετή*, é impossível fora da *polis* e ao Homem contemporâneo, que experimenta uma realidade sócio-político-econômica de “liberdade” radicalmente diferente da vivenciada pelos gregos clássicos. Além disso, *parece* que o *ethos* atual, que colocou em destaque os valores da autonomia pessoal e da tolerância, exige uma ética no mínimo diferente, e talvez oposta, daquela aristotélica. Afinal, do ponto de vista das éticas modernas, uma teoria moral que justifique a excelência de um determinado modo de vida ou conduta sobre outros, estaria na contramão da requerida tolerância que emerge do pluralismo cultural da sociedade moderna.

Ocorre que é exatamente neste ponto que podemos sustentar uma ética aristotélica *contra* ou em *colaboração* com as éticas modernas; defender a sua exclusão do debate moral seria a prova de uma falta de entendimento ou equívocos na interpretação da mesma mas se não é suficiente demonstrar a capacidade da ética aristotélica de orientar o agir moral ou a sua capacidade de resolver os problemas que os atuais pensamentos morais não solucionam, é preciso encontrar o lugar onde situar a ética das virtudes no atual *ethos* liberal

3. A este respeito é desejável uma leitura da obra *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura* (2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993), do magistral H. C. de Lima Vaz, cuja segunda parte do capítulo primeiro aborda exatamente, e de maneira exemplar, a questão da Tradição, pp. 16-21.

4. Quando falamos em “éticas modernas” pensamos especificamente nas éticas deontológica, utilitarista e do discurso. Isso ficará mais claro na seqüência deste estudo.

e democrático (embora seja razoável admitir que a experiência moral não deva ser reduzida plenamente às vivências sócio-políticas e nem tampouco limitada ao *ethos* liberal).

A ética aristotélica não é, com efeito, contrária ao novo *ethos* e nem incompatível com os ideais dele. Se tal ética não tende para um ideal egoísta de vida boa – como pretendemos demonstrar –, mas a uma concepção de justiça que comporta a colaboração entre cidadãos, se tal ética exige como condição para sua realização uma sociedade que permita o exercício da liberdade, posto que a *excelência* humana não pode realizar-se a não ser no exercício da liberdade, então a ética de Aristóteles, caso não possa substituir inteiramente, poderá debater em condições de igualdade e dar conta dos paradoxos ético-políticos da mesma forma que as éticas modernas. O que a ética aristotélica renuncia não é ao ideal de liberdade, mas ao ideal de liberdade que exclua uma concepção de vida boa e perfeição.<sup>5</sup> Além disso – somos forçados a admitir – se negamos a uma concepção de vida boa é para substituí-la por outra... que se imporá! Afinal, se permanecermos no nível da liberdade absoluta que cada um tem para escolher seus próprios fins e, tal qual uma mônada – “sem portas e sem janelas” – não precisar prestar contas ou justificar tal escolha a ninguém, então podemos compor um *Réquiem* a Ética e dar início a uma preocupação excessiva e desumana com as políticas de segurança... sim, se o pensamento moral não oferecer fins e valores, se não for em certa medida normativo, então não se trata de pensamento moral e passa a vigorar o caos. Uma tal coisa pode ser relevante, mas não pode ser denominada de Ética.

A ética das virtudes não nega a existência de princípios normativos universais e compartilhados por todos. O que nega é que tais princípios possam ser determinados de modo prévio, imediato e óbvio, porque neutros e/ou puramente formais, como pretendem as éticas modernas e, neste caso, especialmente a rawlsiana e a habermasiana. A ética aristotélica propõe princípios universais que

---

5. Em sua crítica à talvez mais importante elaboração ética contemporânea (*A Teoria da Justiça* de John Rawls), Michael Sandel em seu *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press) apresenta-nos exatamente como as éticas modernas de um modo geral fracassam ao excluir um ideal de vida boa, ao rejeitar um *téλος* para a vida humana.

deverão ser reconhecidos por todos, mas nunca de maneira imediata: tal reconhecimento exige que a razão prática seja previamente preparada pela educação e pela prática das virtudes. Vejamos o que diz o próprio filósofo de Estagira:

Daí, como temos dito, o homem chamado a ser bom (ἄγαθον) deve receber uma educação e os hábitos do homem de bem e, em seguida passar seu tempo em ocupações virtuosas e não praticar ações vis, nem involuntariamente nem voluntariamente, e isto poderá ser realizado por aqueles que vivem seguindo uma regra inteligente e uma ordem perfeita (κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν) (...) a lei, por sua vez, dispõe de poder coercitivo, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência (φρονήσεως καὶ νοῦ)<sup>6</sup>.

A perspectiva aristotélica, que afirma a verdade do bem, não nega a pluralidade, antes, resgata o pluralismo por meio da dialética e do diálogo<sup>7</sup>, pois o próprio Aristóteles, e dizer isso soa como *flactus voce*, conhecia bem as diferenças entre cada *polis* e as diferenças no interior de cada *polis*.

Isso posto, ficam genericamente delineados os pontos que serão desenvolvidos ao longo deste estudo. Mas, antes de tudo, é conveniente estabelecermos um contato, ainda que superficial, com alguns dos principais conceitos da ética aristotélica, posto que são eles que serão resgatados pela filosofia contemporânea. Naturalmente, dada a natureza deste estudo e a audácia do tema – como se pode ver pelo próprio título –, alguns aspectos não serão devidamente desenvolvidos – e isto seria até inadequado – como os modelos utilitarista, rawlsiano e habermasiano.

---

6. Arist. *Ética a Nicômaco*, 1180 a 14-23; cf. id, 1179 b 31 - 1180 a 4. As citações desta obra são feitas com base no texto grego e na celeberrima tradução francesa de Jean Tricot (vide bibliografia).

7. Cf. *Infra* pp. 19 e sgs.

## I

## A ÉTICA DE ARISTÓTELES

### — Brevíssima exposição —

Ficou célebre a distinção aristotélica entre as ciências teoréticas, as ciências práticas e as ciências poiéticas. Evidentemente, a Ética (e a Política) está localizada naquela segunda ordem do saber e isso significa que a mesma se ocupa com os fins das atividades práticas, com a conduta do Homem.

Historicamente, a ética de Aristóteles – e daqueles que pensaram coisas parecidas no conteúdo ou no método – ficou conhecida como “eudemonista”, pois um dos eixos desta ciência prática é a Felicidade (ἑυδαιμονία). Mas o que seria essa “Felicidade”? A resposta, como é de se supor, não é simples! Em linhas gerais<sup>8</sup>, assim convém proceder – junto com nosso filósofo – para se chegar ao referido conceito: toda atividade, toda arte e toda conduta existe em função de um fim, que é definido como um *Bem*. Existem, contudo, fins relativos (que são desejados – ou perseguidos – em função de um outro fim ulterior), e um fim último e supremo (que é também o *Bem Supremo*), pois se os fins relativos fossem infinitos, os conceitos de *bem* e *fim* seriam esvaziados de seu conteúdo, efetivamente destruídos, afinal a idéia mesma de fim implica em um termo. Ora, é a tal Fim Supremo que Aristóteles identifica a idéia de Felicidade. Mas isto pode não esclarecer devidamente as coisas afinal, se a felicidade é o fim supremo, que fim é esse? Aristóteles é taxativo: trata-se da *excelência* (ἄρετή), ou seja, da realização plena e perfeita da função própria do Homem, que é a razão (pois a vida e a sensação nós compartilhamos com as plantas e os animais; apenas a razão é tipicamente humana).

Dentre as virtudes dianoéticas (ou da razão)<sup>9</sup>, é interessante destacar a φρονήσις, de tradução difícil: os latinos diziam *prudentia* (mas hoje a idéia de prudência está tão longe daquela dos clássicos que não convém usá-la, embora alguns o façam); atualmente costuma-se traduzir por *sabedoria* ou por expressões que revelam parcial-

---

8. Que fique claro serem expressões deste tipo absolutamente incompatíveis com o pensamento de qualquer filósofo... e este autor tem consciência disto. Todavia, o foco deste estudo é outro que se demorar em todo o conjunto da ética de Aristóteles.

9. Aristóteles fez uma célebre distinção entre virtudes éticas e dianoéticas.

mente o que a palavra originalmente queria significar, como *racionalidade prática* ou *sabedoria prática*. Adotemos esta última. Por sabedoria prática Aristóteles entendia: a capacidade de exercer de maneira excelente a parte *calculadora* ou *opinativa* da razão, ou seja, a virtude responsável por “*dirigir corretamente a vida do Homem, isto é, em saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o Homem*”.<sup>10</sup>

E o que seria o bem para o Homem? Trata-se, com efeito, do que é escolhido e praticado segundo a *reta razão* (ὁρθὸς λογος). Porém surge nova pergunta: o que é a *reta razão*? Esse conceito é elucidado em relação com a idéia de μεσότης ou *justo meio entre extremos*. E as virtudes são precisamente o justo meio entre os extremos, que é conhecido, determinado e procurado pela *reta razão*. Não se trata, é relevante sublinhar, de um justo meio como que medíocre, “mediano” no sentido fraco e pejorativo do termo, mas de um justo meio que em tudo supera seus extremos (o excesso e o vício).<sup>11</sup>

Seguramente é relevante destacar que Aristóteles distinguiu dois tipos de racionalidade prática, posto que são normalmente confundidas pelos filósofos contemporâneos. O primeiro é a supra mencionada φρονησίς; o segundo tipo de racionalidade prática, que é a verdadeira “filosofia das coisas humanas”, trata-se da *ciência política*, “*que consiste na capacidade de exercer bem a parte científica, isto é, cognitiva, da razão, mesmo com um objetivo prático*”<sup>12</sup>, com o fim de definir o bem para o Homem, em determinar qual é a sua felicidade para alcançá-la pela *práxis*.<sup>13</sup>

Isso posto, e sabendo que muitíssimo mais deveria ser dito, podemos passar efetivamente para o cerne deste estudo, afinal, elementos importantes da ética de Aristóteles, se já expostos serão retomados, se ainda não serão devidamente mencionados e explicados na medida em que são ou recuperados pela filosofia contemporânea ou critérios válidos para dialogar com esta.

10. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. vol. 2, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 417-418.

11. Cf. J. HIRSCHBERGER, *História da Filosofia na Antiguidade*. São Paulo, Herder, 1964, pp. 202 e sgs.

12. BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. p. 281.

13. O conceito de *Práxis* é fundamental na Filosofia Prática do Estagirita e será melhor abordado a seguir.

## II

## AS ÉTICAS CONTEMPORÂNEAS

## — Neo-Aristotélicos, não-Aristotélicos e a presença de Aristóteles —

Comecemos com uma pergunta: a que se deve a presença de Aristóteles no debate moral atual? Com a devida má vontade poderíamos ignorar a este fato, alegar que esta é uma pergunta sem sentido ou alegar que os defensores de uma tal coisa (a presença de Aristóteles) sejam banhados pela contemporaneidade para se curarem deste “saudosismo” (?) estéril. Mas, se formos tomados pela devida capacidade de nos abirmos às diferentes possibilidades “filosóficas” de abordar um assunto ou se tivermos a humildade de reconhecer que algo falta às éticas contemporâneas, então veremos Aristóteles – e não apenas ele – ressurgir com toda força.

E o que seria este “algo” que falta nas éticas atuais? Um aristotélico ficaria tentado a dizer: “falta todo o sistema aristotélico!”... mas isso não ajudaria em muita coisa e pecaríamos pela falta de humildade que requeríamos há pouco. Comecemos de maneira simples: em primeiro lugar, aquilo do que carecem as éticas de hoje é de uma teoria das virtudes. E por que? Não seria mais eficaz (posto que urge) primeiro assegurar a ordem social e a convivência pacífica entre os povos e as pessoas com algumas regras mínimas que todos pudessem acolher a despeito dos diferentes ideais de bem e finalidade para a vida que possam ter?

Temos aí um problema grave, no sentido rigoroso do termo, e certamente não podemos resolvê-lo de forma breve, simples e unilateral. Mas procuremos fazê-lo com uma sugestão inicial: se se prescinde da noção de Bem<sup>14</sup>, não é possível justificar teoricamente a uma prática cujo objetivo é garantir a ordem social e os problemas referentes à justiça. Evidentemente as éticas contemporâneas procuraram (e procuram) realizá-lo, e com inquestionável competência.

---

14. Não é preciso dizer que falamos não da idéia transcendente de Bem (como a platônica), mas do bem imanentizado na ação concreta do sujeito racional e livre, que delibera para agir em função do bem que a ação mesma representa ou do bem ao qual ela tende.

Ocorre que uma ação destituída de uma finalidade (que é o Bem), ou é uma ação vazia e sem conteúdo, isto é, irracional, ou é um resultado de coação. E é diante deste dilema que invariavelmente encontram-se as éticas contemporâneas. O mal-estar que domina o Homem dos nossos tristes dias é decorrência de uma vida sem finalidades, de um absurdo “ir vivendo” sem por quês nem para quê...! Em função disso que nenhuma ética será bem sucedida se não oferecer fins e valores<sup>15</sup> à existência humana e daí emerge a atualidade e a importância da ética aristotélica, que foi exemplar nesse projeto e, se a reabilitarmos devidamente, poderá continuar a ser um modelo razoável. Ora, tal reabilitação depende de uma compreensão de características estruturais da filosofia prática de Aristóteles e passamos agora a destacar algumas delas: o conceito de *experiência moral* e de *dialética*.

### ***A experiência moral na filosofia prática de Aristóteles***

As éticas atuais são absolutamente carentes no âmbito da experiência moral. As três grandes correntes éticas da modernidade (o rawlsianismo, o utilitarismo e a ética do discurso), apesar de suas diferenças possuem pressupostos e finalidades que permitem encará-las sob o ponto de vista de um paradigma comum: o fato de serem pós- ou anti-metafísicas. Todavia, o conceito de experiência moral está em estreita relação com a metafísica. E por quê? Porque na experiência moral estão implicados os conceitos de Bem (de uma ação), Valor (de tal ação), Liberdade (para realizar tal ação), Deliberação (para agir), Avaliação ou Julgamento (da ação), Motivação (para agir), Fim (da ação), Causa (do agir) etc. Ora, em cada um destes termos, ainda que relutantemente, somos atraídos fortemente para o domínio da metafísica.

A *posição original*, pensada por John Rawls, é o exemplo mais claro da negação de tudo isto. Nela, os sujeitos morais que deverão estabelecer os princípios da justiça devem abdicar completamente de todo e qualquer elemento que os aproximem da “vida real”, da experiência individual. O *véu da ignorância* é o carrasco que impiedosamente sacrifica a experiência moral. Por isso, o agir humano em sua complexidade torna-se irrelevante, e o contexto so-

---

15. O termo valor é usado como denominação moderna das virtudes éticas e dianoéticas.

cial – que é onde estão os problemas que se pretendem resolver – é negado, colocado sob uma sombra que o liquida... a mesma sombra que sobre nossos olhos faz surgir o véu da ignorância; resta saber, além de se isto é possível, e na medida em que for, se tal véu não esconde mais do que deveria!

Além disso, é importante estarmos cientes que a ética rawlsiana tem como um de seus pilares a questão do “ato de legislar”: em última análise, o que os membros da posição original procuram é elaborar leis justas que sejam acatadas por todos os participantes racionais de uma sociedade livre. A despeito de ser este projeto correto ou não, ele mina parcialmente as possibilidades de estabelecermos um contato mais pleno entre os modelos de Aristóteles e Rawls, pois aquele está em uma perspectiva diferente: embora as leis sejam importantes, Aristóteles está mais preocupado com a vida que o Homem deve viver, com o tipo de cidadão que ele deve ser<sup>16</sup>. Vejamos o que diz o estagirita:

(...) o jovem não é um bom ouvinte de lições de Política, pois não tem experiência das coisas da vida (*ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων*), que são o ponto de partida e o objeto dos juízos desta ciência. Além disso, sendo inclinado a seguir suas paixões, ele não retirará deste estudo nada de útil ou aproveitável, posto que a Política tem por fim não o conhecimento mas a ação. Não importa, por fim, que seja jovem no caráter ou na idade: a insuficiência não é questão de idade, mas do viver procurando satisfazer suas paixões (*κατὰ πάθος ζήν*) e do viver perseguindo tudo o que deseja<sup>17</sup>.

Iluminadoras linhas são estas! Destaquemos alguns pontos que parecem ser essenciais. Em primeiro lugar, fica ressaltada a importância já mencionada que a experiência tem na formação do bom cidadão. Mais do que isso: o viver perseguindo objetivos ao sabor das paixões constituem um verdadeiro empecilho à determinação do âmbito da experiência moral e, daí, da reflexão ética. Se em Rawls tais problemas ficam em segundo plano, devemos admitir que o Utilitarismo praticamente levou às últimas conseqüências o problema de se

16. Cf. S. BROCK (org.). *L'attualità di Aristotele.*, p. 36.

17. Arist. *Ética a Nic.*, 1095 a 3-9.

viver buscando o que se deseja (obviamente, o prazer). Por isso, embora Aristóteles tenha dado a devida relevância ao prazer na vida prática – e um dos estudos mais completos, ainda hoje, sobre o tema – a sua filosofia é diametralmente oposta ao Utilitarismo, pois na ética aristotélica o prazer não é o τέλος ao qual tende inexoravelmente a ação. A verdadeira questão é outra: trata-se da experiência do Bem que move a ação e tal experiência coloca-nos em busca da virtude<sup>18</sup>, tese com a qual abrimos este estudo. Afastar-se da vida mesma em sua riqueza e complexidade, por outro lado, coloca-nos a caminho do vazio ético: eis o que têm feito os teóricos das éticas modernas e as próprias pessoas, em uma espécie de suicídio!

A ética clássica, queiramos ou não, considera a vida humana em sua plenitude. A experiência basilar da qual parte Aristóteles é que o Homem espontaneamente considera a vida em seu conjunto, projetando-a em cada ação que se fundamenta em um ideal que cada um determina mediante suas próprias escolhas; o Homem é capaz de reconhecer na virtude o conteúdo próprio de sua felicidade, a determinação mais adequada de uma vida na qual tal Homem cumpriu o seu “dever”, aquilo para o que sua natureza o dotou.<sup>19</sup> Como recomenda o bom senso, ouçamos novamente ao filósofo de Estagira:

Se há, para nossas atividades, algum fim (τέλος) que procuramos por ele mesmo, e outros somente por causa dele, e se nós não escolhemos indefinidamente uma coisa em vista de outra [pois assim procederíamos ao infinito e o desejo seria fútil e vão (πρόεισι γαρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὡστ' εἶναι κενήν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)]est" claro que este fim é o bem, o Sumo Bem (τάγαθον καὶ τό ἄριστον). E não é verdadeiro que também para a vida o conhecimento do bem tem um grande peso, e que nós, se, como arqueiros, temos um alvo, somos melhores na medida que conhecemos isso que convém (δέοντος)?<sup>20</sup>

Isso posto, é forçoso concluir que a vida humana, enquanto unidade de todas as nossas ações, não pode ser entendida sem ter em

18. Apesar da inevitável relação que pode ser estabelecida entre esta expressão e o projeto da obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pensamos que a restauração da ética aristotélica vai além da idéia de virtude, na qual se centrou MacIntyre.

19. Cf. S. BROCK, *op. cit.* p. 36.

20. Arist, *Et. Nic.* 1094 a 18-24.

vista um fim, do qual o conhecimento implica numa interação harmoniosa de todas as dimensões humanas: a inteligência, a vontade e o afeto. Concorrentemente, nas éticas modernas, a determinação dos princípios da ação não é fornecida pela idéia de fim ou pela “eticidade” mesma, mas por uma situação ideal, como a posição original descrita por Rawls ou a situação ideal de fala descrita por Habermas. A felicidade, a ação virtuosa e a vida plenamente realizada são colocadas sob o império de alguns princípios mínimos, universais, absolutos e abstratos, portanto fora de todo agir concreto. A virtude é reduzida à obediência à lei. Para Rawls, “*as virtudes são sentimentos, isto é, grupos interligados de disposições e propensões governadas por um desejo de ordem superior, neste caso pelo desejo de agir de acordo com os princípios morais correspondentes*”<sup>21</sup> E ainda, para Rawls, a idéia (clássica) de virtude pode resultar perigosamente em uma espécie de ditadura moral: o homem virtuoso seria aquele que tem o direito de dizer às pessoas como elas devem agir.<sup>22</sup> Mas isto é sem dúvida uma leitura senão equivocada, no mínimo reducionista do conceito clássico de virtude. O fato de um Homem viver segundo a virtude lhe dá, sim, o direito de orientar as pessoas, mas unicamente no sentido de levá-las a viver também segundo a virtude que é própria de cada uma.

As éticas modernas, portanto, encaram o agente como desprovido de “personalidade moral” e ele fica relegado ao anonimato<sup>23</sup>. Pró ou contra Marx, a sua influência no pensamento contemporâneo é tão grande, que não podemos deixar de lhe atribuir a responsabilidade de ter criado o vírus que contaminou as atuais éticas: confundir a ação moral, que no passado era *práxis*, com *poiésis*. Apesar de Marx ter mantido a *denominação* de *práxis*, a sua definição do conceito é efetivamente a de *poiésis*: uma ação que tem sua origem no sujeito mas uma finalidade exterior a ele; ao contrário da *práxis*, que é a ação que tem a sua origem no sujeito mas a sua finalidade no próprio agente, no sentido de lhe aperfeiçoar. Por isso a determinação dos princípios básicos da ação nas éticas contemporâneas se faz de

---

21. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. 30 (p. 159 na edição de 1993 publicada em Lisboa pela Editorial Presença).

22. Id, *ibid*, *passim*.

23 Lembremos que os membros da posição original não têm nome, passado... não têm vida!

forma definitiva e exterior ao sujeito.<sup>24</sup> Já nas éticas da virtude, como é a aristotélica, a felicidade enquanto princípio por excelência da ação moral, é determinada pelo sujeito e para o sujeito mediante a sua própria conduta. Por meio da conduta e da aquisição dos hábitos morais, o agente vai definindo sempre e cada vez melhor o conteúdo mesmo do bem e da própria felicidade.<sup>25</sup>

Ainda sobre o problema conceitual da relação práxis-poiésis, é interessante notar a contribuição de Hannah Arendt que, na avaliação de um dos maiores aristotélicos do nosso tempo, Enrico Berti<sup>26</sup>, pode ser considerada uma das representantes da restauração do pensamento clássico atualmente. Como outros, H. Arendt procura resgatar a idéia de *pólis* grega em oposição ao Estado Moderno pois, naquela, a vida prática – a *condição humana* por excelência – encontrou a sua plena realização, ao passo que no Estado Moderno a deliberação com os outros sobre como governarem-se a si mesmos e *con-viver* (e nisto consiste a vida prática ou política) deu lugar à *tékhnē*: a produção, o trabalho, as atividades instrumentais que subordinam os homens às coisas.

Embora esteja sob influência das reflexões de Heidegger sobre o problema da técnica, H. Arendt aproxima-se verdadeiramente de uma posição aristotélica ao defender que a *práxis* na *pólis* está associada ao *lógos* que, além de racionalidade, significa discurso, palavra, comunicação e, daí, à dialética.

Entretanto é mister lembrarmos que H. Arendt também criticou duramente a Platão e Aristóteles, aí também na esteira do pensamento heideggeriano, por terem colocado a *theoria* acima da *práxis*. Ora, a questão é que – e isso muitos pensadores contemporâneos não puderam entender – a *theoria* não se opõe à *práxis*, antes, é a sua realização mais alta. Com efeito, Aristóteles desejava que a vida teórica permitisse que os cidadãos da *pólis* pudessem viver em paz, podendo se dedicar às atividades liberais (*σκολή*) em vez de somente às econômicas. Vejamos, uma vez mais, o que diz Aristóteles:

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela

24. Cf. J. RAWLS, *op. cit.*, p. 23.

25. Cf. ARIST. *Ét. Nic.*, 1113 a 15 - 1114 b 6.

26. Cf. E. BERTI, *op. cit.*, pp. 242 e sgs.

ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação (θεωρίας και διανοήσεις), pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias (...). Daí dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam suas atividades, ainda que exteriores (ἑξωτερικῶν πράξεων), pela inteligência (τοὺς τὰς διανοίαις ἀρχιτέκτονας).<sup>27</sup>

Para encerrar este *spectrum* de comparações, e a título de conclusão desta parte, convém notar que a ética das virtudes tem a pretensão de encontrar o fundamento da experiência moral e que este consiste no Bem, mas ele não é abstrato e nem tampouco determina a ação imperiosamente, antes, a ação depende da vida do sujeito, que é modificada em função do passado com vistas ao futuro sem ser, contudo, a base para a edificação de uma ética *conseqüencialista* – como o utilitarismo – que, como bem demonstrou Spaemann<sup>28</sup>, consiste em um paradoxo, pois em última análise serve de justificação “racional” para a indubitavelmente recriminável tese de que “os fins justificam os meios”.

Enquanto isso, as éticas modernas apregoam que o sujeito recebe – e deve receber – seus princípios morais “de fora”; a lei é externa e *in-forma* a ação cuja especificidade só é avaliada no momento em que a ação é concluída, de maneira que o curso todo da ação e a vida real do agente são não só independentes mas também irrelevantes para determinar o caráter moral ou imoral da ação finalizada. O “saber moral” racional cria um sistema de regras universais do agir pelos quais a vida interior do sujeito e sua razão prática perdem todo significado; cabe ao sujeito, apenas, decidir com base em princípios determinados pelo cálculo das conseqüências da ação, da lei universal da razão ou da pesquisa racional dos meios que podem satisfazer os próprios interesses.<sup>29</sup>

Isso assim dito, esperamos, elucida sumariamente o papel do conceito de experiência moral na ética de Aristóteles, a sua necessidade para uma autêntica reflexão moral e a sua ausência nas principais éticas atuais. Passemos agora para o segundo conceito, o de

27. Arist. *Política*, 1325 b 16 - 21/ 22 - 24. Cf. id, *ibid*, 1333 a 25 - 1333 b 5.

28. R. SPAEMANN, *Felicidade e Benevolência - Ensaio sobre Ética*, SP: Loyola, 1996. Cf. especialmente pp. 189-206.

29. Cf. S. BROCK, *op. cit.*, pp. 37-38.

dialética, igualmente fundamental para a reabilitação de uma filosofia prática que privilegie a virtude, o Bem e a idéia de finalidade do agir, que entendemos ser necessários nos debates morais contemporâneos.

### ***A dialética como método próprio da ética (ou o outro nome da amizade)***

A dialética, como Aristóteles e a tradição aristotélica ou de inspiração aristotélica pensou, é o método que efetivamente conduz aos princípios e à defesa de uma proposta contra outras a fim de, como diz o filósofo, mostrar que “*todos os fatos estão em harmonia com a verdade*” (ἀληθεί), e a verdade [se] mostra rapidamente o seu desacordo com o falso (ψευδεί).<sup>30</sup>

Aristóteles pensa ser a razão capaz de descobrir a verdade da práxis, o bem humano, e que é essa a função da razão em sua atividade prática. Fazê-lo, entretanto, implica em submeter a verdade à prova, confrontar as dificuldades que a experiência ou outras teorias parecem contrariar, pois “*resolver as aporias é descobrir a verdade*”.<sup>31</sup> A este respeito Aristóteles nos dá um exemplo admirável de humildade, pois pretende refutar as outras propostas mas acolher aquilo que nas outras é superior a sua própria teoria, mas para isso é preciso confrontar tais teorias com os fatos e com a vida.

Note-se que as éticas utilitarista, deontológica e do discurso também atribuem um alto valor à discussão, mas não para procurar a verdade – este Éden perdido da Filosofia Contemporânea – de uma racionalidade presente no agir, e sim para *construir* uma tal racionalidade que será emprestada artificialmente às relações sociais. Surge, então, um problema sério e para entendê-lo é preciso que tenhamos em mente alguns conceitos que já foram abordados.<sup>32</sup> Vejamos qual seja.

O diálogo, na busca do consenso teorizado por Rawls com o conceito de Posição Original, o hipotético espectador imparcial defendido pelo Utilitarismo e os participantes “perfeitos” da argumentação da Ética do Discurso são, a rigor, idéias que exigem a renúncia prévia de toda opinião pessoal de bem, de todo ideal de vida

30. Arist. *Ét. Nic.*, 1098 b 11-12.

31. Arist. *Ét. Nic.*, 1146 b 6-7.

32. Cf. supra p. 13.

boa. Ora, isso é um paradoxo, pois não é necessário o diálogo, o confronto de idéias, na medida em que *não* há idéias para serem debatidas. O debate só é possível e necessário quando os participantes possuem opiniões divergentes a respeito do que seja um fim a ser perseguido.

O resultado é que as éticas modernas são normativas mas não oferecem um sentido a vida, não visam indicar as possíveis trilhas de um fundamento, uma razão primeira e objetiva que possa ser compartilhada por todos os agentes racionais. E quando a ética recusa a si mesma esta tarefa perde o seu sentido, torna-se uma construção arbitrária que jamais satisfará ao *élan metafísico* que é inerente à razão humana, para recordarmos Kant. É verdade, às vezes as éticas como estas podem parecer belas e imponentes... mas se olhadas de perto vemos que eram mesmo um castelo... de areia!

Eis a grande mácula das atuais éticas e da qual está salva a aristotélica: aquelas são incapazes de dar uma razão de sua proposta, são incapazes de responder satisfatoriamente às perguntas: “por que sermos morais?”; “por que devemos nos submeter às leis?” Habermas, por exemplo, defende que perguntas desta ordem não fazem sentido sob o ponto de vista das éticas pós-metafísicas. As pessoas devem aderir ao “ser moral” meramente por seus interesses. *“Para Habermas, o Princípio de Universalização exclui normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos potenciais. (...) Uma norma que passou pelo crivo do Princípio de Universalização adquire um caráter obrigante em razão de expressar o possível acordo dos concernidos, isto é, ao representar interesses generalizáveis”*.<sup>33</sup> É por isso que os resultados obtidos nunca vão além de um consenso racional... sempre substituível por outro!

Todavia, se voltarmos um pouco mais nossos olhares para Habermas, veremos que em alguns pontos ele se aproxima de Aristóteles. A ética do discurso, ao lado do pensamento de Rawls, constitui uma das posições mais interessantes e originais – e também

---

33. CARVALHO, M.C.M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa, *Reflexão* n. 64/65, Campinas: PUC-Campinas, janeiro-agosto/1996, pp. 28-29.

complexa – do século XX. Habermas também tem sido um grande e importante crítico dos neo-aristotélicos, mas adota, neste caso em função de suas influências da Escola de Frankfurt, a célebre distinção entre *práxis* e *poiésis* e o reconhecimento da dialética como forma mais apropriada da Filosofia Moral. O ponto de vista de Aristóteles, compartilhado por Habermas – e Apel – é o de que o debate ético exige uma situação dialética em que se põe em discussão os pressupostos da demonstração que se quer fazer ou, ainda, os pressupostos da própria argumentação.<sup>34</sup>

Mas qual seria a causa desta desorientação? Em nosso entender, a resposta para tal questão encontra-se no cerne das reflexões de Aristóteles sobre a Dialética, que é o problema da Verdade. Perdemos o sentido da verdade, perdemos a “tensão” para a verdade; a razão prática “rendeu-se”, renunciou à possibilidade de perceber e justificar os fins da existência humana e tudo o que restou para uma razão enfraquecida foi elaborar sistemas não com base na razão, mas em convenções. Porém, “*senza un principio assoluto, non è possibile nessun compromesso ragionevole; una volontà assolutamente indifferente potrà stabilire soltanto dei compromessi arbitrari.*”<sup>35</sup>

Para Aristóteles existem fins que constituem por si mesmos motivos para agir, bens objetivos que se impõem ao desejo e à razão do sujeito, e que, destarte, estão para além das convenções. Diz:

O pensamento em si mesmo (διάνοια δ' αὐτή) não se põe em movimento algum, mas somente o pensamento dirigido para um fim e de ordem prática. Isso é igualmente válido para o intelecto poético, pois mesmo na produção o artista está sempre a procura de um fim; (...) a ação é um fim em sentido absoluto, posto que a vida virtuosa é um fim e o desejo tem este fim por objeto. Assim podemos dizer, indiferentemente, que a escolha preferencial é um intelecto desejante ou um desejo raciocinante, e o princípio que é desta sorte é um homem (διό 'ἢ ὀρεκτικός νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καί 'ἢ τοιαύτή ἀρχή ἀνθρώπου).<sup>36</sup>

34. Cf. E. BERTI. *op. cit.*, p. 287 e sgs.

35. BROCK, S. *op. cit.*, pp. 41-42.

36. Arist. *Ét. Nic.*, 1139 a 35 - 1139 b 6.

As diversas e divergentes, mas também ricas, éticas contemporâneas – que não se tenha a impressão de serem todas uma e mesma coisa – na medida que rejeitam a um Bem que seja o fim da ação, colocam seus fundamentos em preferências e eleições *a-rationais*, posto que a razão já não é a mesma (não tem a mesma força de outrora), ou em valores subjetivos. Por exemplo: Admite-se, por consenso, que devo restringir minha liberdade para respeitar a sua. Mas, por que respeitaria a sua liberdade se não a considerasse um Bem? Daí, se não houvesse a possibilidade de atribuímos os conceitos de bem, beleza e verdade a uma ação ou comportamento, o que me inspiraria o respeito? Não pode ser apenas o interesse, pois quão diversos são os interesses desde que têm sua origem em dimensões nem sempre claras e lúcidas da *psiquê* humana!<sup>37</sup>

A tais dilemas a proposta de Aristóteles é muito mais ambiciosa e muito mais razoável: no exemplo da liberdade, e.g., devo limitar a minha (liberdade) com o fim de fazer crescer a liberdade dos outros, a fim de que os outros possam legislar por eles mesmos e, assim, propiciar uma autonomia e liberdades efetivamente autênticas para todos os cidadãos. É a firme *certeza* (palavra perigosa esta!) de que uma ação é efetivamente boa – e a racionalidade prática nos assegura tal certeza – que me inspira, não só o respeito mas toda e qualquer ação.

A diferença da ética aristotélica, que se pretende um caminho à perfeição, à excelência, que visa transcender os limites inerentes à condição humana por meio da virtude, para as éticas atuais é que estas últimas encaram a presença do outro como uma restrição constrangedora à minha existência, à minha liberdade. E exatamente por isso tais éticas sugerem que o agente seja “forçado” a agir para se defender dos outros, para satisfazer seus interesses já que podem ser impedidos disso pelo outro. Entretanto, a felicidade não é um fim individualista mas, ao se apresentar igualmente para todos, é realizada por todos... e quando uma reflexão se centra na pura e mera individualidade, aceitamos passivamente a solidão e o mal-estar que ela traz consigo. Vejam-se os consultórios de psicologia tão disputados! E por quê? Porque percebemos que a solidão nos veda um futuro melhor, uma vida melhor. O preocupante é que as nossas

---

37. Este parágrafo foi todo inspirado, inclusive o exemplo, em St. Brocks, *op. cit.*, p. 44.

éticas são as porta-vozes e os paráclitos da individualidade, que só é amenizada quando a própria individualidade está em jogo.<sup>38</sup>

(...) a justiça (δικαιοσνη), entre as virtudes (ἀρετων), é considerada também um bem para os outros, porque é dirigida aos outros (ὅτι πρὸς ἕτερόν ἔστιν) (...). Isso posto, o pior dos homens é aquele que exercita a própria maldade seja para si mesmo seja entre os amigos (πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τοὺς φίλους), enquanto que o melhor (ἀριστος) não é aquele que exercita a virtude para si mesmo, mas aquele que a exercita na companhia dos outros: isso, de fato, é um empreendimento difícil (ἔργον χαλεπόν).<sup>39</sup>

Aristóteles vê, por conseguinte, no homem virtuoso alguém para o qual a virtude não existe para si mesmo, mas para os outros. Lembremos do dito de Cícero, mestre no pensamento e na escrita: *Meliores erimus singuli*<sup>40</sup>, pois na solidão não podemos ser maus. Por isso que apenas no convívio com os outros que efetivamente precisamos mostrar que somos realmente bons.

O ponto de força, em suma, da ética aristotélica, está precisamente em sua racionalidade que exige uma dialética. Ela pode confrontar-se com as éticas contemporâneas não com base em pressupostos que poderia impôr, mas através da argumentação dialética que, se não tem o rigor da demonstração apodíctica, pode certamente colocar em evidência a fraqueza e a incoerência das teses das éticas modernas. E se a recusa dos grandes pensadores que temos em aceitar o pensamento antigo em função de seu caráter metafísico, lembremos que a ética aristotélica não se sustenta exclusivamente sobre uma metafísica<sup>41</sup>, já que esta nos é tão estranha e desagradável em nossos conturbados dias, mas em uma atitude razoável e de abertura perante a realidade mesma.

38. Seria fundamental inserir neste ponto o problema da amizade, conceito essencial na ética de Aristóteles, mas correr-se-ia o risco de ampliar em demasia a este estudo e não é a isto que se propõe.

39. Arist., *Ét. Nic.*, 1130 a 3-8.

40. "Sozinhos somos bons".

41. Apesar de sua inquestionável relevância.

## CONCLUSÃO

### — "Aristotelismo": panacéia para nossos dias? —

Com este estudo pretendemos esboçar um confronto entre diferentes reflexões sobre o problema moral na filosofia contemporânea com o pensamento de Aristóteles. Trata-se, sem dúvida, de um grande – e talvez inexequível a um simples mortal – empreendimento. Em primeiro lugar, e assim começamos, porque os comportamentos paranóicos dos pensadores atuais exige uma inesgotável e maçante justificação para a escolha de um certo modelo de pensamento, temendo que por trás de tal escolha escondam-se mais do que uma intenção sincera de efetivamente... pensar!... e contribuir para, se não resolver, dar conta dos nossos problemas.

Pois bem! Situamos a saída para este tipo de exigência em dois caminhos distintos, e pareceu-nos não haver outro modo de fazê-lo. Em primeiro lugar, defendemos que um *autêntico* retorno à tradição é indispensável para possibilitar: 1º uma compreensão dos atuais sistemas e 2º um debate consistente com eles; em segundo lugar, procuramos identificar as carências e idiosincrasias dos modelos em vigor. Com efeito, no terreno da ética, parecemos estar sem solo e sem onde nos apoiar, pois o tétrico não é que os nossos modelos éticos não dêem conta dos problemas, mas que eles não sejam seguidos, não estimulem, não nos animem a segui-los... são modelos para dois ou três intelectuais. Por que isso ocorre? Infelizmente tal pergunta pode não ter resposta, ou no mínimo *uma* resposta satisfatória. Queremos *crer* que é porque lhes falta apontar verdadeiramente um sentido, os fins e os valores da existência humana. No entanto, não nos é lícito apelar para o terreno do religioso: a religião já se encontra no estágio mais terminal da doença. E é por isso que Aristóteles ainda merece e "pede" para ser estudado. Mostra-nos Enrico Berti que a filosofia aristotélica é um caso raro de sistema "aberto", um sistema que se presta a múltiplas utilizações e que exatamente por isso permanece atual. Mas não deixa de ser um sistema e daí não convém ser estudado de maneira fragmentada.

Para cumprir parcialmente esta necessidade, expusemos sumariamente a ética aristotélica, na qual destacamos alguns elementos que são exatamente os ausentes na filosofia contemporânea: a Felicidade, os conceitos de Bem e Fim, a Virtude e a Sabedoria Prática. Tais idéias estiveram presentes permanentemente em cada linha deste estudo.

Porém, de que maneira eles chegaram a desaparecer? Pelo abandono de dois outros conceitos para os quais devotamos maior atenção: a *Experiência Moral* e a *Dialética*. Refletir sobre a experiência moral é uma necessidade premente porque ela, e somente ela, nos “conecta” efetivamente com o *mundo da práxis* (no sentido clássico) e, sem ser um paradoxo, o faz por meio da metafísica. A questão é que se nos mantivéssemos nesta linha de reflexão, até seríamos capazes de “constituir” uma ética, mas seríamos incapazes de comunicá-la. Eis que surge a Dialética, como meio para realizá-lo: sem ser apenas o método da ética, a dialética é também a força propulsora do pensar e do agir moral, pois nos põe em contato com o “outro”, nos abre para ele de tal modo que podemos ver nossos erros refletidos naquele que, sem ser nosso inimigo, nos confronta!

Seguramente isso não quererá significar que podemos solicitar Aristóteles para tudo, tal qual fizeram os medievais. Com a devida vênia para a extrapolação, em última análise o próprio Aristóteles não consentiria tal coisa: atento como era à evolução dos saberes, o autor das célebres *Refutações Sofísticas* e dos *Tópicos* indiretamente recomendou o diálogo e a humildade (de reconhecer erros) para fazer surgir a Verdade.

Mas não nos escandalizemos... apesar de atraente, não falamos aqui de uma verdade no sentido forte, mas sim de *verossimilhança*, a única verdade possível no campo da ética. Por isso somos forçados a concordar com T. Kuhn, para quem a Dialética não é a lógica da contingência e da probabilidade, pois há uma diferença essencial entre a probabilidade que decorre da natureza instável do objeto e uma probabilidade como verossimilhança, oriunda das incapacidades do sujeito<sup>42</sup>. Por isso Aristóteles nunca afirmou que a dialética fosse uma ciência, mas uma *potência*.

De maneira inconclusiva, concluímos este estudo. E fiéis ao espírito aristotélico da dialética, que não se dê por definitivo!

---

42. Cf. L. CORTELLÀ. *Aristotele e la razionalità della prassi...* p. 81 e sgs.

**BIBLIOGRAFIA**

ARISTÓTELES, *Ética Nichomachea*, texto greco a fronte. Trad. Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000.

\_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot. 9ª ed., Paris: Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. *Política*. Ed. Bilingüe. Trad. Antonio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BROCK, S.L. (org.), *L'attualità di Aristotele*, Roma: Armando, 2000.

CARVALHO, M.C.M. de, "A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa", *Reflexão*, no. 64/65, Campinas: PUC-Campinas, janeiro-agosto/1996, pp. 11-39.

CORTELLA, L. *Aristotele e la razionalità della prassi - Una análise del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma: Jouvence, 1987.

HIRSCHBERGER, J. *História da Filosofia na Antigüidade*. Trad. Alexandre Correia. 2ª ed., São Paulo: Herder, 1965.

NOGUEIRA, J.C. "A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana" in: *Reflexão* n.º. 55/56, Campinas: PUC-Campinas, jan-ago/1993, pp. 29-47.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga* vol. 2. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994.

SPAEMANN, R. *Felicidade e Benevolência - Ensaio sobre Ética*. Trad. Paulo A. Soethe, São Paulo: Loyola, 1996.

# **A Atualidade da Ética Epicurista**

**Davidson Sepini Gonçalves<sup>1</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

O epicurismo, embora remonte à antigüidade greco-romana, tem retornado às discussões acadêmicas com certa freqüência. E particularmente a ética epicurista chama a atenção pela simplicidade de sua proposta ligada à profundidade de sua reflexão em torno de temas fundamentais que permeiam a existência humana.

Propomo-nos aqui a verificar a validade da ética epicurista nos dias atuais. Dadas as condições histórico-culturais, tentamos identificar os elementos da ética epicurista que, analisados sob a ótica atual, seriam capazes de chamar a atenção das pessoas para um projeto de vida que pretende estabelecer uma sociedade composta por seres verdadeiramente equilibrados e felizes.

Procuramos analisar a ética epicurista a partir da visão grega de ética e dentro do contexto histórico helenístico. Buscamos desvendar os conceitos mais importantes trabalhados por Epicuro e discutimos a importância do conhecimento como veículo que possibilita o sucesso da empreita epicurista.

Através de um breve relato sobre a vida no jardim, tentamos mostrar como se dá na prática o pensamento de Epicuro e depois relacionamos os principais pensadores que, de certa maneira, deixaram-se influenciar pela filosofia epicurista.

Finalmente, ao analisarmos de forma sucinta o projeto de vida que se instalou a partir da modernidade e buscamos no epicurismo algumas pistas que fomentem a discussão ética nos dias atuais.

---

1. Mestrando em Filosofia pela PUC-Campinas e bolsista CAPES.

## A ÉTICA EPICURISTA

Para entender a ética Epicurista é preciso entender Ética como os gregos entendiam: um estilo de vida ou uma estética da existência cujos referenciais são a Phýsis e o Kósmos. Portanto, é a ética da excelência, da virtude e do bem. Mas estes atributos não são dádivas, devem ser conquistados a cada dia, mesmo que para isto seja necessário empregar uma estratégia, uma técnica elaborada racionalmente. O resultado é a saúde, o equilíbrio das forças, o resgate da harmonia que vem do cosmos e da natureza. A partir daí estabelecem-se duas possibilidades: a saúde da cidade, um projeto político voltado para a participação nas decisões sobre o destino da pólis, e a saúde interior, projeto ético voltado para dentro do ser humano, para a busca de uma vida feliz, serena e prazerosa, mesmo nas adversidades.

Quanto à primeira possibilidade, observamos que Epicuro vive numa época verdadeiramente conturbada, seja no plano político, seja no filosófico. O chamado período helenístico é marcado pelo domínio macedônio quando os cidadãos gregos já não decidem politicamente, e culturalmente sofrem grandes influências. As monarquias impedem a participação política e as decisões são centralizadas no soberano e seus colaboradores diretos. Na filosofia, as muitas interpretações das teorias socráticas dão um caráter de relatividade às máximas, outrora tão bem definidas como a “verdade”, o “bem” e a “virtude”. “As consciências gregas encontravam-se em grande confusão”. (Brun, 1987)

Resta portanto uma segunda possibilidade, uma ética voltada para o interior do ser humano que se consolida como a ética de uma vida feliz, pautada na eliminação dos medos e na convicção da capacidade humana de atingir a felicidade. A busca do prazer “natural”, encontrado nas coisas simples da vida e na amizade, associada à ausência das perturbações e da dor, possibilitam a realização de uma vida feliz.

Mas não se trata de um projeto individualista uma vez que está calcado na amizade, no compromisso e no sacrifício, em que não há espaço para a solidão e o egoísmo.

O sábio, posto à prova nas necessidades da vida, sabe mais dar generosamente do que receber: tão grande tesouro de íntima segurança e independência dos desejos possui em si (Sent. Vatic, 44 In: Mondolfo, 1967).

Os Epicuristas dizem algures que é mais doce fazer o bem do que recebê-lo. (Plutarco, *Non posse suaviter etc.*, XV,4 In: Mondolfo, 1967)

É a ética epicurista a ética da sabedoria, que possibilita a realização, a plenitude da vida humana, que por sua vez acontece na prática diária e que se torna mais importante que o conhecimento científico.

Epicuro, enquanto reafirma a necessidade da ontologia como fundamento da ética, inverte a hierarquia platônico-aristotélica e declara a ética superior à física (à ontologia). À ciência e à sophia superpõe-se a phrónesis, a sabedoria. (Reale, 1994).

A importância que Epicuro dá à ética sinaliza uma tentativa de se criar um estilo de vida universal e atemporal que, por estar sendo elaborado num momento adverso e pela riqueza de seus elementos, mostra-se viável nas diversas culturas e mentalidades.

O fato de a ética epicurista estar sustentada na interiorização da liberdade, da virtude, da solidariedade e da justiça, confere-lhe um caráter independente e autônomo diante das mudanças estruturais das sociedades historicamente constituídas. A edificação de uma estrutura interior sólida possibilita aos seres humanos a vivência feliz, independentemente dos atropelos causados pelos conflitos políticos e econômicos que permeiam todas as conjunturas sociais.

Mas o que possibilita o desenvolvimento de uma teoria tão rica e intrigante é a visão que Epicuro tem do prazer. Escreve ele: “*o prazer é o início e o fim de uma vida feliz*” (*Carta sobre a felicidade: a Meneceu*). E por prazer entende Epicuro a ausência da dor física e a imperturbabilidade da alma. “*Pouco é necessário, naturalmente, pelo que diz respeito ao corpo: tudo o que suprime a dor pode dar-lhe ao mesmo tempo numerosas delícias*” (Lucrécio, *Da Natureza*, livro II, 20). Mas este “pouco” a que se refere Lucrécio, torna-se muito quando entendido não como uma negatividade da vida e sim como a conquista de uma autonomia que permita o controle das sensações que constituem a existência humana. A “supressão” transforma-se em conquista de um espaço extremamente profícuo onde transitam: o discernimento, para que se possa escolher os prazeres verdadeiros; a autonomia, para que não se deixe influenciar pelos falsos prazeres e a integridade, para que se possa transmitir aos outros as conquistas.

O remédio que deve ser usado e disseminado é o *tetraphármakon*, aquele que ataca as crendices e a ignorância: Não há o que temer quanto aos deuses, uma vez que os deuses têm seu próprio mundo, resolvido e plenamente feliz. Há sim que imitá-los em sua serenidade e autonomia. Não há nada a temer quanto a morte pois quando ela chegar, já não estaremos aqui para senti-la. A sensibilidade é própria de quem vive. Pode-se alcançar a felicidade uma vez que se trata de um atributo humano, natural, que a ignorância desvirtua. A felicidade está nas coisas simples, no momento presente, vivido sem ansiedade. Pode-se suportar a dor pois quando ela é forte demais perdemos os sentidos. Quando ela se prolonga é porque trata-se de algo suportável e não deve ser empecilho para a felicidade.

São portanto as atitudes humanas diante de problemas como o medo e a sensação de impotência que fazem da ética epicurista uma ética ativa, marcada pela racionalidade e o culto ao conhecimento.

Eliminados os medos e alcançada a autonomia, resta viver uma vida prazerosa junto aos amigos. Mas os prazeres também devem passar pela racionalidade sob o risco de se voltar ao estado de dependência e instabilidade. Os verdadeiros prazeres, os naturais, encontram-se na medida, no equilíbrio e nunca no desmedido e na insensatez. O modelo é o modelo da natureza, que nunca pede mais do que é necessário. O corpo não tem fome mais do que se precisa comer e o espírito não invoca mais do que o mínimo para manter-se sereno. A justa medida traz a possibilidade da realização plena da existência, estável e feliz.

## O CONHECIMENTO

Fica claro não tratar-se de uma tarefa simples a de atingir o resultado esperado por Epicuro. Esta tarefa requer principalmente conhecimento sobre a natureza e sobre as forças que a regem. Conhecer para não se deixar enganar. Conhecer para não se deixar dominar pelo medo e pela angústia. A coerência da ética epicurista está justamente na sua composição. A felicidade possível tem como ponto de partida a superação do que se lhe inviabiliza: a ignorância. O Conhecimento torna-se fundamental como critério para a ação da

verdade que por sua vez vai possibilitar a escolha correta. É instrumento extremamente útil para o objetivo final da filosofia epicurista que é o alcance de uma vida feliz. No entanto, é preciso saber conhecer.

São justamente as sensações – primeiro critério de verdade – que vão permitir a identificação dos procedimentos verdadeiros uma vez que para Epicuro, as sensações são sempre verdadeiras e nunca se enganam. São manifestações evidentes que chegam através dos sentidos de forma clara e precisa.

Não há evidência mais forte do que aquilo que sinto e percebo. Tenho fome, doem-me os dentes, vejo as folhas verdes, ouço o latido do cão, toco a espessa superfície da parede. Não há argumento, não há dialética que me faça não ter sentido o que senti, não ter visto o que vi. Enquanto tais, as sensações não me enganam nunca. (Moraes, 1998)

Além das sensações, também as pré-noções (prolepses) são usadas como critério para a determinação da verdade. Esta “memorização” da sensibilidade e sua posterior conceituação possibilitam o retorno à mente independentemente de uma nova sensação mas em função de sensações passadas. Uma vez originada da sensação, a prolepse é também verdadeira. “*Em ouvindo a palavra árvore, logo alguém sabe do que se está falando, porque recorda as muitas percepções que teve relativamente a uma árvore*” (Ullmann, 1996). Trata-se portanto de uma noção universal – árvore – independente de pertencer a este ou aquele tipo de árvore. Nota-se a importância que Epicuro dá ao significado das coisas no seu sentido mais profundo e claro. A compreensão é o principal elemento para uma adequada expressão de qualquer juízo ou pensamento.

Ainda um outro critério de verdade é utilizado por Epicuro: os sentimentos de prazer ou dor, que acabam tornando-se regras para a ação humana uma vez que, segundo ele, todos os sentimentos estão relacionados a um ou a outro, sendo que o prazer é inerente ao ser humano e a dor lhe é totalmente estranha. Neste sentido, os prazeres devem ser buscados, porque são próprios da natureza humana, e as dores evitadas, pois não fazem parte de sua natureza. Aqui encontra-se, ao que parece, um dos principais fundamentos da ética epicurista.

Seja qual for o critério usado, o importante é que apresentam uma estrutura de conhecimento baseada na verdade iminente. Mas de onde viria então o erro? Nunca das sensações, das prolepses ou dos sentimentos mas das opiniões que se formam sobre estes. As opiniões, estas sim podem ser verdadeiras ou falsas por fugirem ao instante evidente e dependerem de uma confirmação da experiência ou pelo menos não sofrerem sua contestação. “*A confirmação é o ato de compreender com evidência que o objeto da opinião corresponde à própria opinião*” (Sexto Empírico in Reale, 1994).

E as conseqüências das opiniões falsas, dos erros, podem ser danosas aos indivíduos e à sociedade uma vez que podem determinar ações equivocadas para a resolução dos problemas. Ações geralmente baseadas na superstição e na intervenção do sobrenatural na vida humana.

## A VIDA NO JARDIM

Por volta do ano 306 a.C. Epicuro, com a ajuda de alguns amigos abastados compra uma casa e um jardim. Lugar especial para a vivência de uma ética com características muito especiais. Uma retirada estratégica da praça pública, lugar onde não se pode mais estar com a mesma finalidade de antes. O jardim não pode ser considerado um esconderijo ou mesmo um lugar de isolamento. Antes uma opção criativa diante de uma situação adversa. Acostumados a uma vida política participativa, os cidadãos gregos, impedidos de dar continuidade ao seu projeto democrático diante da dominação de Alexandre, descobrem a possibilidade de continuar livres e serenos, convivendo com os amigos e produzindo textos para difundir as novas idéias. O jardim é a resposta de Epicuro a todas as atribulações sofridas pelos gregos e não só os reconhecidos cidadãos – e aqui está a grande novidade – mas todos os que desejam participar desse novo projeto de vida.

Encarnação da ética epicurista, a vida no jardim é uma vida simples, articulada em torno de suas máximas e que tem como carro-chefe a busca da serenidade e dos verdadeiros prazeres. A moderação está presente também na alimentação, em boa parte produzida por eles mesmos, que pretende manter o equilíbrio também do corpo. O desapego dos bens materiais e a ausência de

preconceito fazem do jardim um lugar tranqüilo, onde o trabalho intelectual se mistura ao cuidado da natureza. É nele que Epicuro encontra forças para suportar as dores causadas pela doença que o acomete e o acompanha até a morte.

A importância do jardim está na materialização de uma proposta radicalmente nova e que encontra sustentação nos exemplos do mestre. As conversas, e fundamentalmente a amizade constituem fatores determinantes de uma ordem humanista, edificada sobre os valores consagrados por Epicuro.

Unem-se teoria e prática num projeto ousado pela simplicidade em que a amizade tem lugar de destaque. *“De todas as coisas que nos oferece a sabedoria para a felicidade da vida inteira, a maior é a aquisição da amizade”* (Epicuro, In: Mondolfo, 1967). A amizade une os indivíduos livremente de maneira prazerosa ao contrário da justiça que a sociedade prega e se estabelece simplesmente como um pacto de não hostilidade. *“O amigo é, em primeiro lugar, um refúgio contra a sociedade (...) dominada pela luta competitiva de todos contra todos”* (Gual, 1996).

## O EPICURISMO DEPOIS DE EPICURO

A filosofia epicurista, de maneira especial sua ética, por seu caráter universalizante e inovador, continuou influenciando os pensadores que se sucederam e ao que tudo indica traz ainda uma carga de atualidade.

Epicuro morre em 270 a.C. mas até o século III depois de Cristo exerceu grande influência sendo mesmo divinizado entre seus seguidores. Fora do mundo helênico encontramos os que mais contribuíram para a difusão do epicurismo com destaque para o poeta Tito Lucrécio Caro que em sua obra *De Rerum Natura* influencia definitivamente o pensamento romano. Além de elogiar Epicuro em seu poema, Lucrécio vê no epicurismo uma resposta aos problemas que assolam a humanidade: a falta de liberdade e serenidade, a superstição e os desafetos.

O epicurista ressalta que o valor da filosofia repousa no que ela tem de útil. Oferecer respostas aos problemas que afligem os homens no cotidiano, prescindir daquilo que provoque o agitar

das paixões e ambições humanas, suportar os infortúnios apoiado na amizade de outros homens que também busquem essa finalidade, eis o que propõe Lucrecio a Mêmio. (Lana, 1998)

Outro destaque vai para as semelhanças entre as pregações epicuristas e cristãs principalmente no que diz respeito à tentativa de superar as credências, superstições e a própria astrologia. Mesmo o estilo de vida dos epicuristas no Jardim e a vida fraterna lembram a proposta cristã de igualdade. Também a ausência de discriminação torna a comparação inevitável.

Pode-se comparar a vida no Jardim a um monastério, no qual, entretanto, a única fé era a da felicidade possível para a condição humana. Os que ali viviam, mais do que meros correligionários, eram entranhadamente amigos. Eram, sobretudo, portadores de um ideal generoso: voltando as costas ao patriotismo estreito da “pólis”, inscreviam-se na tendência, que poucos séculos mais tarde seria canalizada pelo cristianismo nascente, à afirmação da fraternidade humana, portando do cosmopolismo, entendido como cidadania universal. (Moraes, 1998)

Tanto na era Carolíngia quanto na Renascença houve uma reabilitação de Epicuro com a divulgação de seus textos. Nomes como os de Erasmo, Giordano Bruno, Montaigne e Gassendi estão entre os que de alguma forma encontraram no epicurismo elementos de valor fundamental para enriquecer as discussões em seus momentos históricos. Chamava-lhes a atenção principalmente o humanismo advindo do Jardim e a mundividência epicurista, calcada na necessidade de se buscar na vida diária, a possibilidade de uma vida plena e feliz.

Aparte os elogios de Kant e as críticas de Hegel, foi o jovem Marx quem buscou em Epicuro sustentação para sua tese de doutorado intitulada *Diferença da Filosofia da natureza entre Demócrito e Epicuro*.

Sem dúvida, além do materialismo de Hume, adotado por Marx, também Epicuro terá exercido influência para que proclamasse ser a matéria a única realidade, em contínuo movimento dialético. A visão de Marx, atinente a uma sociedade sem classes, sem Estado,

não seria, também, uma retomada da crítica feita pelo mestre do jardim às injustiças sociais, oriundas das cidades faustosas, das “pólis”? (Ullmann, 1996).

Também Nietzsche admirou Epicuro a ponto de escrever:

Duas maneiras de consolar-se: Epicuro, que acalmou as almas da antiguidade moribunda, teve a admirável visão, tão rara hoje, de que, para o repouso da consciência, não é inteiramente necessária a solução dos problemas teóricos últimos. Por isso, bastou-lhe dizer ao povo a quem atormentava a inquietude do divino: “*Se há deuses, estes não se ocupam de nós, em lugar de discutir inutilmente sobre o problema último de saber se, definitivamente, há ou não há deuses...*” (Humano, demasiado humano, II, 2.7 In: Ullmann, 1996).

## O EPICURISMO HOJE

Resta-nos saber se o epicurismo representa ainda hoje uma significativa maneira de pensar assim como se sua ética é uma ética que se mantém expressiva diante da problemática existencial contemporânea.

Poderíamos partir de uma constatação: a sociedade contemporânea vive um “mal-estar” generalizado. A palavra chave é “crise”: ética, política, econômica, afetiva enfim, existencial. A tecnologia, o progresso, estabeleceram parâmetros existenciais que se mostraram ineficientes para dar ao ser humano, ou pelo menos à maioria deles, uma qualidade de vida satisfatória no que diz respeito às necessidades fundamentais e mais ainda aos desejos mais profundos de realização pessoal e porque não dizer, de felicidade.

Destituído de seus direitos fundamentais como liberdade, criatividade, identidade e alteridade cultural, o ser humano foi reduzido ao mercado de consumo, oscilando entre o espaço que vai do consumidor ao consumido. Perdeu o gosto pelas coisas simples, tornou-se escravo da mercadoria, dos objetos e do tempo.

No campo político a corrupção e os interesses de minorias dominantes ditam as atividades e selam o destino da grande maioria desguarnecida. Destino catastrófico, marcado pela miséria material e intelectual. O ser humano dito comum, sente-se impotente diante da

arrogância e da falta de humanidade dos governantes que submetem seus países às leis implacáveis do mercado financeiro em detrimento das necessidades básicas dos cidadãos.

Diante deste quadro, parece-nos interessante o resgate de uma ética que trate dos valores humanos de uma forma tão simples e ao mesmo tempo tão abrangente como a ética epicurista.

O que Epicuro percebeu e que os seres humanos de nosso tempo parecem não perceber é que os prazeres tanto podem contribuir para o enriquecimento da existência como podem contribuir para um estado de esvaziamento do ser que se vê envolto numa seqüência de necessidades e devaneios sem perspectiva e que culminam com a destruição dos mais importantes componentes existenciais humanos: a autonomia, a liberdade, a criatividade. Daí a necessidade de distinguir entre os prazeres verdadeiramente construtivos, aqueles que em nenhum momento criam dependência, alienação ou contribuem para a perda da dignidade. Nesta perspectiva o ser humano precisa rever sua postura diante do consumo, da sexualidade e das relações de poder. Autonomia é a palavra chave, relação inteligente, coerente com a possibilidade humana de entendimento dos fenômenos sociais e pessoais vividos e por viver. Grande contribuição a da ética epicurista quando mostra que o conhecimento é fundamental para que se possa identificar os verdadeiros prazeres. Conhecimento que elucidica o cotidiano de forma a evidenciar os acertos e os equívocos das ações humanas possibilitando a escolha de caminhos que viabilizem a realização da vida feliz.

Mostra-se também bastante própria para os dias de hoje a luta travada por Epicuro contra a superstição e as crenças sobrenaturais. Vemos um mundo dominado pelo culto aos deuses que, através de seus “representantes na terra” prometem prosperidade e solução fácil para todos os problemas. O culto aos objetos, às marcas, aos títulos e aos cargos mantém os seres hipnotizados e impossibilitados de enxergar as armadilhas postas no caminho, que impedem a realização da vida, uma vez que estabelecem um processo contínuo de inquietude e desassossego. A dependência e o medo, tão combatidos por Epicuro são hoje marcantes e ditam o comportamento da grande maioria das pessoas.

Epicuro desmitificou a dor e a morte, o que também se torna providencial em nossos dias. Em conseqüência ao medo e à

insegurança, o que se pensa hoje sobre a dor e a morte acaba também por prejudicar a vida no que nela há de melhor, sua própria natureza. O ser humano foge da dor e da morte. Ignora suas existências. Ao menor sinal de sua presença, providencia sua negação para também negar suas próprias limitações e a fragilidade de tudo o que conquistou neste mundo. O analgésico, a droga, eliminam imediatamente a dor e a simulação afasta a idéia da morte. Neste processo são cúmplices a família, os médicos e o próprio paciente.

Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja o objeto ausente das conversas educadas. Quando porém, apesar de tudo é necessário fazer alusões a ela, recorre-se a eufemismos que ajudam a disfarçá-la. (Maranhão 1985)

Epicuro pensou a dor e a morte como algo que, ao ser encarado e entendido, não impede a felicidade. A morte porque não pertence ao mundo sensível, não chegando portanto a nos alcançar e a dor porque é sempre passageira. Caso não seja, é suportável. *“Habituá-te a pensar que a morte não é nada para nós, porque todo bem e todo mal residem na faculdade de sentir, da qual a morte é, justamente a privação”* (Epicuro, *Carta sobre a Felicidade: a Meneceu*).

E Epicuro vai além quando lembra a todos a possibilidade de se buscar imagens prazerosas que substituam as dolorosas. Imagens passadas, guardadas na memória e que podem ser acionadas a qualquer momento. É um projeto de autonomia e integridade que faz do ser humano um ser que é capaz de direcionar suas sensações para a positividade, sem se deixar tomar pelo medo e pela insegurança. Ao invés de fugir da dor e da morte é preciso entendê-las para que não consigam interferir na existência feliz. Nas palavras de Epicuro, sobre a dor: *“Toda dor é facilmente desprezível: o que traz intenso sofrimento tem também breve duração, e o que dura por muito tempo na carne traz pequeno sofrimento”* (Sent. Vatic, 4 In: Reale, 1994). E sobre a morte: *“Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver”* (*Carta sobre a felicidade: a Meneceu*).

A morte e a dor só podem representar algo de ruim para aqueles que não as entendem. Entendendo-as como processos inerentes aos

seres e nunca como impeditivos para a vida feliz, não há por que supervalorizá-las, buscando soluções mágicas para eliminá-las.

Mas a grande contribuição do epicurismo para a sociedade contemporânea a meu ver é no que diz respeito à possibilidade de felicidade nas adversidades. A receita de Epicuro é contundente:

A quem não basta pouco, nada basta (...) A vida do insensato é ingrata, encontra-se em constante agitação e está sempre dirigida para o futuro (...) Se queres enriquecer Pítocles, não lhe acrescentes riquezas: diminui-lhes os desejos (...) Então quem obedece à natureza e não às vãs opiniões a si próprio se basta em todos os casos. Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda aquisição é riqueza, mas, por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza. (...) Quando te angustias com tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores (Epicuro, *Antologia de Textos*, 1980).

Trata-se de perceber a natureza humana como voltada para a felicidade, portanto pouco necessitada de elementos compensatórios de pseudocarências. Epicuro divide os prazeres em dois tipos: Os naturais, também conhecidos como prazeres em repouso, são os verdadeiros pois não são frutos de carência e nem se transformam em pesares. Advém do controle humano sobre si e da capacidade de não se deixar levar pelas opiniões dos outros. Em contrapartida, existem os prazeres artificiais, prazeres em movimento – por isso nunca são saciados – são os falsos prazeres, criados pelos humanos diante da incapacidade de ver-se como ser autônomo.

Nossa sociedade já percebeu a necessidade de buscar alternativas aos excessos da civilização que se estabeleceu desde a modernidade. E a alternativa epicurista mostra-se interessante quando associa prazer à negação da corrida pela satisfação porque não muda o objeto da felicidade humana mas mostra meios diferenciados para conquistá-la.

Nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou de poder produzem a felicidade a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação dos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos

limites impostos pela natureza (Epicuro, *Antologia de Textos*, 1980).

Não se trata de negar a civilização ou pregar a volta do ser humano ao estado selvagem mas, entender a necessidade de reverter o processo de construção e consumo de objetos nos quais encontra-se inserido até mesmo o próprio corpo humano. Só assim será possível a construção de uma ética verdadeiramente humanista e neste sentido, sem sombra de dúvidas, o epicurismo tem muito a contribuir.

## CONCLUSÃO

A ética epicurista, enquanto articuladora de um projeto existencial que aponta para uma vida serena e feliz, mostra-se bastante atual, e por que não dizer, necessária para o nosso tempo.

Tempo de mal-estar, de infelicidade, requer novos parâmetros e processos que viabilizem a melhoria da qualidade de vida das pessoas em todas as facetas que a vida humana apresenta.

Num momento em que os referenciais estão cada vez mais escassos e em que faltam modelos capazes de inspirar novas formas de vida e relacionamentos, o epicurismo com seus valores elaborados a partir de uma reflexão extremamente sofisticada sobre as aflições dos seres humanos, consegue trazer uma proposta revolucionária baseada na simplicidade e no desapego.

Ao buscar o verdadeiro sentido do prazer e pregar acima de tudo a autonomia humana como valor fundamental para a superação das suas limitações, o epicurismo mostra ao ser humano sua realidade que sem dúvida é paradoxal. Senhor do tempo e do espaço, encontra-se limitado e frágil em sua existência. Detentor da possibilidade de conhecimento, ao usufruir desta prerrogativa, é capaz de eliminar os temores que o atormentam, independentemente da conjuntura que o cerca.

A mensagem edificante do epicurismo é a prática do “cuidado”. O cuidado de si, o cuidado do mundo e o cuidado do outro, como se cuida de um jardim. Num mundo marcado pelo consumo desmedido, pelo prazer irresponsável, pela ostentação, pela vulgaridade e pela individualidade, talvez seja o momento de reaprendermos

a viver, buscando novos valores de solidariedade, amizade, lucidez, autonomia, integridade, prudência, liberdade e maturidade, fruto da sabedoria que possibilita encontrar “o prazer profundo e radical de estar vivo, inseparável da coragem de sofrer” (Moraes, 1998).

## BIBLIOGRAFIA

- BRUN, J. *O Epicurismo*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.
- DUVERNOY, Jean-François. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Desl Carratore. São Paulo, UNESP, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Trad. José Vara. Madrid: Cátedra, 1999.
- GUAL, C.G. *Epicuro*. Madrid: 1996. (Sección: Humanidades).
- LANA, R. de C. “*De Rerum Natura*”: Observações sobre a moral epicurista e alguns desdobramentos. *Anais do IV Encontro de Filosofia Analítica*. Florianópolis: NEL, 1998, pp. 211-21.
- MARANHÃO, J.L. de S. *O que é Morte*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MONDOLFO, R. *O pensamento antigo*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.
- \_\_\_\_\_. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968. (Colección Ensayos).
- MORAES, J.Q. de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998. (Col. Logos).
- PESANHA, J.A.M.. As Delícias do Jardim. In: NOVAES, Adauto (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 57-85.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelò Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 3 (Série história da filosofia).
- ULLMANN, R.A. *Epicuro: o filósofo da alegria*. 2ª ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

# Os Fundamentos Liberais da Filosofia Prática de David Hume

Paulo Pereira Soutto Mayor<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma análise crítica dos fundamentos do liberalismo, a partir do estudo de alguns elementos da filosofia prática do escritor iluminista de língua inglesa David Hume.

O texto tem como base a leitura do Livro III do *A Treatise of Human Nature*, publicado originalmente em 1740, do *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* de 1751 e dos *Essays, Moral, Political and Literary*, assim como de diversos comentadores.

A análise do conceito de justiça calcada no direito de propriedade é o ponto fundamental que se propõe o presente artigo. Acredita-se que Hume desenvolveu uma concepção de justiça oposta à concepção defendida pelos filósofos jusnaturalistas, que em grande parte embasaram o pensamento iluminista europeu do século XVIII. A concepção humeana de justiça se funda na idéia da justiça como uma virtude artificial e, portanto, dessa forma, se contrapõe às premissas do “direito natural”.

Trata-se de uma concepção que está intimamente associada a uma certa idéia liberal de constituição da sociedade civil e política, alicerçada em uma posição anti-contratualista, o que opõe Hume a autores como John Locke.

---

1. Mestrando em Filosofia – Ética da PUC-Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho. Bolsista CAPES. Coordenador do Curso de Ciências Sociais da FEOB ([www.feob.br](http://www.feob.br)).

A análise da teoria da justiça humeana pressupõe uma crítica ao fundamento do poder político e da questão da obediência ao Estado, enquanto uma instituição construída historicamente com a finalidade de garantir o usufruto da propriedade.

Quer-se, portanto, avaliar que o pensamento humeano, apesar de anti-contratualista em relação à origem do Estado e convencionalista com respeito à justiça entendida como virtude artificial, de alguma forma fundamentou uma determinada concepção liberal da sociedade e do poder político que se consolidou no século XIX no pensamento liberal.

## A SINGULARIDADE DO ILUMINISMO BRITÂNICO

O pensamento iluminista costuma ser compreendido a partir de sua manifestação continental. Poucas são as referências ao que foi produzido em língua inglesa durante o século XVIII. Tem-se o pensamento iluminista inglês como um apêndice de seus paradigmas continentais.

Aqui se defende que tal concepção é no mínimo questionável, em função fundamentalmente da criatividade e precocidade do pensamento insular, especialmente na figura de David Hume.

Deve-se compreender que a originalidade e a precocidade do iluminismo britânico está associada, historicamente falando, ao período de estabilidade que a Inglaterra conheceu após a restauração Stuart, na década de 60 do século XVII que combinada com o movimento que consolidou o parlamentarismo em 1689, denominado de Revolução Gloriosa, concedeu aos ingleses um momento especial que aliou a estabilidade institucional ao desenvolvimento econômico burguês<sup>2</sup>.

Tal movimento derrubou o último rei Stuart, Jaime II, e fortaleceu a posição dos liberais (*whigs*) no cenário político. Instituições como o Parlamento bicameral e a Câmara do Comércio tornaram-se, então, fundamentais para a construção do capitalismo inglês e sua expansão mundial.

---

2. Cf. HILL. Christopher. 1985.

É curioso perceber que nesse processo de modernização institucional britânica, que significou a queda do absolutismo, a flexibilização das relações sociais e o desenvolvimento do livre comércio, os intelectuais tiveram um papel fundamental. O autor das *Cartas acerca da tolerância*, John Locke, participou ativamente desse processo, ocupando cargos públicos e contribuindo para a renovação não somente institucional do país, mas também no plano das idéias e de uma concepção liberal do mundo<sup>3</sup>.

Para Locke:

O poder absoluto arbitrário ou o governo sem leis fixas estabelecidas não se podem harmonizar com os fins da sociedade e do governo pelo qual os homens abandonassem a liberdade do estado de natureza para sob ele viverem, se não fosse para preservar a vida, a liberdade e a propriedade, e para garantir-lhes, por meio de regras estabelecidas de direito e de propriedade, a paz e a tranqüilidade<sup>4</sup>.

O pensamento iluminista de língua inglesa está disposto a romper com a tradição institucional e intelectual, que marcou o *Ancien Regime*. Talvez Hume nos revele de forma indelével o espírito dessa ruptura:

Se tomamos nas mãos um volume qualquer de Teologia ou de Metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: *Este livro contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental sobre questões de fato ou de existência?* Não. Para o fogo com ele, pois outra coisa não pode encerrar senão sofismas e ilusões<sup>5</sup>.

Tal espírito crítico evidencia a importância britânica em relação ao pensamento iluminista. Faz parte desse processo a percepção cética de Hume a respeito da sociedade e da natureza. O próprio autor denomina sua postura metodológica de um certo “ceticismo moderado”, pois compreende a importância de se questionar os fundamentos de uma metafísica que não colabora para desvendar o mundo, mas para fantasiá-lo por meio de mistificações.

---

3. Cf. PORTER, R. 2000.

4. LOCKE, p. 94.

5. HUME, 1973, p. 198.

Hume não dilui todo o conhecimento da realidade na associação de uma série de tendências naturais da mente, pois dessa forma seria impossível alcançar um conhecimento racional estável. As intenções humaneas eram construtivas e isso já se manifesta no subtítulo do *Treatise*, ou seja, “uma tentativa para introduzir o método experimental sobre os temas morais”. Nesse sentido, pode-se afirmar que Hume se distancia de Locke nas implicações do empirismo radical lockeano.

A filosofia humeana propõe-se a analisar a relação que as diversas áreas do conhecimento científico estabelecem com o que denomina de natureza humana, e desta forma não é possível acompanhar o desenvolvimento do conhecimento humano sem conhecer por inteiro a extensão e as forças do entendimento humano, a natureza das idéias e as operações que realizamos ao argumentar, pois não somos somente seres que raciocinam, mas também um dos objetos sobre os quais raciocinamos.

Nesse contexto, a figura de Isaac Newton é paradigmática, pois seus estudos no campo das chamadas ciências da natureza, em especial a física, dão margem à construção de uma epistemologia baseada na apreciação dos fatos empiricamente demonstráveis. Tal preocupação com o estudo objetivo da realidade natural impõe àqueles que se propõem a estudar a sociedade a utilização dos mesmos recursos metodológicos.

Desta forma, Hume se apropria de certos preceitos metodológicos empíricos e céticos para analisar a estrutura e o funcionamento da sociedade e, a partir daí, fundamentar uma visão específica sobre aquilo que considerou como elementar para a construção do bem-estar social, a sua concepção artificial de justiça e sua necessária relação com o Direito, o Estado e a preservação da propriedade.

O iluminismo britânico acreditava que a racionalidade, a moderação e o liberalismo são os três princípios básicos elementares para a construção de uma sociedade mais feliz. Otimismo exagerado à parte, pois a história noticia regimes autoritários e irracionais fundamentados exclusivamente em premissas seculares, não se pode deixar de reconhecer que contemporaneamente busca-se uma fórmula que sintetize esses três princípios, aliados a um certo refinamento social.

Quanto à vinculação do pensamento liberal iluminista ao movimento social burguês do século XVIII na Inglaterra, pode-se afirmar que o liberalismo clássico assentava-se na concepção de que, segundo Hobsbawn:

... o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres... cada homem era “naturalmente” possuído de vida, liberdade e busca da felicidade... No curso da busca desta vantagem pessoal, cada indivíduo nesta anarquia de competidores iguais achava vantajoso ou inevitável entrar em certos tipos de relações com outros indivíduos, e este complexo de acordos úteis – constantemente expressos na terminologia francamente comercial do “contrato” – constituía a sociedade e os grupos políticos ou sociais<sup>6</sup>.

Tal pressuposto fundamenta não somente o ideal da construção de uma sociedade comercial contratualista, como também torna necessário elaborar um conjunto de normas e de instituições políticas, como é o caso do Estado liberal burguês que, a partir de uma certa concepção de justiça, pretende organizar a sociedade como espaço de relações intersubjetivas atomizadas, a partir da noção do indivíduo como proprietário.

Os teóricos do direito natural edificaram a doutrina dos *Direitos do Homem e do Cidadão*, que constitui um ponto de convergência no intento de reforma moral e política desejada pelos filósofos ilustrados. Para tal concepção, o governo é o resultado de um acordo entre homens que são naturalmente iguais e que, segundo Locke, precisam do poder político para assegurar seus direitos naturais e inalienáveis.

Kant considerou tal positivação legal como a expressão do desenvolvimento humano e histórico, pois acreditava que a civilização caminhava a passos largos em direção à implantação de uma sociedade livre e justa<sup>7</sup>.

6. HOBSBAWN, pp. 256-7.

7. Cf. BOBBIO, 1992.

Para tanto, analisou a necessidade de se criar um mecanismo universal de cidadania indiscriminada, a partir de seu libelo denominado de *A paz perpétua*, onde cada indivíduo, desde que respeitando as leis de uma determinada nação, teria o direito de se deslocar e habitar livremente qualquer país. Além do mais, Kant propôs que todos os países abdicassem de utilizar a força militar para resolver seus conflitos, deixando para a diplomacia e para o Direito Internacional a responsabilidade de apaziguar os litígios.

De qualquer forma, mesmo percebendo esse intercâmbio de crenças em relação ao direito natural, existente entre os insulares e os continentais, há que se afirmar que a noção de indivíduo proprietário, legitimado em função de tal situação a estabelecer o contrato e fundar a sociedade civil, parte da originalidade do pensamento de língua inglesa, em especial dos empiristas, como Locke.

Hume irá formular uma noção anti-contratualista da sociedade, mas continuará fundamentando a organização social na figura do indivíduo proprietário, que necessita de um ordenamento político e jurídico capaz de salvaguardar o usufruto dos bens que possui.

## O CONCEITO HUMEANO DE JUSTIÇA

A concepção de Direito predominante no pensamento iluminista está intimamente relacionada a uma certa idéia de ordenamento social justo, ancorada na afirmação de que o Estado deve ser o instrumento de execução de direitos que são naturais.

Tal concepção parte do pressuposto de que tais direitos são o resultado de uma complexa construção mental vinculada à crença na razão pura. A lei é justa, afirmam os pensadores do iluminismo, na medida em que reflete a razão humana em seus axiomas fundamentais.

Um exemplo disso é a concepção de bem, que originariamente é platônica, e que no século XVIII é retomada pelos pensadores das luzes como algo que existe independente da vontade ou do poder.

O direito não recebe sua validade da existência de Deus; de um modo geral, não deve apoiar-se em nenhuma existência, seja ela empírica ou absoluta. Ele decorre da idéia do bem – dessa

idéia a respeito da qual Platão dizia que ele suplantava todas as outras em força e em dignidade<sup>8</sup>.

A lei natural não é compreendida pelos jusnaturalistas como ordenada ou estatuída por esferas exteriores, mas é ela própria ordenadora. Pré-existe a qualquer forma de normatização e ordenamento moral.

Tal concepção só é possível atingir por meio de uma intensa pesquisa racional que a evidencia e, desta forma, segundo os iluministas, a disponibiliza ao legislador. O trabalho do legislador é o de reproduzir positivamente uma certa concepção de justiça pré-determinada pela razão humana. Não há possibilidade de tal concepção ser historicamente produzida e tal idéia pode ser definida como essencialista.

Há uma dívida para com o cartesianismo, pois uma concepção de justiça essencialista, ou seja, submetida a uma idéia de bem, pressupõe que tal concepção seja evidente e certa por si mesma, independente de qualquer mecanismo argumentativo.

O pensamento humeano se contrapõe a essa idéia. Para Hume, a concepção de justiça faz parte do repertório de necessidades historicamente dadas aos homens e que, desta forma, precisa legitimar e fundamentar ações que promovam o seu bem estar. Para tanto, é necessário que convencie o que a sociedade considera ser o justo.

Neste caso, o direito é a positivação não de um ideal, mas de uma convenção social e politicamente determinada. Isto quer dizer que Hume não pretende descrever um ideal moral, político ou social, mas simplesmente as condições mínimas da convivência pacífica do corpo social e a colaboração entre os homens na sociedade civil. O direito é, portanto, um artifício para manter o equilíbrio e a ordem social.

Hume afirma que a justiça tem por objeto a proteção da propriedade, pois para o autor, na medida em que a sociedade se desenvolve, as relações entre os homens, especialmente as econômicas e comerciais, tornam-se mais complexas e, desta forma, é necessário o estabelecimento de regras de justiça que expressem a máxima da *“perpétua vontade de dar a cada um o que é devido”*<sup>9</sup>.

---

8. CASSIRER, p. 324.

9. HUME, 1987, p. 527.

A idéia que Hume faz de equilíbrio e ordem social parece estar ligada a uma concepção burguesa da sociedade, típica do pensamento liberal europeu do século XVIII que ao incorporar a idéia de “povo” ao seu repertório retórico, ignorou as diferenças sociais existentes realmente na sociedade, submetendo-a a uma idílica igualdade formal, onde grupos sociais diversos passam a ser vistos como membros livres de um mesmo espaço social e político.

Isto quer dizer que o pensamento liberal, na medida em que ignora a desigualdade real entre os homens, cria condições ideais de argumentação e representação ideológicas capazes de encobrir a dinâmica social objetiva que sustenta as relações sociais.

Acredita-se que o conceito de justiça em Hume deva ser pensado a partir desse cenário de contradições inerente ao pensamento liberal, especialmente quando Hume, em nome de uma ordem e estabilidade social, que para ele seria fundamental para promover a paz e a felicidade da maioria, associa a idéia de justiça a uma virtude que está fundada no direito de propriedade.

Para ele, a justiça deve ser pensada na forma de regras pré-estabelecidas, materializadas nas normas jurídicas. Existiriam três regras básicas de justiça, capazes de atender as necessidades de segurança em relação ao domínio da propriedade e, desta forma, estabilizar um sistema de mercado e trocas de bens entre indivíduos atomizados, regulamentando a distribuição dos serviços e das mercadorias que, teoricamente, contribuiria para a felicidade coletiva, pois criaria condições para que os indivíduos pudessem prosperar por meio do desenvolvimento de suas habilidades e do trabalho.

*1. A regra da estabilidade da posse:* tal regra possibilita aos homens desfrutarem daquilo que obtiveram por meio de seu trabalho ou então adquiriram através de uma herança. Desta forma, haveria um acordo tácito entre os membros da sociedade que, baseado em uma concepção de usufruto individual dos bens, promoveria o equilíbrio social, pois se um determinado proprietário respeita a propriedade alheia estará criando condições para que os outros proprietários respeitem a sua propriedade e, desta forma, permita-lhe gozar do bem específico.

Vê-se que não há qualquer fundamento transcendente em relação à criação de tal regra de justiça, pois sua razão é eminentemente utilitária, já que torna possível garantir o usufruto de determinado bem a partir de um acordo tácito. A regra de justiça é válida na medida em que é aceita por todos os homens e tal aceite está baseado na consequência benéfica que tal regra pode trazer ao convívio social.

**2. A regra da transferência da propriedade por consentimento:** tal regra pressupõe o livre uso da propriedade por parte daquele que a detém. Segundo Hume é uma salvaguarda em relação aos interesses individuais dos respectivos proprietários que podem alienar o bem na forma de venda, aluguel, doação, por exemplo, segundo seus interesses e sua livre vontade. Acredita-se que tal posição humeana seja um libelo contra qualquer forma de intervenção estatal que tenha por motivação o desrespeito ao direito de alienação dos bens por parte de seus proprietários como, por exemplo, o direito de desapropriação por parte do Estado.

Desta forma, a regra acima estaria a serviço do princípio da liberdade individual, princípio reconhecido pelo pensamento econômico clássico, como o de Adam Smith, como essencial para a prosperidade e riqueza dos povos, pois estaria somente sujeito às leis naturais da economia. Como o pensamento iluminista britânico de Hume e Smith está vinculado à metodologia naturalista de Newton, tal raciocínio evidencia a originalidade e a força desse importante segmento das Luzes.

**3. A regra do cumprimento das promessas:** essa regra está intimamente relacionada com a questão dos contratos entre proprietários distintos. O Direito teria o dever de garantir ao comprador a posse do bem quando efetivado o pagamento e ao vendedor o recebimento do valor acordado.

A necessidade de se convencionar regras de justiça é, para Hume, resultado da própria condição histórica humana. Segundo o autor:

Suponhamos que a natureza houvesse dotado a raça humana de uma tamanha abundância de todas as conveniências exteriores que, sem qualquer incerteza quanto ao resultado final, sem

qualquer atenção ou dedicação de nossa parte, todo indivíduo se achasse completamente provido de tudo aquilo que seus mais vorazes apetites pudessem necessitar... Parece óbvio que, em uma condição tão afortunada, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais; mas, quanto à cautelosa e desconfiada virtude da justiça, dela não se ouviria falar uma vez sequer. Pois qual seria o propósito de efetuar uma repartição de bens quando cada um já tem mais do que o suficiente<sup>10</sup>?

Hume também analisa uma segunda situação, só que completamente oposta, onde uma sociedade vive em total carência de bens e ninguém teria qualquer possibilidade de obter os bens alheios, já que simplesmente esses bens não existiriam. Também aí a virtude artificial da justiça inexistiria.

O conjunto citado das regras sobre a propriedade forma o que Hume entende como justiça que, para ele é uma virtude artificial. Os bens materiais interessam aos outros e podem ser arrebatados a qualquer momento em uma situação de total liberdade. Além disso, os bens são escassos e, desta forma, sua posse gera conflito entre os homens. Tal conflito, como entende Hume, coloca a sociedade em perigo.

Não há qualquer garantia natural de que os bens alheios serão respeitados, pois para Hume a natureza humana está à mercê do sentimento de egoísmo. Não que esse sentimento seja predominante, como assim o queria Hobbes, que afirma ser o homem o lobo do próprio homem, mas para Hume o sentimento de solidariedade e benevolência, entendidas como virtudes naturais, são mais comuns entre os seres humanos próximos, como os parentes, do que entre os seres humanos vivendo em uma sociedade complexa. Haveria então uma generosidade limitada entre os homens.

Desta forma, os homens não seriam capazes de valorizar a preservação da sociedade, como a forma melhor de desenvolver uma vida feliz, e procurariam satisfazer freqüentemente seus interesses próximos, pondo em risco a vida social.

O argumento humeano prossegue no sentido de afirmar que é o próprio egoísmo que resgatará a preservação da sociedade, pois quando os homens perceberem que ao obedecer às regras de justiça

---

10. HUME, 1995, pp. 35-36.

estarão criando as condições ideais para a manutenção da sociedade e, desta forma, poderão mais tranqüilamente usufruir os bens materiais que possuem, irão prestigiar e respeitar tais regras.

Do ponto de vista liberal, tal argumentação corrobora a idéia de que a sociedade é realmente formada por indivíduos atomizados e que, o atendimento do interesse dos indivíduos isoladamente garante o bem estar de todos os demais.

Para Monteiro,<sup>11</sup> a criação das regras de justiça no pensamento humeano é fruto de uma convenção e esta:

... é um ato da vontade, que não exatamente “é”, mas deriva da consciência, comum aos membros do grupo, de que entre os interesses pessoais de cada um deles existe um interesse que todos partilham. “A sociedade é absolutamente necessária para o bem-estar dos homens. O “sentido geral” é antes de mais a consciência deste fato, partilhada por todos... (e) este conhecimento só pode ser adquirido pela experiência repetida de certos fatos e pela ação do hábito sobre a imaginação, gerando uma crença (verdadeira) nos benefícios da sociedade<sup>11</sup>.

A convenção não pode ser confundida com uma promessa, pois é apenas um sentido geral do interesse comum, reforçado pelo processo mental da simpatia. Tal princípio, segundo Hume, existe entre os homens como um sentimento moral mútuo que os leva a aprovar as mesmas coisas nas mesmas condições. Para Pison, é um movimento de ida e de volta, já que um homem que comete um ato justo não somente é objeto da simpatia dos demais, mas também ele sente por comunicação a impressão que percebe nos outros<sup>12</sup>.

O princípio da simpatia está relacionado com uma sensação de mal estar e de dor ou de bem estar e prazer em virtude de ser capaz de transmitir a outras pessoas o que um determinado indivíduo esteja sentido. Desta forma, a reprovação ou aprovação de um ato específico como moralmente justo ou injusto é, para Hume, resultado desse sentimento.

Desta forma, mesmo que os indivíduos percam o interesse em respeitar as regras de justiça, não se alienam totalmente do

---

11. MONTEIRO, p. 57.

12. Cf. PISON, p. 276 e ss.

sentimento de percepção do sofrimento de alguém quando é cometido por um ato de injustiça.

Portanto tem-se a existência de dois pilares que sustentam o conceito de justiça humeana. O primeiro é o egoísmo, que aparece nos textos originais como *self-interest* e o segundo é o princípio da simpatia.

A concepção humeana de justiça está de acordo com um certo ceticismo presente no pensamento do autor. Como o presente trabalho não tem a intenção de tratar do problema da epistemologia humeana, seguirá a posição defendida por Bermudo<sup>13</sup> que afirma que Hume se propõe a realizar uma crítica à questão da crise do fundamento, a partir de uma certa posição empirista, recusando o objetivismo ontológico e o cognitivismo epistemológico, sem cair em um sentimentalismo subjetivista.

Acredita-se que Hume, diante da impossibilidade de fundamentar metafisicamente o conceito de justiça, desenvolve uma argumentação prática que dê sentido às relações sociais e políticas entre os homens e desvinculadas de preceitos religiosos e ontológicos.

A justiça é entendida como uma qualidade da mente humana, pois Hume entende que há uma natureza humana movida pelas paixões e estas são as responsáveis pela geração dos comportamentos sociais. No caso da justiça, esta é uma disposição que existe entre os homens em respeitar a distribuição dos bens.

Aqui aparece um problema complexo no pensamento humeano, pois o autor não se refere a uma certa e determinada distribuição dos bens, mas a qualquer forma de distribuição de bens, isto é, para Hume qualquer distribuição de bens respeitada pelos homens é justa. O que torna uma norma legítima é a sua aceitação e não o oposto, como os jusnaturalistas gostariam que fosse.

*A justiça é para Hume a condição de existência da sociedade*, uma mera associação de indivíduos proprietários para satisfazer interesses recíprocos, a partir de condições convencionadas, alienadas de qualquer fundamento ou sentido transcendente.

É Kemp Smith<sup>14</sup> quem analisa a relação existente entre a fundamentação natural dessa disposição e a construção de uma determinada concepção de justiça como virtude artificial. Para o autor, o projeto humeano no *Treatise* é de apresentar no Livro I uma teoria do conhecimento de acordo com uma certa noção de natureza

---

13. BERMUDO, p. 149 e ss.

14. Cf. KEMP SMITH, 1941.

humana e no Livro II, que trata das Paixões, construir uma metafísica original que aceita uma concepção naturalista do comportamento humano e que, a partir da noção de que os homens são motivados a agir pelas suas paixões, e não pela razão, empiricamente tem-se que a artificialidade da justiça está adequada às necessidades historicamente dadas aos homens.

Desta forma, pode-se compreender melhor a afirmação humeana que diz para sermos filósofos, mas em meio a toda a nossa filosofia continuemos sendo homens, no sentido de direcionarmos o conhecimento filosófico para a análise e solução das questões práticas que a vida social nos impõe.

## O FUNDAMENTO LIBERAL: A PROPRIEDADE

Quer-se nesse momento analisar como que a questão da propriedade aparece no pensamento liberal clássico e, em especial, em Hume.

A tradição do pensamento liberal a respeito da propriedade remonta a Locke. Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* afirma que a origem da propriedade está no trabalho humano, ou seja, no direito do homem usufruir aquilo que construiu com suas próprias mãos.

Pode-se citar a seguinte passagem:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele<sup>15</sup>.

Tal concepção do direito de propriedade como fundamento da organização social e política da sociedade mostrou-se preponderante durante todo o século XVIII. Com base nessas afirmações

---

15. LOCKE, 1983, p. 45.

construiu-se todo um edifício teórico da economia política, que acabou consolidando uma visão sobre as relações econômicas entre os homens como relações individualizadas que, respeitadas as prescrições da liberdade comercial e de empresa, seriam suficientes para a promoção do bem estar geral.

O clássico de Macpherson reconhece que a concepção lockeana da propriedade serve como uma base moral à apropriação burguesa. Ocorre que para Locke, o direito de propriedade é resultado da concepção clássica de direito natural que, desta forma, legitima a apropriação desigual e individualmente ilimitada da mesma.

Tal concepção indica que aquilo que o indivíduo obtém por meio do trabalho lhe pertence com exclusividade, e em nada o indivíduo fica devendo para a sociedade. A questão dos limites ao direito de propriedade em razão de sua função social não faz parte do repertório liberal clássico de Locke a Hume.

O que se quer agora é apresentar o pensamento humeano a respeito da propriedade e, a partir daí, relaciona-lo à sua concepção de sociedade e de Estado, especialmente no que se refere às funções do governo.

Para Hume, a organização humana em sociedade é benéfica, pois permite o exercício das relações de troca e de produção. Além disso, a instabilidade da posse dos bens é um elemento que coloca em risco a preservação da sociedade.

Desta forma, Hume entende que tal conhecimento seja adquirido pela experiência repetida de certos fatos e pela ação do hábito sobre a imaginação, gerando uma crença nos benefícios da sociedade<sup>16</sup>.

Pode-se entender então que para Hume a sociedade só se mantém estável na medida em que a posse e a transferência da propriedade estejam asseguradas por um conjunto de regras que o próprio autor denomina de regras de justiça.

A aceitação de tais regras que garantem ao indivíduo o usufruto de sua propriedade e, ao mesmo tempo, inibem uma ação de sua parte no sentido de ofender a propriedade alheia é resultado de uma convenção.

---

16. Cf. MONTEIRO, 1975, p. 57 e ss.

Para que esse acordo fosse uma necessidade aos homens, Hume afirma que:

de todos os animais que povoam o globo, não existe outro para quem a natureza tenha parecido mais cruel, do que com o homem, em função das inúmeras carências e necessidades naturais e os meios limitados que a natureza proporciona ao homem para a satisfação de suas necessidades<sup>17</sup>.

Devido então às inúmeras dificuldades impostas pela natureza ao homem, tanto em relação à escassez como também na natureza física e psicológica humana, Hume entende que somente através da sociedade é possível ao homem a sobrevivência em condições de obtenção do bem estar.

Nosso poder se vê aumentado graças à conjunção de forças. Nossa capacidade aumenta graças a divisão do trabalho. Nos encontramos menos expostos ao azar e a casualidade graças ao auxílio mútuo. A sociedade se converte em algo vantajoso mediante este força, capacidade e segurança adicionais<sup>18</sup>.

Ocorre que a formação da sociedade não é apenas o resultado, segundo Hume, do fato de que seja vantajosa tal associação. É vital que os homens reconheçam essa vantagem. E para Hume não é a razão, ou como ele denomina de "... a força do estudo e da reflexão..." que são capazes de oferecer aos homens a consciência dessa vantagem, pois para o autor, existem necessidades vitais de ordem natural que são prementes e que suplantam ao que podemos denominar de razoável humano.

Desta feita, somente o hábito e o costume podem atuar de forma decisiva para que os indivíduos se dêem conta das vantagens da vida social.

Conforme Hume afirma:

o *self-interest* por si mesmo é o motivo originário do estabelecimento da justiça, mas a simpatia pelo interesse público é a fonte de aprovação moral que acompanha essa virtude<sup>19</sup>.

---

17. HUME, 1987, p. 485.

18. HUME, 1987, p. 486.

19. HUME, 1987, p. 499.

A sociedade se forma em virtude do conflito de interesses suscitados pela ânsia em possuir bens. Tais bens são obtidos pelo trabalho ou pela transferência, gerando a propriedade.

Tal concepção aproxima Hume de Locke e até de Hobbes, quando se pensa na questão do conflito de interesses. Por outro lado, quando se analisa a relação entre proprietário e propriedade, Hume propõe a idéia de que a propriedade é uma relação construída pela imaginação e que é, portanto, uma ficção. Além disso, que é uma ficção reforçada pelas convenções humanas, materializadas nas leis positivas do direito de propriedade.

Segundo Hume:

Como a propriedade estabelece uma relação entre uma pessoa e um objeto, é natural que a encontremos já em uma relação precedente; e como a propriedade não é senão uma posse constante consolidada pelas leis da sociedade, é natural que a unamos a posse atual, que constitui uma relação semelhante.<sup>20</sup>

Desta forma, compreende-se que o ponto de vista humeano sobre a propriedade é que se trata fundamentalmente de uma representação mental que adquire a posição de um bem juridicamente protegido. Tal designação da propriedade se realiza segundo a imagem que a mesma está “associada” a um agente, uma associação que pode ser por semelhança, contigüidade ou por um vínculo casual, quando a pessoa está desfrutando do objeto, sendo que esta conexão está protegida pelas regras de justiça.<sup>21</sup>

Considerando esse argumento psicologista, Hume faz uma importante crítica à concepção lockeana de propriedade. Afirma que nem sempre se adquire a propriedade de algo ou de seus frutos com a vinculação entre o esforço pessoal de quem trabalha e a posse atual de alguma coisa. Contrariamente, Hume separa a propriedade do trabalho presente nela, pois considera que a propriedade obedece às convenções humanas de tal forma que a transformação pelo trabalho não está ligada à qualidade de proprietário. Admite que é necessário para a felicidade geral realizar um trabalho sem a propriedade do objeto transformado.

---

20. HUME, 1987, p. 504.

21. PISÓN, 1992, p. 287 e ss.

Exemplifica a aquisição da propriedade sem recorrer ao próprio trabalho por meio da concessão<sup>22</sup>. Tal caso significa que o atual possuidor do bem não o produziu, e que o objeto está vinculado ao seu titular original.

Além disso, Hume afirma que a relação entre trabalho e objeto possui um sentido figurativo, pois “*não podemos dizer que unimos nosso trabalho com alguma coisa senão de modo figurativo*”. Tal afirmação reflete bem o caráter empirista do pensamento humeano.

Assim, em Hume, o trabalho deixa de ser um título de apropriação do objeto, já que este é somente um vínculo construído pela imaginação. O trabalho, segundo o pensamento original de Hume, é uma entre outras formas de adquirir a propriedade<sup>23</sup>. Além do mais, segundo o autor, é extremamente benéfico para a riqueza social a utilização da prática comercial, que é uma forma legalizada de se conceder a propriedade consensualmente. Tal prática colabora inclusive com a diminuição das conseqüências nocivas do desejo egoísta de possuir bens, pois torna-se um meio termo entre a rígida estabilidade e a distribuição dos objetos.<sup>24</sup>

Segundo Pison,

É essa regra que fundamenta “a troca e o comércio mútuos” e possibilita uma estratégia fundamental para o liberalismo econômico como é a “divisão do trabalho”: pois, deste modo; “*diferentes tipos de homens resultam naturalmente apropriados para ocupar postos diferentes e alcançar uma maior perfeição quando se dedicam exclusivamente a sua tarefa*”. E, em suma, promove a adequação e a distribuição da propriedade àquelas pessoas mais capazes de utiliza-las convenientemente.<sup>25</sup>

## O PAPEL DO ESTADO

O pensamento humeano defende a idéia de que os indivíduos seguem sua vida pessoal segundo as determinações de seu próprio interesse particular. São geralmente incapazes de visualizar o

22. HUME, 1987, p. 509.

23. HUME, 1987, p. 514.

24. HUME, 1987, p. 515.

25. PISÓN, 1992, p. 290.

interesse público como algo capaz de promover o bem estar de todos e, inclusive, ampliar o bem estar individual.

É por essa razão que Hume analisa as convenções sociais como mecanismos que buscam consolidar o interesse público a partir da determinação das regras de justiça, complementarmente ao interesse individual.

Em um primeiro momento, Hume avalia que a origem do governo não pode ser compreendida como o resultado de um contrato. Para ele, o contrato social é uma ficção. Afirma que o ponto de vista hobbesiano sobre a destrutividade intersubjetiva e o lockeano, que se fundamentava na crença da bondade universal, são fantasias pouco pertinentes em relação à realidade histórica.

Para Hume, a sociedade poderia ter vivido um período de segurança sem a existência do contrato, ou seja, da sociedade civil, bastando para isso que sua economia não tivesse desenvolvido. Considera normal a tese de que em um estágio primitivo da sociedade os homens estruturaram as suas relações de convivência sem a invenção da autoridade. Somente com o crescimento econômico, aliado a escassez dos bens, ao *self-interest* e a generosidade limitada, é que tornou necessário o aparecimento do governo.<sup>26</sup>

Os governos são uma invenção humana e a obediência política não deve ser fundada na promessa de um contrato social, como querem os jusnaturalistas. Para Hume, não há qualquer possibilidade do contrato social ter ocorrido historicamente. Chega a afirmar que os governos sempre foram fruto da usurpação e da violência, e que isso pode ser verificado empiricamente na história. Além do mais, o que obrigaria um indivíduo atualmente a obedecer passivamente o governo se o mesmo não participou da formulação contratual original?

Desta forma, pode-se compreender que a visão humeana sobre o poder político e a obediência ao governo pode ter uma vinculação com o argumento utilitarista.

Pode-se encontrar no pensamento humeano a crença de que a obediência às leis é resultado do interesse que os indivíduos têm na manutenção da autoridade política em virtude dos benefícios que o

---

26. Cf. HUME, 1987, 539 e ss.; PISÓN, 1992, p. 307 e ss.; MAYOR, 2000, p. 11 e ss.

governo promove para a sustentação da sociedade. Hume assegura que o Estado, para ser instaurado, requer o raciocínio e a avaliação mais acurada das necessidades da comunidade em seu conjunto. É, pois, a partir dessa avaliação que se obtém o reconhecimento da importância do governo para a sociedade. Deve-se concluir que a obediência ao governo não advém de qualquer promessa dada ao governante, mas do pleno e consciente reconhecimento da necessidade da obediência para assegurar a paz e a prosperidade. Desta forma, tem-se um argumento consequencialista como base de sustentação para a criação e manutenção do poder político.

O governo possui duas funções básicas, segundo Hume. A função de execução da justiça, pois deve assegurar o cumprimento das três regras de justiça que garantem a posse e a transmissão da propriedade e a função de decisão, que pode ser entendida como a capacidade que o governo possui de unir as qualidades individuais dos cidadãos em projetos gerais, como a construção de uma estrada, por exemplo.

Esse esforço cooperativo que o governo é capaz de imprimir na sociedade é que cria o hábito dos indivíduos se convencerem de que tal instituição seja benéfica para todos.

Tocados pela situação de risco que a vida em comum sofre pelos conflitos gerados pela disputa por propriedades, os indivíduos são impulsionados a ter sentimentos de repulsa pela dor gerada por tal conflito e, conseqüentemente, desenvolvem um interesse pelo bem público. Para que o mesmo possa ser devidamente assegurado, propõem artificialismos como a virtude da justiça e o governo. Tais artificialismos só são possíveis pelo fato de os indivíduos estarem pensando de forma utilitária, no sentido de possuírem instituições capazes de promover o bem estar para a maioria dos membros da sociedade.

Em relação ao tema da desobediência civil, tão caro aos jusnaturalistas, Hume assume uma postura mais conservadora do que a de Locke. Afirma que os indivíduos podem rebelar-se contra o tirano, mas que é admissível um governo que cometa pequenos abusos e, ao mesmo tempo, promova mais benefícios à sociedade. Para Hume, não há situação pior do que a inexistência da autoridade

política, que segundo ele é a única capaz de fazer valer as regras de justiça.<sup>27</sup>

Tal posição pode ser justificada no argumento utilitarista que encontra no pensamento humeano. Deve-se dizer que Hume considera que a justificação da sociedade procede do fato de que os homens perseguem seu próprio interesse e que este interesse é defendido muito melhor dentro da sociedade. Mas como existem muitas desordens e conflitos dentro da sociedade, principalmente quando esta cresce, faz-se necessário à criação do governo para o controle da estrutura passional humana. O governo é então o instrumento útil para dirigir as paixões e articular os interesses dos indivíduos<sup>28</sup>.

Citando Hume:

É evidente que o único princípio (da existência do governo) é o do interesse. E se inicialmente é este interesse a causa da obediência ao governo, a obrigação de obediência deverá cessar quando tal interesse não seja mais observado.<sup>29</sup>

Tal citação reflete bem a matriz liberal do pensamento humeano, pois mesmo que a justificação do governo é a criação da ordem, isso não deve ser interpretado como um domínio da autoridade frente à liberdade. Porém, tal liberdade deve ser sempre relacionada no pensamento humeano com o direito de usufruir plenamente da propriedade, o que identifica o raciocínio de Hume com o sentimento comum do século XVIII em relação às premissas da organização política liberal burguesa da sociedade<sup>30</sup>.

Desta forma, pode-se dizer, a partir do argumento humeano, que todo o poder do governo está fundado na sua necessidade de existir para promover o bem-estar dos indivíduos. Tal instituição não pode, como o querem os jusnaturalistas, ser baseada em algum princípio metafísico como o de garantir direitos naturais ou de

---

27. Cf. HUME, 2000, p. 213 e ss.

28. Cf. TASSET, 1998, p. 115.

29. HUME, 1987, p. 553.

30. Cf. TASSET, 1998, pp. 119-20.

promover a paz como valor universal como queriam respectivamente, Locke e Hobbes.

Talvez seja imprudente afirmar ser o pensamento humeano utilitarista, conforme se entende o utilitarismo clássico de Jeremy Bentham. Mas não se pode deixar de reconhecer que no texto humeano existem diversas citações de expressões que fazem parte do repertório utilitarista e que, na obra moral e política de Hume possuem uma função construtiva, como na questão da origem da justiça e do governo.

## CONCLUSÃO

O pensamento de Hume é repleto de complexidades e deve ser visto como um olhar profundo sobre a realidade social, buscando as causas dos eventos, sejam elas naturais ou sociais.

A fundamentação de tal pensamento está impregnada por uma forma de ver o mundo que se coaduna com o sentimento iluminista do século XVIII e está profundamente enraizada na proposta empirista britânica do final do século XVII.

Porém, acredita-se que Hume tenha lançado mão de diversos argumentos originais, especialmente no que concerne às principais posições defendidas pelos jusnaturalistas e, desta forma, tenha sido uma figura *suis generis* no cenário das Luzes.

Tal colocação não tira de seus argumentos a responsabilidade pela construção de um conhecimento que, apropriado por pensadores do século XVIII e do século XIX, respectivamente Adam Smith e Jeremy Bentham, para citar apenas dois, estabeleceram contribuições muito importantes para a formatação do pensamento liberal burguês.

## BIBLIOGRAFIA

- BERMUDO, J.M. "David Hume: la justicia templada" In: SALAS, Jaime de & MARTÍN, F. (org.). *David Hume*. Madrid: Editoria Complutense, 1998.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.
- HILL, C. *Century of revolution – 1603 – 1714*. 2ª ed., New York: W.W. Norton & Company, 1985.
- HOBBSAWN, E. *A era das revoluções: Europa 1789 - 1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 4ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HUME, D. "Investigação sobre o entendimento humano" In: *Os pensadores*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *A treatise of human nature*. 2ª ed., revisada por P. H. Niddtich, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Ensaaios morais, políticos e literários" In: *Os pensadores*. Trad. João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- KEMP SMITH, N. *The philosophy of David Hume. A critical study of it origins and central doctrines*. Londres: Macmillan, 1941.
- LOCKE, J. "Segundo tratado sobre o governo civil" In: *Os pensadores*. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo. De Hobbes a Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAYOR, P.P.S. "David Hume e a crítica ao contratualismo" In: *Phrónesis*, Revista de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas, vol. 2, n. 2, Campinas, julho/dezembro de 2000.
- MONTEIRO, J.P. *Teoria, retórica e ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- PISÓN, J.M. de. *Justicia y orden político en Hume*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- PORTER, R. *The creation of the modern world: the untold story of the British enlightenment*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.
- TASSET, J.L. "Hume y la ética (contemporánea)" In: SALAS, Jaime de & MARTÍN, Félix (org.). *David Hume*. Madrid: Editoria Complutense, 1998.

# Scheler e a Problemática da Morte e Sobrevivência: uma Preocupação Ética

José Eymard da Silva<sup>1</sup>

A morte arrisca-se a desaparecer de nossos olhos: não é aceita, nem explicada, mas é posta de lado.

*Max Scheler*<sup>2</sup>

Não é outro o objetivo de nosso trabalho senão o de propiciar um contato com o pensamento de Max Scheler, especificamente no que tange à problemática da morte e da sobrevivência. Justifica tal empreitada a atitude paradoxal predominante no mundo de hoje, em que, apesar de tantas evidências, haja vista os incontáveis casos provocados pela violência, acidentes, terremotos, a morte constitui um âmbito sobre o qual o homem atual se recusa intencionalmente a considerar, colocando-o à margem do feixe de suas preocupações e afazeres. De forma original e consistente Scheler trata essa questão, através de um conjunto de textos escritos entre 1911 e 1916, reunidos no livro intitulado *Morte e Sobrevivência*, não representando, portanto, qualquer equívoco a afirmação de que é um dos pensadores que melhor ilumina terreno tão obscuro e controverso.

No seu modo de entender, a postura adotada pelo homem moderno diante da própria morte implica no desaparecimento da crença na imortalidade. Imerso na rotina de seus trabalhos e na busca incessante de lucros, substitui a idéia de morte acreditando ilusoriamente em uma continuidade interminável da vida. Para resgatar a crença na sobrevivência, não há outro caminho a não ser trazer novamente ante o seu foco de visão a questão da morte.

---

1. SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*. Lisboa-Portugal. Edições 70, 1993, p. 48.

2. Mestrando em Filosofia Ética pela Puccamp e bolsista da CAPES.

## A DILUIÇÃO DA CRENÇA NA IMORTALIDADE

Não há como negar que em todos os povos e culturas exista, sob as mais diversificadas formas, a crença na imortalidade da pessoa. Essa crença, contudo, não exige um ato particular de fé ou demonstrações rigorosas que garantam sua efetividade, mas constitui um elemento inerente à própria concepção natural de mundo. Da mesma forma, é inegável também que essa questão ultimamente já não tenha a mesma significância, podendo-se afirmar que, aos poucos, vai deixando de integrar a cosmovisão moderna, de tal forma que não é por falta de evidências que Scheler adverte que *nos últimos séculos, no interior da civilização européia ocidental, vemos diminuir cada vez mais a crença na imortalidade*.<sup>3</sup>

Ele recusa essa tendência, porque a pessoa, na sua concepção, é indiferente às determinações do mundo físico ou do psíquico, de forma que a morte decorrente da interrupção das mesmas, não significa a anulação ou a destruição da pessoa, que existe exclusivamente na realização de seus atos. Inclusive, ao tratar da questão da imortalidade, para evitar a coisificação do espírito ou da pessoa, Scheler rechaça o caráter substancial da pessoa, afirmando não existir tal substância ou coisa imperecível, senão a síntese e harmonia realizada em atos de natureza diversa.<sup>4</sup>

O fator determinante para o desaparecimento da crença na sobrevivência diz respeito unicamente à maneira como o homem moderno se relaciona com a sua própria morte. Seu modo de viver e as preocupações em que se detém dissipam-lhe na consciência o fato intuitivo da morte, de forma que já não vive mais em vista da morte. Ocasionalmente sabe que morre e a idéia de sobrevivência não lhe causa maior interesse.

## A PROBLEMÁTICA DA MORTE

Embora o homem moderno procure a qualquer custo negar a essência e o ser da morte, não lhe foge à observação a morte de

---

3. Op. cit. p. 13.

4. SUANCES, M. e MANUEL, A. *Max Scheler - Princípios de uma ética personalista*. Barcelona; Editorial Herder, 1986, p. 25.

outros homens e dos seres vivos de maneira geral. Independentemente das experiências de morte que a rodeiam e mesmo que fosse o único ser vivo existente sobre a terra, a pessoa saberia que, de uma forma ou de outra, a morte a alcançaria. Decorre tal fato da existência da idéia e da essência da morte na consciência humana como elementos constitutivos. Assim, a morte não é algo estranho ou contingente provindo de causas exteriores, que se impõe ao fim do processo vital. *“Enquanto tal, a morte não nos pode fazer frente, por natureza, como um acontecimento ocasional, com o qual nos esbarramos como que por acaso, como se fosse um muro em que embatemos caminhando às escuras.”*<sup>5</sup> Ao contrário, a morte é um elemento necessário e evidente que perpassa todos os momentos que compõem o processo da vida, o qual contém em sua forma essencial também a essência da morte. Textualmente, Scheler afirma que *“a morte é um a priori de toda a experiência de observação ou indutiva, relativamente ao conteúdo mutável de cada processo vital.”*<sup>6</sup> Inclusive, a morte provocada por causas externas, a exemplo de assassinatos, acidentes, deve ser entendida como algo decorrente do processo vital mesmo.

A estrutura de cada fase do processo vital e da consciência interna dele carrega consigo as dimensões do ser presente, do ser passado e do ser futuro, às quais correspondem três tipos de atos imediatos: percepção, recordação e espera, de forma que, em cada momento indivisível do nosso percurso vital, temos a experiência real de que na medida em que *algo foge, algo se aproxima*. Quer dizer, a totalidade do processo vital que cresce com a evolução do homem, se reparte de forma que a extensão do passado vai se ampliando, enquanto se diminui o tempo objetivo do futuro e se comprime cada vez mais a extensão do presente. Em outras palavras, a extensão vivenciada do passado cresce à custa do futuro e a cada momento vital experimentado se vivencia a direção dessa mudança, que Scheler denomina de *vivência da direção da morte*<sup>7</sup>, a qual nos dá a certeza da morte, que se traduz pela sensação de que se está morrendo.

---

5. SCHELER, M. Op. cit., p. 31.

6. Idem, p. 23.

7. Op. cit., p. 27.

Porém, a morte não é um perecer relativo, a exemplo da natureza inorgânica, que sempre conduz ao permanecer de outra coisa. A morte é um perecer absoluto que, de forma alguma, pode ser considerado como o surgimento de uma outra coisa, uma vez que o morrer é um ato próprio do ser vivo. É um ato que faz parte dos atos vitais. Segundo Scheler, *“os seres vivos são seres que nascem e morrem de modo absoluto e não relativamente ao sujeito da observação, tal como os seres inanimados”*.<sup>8</sup>

Concluindo, de forma sintética e objetiva, eis o que Scheler pensa efetivamente em relação à morte: *“A morte efetiva apresenta-se constantemente - no que respeita ao momento e ao modo do seu aparecimento - como uma confirmação imprevisível de uma certeza intuitiva que é um elemento de qualquer vivência. Sob a forma desta certeza, a morte não se encontra no fim real da vida (neste caso, seria apenas uma espera deste fim, fundamentada na experiência de outros seres), mas acompanha a totalidade da vida como elemento permanente de todos os seus momentos”*.<sup>9</sup>

## **A REPRESSÃO DA IDÉIA DE MORTE**

Sendo a experiência de morte um elemento constante de qualquer experiência de vida, esse fenômeno é concebido nos vários grupos e épocas de forma diversificada, estabelecendo-se com ele relações de medo, espera silenciosa, submissão. Acima de tudo, no entanto, há momentos de obscurecimentos ou iluminações do saber sobre a morte que, às vezes, marcam a consciência de épocas inteiras. Esses obscurecimentos da certeza sobre a morte advêm de uma causa positiva, que consiste no recalçamento ou repressão da idéia de morte, em razão da impossibilidade de dominar este pensamento e da dificuldade que o homem encontra em se conformar com a morte. Este recalçamento se traduz em duas formas:

- a. a primeira é um fenômeno, até certo ponto, universal e próprio à natureza humana, que pode ser considerado de elevada utilidade vital. É necessário que o homem não mantenha constantemente a idéia de morte na zona da clara

---

8. Idem, p. 34.

9. Idem, p. 35.

consciência, a fim de conferir seriedade, peso e significado às suas ações. A presença contínua dessa idéia faria com que o homem tratasse com descaso seus trabalhos, suas preocupações terrenas e também os cuidados com a manutenção e prosseguimento da vida individual. “*Um ser que, em cada instante da sua existência, tivesse diante dos olhos a evidência da morte de que faz a profunda experiência, viveria e agiria de forma totalmente diferente do homem normal.*”<sup>10</sup>

- b. a outra forma de recalçamento, por não ser natural, é totalmente distinta desta. Quem melhor a exprime é o homem moderno europeu ocidental, para quem o trabalho e o lucro perdem o caráter de atividades impostas pelas necessidades vitais, para se transformarem em impulsos sem limites. Assim, os contornos históricos onde predomina este tipo de homem sofrem profundas alterações, na medida em que o poder resulta da riqueza, a organização político-jurídica depende das estruturas econômicas, que, inclusive, passam a regular o instinto de reprodução. Além disso, as antigas relações de lealdade e de crença dissolvem-se em tratos arbitrários e tudo fica sujeito ao cálculo. *Pensar torna-se calcular*, de maneira que os valores vitais subordinam-se ao útil e ao mecânico (máquina), considerando-se como real apenas o que pode proporcionar segurança e garantia, enquanto que as formas e valores não passam de dados subjetivos e arbitrários. O mundo acolhedor e orgânico se transforma num frio objeto de cálculo e de agressão pelo trabalho ganancioso.

São exatamente esses novos impulsos – tornados instintos – de trabalho e lucro sem limites que fundam uma nova atitude interior total diante da morte. Da mesma forma como esses impulsos impelem este tipo de homem para longe de qualquer contemplação ou gozo de Deus e do mundo, o narcotiza contra a idéia de morte, que é substituída pela ilusão de uma vida infinda, em que o ídolo do progresso aparece como o sucedâneo da vida eterna.

O esforço do homem moderno em fazer cálculos diante da morte e de se proteger em relação a ela culmina no apagamento da

---

10. Idem, p. 39.

intuição de morte, de modo que ele já não vive perante a morte. Ele não teme a morte por si mesma, uma vez que essa idéia já foi afastada pela mesma angústia vital que submete ao cálculo o decurso da própria vida. Conseqüentemente, não mais aparecendo como elemento inerente à própria vida, a morte se apresenta como violência e brutalidade sem sentido, ou como algo catastrófico. Ademais, se antes a morte possuía um caráter formador e diretor da estrutura e dos conteúdos da vida, o novo homem vive literalmente no dia-a-dia, até que subitamente não haja mais um dia. Para ele a morte tem a mesma importância que o perigo de um incêndio ou de uma inundação.

### **SOBREVIVÊNCIA: CRENÇA OU INTUIÇÃO?**

Se a sobrevivência implica necessariamente a morte, a crença na sobrevivência da pessoa moral e espiritual somente se torna possível mediante a superação das forças anômalas que reprimem a idéia de morte.

Scheler não pretende demonstrar a imortalidade nos moldes racionais da metafísica clássica, até porque imortalidade é um conceito negativo e como tal é indemonstrável. Preferindo falar em sobrevivência ou continuidade, admite que, por mais que se conseguisse provar a independência essencial da pessoa com relação à vida orgânica, jamais seria possível demonstrar que, além do ato da própria morte, a pessoa não deixaria de existir. Do mesmo modo, o fato de não podermos ver a pessoa depois da morte, pouco significado tem, dado que nunca a podemos ver de um ponto de vista sensível. Em certo sentido, a pessoa espiritual é também invisível, quando falo com ela e ela se exprime. A inexistência de fenômenos expressivos depois da morte significa apenas que já não se pode compreender a pessoa, não constituindo, no entanto, motivo suficiente para afirmar que ela não sobrevive, negando-se, por conseguinte, a continuidade de sua existência.

A argumentação mais sólida e positiva se desenvolve a partir de uma experiência fundamental<sup>11</sup> que se dá sob dois aspectos:

---

11. Op. cit., p. 64.

- a. a pessoa espiritual, em cada um dos seus atos (perceber, recordar, esperar, querer, poder, sentir), vai além do limite do seu corpo que se lhe oferece sempre e, ao mesmo tempo, na experiência. Esses limites podem ser de ordem espacial, temporal, ou de conteúdo qualitativo da situação do corpo.
- b. a quantidade de conteúdos de cada ato é sempre maior do que a quantidade das situações corporais que lhe corresponde.

Embora pertença à essência de um corpo que ele esteja presente aqui e agora, o espírito vai além dos limites do presente, seja através da recordação que permite ao passado reaparecer diante dos olhos do espírito, seja esperando espiritualmente o conteúdo do futuro. Assim, toda a realidade espiritual presente tem como pano de fundo uma visão total imprecisa da vida, que se divide nas esferas do passado e do futuro, de forma que o recordar e o esperar estendem-se para além dos limites dados no meu corpo, dos estados do corpo e de tudo o que é dado simultaneamente na experiência, decorrendo daí que a própria pessoa e seu mundo espiritual excedem as intenções possíveis e representam um conteúdo espiritual muito mais rico.

Por conseguinte, se esse ultrapassar pelos seus atos os limites do corpo e seus estados pertence à essência da pessoa, no ato da morte, quando o corpo deixa de existir, nada acontece de novo, continuando a pertencer à pessoa o mesmo que quando estava viva. Se enquanto viva os seus atos excediam o estado de seu corpo, também agora excedem a sua destruição e desaparecimento.

Sem elementos suficientes para afirmar se a pessoa continua ou não a existir depois da morte e de que forma, Scheler adota uma postura muito pessoal, dizendo acreditar que continua a existir, “*visto não ter qualquer fundamento para admitir o contrário e que as condições essenciais para aquilo em que acredito estarem evidentemente preenchidas*”.<sup>12</sup> Na experiência imediata do excesso de todos os atos espirituais da pessoa sobre seus estados corpóreos e, no ato da morte, na experiência do excesso da pessoa sobre a unidade do corpo, reside o dado intuitivo essencial que preenche a idéia de sobrevivência.

---

12. Idem, p. 71.

Admite, ainda, Scheler uma relação essencial entre a pessoa espiritual e o corpo. Este não se dá como uma soma de sensações e de certas associações, nem o apreendemos de forma dedutiva. Pelo fato de ser uma evidência essencial que a uma pessoa pertence um corpo, a nossa pessoa espiritual que sobrevive à morte certamente terá um corpo, pois as conexões essenciais valem também em outra esfera.

Porém, como a questão da sobrevivência é algo que se sabe apenas na hora da morte, esbarra-se aqui no limite, de tal forma que se a pessoa existe depois da morte é uma pura crença e a forma como isso acontece é curiosidade e atrevimento. Assim, afirmar a sobrevivência é uma questão de crença e não de intuição.

## CONCLUSÃO

Os textos que compõem o livro *Morte e Sobrevivência* coincidem com o período em que fora escrita e publicada a principal obra de Scheler: *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Assim, não é de estranhar a profunda inspiração ética que transparece nas suas entrelinhas.

Ao que parece, a preocupação originária de Scheler não é tanto com a questão da sobrevivência ou imortalidade como tal. O desaparecimento na crença da imortalidade, mais do que um sintoma, é uma evidência de que a pessoa está sendo reduzida aos meros aspectos biológicos, psíquicos e físicos. Para ele, que concebe a pessoa como o valor supremo, ao qual estão subordinados todos os demais valores, essa tendência é uma afronta. Então, o que pretende é reafirmar e preservar ao máximo a integridade e dignidade da pessoa, que tem no espírito a esfera íntegra de todos os seus atos. Em outras palavras, sua preocupação é salvaguardar o caráter espiritual da pessoa, ameaçado pela nova postura do homem moderno que, deixando de lado a morte, concentra sua vida no trabalho obcecado e na ganância pelo lucro, ancorando no mito do progresso a ilusão de uma vida eterna. Os resultados dessa atitude transparecem no descuido da sua vida familiar, religiosa, do seu contato com a natureza, da relação espontânea com seus semelhantes etc. Em suma, o homem envolve-se num processo de desetização de suas relações.

Quando a idéia de morte é deixada de lado e substituída por outras coisas criadas pelo próprio homem, ela deixa de ser um elemento essencial ao processo vital, revestindo-se, por conseguinte, de um caráter trágico e catastrófico, pois o sentido último da vida humana está depositado em coisas externas e alheias ao seu ser. Em contrapartida, quando o homem tem a morte diante dos olhos, por mais temor que possa causar, é encarada como algo natural e inerente ao processo de evolução da vida, tendo, sobretudo, um papel importante, na medida em que constitui uma referência diante da qual a pessoa pode estruturar e direcionar os conteúdos de sua vida. O homem precisa en senhorar-se de suas próprias criações se não quer viver sob seu jugo destruidor.

A crença na sobrevivência ou na continuidade da pessoa nada mais é, enfim, do que a crença naquela potência espiritual que sobrepasa a vida e que nos distingue fundamentalmente dos demais seres vivos.

## BIBLIOGRAFIA

- SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. Ética, Buenos Aires, *Revista de Occidente Argentina*, 1948, Tomo II, Seção VI.
- AZEVEDO, J.L. de. Max Scheler - *Exposicion sistematica y evolutiva de su filosofia*, Argentina: Editorial Nova Buenos Aires, 1966, Cap. V.
- SUANCES, M. e MANUEL, A. Max Scheler - *Principios de una ética personalista*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

# Justiça e Racionalidade Prática em Norberto Bobbio

Daniela Colturato Aidar<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Com o presente texto pretendemos estabelecer o que são Justiça e racionalidade prática para o autor que pesquisamos, a saber, o filósofo e jurista italiano Norberto Bobbio e, a partir da leitura de Alasdair MacIntyre estabelecer possíveis semelhanças conceituais mas, sobretudo, apontar as divergências entre suas propostas utilizando-nos da crítica que MacIntyre faz aos liberais.

Parece-nos que Bobbio pode ser facilmente enquadrado no que se chama de liberal e democrata, sendo conveniente ressaltar que estaria na vertente inovadora de esquerda do liberalismo, conforme analisa Celso Lafer, pois poderíamos dizer que há vários “liberalismos” por força de diferentes vertentes dessa doutrina. E aqui talvez se possa ponderar a primeira ressalva feita por MacIntyre ao liberalismo:

(...) o liberalismo, inicialmente repudiando a tradição em nome dos princípios universais e abstratos da razão, tornou-se um poder politicamente incorporado, cuja inabilidade em concluir seus debates sobre a natureza e o contexto desses princípios universais teve o efeito não intencional de transformar o liberalismo em tradição.<sup>2</sup>

---

1. Mestranda em Filosofia – Ética, PUC-Campinas – Bolsista CAPES.

2. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 375.

A produção intelectual de Bobbio iniciou-se na filosofia do direito por volta de 1950 e nas últimas três décadas está na cátedra de filosofia política na Universidade de Turim, na Itália.

Aqui pretendemos mostrar que, utilizando-se de temas recorrentes da filosofia, nos últimos anos Bobbio desenvolveu uma espécie de linha conceitual necessária para o estabelecimento de uma paz estável e duradoura entre Estados, a paz perpétua de Immanuel Kant, estabelecida por meio de um Ordenamento Jurídico Universal para se ter justiça, o chamado direito das gentes. Para tanto, nos dá os elementos necessários para que essa idéia possa ser amplamente refletida e desenvolvida politicamente, e apresenta possíveis caminhos e comportamentos direcionados para esse fim, procurando fazer uma aproximação entre as ciências humanas, contra a formação departamentalizada do conhecimento. Essa sua visão da necessidade de reflexões constantes contra a idéia de conceitos absolutos, bem como sua clareza na exposição teórica, sua sensibilidade para a mudança, sem que perca as exigências da racionalidade são características magistrais de Bobbio e, talvez uma das maiores lições de seu pensamento.

Entretanto, MacIntyre pondera que, o liberalismo ao tentar compartilhar racionalidades e negar a tradição, pela possibilidade de reflexão contínua de seus princípios, acabou por transformar essa incapacidade de oferecer respostas conclusivas em tradição:

O liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada transformada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela *interminabilidade do debate de tais princípios*. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, *tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude*.

(...) no liberalismo, uma sucessão de concepções ressoantes da justiça continuam num debate que se tornou inconclusivo, em parte, devido à visão da racionalidade prática que a acompanha.<sup>3</sup>

---

3. Ibid., pp. 361-376 (o grifo é nosso).

Isto posto, passaremos a desenvolver este “caminho”, procurando estabelecer de antemão algumas dificuldades inseridas no interior da própria racionalidade prática de Bobbio, bem como as elencadas por MacIntyre aos liberalistas de um modo geral.

## DESENVOLVIMENTO

O conceito básico e necessário para se trabalhar com Norberto Bobbio é reconhecer a importância atribuída aos direitos humanos como um conceito chave de uma Ordem Jurídica Universal livre e justa, como também lhe é inegável e relevante o papel dos regimes democráticos para a formação dessa ordem.

Neste primeiro momento trataremos de definir quais são os direitos humanos destacados por Bobbio, como eles surgem e, o que é mais relevante, como eles são efetivamente reconhecidos e respeitados como tais pelo sistema internacional. Sua relatividade, posto que historicamente considerados, e suas sucessivas gerações.

O primeiro escrito de Norberto Bobbio sobre os direitos humanos remonta a uma aula sobre a Declaração Universal dos Direitos do Homem proferida em 1951, na Universidade de Turim, Itália.

Ali ele já destacava algumas de suas teses trabalhadas ao longo de sua vida intelectual e acadêmica, a saber:

1. Os direitos naturais são direitos históricos.
2. Nasceram no início da Era Moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade.
3. Tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico.

Passaremos a ver os argumentos de sustentação de cada uma dessas três teses.

1. Com a primeira tese “Os direitos naturais são direitos históricos”, Bobbio confirma e aprofunda a questão da historicidade dos direitos, embasando-se nisso para contestar a legitimidade e a eficácia prática da busca de um fundamento absoluto para os mesmos.

Entende os direitos naturais como uma classe variável, que se modifica de acordo com as mudanças das condições históricas, isto é, das carências e dos interesses específicos, das classes no poder, das transformações técnicas etc. Tome-se, por exemplo, a Declaração de 1789 onde seus autores consideravam a propriedade “sagrada” e “inviolável”, um direito absoluto. As Declarações contemporâneas limitaram enormemente tal direito em função das demandas sociais, da forma de se conceber a propriedade individual, do seu fim social. Quando esse direito foi declarado ele traduzia certos interesses dos indivíduos que determinavam aquela etapa do processo histórico. Por outro lado, direitos nem sequer mencionados nessas Declarações são, atualmente, proclamados com efusão, como vimos acontecer com os direitos sociais.

Usando essa linha de concepção, temos que admitir que poderão emergir novas pretensões que neste momento nem podemos imaginar possíveis e que, não podemos deixar de considerar as diferenças históricas e culturais de cada civilização, ou seja, o que parece um direito fundamental numa determinada época histórica de um grupo cultural, não é fundamental em outra época e nem em outras culturas.

Sendo assim, não podemos dizer que existem direitos fundamentais por natureza, pois não há como conceber fundamentação absoluta a direitos historicamente relativos.

*Bobbio entende que os direitos humanos por mais fundamentais que sejam, são históricos, isto é, originários de circunstâncias específicas, que se caracterizam pelas lutas em defesa de novas liberdades contra antigas formas de dominação, acontecendo tal fenômeno gradualmente.*

*Todavia, é com a Declaração Universal dos Direitos do Homem em 1948 que se tem pela primeira vez um sistema de princípios fundamentais da conduta humana, livre e expressamente aceito pela maioria dos seres humanos que vivem na Terra, ou seja, tem início uma afirmação jurídico-política de direitos de cunho universal e positivo.*

Justificando, Bobbio explica que a liberdade religiosa, por exemplo, é produto das guerras de religião; as liberdades civis são fruto das lutas dos parlamentos contra os soberanos absolutos; as liberdades políticas e sociais, por sua vez, nasceram e amadureceram

dos movimentos dos trabalhadores assalariados, da luta dos camponeses com pouca ou nenhuma terra. As exigências perante o poder público do reconhecimento da liberdade pessoal aumentam progressivamente no mundo contemporâneo, indo desde a proteção do trabalho até, por exemplo, a tentativa de instrução contra o analfabetismo, assistência para a invalidez e a velhice, carências essas que os ricos proprietários podiam satisfazer por si mesmos.

*Junto com esses direitos sociais, que são chamados por Bobbio de direitos de segunda geração – os direitos de liberdade de escolha religiosa e de consciência são os de primeira geração – vão se destacando os de terceira geração, que se referem ao direito de viver num ambiente não poluído.*

Entretanto, *em virtude das exigências cada vez maiores de se discutir ou estabelecer “regras” para as pesquisas biológicas, nascem os direitos de quarta geração, a saber: quais os limites para a liberdade de manipulação do patrimônio genético de cada indivíduo?*

Com isso temos mais uma prova de que os *direitos* não nascem todos de uma só vez, ao contrário, *emergem gradualmente das demandas dos indivíduos em cada momento histórico específico.* Assim, os direitos de terceira geração não poderiam ter sido sequer imaginados quando foram propostos os de segunda geração, bem como estes últimos não eram em hipótese alguma concebíveis quando da promulgação das primeiras Declarações setecentistas.

As exigências surgem com determinadas carências, que nascem das mudanças das condições sociais e técnicas propícias para isso. Então, como o elenco dos direitos humanos modifica-se continuamente, vê-se que constituem uma classe variável, como afirmado anteriormente, condicionada às demandas sociais especificamente consideradas, em cada momento histórico. Sendo assim, *não se admite ser possível atribuir um fundamento absoluto a direitos que são historicamente relativos.*

Como bem explica Norberto Bobbio:

*Não se trata de encontrar o fundamento absoluto, mas de buscar, em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis. Mas também essa busca dos fundamentos possíveis não terá nenhuma importância histórica se não for acompanhada pelo*

estudo das condições, dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado. *O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios.*<sup>4</sup>

2. Nascem no início da Era Moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade.

Essa segunda tese traz as várias fases da história dos direitos humanos, desde a sua proclamação até a transformação em direito positivo, em contínua expansão no sistema internacional.

E, para se entender essa transformação há de se fazer um breve “parênteses” sobre as concepções de direito natural e positivo.

Remontando à época clássica vemos que não havia superioridade entre um e outro direito. O direito natural era considerado “direito comum” e o positivo como direito especial ou particular de uma dada civilização, baseando-se no princípio de que o direito particular prevalece sobre o geral, sempre que entre ambos ocorresse um conflito. Sendo assim, vê-se que o direito positivo, por ser particular, prevalecia sobre o natural, nas situações divergentes.

Já na Idade Média tem-se a inversão desse pressuposto, quando o direito natural passa a ser considerado superior ao positivo, visto que o primeiro não é mais tido como comum, pelo contrário, mas como norma emanada da própria vontade de Deus e por Ele disseminada à razão humana. Bobbio cita a definição de direito natural dada oficialmente no *Decretum Gratiani*, onde se diz que o direito natural é aquele contido na lei do Velho Testamento e no Evangelho. E, conclui:

Desta concepção do direito natural como direito de inspiração cristã derivou a tendência permanente no pensamento jusnaturalista de considerar tal direito como superior ao positivo.<sup>5</sup>

Com a dissolução da sociedade medieval e a formação do Estado moderno, tem-se a passagem da concepção jusnaturalista para a positivista, que dominou todo o século passado e domina basicamente até hoje.

---

4. BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. p. 24 (o grifo é nosso).

5. BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico*. p. 26.

Como a sociedade medieval era composta por uma pluralidade de agrupamentos sociais, tendo cada qual um ordenamento jurídico próprio, o direito apresentava-se como um fenômeno social produzido pela sociedade civil. Com a formação do Estado moderno, ao contrário, o Estado agrega para si todos os poderes, especialmente o poder de criar o direito, sendo o único a estabelecê-lo, diretamente através da lei, ou indiretamente pelo reconhecimento e controle das normas de formação costumeiras. Segundo Bobbio isto se chama “*processo de monopolização da produção jurídica por parte do Estado.*”<sup>6</sup>

Originariamente e por muito tempo vimos que o direito emergiu não do Estado, mas das normas consuetudinárias, que se formavam do consenso manifesto de um povo, através do comportamento constante e uniforme dessa categoria.

As regras consuetudinárias ou de direito natural para serem válidas na modernidade precisaram ser submetidas ao reconhecimento por parte do Estado; como dito, com a formação do Estado moderno, o direito natural e o positivo não desfrutam o mesmo nível, sobretudo porque o positivo é aquele posto e aprovado pelo Estado, tido como único e verdadeiro direito passível de aplicação nos tribunais.

Teórico fundador do Estado moderno, Hobbes sustenta que, no estado de natureza todos os homens são iguais, podendo dispor da força necessária para defender seus interesses, não se tendo a garantia de respeito à lei por parte de todos, gerando conseqüentemente, a ineficácia legal. E, para sair dessa condição “anárquica” é necessária a criação do Estado, como instituição única e soberana detentora da força coercitiva, que obriga a todas as pessoas, contra a qual não se pode opor, face ao caráter indiscutível e irresistível da força do Estado. Embasado na concepção de Hobbes, Bobbio explica:

Mas esta monopolização do poder coercitivo por parte do Estado comporta uma correspondente monopolização do poder normativo. De fato, por um lado o Estado possui o poder de pôr normas regulamentadoras das relações sociais porque surgiu para esta finalidade; por outro lado, somente as normas postas pelo Estado são normas jurídicas porque são as únicas

---

6. Ibid., p. 27.

que são respeitadas graças à coação do Estado. A partir do momento em que se constitui o Estado, deixa portanto de ter valor o direito natural (que na realidade não era respeitado tampouco antes, no estado de natureza) e o único direito que vale é o civil ou do Estado.<sup>7</sup>

Entretanto vê-se que, ao longo do século XVIII o direito natural impera nos planos doutrinário e prático, por exemplo, na influência que o pensamento jusnaturalista teve na formação da Constituição americana e nas Constituições da Revolução Francesa. O Estado se constitui com base no estado de natureza, consequência do contrato social e, mesmo na organização do Estado os homens mantêm ainda, certos direitos naturais fundamentais.

Segundo Bobbio, a “dessacralização” do direito natural ocorreu efetivamente na primeira metade do século XIX, através do historicismo, sendo expressão dessa escola a obra de Gustavo Hugo. Hugo evoca Montesquieu por entender que a obra deste não se refere absolutamente ao direito natural, mas sim às experiências jurídicas concretas dos diferentes povos, com a finalidade de individualizar a função do direito, as suas relações com a sociedade e as leis históricas que regulam a evolução desse direito.

O historicismo se caracteriza pelo fato de considerar o homem na sua individualidade e em todas as variedades que esta comporta. Diante disso, Bobbio explica essa concepção procurando determinar uma das características fundamentais do historicismo:

O sentido da *variedade da história devida à variedade do próprio homem*: não existe o Homem (com H maiúsculo) com certos caracteres fundamentais sempre iguais e imutáveis, como pensavam os jusnaturalistas; existem homens, diversos entre si conforme a raça, o clima, o período histórico...<sup>8</sup>

Parece-nos que John Rawls, em citação de MacIntyre, fala sobre a dificuldade de se estabelecer um bem humano como fim único de racionalidade prática, dado a heterogeneidade do sujeito singular. Ainda que os fundamentos de Bobbio e Rawls não sejam os mesmos, as conclusões se assemelham e são rejeitadas por MacIntyre

---

7. BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico*. p. 35.

8. Id, *Ibid.*, p. 48.

por não estabelecerem um bem supremo que confira unidade geral à vida, mas apenas às esferas individuais ou localizadas:

Cito uma passagem de John Rawls: “*O bem humano é heterogêneo porque os objetivos do eu são heterogêneos. Embora subordinar todos os nossos objetivos a um único fim, estritamente falando, não viole os princípios da escolha racional... fazê-lo ainda nos parece irracional ou mesmo louco. O eu é desfigurado...*”

O eu liberal, portanto, move-se de esfera em esfera, compartimentalizando suas atitudes. As reivindicações de atenção ou de recursos, por parte de uma esfera qualquer, devem ser determinadas pela soma das preferências individuais e pela negociação.<sup>9</sup>

Retomando essa idéia de historicidade dos direitos e de sua positivação na modernidade, não se pode esquecer que não há esta concepção nos países anglo-saxônicos. A codificação reporta uma experiência jurídica típica da Europa continental dos últimos dois séculos, que toma corpo no desenrolar da Revolução Francesa quando a idéia de codificar o direito adquire consistência política.

Este projeto de codificação nasce da certeza de que possa existir uma espécie de *legislador universal*, capaz de ditar leis válidas para todos os tempos e lugares, e da exigência de um *direito simples e unitário*, isto é, uma legislação que estabelecesse quais seriam as leis imutáveis e universais que deveriam regular a conduta humana.

Essa concepção jurídica representa uma forma de retorno à idéia de lei natural.

Tal postura tem a sua mais peculiar expressão em Rousseau, que em sua obra-prima, o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, considerou a civilização e os seus costumes como a causa da corrupção do homem que é “naturalmente bom”. Inspirando-se nas concepções de Rousseau e iluministas em geral, os juristas da Revolução Francesa se propuseram a eliminar o acúmulo de normas jurídicas produzidas pelo desenvolvimento histórico e instaurar no seu

---

9. MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. pp. 362-363.

lugar um direito fundado na natureza e adaptado às exigências universais humanas.<sup>10</sup>

Posteriormente, a *aprovação por 48 Estados da Declaração dos Direitos do Homem*, em 10 de dezembro de 1948, na Assembléia Geral das Nações Unidas, *possibilitou a orientação num crescente processo internacional de se formar uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais.*

É claro que havia as outras Declarações de Direitos anteriores, mas é com esta que *se passa a ter, efetivamente, um sistema universal de valores*, ou seja, a partir da Declaração dos Direitos do Homem *tem-se de fato um consenso entre os Estados sobre alguns valores comuns.*

*Essa idéia de universalismo foi uma lenta conquista, tendo passado por várias fases quando da formação das declarações de direitos. Essas declarações nascem como teorias filosóficas e, por isso, Bobbio explica que a primeira fase deve ser buscada na obra dos filósofos: a idéia de que o homem enquanto tal tem direitos, por natureza, que ninguém, nem mesmo o Estado, lhe pode subtrair, e que nem ele próprio pode alienar, pois sua transferência seria inválida, segundo o jusnaturalismo moderno. Ter-se-ia, então, que pensar em John Locke, considerado pai desta corrente filosófica.*

Esta hipótese do estado de natureza, embora abandonada, ecoa no início da Declaração Universal quando esta estabelece em seu artigo 1º: “*Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos*”, que seria uma maneira de dizer que os homens são livres e iguais por natureza.

*Mas, como esclarece Bobbio, os homens, de fato, não nascem nem livres nem iguais; têm essa condição em relação a um nascimento ou natureza ideais, como definem os jusnaturalistas quando falam em estado de natureza. Então, as primeiras declarações de direitos, enquanto correntes filosóficas, são a expressão de um pensamento individual pois, embora seu conteúdo seja universal, referem-se ao homem racional fora do espaço e do tempo e têm sua eficácia limitada pois, servem apenas como propostas para futuros legisladores. De fato, a*

---

10. BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico*. p. 65.

*liberdade e a igualdade dos homens não passam de um ideal a ser perseguido, "... não são uma existência, mas um valor; não são um ser, mas um dever ser."*<sup>11</sup>

Uma segunda fase ocorre com as Declarações de Direitos dos Estados Norte-americanos em 1776 e depois com a Francesa em 1789, quando tais propostas são acolhidas pela primeira vez entre os legisladores, estas passam a ser embaixadoras de uma nova concepção de Estado, que não é mais absoluto e sim limitado, que não é mais fim em si mesmo e sim meio para alcançar fins que independem de sua existência. Portanto, essa fase consiste na passagem da teoria à prática, do direito pensado para o direito realizado, do reconhecimento dos direitos do homem enquanto cidadãos de um Estado em particular.

E, a última fase de transição, na qual a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, *universal e positiva*, ocorre com a Declaração dos Direitos do Homem, como já dito. Universal porque se dirige a todos os homens e não apenas aos cidadãos deste ou daquele Estado em particular e, positiva porque os direitos passam a ser efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. Assim, temos no final desse processo, a transformação dos direitos dos cidadãos em direitos humanos positivamente considerados.

... os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais. A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais.<sup>12</sup>

3. A terceira tese trata da inversão da relação entre Estado e cidadãos, passando-se da prioridade de deveres dos súditos à prioridade dos direitos dos cidadãos, característica da formação dos Estados modernos, e um indicador do *progresso histórico da humanidade*.

---

11. Ibid., p. 29.

12. BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. p. 30.

A relação política se inverte passando do ângulo do soberano para o do cidadão, prevalecendo a teoria individualista de sociedade em contraposição à teoria organicista tradicional, de Hobbes, segundo a qual a sociedade é um todo, e esse todo está acima das partes, que são os indivíduos que a compõem. Isso significa que, para a concepção individualista, primeiro se considera o indivíduo singularmente, com valor em si mesmo e, depois, o Estado. E, isso só ocorre em função das crescentes reivindicações e da resistência do povo à opressão do poder do Estado soberano.

Celso Lafer também destaca essa predominância do indivíduo:

A preeminência da perspectiva *ex parte populi* tem a sua origem na lógica da modernidade, que afirmou a existência de direitos naturais, que pertencem ao indivíduo e que precedem a formação de qualquer sociedade política. Disso resulta, como aponta Bobbio, o princípio, solenemente proclamado pelas declarações americana e francesa, de que o governo é para o indivíduo e não o indivíduo para o governo.<sup>13</sup>

Essa grande mudança teve início no Ocidente a partir da concepção cristã de vida, pela qual todos os homens são irmãos enquanto filhos de Deus. A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, considerado sob vários aspectos a “secularização da ética cristã”. Bobbio para demonstrar que a concepção individualista de sociedade é pressuposto para a doutrina dos direitos naturais, retoma Locke, por considerá-lo o principal inspirador dos primeiros legisladores dos direitos humanos

Com a Era Moderna e o nascimento do Estado de Direito que ocorre a passagem final do ponto de vista do príncipe para o dos cidadãos. “*O Estado de direito é o Estado dos cidadãos*”.<sup>14</sup>

Inspirando-se em Kant, Bobbio entende que o constante e atual debate em torno dos Direitos humanos é um “*sinal premonitório do progresso moral da humanidade*”, quando os cidadãos têm a autonomia para legislar para si mesmos.

---

13. LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. p. 125.

14. BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. p. 61.

Este sinal premonitório (*signum prognosticum*) era para Kant o direito de um povo de dar a si mesmo uma Constituição civil que julga boa. E, ele entende por Constituição civil aquela que esteja em harmonia com os direitos naturais dos homens, ou seja, os que obedecem às leis devem também conjuntamente criá-las. “*Kant define o direito natural como o direito que todo homem tem de obedecer apenas à lei de que ele mesmo é legislador, tendo a liberdade como autonomia, como o poder de legislar para si mesmo.*”

Bobbio assim sintetiza este sinal do progresso moral da humanidade:

... uma vez entendido o direito como a faculdade moral de obrigar outros, o homem tem direitos inatos e adquiridos; e o único direito inato, ou seja, transmitido ao homem pela natureza e não por uma autoridade constituída, é a liberdade, isto é, a independência em face de qualquer constrangimento imposto pela vontade do outro, ou, mais uma vez, a liberdade como autonomia.<sup>15</sup>

*Todavia, ainda pondera que esse progresso é apenas possível, mas não obrigatoriamente necessário, pois a história tem o sentido que concretamente atribuímos a ela em cada momento.*

E, sobretudo, não se pode deixar de considerar a crescente conscientização do homem no sentido de buscar alternativas mais pacíficas na resolução de conflitos emergentes ou ainda, quando surgem novas demandas sociais ainda não previstas. Há de se destacar uma espécie de aprimoramento moral da sociedade, não possível de ser previsto anteriormente no que se refere, por exemplo, a abolição da escravidão, bem como a supressão em muitos países dos castigos e suplícios que acompanhavam a pena de morte, e da própria pena de morte.

Mas, Norberto Bobbio reconhece que nos últimos anos muito se tem discutido sobre os direitos humanos sem, entretanto, reconhecer e efetivamente proteger tais direitos, ou seja, transformar aspirações em direitos propriamente ditos.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem representou um ponto de partida para o processo de proteção global dos direitos

---

15. Ibid., p. 52.

humanos. Mas, em relação ao seu conteúdo, isto é, aos direitos que proclama, ela estancou esse processo ainda não concluído. Os direitos ali elencados são direitos do homem historicamente considerado no pós-guerra.

Atualmente, com as mudanças na organização e nas relações humanas surgem novas carências e, portanto, novas demandas de liberdade e de poderes. Então, “*a comunidade internacional depara-se com dois problemas, a saber: fornecer garantias válidas para àqueles direitos já existentes e aperfeiçoar continuamente o conteúdo da Declaração de acordo com o momento histórico atual.*”

Segundo Bobbio, não se pode colocar a questão dos direitos humanos abstraindo-os dos dois grandes embates do nosso tempo, que são os problemas da guerra e da miséria, do enorme contraste entre o excesso de “potência” que criou condições para uma guerra exterminadora e o excesso de “impotência” que condena grande parte da humanidade à fome. É necessário, sobretudo, que se analise tal questão com a profundidade do conhecimento dessa realidade concreta, inserida num momento histórico específico.

Assim, à medida que as pretensões aumentam, a sua satisfação torna-se cada vez mais difícil; exemplificando vemos que, os direitos sociais são mais difíceis de serem protegidos do que os direitos de liberdade, ou ainda, a proteção internacional é mais difícil do que a proteção no interior de um Estado.

Todavia, Bobbio não vê nesse estado de coisas apenas um sinal positivo do progresso da humanidade. Para ele, esse é apenas um dos caminhos a serem considerados e sente-se em conflito ao falar do tema:

A história tem apenas o sentido que nós, em cada ocasião concreta, de acordo com a oportunidade, com nossos desejos e nossas esperanças, atribuímos a ela. E, portanto, não tem um único sentido. Refletindo sobre o tema dos direitos do homem, pareceu-me poder dizer que ele indica um sinal do progresso moral da humanidade. Mas é esse o único sentido? Quando reflito sobre outros aspectos do nosso tempo – por exemplo, sobre a vertiginosa corrida armamentista, que põe em perigo a própria vida na Terra – sinto-me obrigado a dar uma resposta completamente diversa.<sup>16</sup>

---

16. BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. p. 64.

Norberto Bobbio entende que esse aumento de demanda ocorreu por três motivos principais:

- a. porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela;
- b. porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem;
- c. porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto na especificidade ou na concretude de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como criança, velho, doente etc. Em substância: mais bens, mais sujeitos, mais status do indivíduo.<sup>17</sup>

Aqui colocamos uma severa crítica de MacIntyre acerca da multiplicidade de preferências do individualismo liberal, por força da falta de estabelecimento de um bem maior e geral, e os reflexos disso no comportamento individual:

Naturalmente, os desejos sempre foram reconhecidos como móveis para a ação (...) a novidade foi a transformação das próprias expressões de desejo em primeira pessoa, sem maiores qualificações, em formulações de uma razão para a ação, em premissas para o raciocínio prático. E quero sugerir que essa transformação ocorre devido a uma reestruturação do pensamento e da ação, de um modo harmônico com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal. Nesses domínios, os dados últimos são as preferências. Elas são pesadas umas contra as outras; para se atribuir peso às preferências, é irrelevante se saber como chegou até elas. O fato de que as pessoas em geral tenham estas ou aquelas preferências é visto como razão suficiente para se agir de modo a satisfazê-las. Mas, se isto é verdade na comunidade política, também cada indivíduo, certamente, é igualmente capaz de considerar suas preferências razões suficientes para agir do mesmo modo. E haverá um procedimento análogo para pesar nossos desejos individuais uns contra os outros. (...) no

---

17. Ibid., p. 68.

*raciocínio prático da modernidade liberal é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina.*<sup>18</sup>

Obviamente há uma relação de interdependência entre esses três processos destacados por Bobbio e isso revela a necessidade da referência a um contexto social historicamente determinado.

Interessante destacar esse terceiro processo supra citado, o qual se refere a passagem da consideração do homem genérico para o homem específico, tomado na diversidade de seus diversos *status* sociais, com base em diferentes critérios de diferenciação (o sexo, a idade, as condições físicas), onde cada um dos quais revela diferenças específicas, que demandam tratamento e proteção diferenciados.

Esse processo de multiplicação por especificação ocorreu principalmente no âmbito dos direitos sociais, uma vez que há diferenças relevantes entre os diferentes grupos de indivíduos.

Somente genérica e retoricamente se pode afirmar que todos são iguais com relação aos três direitos sociais fundamentais, a saber: direito ao trabalho, à instrução e à saúde. Realisticamente falando, na atribuição desses direitos citados têm-se que levar em conta as diferenças específicas, relevantes na distinção de um grupo social de outro. Na questão do trabalho, por exemplo, são fundamentais as diferenças de sexo e de idade; com relação à instrução, são relevantes as diferenças entre crianças normais e crianças que não são normais; na hipótese da saúde, são relevantes diferenças entre adultos e idosos.

Com isto Bobbio quer mostrar que, a proliferação de direitos sociais fez surgir “novos” sujeitos de direitos, antes “desconhecidos” nas Declarações dos direitos de liberdade, como a mulher, a criança, o velho, o doente, o demente, entre outros. E, a efetiva proteção desses direitos requer a intervenção cada vez maior do Estado, uma organização dos serviços públicos capaz de atender a essas novas demandas, o chamado Estado social.

Assim Bobbio define a questão:

Com relação à própria teoria, são precisamente certas transformações sociais e certas inovações técnicas que fazem surgir novas exigências, imprevisíveis e inexequíveis antes que essas transformações e inovações tivessem ocorrido. Isso

---

18. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. pp. 364-365 (o grifo é nosso).

nos traz uma ulterior confirmação da socialidade, ou da não-naturalidade, desses direitos.<sup>19</sup>

Outro exemplo da não-naturalidade dos direitos diz respeito aos movimentos ecológicos e das exigências de uma maior proteção da natureza, proteção esta que implica, por exemplo, na proibição do uso abusivo ou do mau uso dos recursos naturais pelo homem.

Isto significa que, a *conexão entre mudança social e mudança na teoria e na prática dos direitos fundamentais sempre existiu*; o surgimento dos direitos sociais apenas evidenciou esta conexão.

As razões tinham suas raízes na natureza das relações de poder, características das sociedades que haviam gerado tais reivindicações e, por conseguinte, na natureza específica, historicamente determinada daquelas sociedades.

Celso Lafer destaca aqui o direito à autodeterminação dos povos, juridicamente concebido como de titularidade coletiva, pacificamente aceito por todos os Estados que fazem parte da ONU, como direito a ser respeitado no plano internacional.

No contexto dos direitos de titularidade coletiva que vêm sendo elaborados no sistema da ONU é oportuno, igualmente, mencionar: o direito ao desenvolvimento, reivindicado pelos países subdesenvolvidos nas negociações, no âmbito do diálogo Norte/Sul, sobre uma nova ordem econômica internacional; o direito à paz, pleiteado nas discussões sobre desarmamento; o direito ao meio ambiente argüido no debate ecológico; e o reconhecimento dos fundos oceânicos como patrimônio comum da humanidade, a ser administrado por uma autoridade internacional e em benefício da humanidade em geral, no texto do tratado que resultou das negociações da Terceira Conferência das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (cf. arts. 136, 140, 154 e 157).<sup>20</sup>

No sistema internacional atual faltam algumas condições necessárias para que se possa efetivar a proteção dos direitos humanos contidas nas declarações, como se vê pela citação abaixo. Mas, segundo Bobbio, *“a superação dessa defasagem entre debate teórico dos direitos humanos e o reconhecimento e efetiva proteção dos*

19. *A Era dos Direitos*. p. 76.

20. *A reconstrução dos direitos humanos*. p. 151.

*mesmos nos Estados particulares e na comunidade internacional, só será realizada pelas forças políticas.”*

- a. a de que o reconhecimento e a proteção de pretensões ou exigências contidas nas declarações provenientes de órgãos e agências do sistema internacional sejam considerados condições necessárias para que um Estado possa pertencer à comunidade internacional;
- b. a existência, no sistema internacional, de um poder comum suficientemente forte para prevenir ou reprimir a violação dos direitos declarados.<sup>21</sup>

Então, vemos que, a concepção individualista da sociedade juntamente com a afirmação dos direitos humanos nas Constituições dos Estados, provocaram o reconhecimento destes no âmbito da comunidade internacional, elevando o indivíduo a sujeito potencial desta comunidade. *“E, essa elevação transformou o direito, que poderá chegar, segundo Bobbio, num direito ‘cosmopolita’, assim chamado por Kant. Esse direito cosmopolita seria uma das condições necessárias para a busca da paz perpétua, pois vivemos um período da história em que a violação do direito ocorrida num ponto da Terra é sentida em todos os outros.”*

Kant fala da tendência da história humana para uma ordem jurídica mundial, usando para resumir esse tema o termo-chave *Weltbürgertum* e a idéia de “ordenamento cosmopolita”. Sabia, entretanto, que o motor propulsor do progresso não é a calma e sim o conflito. Todavia, compreendia que existe um limite para o conflito pois o antagonismo pode se fazer destrutivo e, aí se faz necessário um autodisciplinamento desse processo, para que se possa chegar até a constituição de um ordenamento civil universal.

E, para Bobbio esta universalidade só é possível num regime democrático. A democracia, portanto, está diretamente ligada a todo esse processo ideal porque ela detém os mecanismos de viabilização no mundo atual.

Só se atingirá a “Paz Perpétua” enquanto paz mundial quando as democracias reconhecerem e efetivamente protegerem os direitos

---

21. *A Era dos Direitos*. p. 82.

humanos como meio para se ter Ordem Jurídica interna e perante a comunidade internacional.

Para Bobbio, é da concepção individualista da sociedade onde os cidadãos se sobrepõem ao Estado, que nasce a democracia moderna. Moderna no sentido de que há uma regra fundamental entre as regras essenciais que regem a sociedade, que atribui poder a cada um dos indivíduos que compõem essa sociedade e a todos ao mesmo tempo indistintamente, no direito de participar livremente na tomada de decisões coletivas, isto é, que obrigam toda a coletividade.

*A democracia moderna se pauta na soberania dos cidadãos*, ainda que as decisões coletivas sejam tomadas direta ou indiretamente, no momento em que os cidadãos depositam seu voto na urna.

Se a concepção individualista de sociedade for eliminada não se justificará a democracia como uma boa forma de governo pois, como diz Bobbio, não há nenhuma Constituição democrática que não pressuponha a existência de direitos individuais. Tais Constituições partem da idéia que primeiro vêm a liberdade dos cidadãos individualmente considerados, para depois conceber o poder do governo, que os próprios cidadãos constituem e controlam através de suas liberdades.

Portanto, não seria possível falar de direitos humanos num regime diferente do modelo democrático, que Bobbio considera como um conjunto de regras mínimas ou fundamentais, que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e quais os procedimentos adequados. Para que uma decisão tomada por indivíduos seja aceita pelo grupo, precisa ser pautada em regras que definem quais são os indivíduos autorizados a tomar as decisões que vinculam todo o grupo social e, à base de quais procedimentos, sendo que, a regra básica da democracia é a regra da maioria.

Entretanto, reconhece que ocorreu um distanciamento entre os ideais democráticos e a “democracia real”. Isto se deve pelo não cumprimento de algumas “promessas”, a saber: o nascimento da sociedade pluralista, revanche dos interesses, persistência das oligarquias, o espaço limitado, o poder invisível e o cidadão não educado.

A sociedade democrática tem como fundamento o “acordo” de não agressão de cada cidadão com todos os outros, e também a obrigação de obedecer às decisões coletivas embasadas nas regras constitucionais. Norberto Bobbio assim sintetiza reforçando o papel do direito nessas garantias:

Torno a repetir: o acontecimento decisivo no abandono do estado da natureza é o pacto inicial de não agressão, segundo o qual as partes renunciam ao uso recíproco da força; paradoxalmente, porém, o objetivo último do pacto, que é o abandono da situação de guerra própria do estado natural, só se materializa quando a proibição de recurso à violência é garantido pela constituição, imposta ou consentida, de uma força superior.<sup>22</sup>

E MacIntyre complementa ironicamente esta asserção, com a qual concordo plenamente:

E a marca de uma ordem liberal é referir a resolução de seus conflitos, não aos debates, mas aos veredictos de seu sistema legal. Os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo.<sup>23</sup>

Por conta dessas afirmações supra, seria absolutamente relevante destacar a posição de Bobbio sobre a Justiça e a paz mundial. Nos seus cursos sobre Immanuel Kant, transformados no livro “Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant”, parece-nos que nosso autor comunga com os ideais kantianos no que se refere à justiça, e em consequência ao direito, e coloca-o como teórico inspirador da teoria do estado liberal.

E, para chegarmos ao ideal de justiça em Kant é necessário estabelecer a importância que ele atribui ao direito, como esclarece Bobbio:

Segundo Kant, o direito é a forma universal de coexistência dos arbítrios dos simples. Enquanto tal, é a condição ou o conjunto das condições segundo as quais os homens podem conviver entre si, ou o limite da liberdade de cada um, de maneira que todas as liberdades externas possam coexistir segundo uma lei universal. Finalmente, o direito é o que possibilita a livre coexistência dos homens, a coexistência em nome da liberdade, porque somente onde a liberdade é limitada, a liberdade de um não se transforma numa não-liberdade para os outros, e cada um pode usufruir da liberdade que lhe é concedida pelo direito de todos os outros de usufruir de uma liberdade igual à dele.<sup>24</sup>

---

22. *Três ensaios sobre a democracia*. p. 64.

23. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. p. 370.

24. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. p. 71.

Então, temos em Kant uma definição do que deveria ser o direito, pois o seu problema é efetivamente a justiça e o critério que embasará e possibilitará distinguir o que é justo do que é injusto. Portanto, quando define o direito como citado acima, não o entende numa dada realidade histórica, e sim como deveria ser o direito para corresponder ao ideal de justiça.

E Bobbio conclui que Kant apresenta um ideal de justiça, e esse ideal pode ser definido tendo-se a *justiça como liberdade*:

É necessário, para que brilhe a justiça com toda a sua luz, que os membros da associação usufruam da mais ampla liberdade compatível com a existência da própria associação. Motivo pelo qual seria justo somente aquele ordenamento em que fosse estabelecida uma ordem na liberdade. O direito natural fundamental pelo qual esta concepção é reforçada é o *direito à liberdade*.<sup>25</sup>

Entretanto, seria importante lembrar que Hegel entende o Estado como um prolongamento e uma estabilização do estado de natureza, na medida em que o reino da força não é eliminado com o nascimento do Estado Moderno. Ao contrário, há uma substituição das forças determinantes através da luta de classes, que têm no Estado sua expressão e seu instrumento de ação. Não há mais a guerra de todos contra todos da sociedade pré-estatal; agora, o que se tem, é a guerra de uma classe social com outra que detém o poder, oriunda de uma sociedade historicamente determinada, caracterizada por certas formas de produção e de relações sociais.

Assim, o Estado potencializa e repete interesses particulares, ao invés de expressar as exigências universais e racionais da sociedade como um todo, ele é o reflexo da sociedade civil e não a sua superação.

E novamente recorremos a MacIntyre e sua explicação sobre a força das elites dominantes na determinação das possibilidades de escolha pelos indivíduos, e de como são superficiais:

(...) numa ordem liberal, detêm o poder aqueles que são capazes de determinar quais devem ser as alternativas entre as escolhas disponíveis. O consumidor, o eleitor e o indivíduo em geral têm o direito de expressar suas preferências por uma ou mais das

---

25. Ibid., p. 73.

alternativas oferecidas, mas o conjunto de alternativas possíveis é controlado por uma elite, e o modo como são apresentadas é também controlado da mesma forma.<sup>26</sup>

## CONCLUSÃO

Por todo o exposto, vemos que Norberto Bobbio reporta-se à filosofia de Immanuel Kant para justificar o papel de destaque conferido ao direito como procedimento viabilizador de um ideal ou valor humano maior: a justiça como liberdade. E, para ele, esta é a teoria que fundamenta o estado liberal, isto é, a teoria do direito de Kant deve ser considerada como um dos fundamentos teóricos do estado liberal.

Então, por essa perspectiva, o direito como garantia das liberdades individuais e coletivas fundamenta o Estado democrático de direito. E, somente nessa espécie de Estado teremos a garantia da paz perpétua universal, posto que pautada num direito que não só reconheça mas, efetivamente garanta os direitos humanos historicamente considerados, através da positivação dos mesmos.

E isso transformado em escala universal, ou seja, numa Confederação de Estados livres e democráticos, com um Ordenamento jurídico comum que garanta tais direitos pela justiça, atingindo assim a *paz perpétua*.

Concluimos com uma longa fala de Bobbio fazendo algumas reflexões sobre o sentido geral da proposta Kantiana que nos parece, em última instância, oferecer muitos dos seus próprios argumentos filosóficos:

Este trecho nos reconduz a encontrar no pensamento de Kant o valor e a função daquela “*libertas philosophandi*” que constitui o ponto de partida, e agora podemos dizer também o ponto de chegada, da sua concepção liberal da vida e da história. Que os Estados se empenhem a ouvir as máximas dos filósofos, demonstra que, para Kant, a razão humana, da qual os filósofos são a mais alta expressão, está acima da potência do Estado, e não pode ser por ele nem apagada nem limitada. Mas significa

---

26. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. p. 371.

dizer também uma outra coisa: que os filósofos (... os homens de cultura, os intelectuais) têm algo a dizer aos poderosos, que detêm nas mãos o destino dos homens. Não são visionários fora do tempo, nem áridos repetidores de coisas mortas; mas estão, devem estar, perto dos poderosos para adestrá-los. Felizes os Estados onde a cultura é livre (ou seja, não-dominada), é respeitada (ou seja, não-usada para fins baixos de propaganda). Kant não tem ilusão alguma de que os políticos se tornem filósofos, nem tem a pretensão (este, sim, seria um sonho de visionário) de que os filósofos criem os políticos. Pede, de um lado, que os políticos formem os políticos, e deixem aos filósofos a liberdade de formar os filósofos. Pede, por outro lado, aos filósofos não se fecharem na torre de marfim, mas dirigirem-se aos políticos com os seus ensinamentos derivados de uma crítica desapaixonada da razão.<sup>27</sup>

## BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1994, 77 p.

\_\_\_\_\_. *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4ª ed., Brasília: Universidade de Brasília, 1997, 168 p.

\_\_\_\_\_. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 9ª ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992, 217 p.

\_\_\_\_\_. *Estado governo sociedade*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 7ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 1999, 173 p.

\_\_\_\_\_. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, 171 p.

\_\_\_\_\_. *Igualdade e Liberdade*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, 96 p.

\_\_\_\_\_. *O Tempo da Memória*. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus 1997, 205 p.

\_\_\_\_\_. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994, 179 p.

---

27. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. pp. 165-166.

\_\_\_\_\_. *O Positivismo Jurídico – Lições de Filosofia do Direito*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999, 239 p.

\_\_\_\_\_. et al. *O Marxismo e o Estado*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1976.

KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, 179 p.

\_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, 406 p.

\_\_\_\_\_. Bobbio domestica o poder por meio do Direito. *Revista Jurídica*. Campinas, v. 14, pp. 97-103, 1998.

\_\_\_\_\_. O problema da guerra e os caminhos da paz na reflexão de Norberto Bobbio. *Revista de Direito Constitucional e Ciência Política*. Rio de Janeiro, Forense, n. 2, Ano II, pp. 03-20, janeiro de 1984.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991, 438 p.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 708 p.

## **A Bioética Principlialista: um Primeiro Olhar<sup>1</sup>**

**Maria Cecília Maringoni de Carvalho<sup>2</sup>**

### **PARA INÍCIO DE CONVERSA: O QUE É ÉTICA?**

Os dicionários nos dizem que a ética tem por objeto o estudo da correção moral de nossas ações, buscando detectar princípios e normas que nos orientam sobre como devemos viver. Contudo, talvez seja mais iluminador dizer que na ética tentamos descobrir o que realmente importa na vida, o que lhe dá significado e a torna digna de ser vivida.<sup>3</sup> Quando estudamos ética, estamos preocupados em identificar o modo pelo qual devemos viver – não para auferirmos esta ou aquela vantagem, mas para levarmos uma vida digna, à altura de seres humanos. É preciso que se advirta desde este início de conversa, que não existe algo que possa ser caracterizado como sendo “a” ética e que nos colocasse à disposição um catálogo de normas ou preceitos para ser a qualquer momento consultado sempre que quiséssemos/ tivéssemos que encontrar solução para os problemas de ordem moral, com os quais nos defrontamos no dia-a-dia. Em verdade, existem múltiplas maneiras de se entender e se construir a ética, o que todavia não nos deve desencorajar, pois, se há uma pluralidade de caminhos que se oferecem à reflexão, é possível

---

1. Trata-se de versão ligeiramente alterada do texto que serviu de subsídio à palestra: “Apresentando a Bioética: seus princípios, fundamentos e desafios”, proferida no Instituto de Psicologia da PUC-Campinas no dia 15 de maio de 2001, a convite do Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

2. Professora do Instituto de Filosofia – PUC-Campinas.

3. Cf. G.C. KERNER. *Three Philosophical Moralists: Mill, Kant and Sartre. An Introduction to Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 1990, p. 1.

discernir, para além da diversidade de enfoques, abordagens ou perspectivas, algumas constantes, alguns traços que são sempre recorrentes. Em que pesem as diferenças entre os vários pontos de vista, não há como se desconhecer a existência de alguns consensos mínimos, alguns pontos para onde parecem convergir (quase) todos os caminhos. Se lançarmos um olhar para a história da ética, alguns valores despontam como nucleares, marcando presença nas várias teorias. Refiro-me a valores como o bem-viver, a felicidade, a virtude, a justiça, a liberdade, os direitos e deveres morais, por exemplo, que perpassam todos os sistemas éticos, conservando sua atualidade, não se permitindo envelhecer, tampouco sair de moda.

Outra observação preliminar que gostaria de fazer é a de que a ética, como aliás qualquer outro saber, não almeja alcançar resultados definitivos, que se situem para além de qualquer dúvida razoável. Aliás, a posição segundo a qual nossas construções teóricas devem ser vistas como provisórias, alteráveis, revisáveis, alcançou também a esfera da ciência. Acredito ser salutar o ponto de vista que assume que nós humanos somos falíveis e que nossos produtos conservam o selo da provisoriedade – marca de nossa humanidade que deixamos registrada em nossas obras. Com a ética não é diferente: ela é uma construção humana, demasiadamente humana e, como tal, há de ser entendida – com tudo o que isso envolve de falibilidade, provisoriedade, imperfeição – o que não significa que a ética seja desprovida de racionalidade, o lugar da arbitrariedade, do subjetivismo, ou do relativismo. Tal posição, de acordo com a qual o debate racional não teria espaço na ética, não deixa de ser confortável, pois concederia a cada um sinal verde para fazer valer seus caprichos, subtraindo-os ao crivo da crítica com base em razões. Considero-a também perigosa, pois abre espaço para a intolerância e o uso da força. Contra uma posição como a descrita, que alinha a ética nas fileiras da irracionalidade, eu gostaria de reivindicar que no âmbito da ética é possível argumentar-se racionalmente, que é possível aduzir razões para alicerçar nossos pontos de vista e juízos morais. Quando condenamos as injustiças sociais, quando alertamos para a presença insuficiente e vacilante dos direitos humanos na sociedade, ou quando reprovamos a corrupção, acreditamos poder apoiar nossas convicções em razões. Ademais, argumentos, razões e contra-razões, desempenham importante papel para forjar nossas opiniões e auxiliar-nos em nossas

deliberações morais. Contudo, é bom que se lembre: nosso tempo é de modéstia pós-metafísica, um tempo de suspeita, o que nos impõe a necessidade de contínua e implacável revisão crítica de nossas soluções éticas, sempre falíveis, à luz de contra-argumentos e de fatos relevantes.

De que tratam os livros de ética? Se tivesse que dizer isso em poucas palavras, eu diria, com Esperanza Guisán, que os livros de ética contêm utopias, que refletem nossos sonhos conscientes de melhorar o indivíduo e a sociedade em que vivemos.<sup>4</sup> Também não é difícil concordar com Adela Cortina e dizer que os livros de ética contêm exigências de justiça, ideais de bem-viver, e (por que não?) um convite à felicidade<sup>5</sup>.

Uma obra de ética sempre traduz a esperança de seu autor de que é possível mudar o mundo, tornando-o menos injusto, menos infeliz; embora um livro de ética não contenha receitas para a construção de uma sociedade melhor, nem tenha como objetivo primeiro apregoar uma determinada moral, considero que o leitor atento, que realmente absorveu seu conteúdo, não consegue permanecer o mesmo após a leitura de uma obra de ética. Livros de ética sacodem nossa indiferença e estimulam nosso ímpeto de mudar, na medida em que permitem que sobressaia com nitidez a distância que existe entre o que é o que deveria ser, entre o que está aí e o que gostaríamos que estivesse. Não basta todavia projetar utopias engenhosas, insurgir-se contra as injustiças e misérias; importa também encontrar boas razões para aquelas boas causas a que gostaríamos de dar realidade. Uma boa razão em ética não pode refletir apenas o interesse pessoal de quem fala. Devemos atribuir aos interesses alheios o mesmo peso que damos aos nossos. A ética exige que nos coloquemos imaginativamente no lugar do outro, que deixemos falar e nos permitamos ouvir a todos aqueles potencialmente afetáveis por nossas ações/abstenções. A conduta moralmente legítima precisa se mostrar aceitável de um ponto de vista universal – o que não significa que um preceito ético deva ser universalmente aplicável, sem se levar em conta as circunstâncias, dado que estas podem alterar relevantemente uma situação-problema: significa que ao proferirmos juízos morais devemos transcender o mundo estreito

---

4. Cf. E. GUISÁN, *Introducción a la ética*. Madrid, Cátedra, p. 15.

5. Cf. A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya, [1994], 4ª ed., 2000, pp. 50ss.

de nossas preferências e aversões para contemplar os interesses de todos os concernidos. Talvez seja a ética uma causa perdida. Certamente o é, se dela esperamos a plena realização de um sonho. Nesta luta, por vezes inglória que travamos, somos tentados, muitas vezes, a jogar a toalha. Não creio, todavia, que devamos recuar, ainda que o desfecho de nossos esforços não dependa tão-somente de nós, e seus frutos só venham a ser colhidos pelas gerações vindouras. Ainda assim, creio que vale a pena resistir e não desistir.

### **A bioética como ética aplicada**

Pode-se considerar que a ética está dividida em ética geral e ética aplicada.

Ética geral: como o nome sugere, é a investigação que provê as ferramentas conceituais e os princípios mais fundamentais que nos auxiliam no enfrentamento dos problemas de cunho mais geral de ordem moral. Ela trata de questões sobre como devemos viver, se quisermos ser moralmente felizes.

A ética geral compreende a ética normativa e a metaética.

A ética normativa levanta perguntas que dizem respeito aos

- princípios do bem viver
- critérios do agir moralmente correto
- mínimos a que devemos atender para levarmos uma vida moralmente decente

A metaética examina questões de ordem lógico-lingüística, epistemológica e ontológica relacionadas ao discurso moral. Investigações metaéticas deram grande contribuição para entendermos o que, afinal, estamos fazendo quando participamos de uma discussão moral: se estamos recorrendo a algum tipo de conhecimento, disponibilizado pela filosofia moral, ou aderindo a convenções ou princípios, inventados ou livremente escolhidos, sem o aval de algo que merecesse o nome de conhecimento. Atualmente a metaética ampliou seu campo de reflexão, investigando questões ontológicas, como a de saber se existem fatos morais ou se existem valores morais objetivos.<sup>6</sup>

---

6. Tal discussão foi fortemente motivada e influenciada pela obra de John MACKIE *Ethics: inventing right and wrong*, escrita em 1977.

A ética aplicada trata de temas da maior atualidade e que possuem interesse prático em um dado momento ou em uma sociedade determinada. Na medida em que as ciências foram avançando e as relações sociais se tornando mais complexas, foi-se plasmando a necessidade de se refletir sobre problemas mais concretos; é como se os filósofos tivessem precisado, por assim dizer, descer do muro e se posicionar sobre questões cruciais do dia-a-dia; aliás, foi necessário também dar as mãos para outros profissionais, pois ética aplicada não se faz no isolamento, mas há de ser uma reflexão conjunta, levada a efeito em clima de diálogo e cooperação; no âmbito da ética aplicada já não se trata primariamente de se debruçar sobre o bem viver em geral ou sobre os fundamentos últimos do dever, mas de refletir sobre temas bem específicos, que levantam questões éticas de grande importância não apenas teórica, mas também prática. Dado o caráter mais concreto da ética aplicada, o espectro de problemas que constitui seu escopo é sempre suscetível de ampliação e renovação, resistindo a qualquer intento de demarcação apriorística. Hoje em dia merecem grande atenção os problemas relacionados com o nascer e o morrer, como também os que dizem respeito à nossa responsabilidade para com as gerações futuras, os problemas postos pela possibilidade de manipulação do patrimônio genético de seres humanos, as questões relacionadas aos pretensos direitos dos animais, à desobediência civil e a um longo etcétera. Dentre as muitas ramificações da Ética aplicada está a Bioética, cujo âmbito se alarga na medida em que avançam as ciências da vida e novas tecnologias nos põem diante de situações outrora sequer sonhadas.

A Bioética tem a ver com o valor da vida em geral e com os perigos a que ela se expõe em decorrência das manipulações por parte do homem (por exemplo, através da engenharia genética, das intervenções do homem na natureza circundante etc.). Constituem ramificações da Bioética: a Ética ecológica ou ética do meio-ambiente; a ética animal; a ética médica e, bastante relacionada com esta última, a ética psicológica.

A Ética ecológica ou ética do meio-ambiente está voltada para problemas que emergem em conseqüência da intervenção do homem na natureza extra-humana; ela busca avaliar o perigo a que as gerações vindouras se expõem, em decorrência da depredação do meio-ambiente como conseqüência do uso indiscriminado e abusivo dos recursos naturais.

A Ética animal trata da consideração que os humanos devem ter para com os animais não humanos, suas necessidades e interesses. Afinal, a teoria da evolução, os estudos de etologia e psicologia animal mostram que os animais não-humanos estão bem mais próximos de nós do que poderíamos imaginar.

A ética médica se ocupa com o *ethos* médico em conexão com os problemas de saúde e doença, de vida e de morte, especialmente na medida em que tais problemas afetam os direitos e a dignidade humana dos pacientes.

A ética psicológica – relacionada com a ética médica – tenta ir ao encontro da responsabilidade que a Psicologia deve ter para com os destinatários ou clientes de seus serviços, levando-se em conta que o conjunto de conhecimentos e técnicas psicológicas encerram elevado potencial de manipulação que pode representar um risco ou ameaça à liberdade do paciente/ cliente terapêutico.

Estes parecem ser os principais campos de pesquisa da Bioética, cujo âmbito, como o da Ética aplicada, possui fronteiras tênues, não podendo ser fixado de uma vez por todas.

## AS ORIGENS DA BIOÉTICA

O termo “bioética” começou a ser utilizado no início dos anos setenta do século passado para designar toda uma gama de pesquisas que traduziam a reflexão e as preocupações da comunidade científica acerca de um amplo espectro de fenômenos, os quais tinham em comum o fato de manterem alguma relação com a vida: com efeito, tais fenômenos abrangiam desde questões ecológicas, relacionadas, por exemplo, com a poluição do meio-ambiente e a necessidade de protegê-lo contra agressões, passando por indagações suscitadas por pesquisas envolvendo seres humanos, até questões sobre os supostos direitos dos animais não-humanos – para nos cingirmos a apenas alguns exemplos de problemas que constituem o escopo da bioética.

### ***A Bioética como ponte para o futuro***

Para sermos mais exatos, a palavra “bioética” apareceu pela primeira vez na literatura no ano de 1970 em um artigo de autoria do

biólogo e oncologista Van Rensselaer Potter, da Universidade de Wisconsin, com o título “Bioethics: the science of survival”. Todavia, foi com a publicação, em 1971, de seu livro *Bioethics: bridge to the future* que o termo “bioética” conheceu rápida divulgação, passando a ser mundialmente utilizado. A grande intuição de Van Potter consistiu em haver reconhecido a premência de se reconciliar a ciência com a ética. Os avanços alcançados pela biotecnologia colocaram o homem diante de problemas cruciais e não permitiam que a Ética continuasse enclausurada nas universidades, mas exigiam que ela se aproximasse da vida, fosse amplamente estudada, conhecida e levada a sério. Não se tratava, obviamente, de se pretender estancar o progresso científico, ou de aprisionar a ciência dentro de um moralismo tacanho e infértil, mas de reconhecer que a ciência, como qualquer atividade humana relevante, não poderia mais simplesmente dar as costas para a ética.

### ***Nossa responsabilidade diante da vida ameaçada***

O professor espanhol Diego Gracia parece ter razão quando afirmou ser a bioética um modo de se refletir moralmente a partir da perspectiva da vida ameaçada<sup>7</sup>. Hans Jonas, filósofo alemão contemporâneo, há poucos anos falecido, autor da obra *Das Prinzip Verantwortung*<sup>8</sup> (*O Princípio Responsabilidade*) também mostrou-se sensível à necessidade inadiável de uma ética para a civilização tecnológica, a fim de dar proteção à integridade do homem e do mundo contra os abusos do poder tecnológico. Não é apenas a natureza inanimada que se encontra sob o ameaça de ser destruída, mas a própria humanidade corre o risco de ser descaracterizada. Face aos riscos decorrentes do progresso científico e tecnológico, Hans Jonas propôs um novo imperativo moral que ele assim enuncia “*Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a Terra*”. Ou, dito de outro modo: “*Age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na Terra*”. Noutros termos: “*Não ponhas em risco a continuidade indefinida da humanidade na Terra*”. Neste sentido são sábias as palavras de advertência de Giovanni

7. Cf. D. GRACIA. *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema, 1989.

8. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt, 1979.

Berlinguer: A velocidade com que se passa da pesquisa pura para a aplicada é hoje em dia tão alta que a permanência, ainda que por um breve lapso de tempo, de erros ou fraudes pode provocar catástrofes<sup>9</sup>. O Prof. Franklin Leopoldo e Silva (USP) ressalta que o surgimento das éticas aplicadas, entre as quais se situa a ética da saúde, vai ao encontro de uma dupla necessidade: de um lado tenta-se fechar o hiato ou, ao menos, encurtar a distância, que se abriu na modernidade, entre ética e conhecimento; de outro, procura-se repensar a relação entre ciência e valor, dado que uma série de eventos ocorridos na época contemporânea, – basta lembrar aqui as atrocidades cometidas pelo nazismo em nome da eugenia ou depuração da raça – deram motivo a que se lançassem sérias dúvidas acerca da legitimidade e do significado do progresso científico.<sup>10</sup> Frente a tal estado de coisas parece inevitável que a dimensão ética não seja excluída ou posta à margem da atuação de pesquisadores e profissionais, sobretudo daqueles cuja pesquisa e atuação profissional produzem resultados que incidem diretamente sobre a vida de seres humanos, tendo-se em vista que os fatos parecem indicar de modo inequívoco que a ausência de preocupações éticas torna extremamente vulneráveis as fronteiras que separam o humano do inumano, propiciando graves e às vezes irreversíveis violações de direitos humanos.

A necessidade de se tratar de um modo mais adequado e sistematizado os diversos problemas morais, gerados no bojo do progresso da tecnociência, deu origem a um ramo de investigação filosófica, de caráter eminentemente interdisciplinar, que recebeu o nome de Bioética. Pode-se dizer que o escopo da Bioética vem se ampliando cada vez mais, pois, à medida que a ciência avança e dá ao homem novos poderes, impõe-lhe também novos deveres, novas tarefas, novas responsabilidades. Assim, reconhece-se como inadiável a instauração de um debate aberto e público, envolvendo cientistas e profissionais das mais variadas áreas, como médicos, psicólogos, enfermeiros, pesquisadores e usuários de novas técnicas biomédicas e farmacológicas, pacientes e demais pessoas concernidas com os problemas da medicina e da saúde em sentido amplo, para

---

9. Cf. G. BERLINGUER. *Questões de vida: ética, ciência e saúde*. São Paulo, Hucitec, 1993.

10. Cf. F. L. e SILVA. "Da ética filosófica à ética em saúde" in: S. I. F. COSTA, G. OSELKA, V. GARRAFA (org.). *Iniciação à Bioética*, Brasília, Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 32.

discutir sobre os modos corretos/incorretos de se proceder frente aos desafios sempre novos decorrentes dos avanços da ciência e da biotecnologia.

Nada mais natural que o campo da Bioética seja caracteristicamente transdisciplinar. Dado o alcance dos problemas a que ela é chamada a resolver e considerando-se a importância e a urgência dos mesmos, não podemos nos contentar com menos: é preciso que toda a elite pensante da sociedade entre em cena e se sinta convidada a dialogar e a refletir em conjunto, com vistas a fazer frente à inadiável demanda por soluções para algumas das questões mais cruciais que dizem respeito a todo ser humano e que afetam as condições de possibilidade da continuação da vida neste planeta.

## **A BIOÉTICA PRINCIPALISTA: O QUE ELA É**

Existem diversas vertentes no âmbito da Bioética. A mais importante e clássica é a chamada bioética principlalista. O nome “principlalista” provém do fato de que esta vertente estatui princípios orientadores de nossa conduta. Às vezes se fala em três princípios básicos da ética principlalista. A famosa “trindade principlalista” é constituída pelos seguintes princípios 1. respeito às pessoas; 2. beneficência e 3. Justiça. Outras vezes se fala em quatro princípios, porque o da beneficência foi desdobrado em dois: o da beneficência propriamente dita e o da não- maleficência. A bioética principlalista não estabeleceu nenhuma hierarquia entre os princípios. Eles valem “prima facie”, ou seja, não são absolutos, valem numa primeira consideração, podendo ser deslocados quando, à luz de fatos relevantes e de argumentação pertinente, se chega à conclusão que um outro princípio deve ter a prevalência no caso em questão.

### ***Dois importantes marcos para a Bioética principlalista***

Quando se fala em Bioética principlalista pensa-se em duas obras, que atuam como referência para o paradigma principlalista: *Belmont Report* (1978) e *Principles of Biomedical Ethics* (1979).

### *O que foi o relatório Belmont*

Em 1974 o Congresso norte-americano, preocupado em dar proteção aos seres humanos que eram sujeitos de pesquisas biomédicas e comportamentais, criou uma Comissão que tinha como tarefa empreender uma investigação que permitisse identificar os princípios éticos básicos que deveriam nortear a experimentação com seres humanos nas ciências do comportamento e na biomedicina. À medida que os trabalhos foram avançando, a Comissão foi sentindo necessidade de envolver filósofos e teólogos para ajudar a descobrir quais seriam os “princípios éticos básicos” que norteariam ou deveriam nortear a experimentação com seres humanos.

Os pesquisadores levaram quatro anos estudando e discutindo e após muitos encontros e discussões, publicaram um documento que ficou conhecido como sendo o *Relatório Belmont (Belmont Report)*, que recebeu este nome por ter sido realizado no Centro de Convenções Belmont em Elkridge no Estado de Maryland.<sup>11</sup>

#### *Três princípios básicos: respeito pelas pessoas, beneficência e justiça*

O Relatório Belmont estatua três princípios éticos básicos. 1. Princípio do respeito pelas pessoas (autonomia), 2. Princípio da Beneficência e 3. Princípio da Justiça. Embora reconhecendo que outros princípios poderiam ser acrescentados à lista, a Comissão elegeu os três princípios mencionados como sendo os mais fundamentais, por estarem, ao que tudo indica, profundamente enraizados nas tradições morais da civilização ocidental, como também pressupostos em muitos códigos e normas que regiam a experimentação humana e, além disso, por guiarem as decisões dos membros da Comissão que desenvolviam pesquisas com fetos, crianças, prisioneiros etc. Sua função era a de prestar “ajuda aos cientistas, sujeitos de experimentação,

---

11. O Relatório Belmont, elaborado pela Comissão Nacional para a Proteção dos Seres Humanos em Pesquisa Biomédica e Comportamental, criada pelo Congresso norte-americano, identificou “princípios éticos básicos” no intento de subsidiar a resolução de conflitos éticos suscitados pelas ciências biomédicas. Cf. “The Belmont Report: ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research 1979”. In: REICH, W. T. (ed.) *Encyclopedia of Bioethics. Revised edition*. Nova York, Macmillan, 1995, pp. 2767-73.

*avaliadores e cidadãos interessados em compreender os conceitos éticos inerentes à experimentação com seres humanos”.*

O *Relatório Belmont*, oficialmente promulgado em 1978, teve grande repercussão, tornando-se a declaração principlialista clássica não somente para a ética que deveria regular a experimentação em seres humanos, mas para a reflexão bioética em geral. Assim, aqueles três princípios básicos (respeito pelas pessoas, beneficência e justiça) foram originariamente concebidos para nos orientar na busca de solução para problemas éticos nascidos na esteira da pesquisa com seres humanos; tiveram todavia uma função mais ampla, convertendo-se nos princípios basilares da Bioética.

### ***Breve nota sobre os três princípios***

O *respeito pelas pessoas* incorpora pelo menos duas convicções éticas: 1. a de que as pessoas deveriam ser tratadas como entes autônomos; 2. a de que as pessoas, cuja autonomia se acha diminuída, devem ser objeto de proteção. Por ser autônomo o Relatório entendia “o indivíduo capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e de agir sob a orientação desta deliberação”. A autonomia é entendida como a capacidade de agir com base em informações relevantes e sem coação externa. Não se trata, portanto, do conceito kantiano de autonomia, que atribui ao homem a capacidade de se dar as próprias leis, mas da visão segundo a qual uma ação pode ser considerada autônoma, quando passou pelo crivo do *consentimento informado*. Do princípio de autonomia derivam procedimentos práticos: um é o requisito do consentimento informado e o outro é o de como tomar decisões em nome ou em lugar de outra pessoa, por esta ser incompetente ou incapaz, desprovida, portanto, de autonomia suficiente para decidir.

Quanto à beneficência o Relatório Belmont a considera como um dever ou obrigação e não como simples caridade. A idéia de beneficência compreende duas normas: a. não causar dano, e b. maximizar os benefícios e minimizar os possíveis riscos. O Relatório não distingue entre não-maleficência e beneficência. Tal distinção aparecerá na obra de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, *Principles of Biomedical ethics*.

Por justiça os membros da Comissão entendiam a imparcialidade na distribuição dos riscos e benefícios. Tal princípio é, todavia, formal. Entre os seres humanos existem diferenças de vários tipos: algumas devem ser ignoradas, outras não de ser respeitadas em nome da justiça. Neste particular a Comissão não se pronunciou.

O Relatório Belmont, apesar de conter apenas uma dezena de páginas, teve um papel seminal, na medida em que inaugurou um novo estilo de pensamento, uma nova maneira de se lidar com problemas bioéticos. A partir de sua publicação, os problemas bioéticos deixaram de ser analisados tão somente com base nos códigos e juramentos então existentes, passando a ser tratados à luz dos três princípios mencionados, bem como dos procedimentos práticos deles derivados.

### ***A obra de Tom L. Beauchamp e James F. Childress Principles of Biomedical Ethics (1979)***<sup>12</sup>

O Relatório Belmont referia-se somente às questões éticas levantadas pela experimentação humana, permanecendo fora de seu horizonte todo o campo da prática clínica e assistencial. Contudo, a pergunta parecia cabível: não seria possível estender o sistema de princípios para que pudesse ser aplicado na esfera clínica e assistencial? Tal foi o objetivo da famosa obra de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, publicada em 1979, sob o título de *Principles of Biomedical Ethics*. Um de seus autores, Tom L. Beauchamp, havia participado como consultor da Comissão que redigira o Relatório Belmont, beneficiando-se assim do processo de elaboração daquele documento. Depois, trabalhando junto com James F. Childress, foi possível aprofundar a reflexão. Os três princípios básicos foram revistos e deram origem a quatro: a beneficência foi separada da não-maleficência e os outros princípios receberam redação ligeiramente diferente. O livro *Principles of Biomedical Ethics* transformou-se na principal fundamentação teórica de um novo campo de estudos que estava emergindo, o da ética biomédica. Hoje em dia quando se fala em Bioética principialista pensa-se em Beauchamp e Childress e nos quatro princípios por eles estatuídos: Autonomia, Beneficência, Não-maleficência e Justiça.

---

12. BEAUCHAMP, T.L. e CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. 4ª ed., Nova York: Oxford University Press, 1994.

Beauchamp e Childress utilizaram-se da teoria de um grande filósofo moral inglês do início do século, Sir William David Ross que, em sua obra escrita em 1930, *The right and the good* fala em “*deveres prima facie*”, isto é, que valem em um primeiro momento ou em uma primeira consideração, não tendo, pois, caráter absoluto valendo, pois, condicionalmente, em situações normais, na ausência de fatores relevantes que exijam a obediência a algum outro dever, supostamente mais forte ou mais obrigante, mas também *prima facie*. A ética normativa de Ross menciona sete deveres *prima facie*: fidelidade, reparação, gratidão, justiça, beneficência, aperfeiçoamento pessoal, não-maleficência. No entender de William David Ross os *deveres prima facie* são considerados evidentes e incontestáveis, ou seja, são deveres que se impõem a nós, independentemente de uma consideração sobre as possíveis conseqüências que adviriam de sua obediência; a teoria de Ross é um deontologismo, isto é, uma ética de deveres, em contraste com uma ética teleológica ou conseqüencialista, pautada pelas conseqüências de nossas ações e abstenções, como é o caso, por exemplo, dos Utilitarismos. O deontologismo se caracteriza pela prioridade concedida ao correto sobre o bom. Para o conseqüencialismo o correto está ancorado em um ideal do bem-viver. Ademais, os deveres de que fala Ross, seriam conhecidos por intuição, dado que não precisamos efetuar cálculos de conseqüências para reconhecê-los. Todavia, aí se aloja um problema que pode ser sério: é possível haver empate técnico entre eles: alguém pode se encontrar em uma situação em que haja conflito de deveres; por exemplo, o cumprimento de uma promessa, que é um dever de fidelidade à palavra dada (ou de justiça), pode conflitar com o dever de beneficência. Na prática médica, muitas vezes, o respeito à autonomia do paciente pode conflitar com o dever de beneficência; pense-se por exemplo, em um paciente que por motivos religiosos se nega a receber transfusão de sangue, ainda que tal transfusão seja imprescindível para que sua vida seja salva. O dever de beneficência recomendaria ao médico que efetuasse a transfusão, caso esta fosse a única maneira de livrar o paciente da morte. O dever de respeitar a autonomia do paciente recomenda que o médico se abstenha da transfusão. Pense-se ainda em uma situação em que tal paciente é um pai de família que responde pela vida de diversas pessoas, e cuja falta poderia lançar tais pessoas na miséria, por exemplo. Neste caso, além

da beneficência, também o dever de justiça poderia sugerir que a transfusão devesse ser feita. Em tais situações de conflito, o agente tem que decidir entre dois ou mais deveres *prima facie*. A teoria de Ross parece não dispor de critérios que nos permitam hierarquizar tais deveres. E a Bioética principialista também não. Isso posto, como o médico há de decidir em caso de conflito entre deveres *prima facie*? Haveria algum modo de ordená-los hierarquicamente? Segundo os dois autores referidos, esta tarefa caberia aos comitês de ética.

Os princípios éticos básicos, quer sejam os três do relatório Belmont ou os quatro de Beauchamp e Childress, forneceram aos estudiosos um guia para resolver os problemas de ordem ética que emergem no dia-a-dia. A Bioética tornou-se principialista, isto é, passou a se orientar por princípios.

O principialismo na bioética sempre desfrutou do maior prestígio e, mesmo hoje, apesar de ser alvo de críticas, continua sendo o paradigma dominante na Bioética, devido sobretudo ao seu caráter aberto, capaz de incorporar outros princípios além dos quatro mencionados. Além disso, outra razão para a aceitabilidade da bioética principialista reside na clareza da formulação dos princípios e na plausibilidade dos mesmos. Não é portanto de estranhar tenha a bioética principialista adquirido o estatuto de um paradigma.

Não deixa de ser curioso notar que Beauchamp e Childress possuem convicções éticas e filosóficas distintas, quando não antagônicas. Beauchamp é um utilitarista, enquanto que Childress é um deontologista. Trata-se, a rigor, de dois enfoques divergentes, teoricamente opostos. Normalmente se costuma contrapor as éticas deontológicas, que são éticas de princípios, deveres, direitos, às éticas utilitaristas, de corte consequencialista, na medida em que estas fazem depender a qualidade moral de nossas ações/abstenções das consequências ou resultados que produzem. Todavia, os dois autores não consideram que as diferenças entre deontologismo e utilitarismo sejam relevantes do ponto de vista prático. Entendem que as divergências afetariam apenas o modo de fundamentação ou de justificação dos princípios; na prática, haveria uma coincidência entre as normas ou princípios estatuídos. Ou seja, as discussões entre deontologistas e utilitaristas seriam predominantemente teóricas e não afetariam a bioética, que estaria no nível da ética aplicada. Tal afirmação certamente que soa como doce melodia aos ouvidos de um

utilitarista, dado que grande trunfo das éticas deontológicas sempre pareceu residir na alegação de que somente elas conseguiriam dar conta das normas que consideramos intuitivamente plausíveis (por exemplo, cumprir promessas e contratos, não mentir etc.) e que o Utilitarismo, por se pautar pela maximização da utilidade/felicidade/bem-estar, acarretaria conseqüências contra-intuitivas, do tipo “condenar um inocente”, “favorecer uma repartição injusta de bens” etc., desde que isso maximizasse a utilidade. Os utilitaristas, sempre tiveram que “suar a camisa” para mostrar – quiçá, nem sempre com êxito – que um utilitarismo bem compreendido acarretaria as conseqüências contra-intuitivas como se alega. Todavia, se um adepto do deontologismo de Ross, entende que utilitaristas e deontologistas endossam na prática os mesmos princípios, isso é tudo o que um utilitarista gostaria de ouvir, pois passa a não haver mais razão para se acolher uma teoria como a de Ross, já que ao nível da construção de teoria, o Utilitarismo parece superior: opera com um único princípio – sendo portanto metodologicamente superior ao deontologismo de Ross –, além de evitar ter que contrastar deveres *prima facie*, excluindo ou, ao menos, minimizando a possibilidade de empate técnico entre eles, ao privilegiar o curso de ação que otimiza os resultados. Ademais, o Utilitarismo busca ancorar seu princípio em boas razões, enquanto que Ross, para dar legitimidade aos deveres *prima facie*, apela para a intuição, o que é sempre algo de meio nebuloso.

### *A beneficência como princípio*

A palavra “beneficência” provém do latim “*bonum facere*”, que quer dizer: “fazer o bem”. Fazer o bem do paciente é o princípio mais antigo da ética médica. Promover o bem, favorecer a qualidade de vida, constituem as máximas da moral da beneficência. O princípio da beneficência encontrou espaço, ao longo dos anos, nas mais diversas tradições morais: a ética cristã, por exemplo, valoriza a beneficência; para a filosofia utilitarista o princípio da beneficência é o axioma fundamental da moralidade. William David Ross alinha a beneficência e a não-maleficência como *deveres prima facie*, no sentido já explicitado.

Até recentemente a beneficência desfrutou de primazia dentre os princípios da conduta médica. Hoje, todavia, ela enfrenta questionamentos de várias ordens, como os seguintes:

- é necessário definir o que é o bem do paciente
- existe um paternalismo embutido na idéia de beneficência
- a idéia de autonomia tem ganho espaço, deslocando a importância da beneficência
- a idéia de justiça também tem adquirido protagonismo na área de saúde.

O princípio da beneficência prescreve aos médicos, dentistas, enfermeiros e psicólogos que suas ações visem a promoção do bem-estar e dos interesses das pessoas sob seus cuidados de acordo com os critérios disponibilizados pela medicina, odontologia, enfermagem e psicologia. Fundamenta-se nesse princípio aquela imagem que se tem do médico, como alguém que deve fazer o bem, imagem essa consagrada na tradição hipocrática: *“usarei o tratamento para o bem dos enfermos, segundo minha capacidade e juízo, mas nunca para fazer o mal e a injustiça”*.

Por importante que seja buscar o bem do paciente, às vezes é difícil saber onde o encontrar. Se existem benefícios, não há como ignorar os riscos envolvidos no conhecimento dos resultados de testes genéticos, que atestam a propensão de um indivíduo para desenvolver no futuro determinadas doenças. Em alguns casos, conhecer a predisposição pode representar um alívio, na medida em que a pessoa pode prevenir o problema e adiar/ evitar o aparecimento da enfermidade. Em outros casos, quando não há cura ou tratamento para o mal, a informação pode desencadear um sofrimento antecipado e inútil. Informações sobre riscos genéticos constituem pois uma via de mão dupla. Se para alguns elas estimulam a busca de tratamento, para outros, podem ter um efeito paralisante, que os afasta da terapia ou das medidas adequadas para evitar/retardar o surgimento da doença.<sup>13</sup> Outra situação delicada, que mostra o quanto é difícil determinar o que é o melhor para o paciente, é aquela em que portadores de doenças incuráveis padecem de intenso

---

13. Cf. F. de OLIVEIRA e F. COLAVITTI, *“Saber ou não saber”*. In: Revista *Veja* de 16 de maio de 2001, pp. 78-79.

sofrimento: será que para tais pessoas a vida constitui o maior bem, devendo sempre ser mantida? E se o próprio doente pede que lhe deixem morrer: deve seu pedido em nome da beneficência ser atendido? Ou quando um paciente recusa um determinado tratamento, estaria o médico obrigado a intervir, supondo-se que as conseqüências de uma eventual não interferência seriam letais para o paciente?

O Princípio da Beneficência, como aliás qualquer outro, se levado às últimas conseqüências, pode ter efeitos perversos. Um importante limite a ser respeitado parece provir da própria dignidade intrínseca a todo ser humano. Quando o tratamento dispensado a um paciente terminal pode ser tido como inútil e fútil, uma vez que os sinais vitais indicam que não há possibilidade de melhora ou recuperação, o respeito à dignidade ou princípio de não se impor sofrimento evitável parece sugerir a suspensão do tratamento. Da mesma forma, o bem geral da humanidade jamais pode ser aduzido como justificativa para uma pesquisa que desrespeitasse ou instrumentalizasse uma pessoa. Nesse contexto permanece sempre atual o ensinamento de Kant: a pessoa humana não tem preço, tem dignidade.

### *O princípio da não-maleficência*

Este princípio recomenda que não se causem danos evitáveis. Contudo, há danos/sacrifícios que são justificáveis em nome de um benefício maior. A prática médica está repleta de exemplos: amputações, biópsias e cirurgias são feitas para salvar a vida do paciente. Nenhum tratamento está isento de efeitos colaterais e de riscos. É preciso avaliar custos e benefícios, examinar conjuntamente os princípios da beneficência e da não-maleficência. O Princípio da não-maleficência – como aliás qualquer outro – não possui caráter absoluto tampouco desfruta de prioridade em todos os conflitos; também aqui vale lembrar que a dor ou o dano causado a um paciente só poderá se justificar se ele for o principal beneficiado. Ficam em segundo e terceiro planos os benefícios para a família, outros pacientes, a sociedade em geral.<sup>14</sup>

---

14. Cf. D.J. KIPPER e J. CLOTET. “Princípios da beneficência e não-maleficência.” In: S. I. F. COSTA; G. OSELKA. e V. GARRAFA. (org.) *Iniciação à Bioética*, p. 48.

Tanto o princípio da não-maleficência como o da beneficência se comprometem com alguma forma de paternalismo, aniquilador da autonomia do paciente.

A partir da década de setenta, do século passado, a idéia de autonomia vem ganhando cada vez mais espaço na bioética. Para isso concorreram, dentre outros fatores, o avanço mundial de democracia participativa, a desconfiança em relação à autoridade e à competência técnica, a expansão da educação pública, o movimento em prol dos direitos civis, os desafios cada vez maiores oriundos da biotecnologia, da engenharia genética etc.<sup>15</sup> Tais fatos contribuíram para gerar desconfiança no paternalismo médico, ganhando espaço as idéias de autodeterminação e de consentimento informado. A autonomia incorpora o direito moral dos pacientes de tomar suas próprias decisões, opondo-se eventualmente às prescrições e orientações médicas, por mais benfeitoras que fossem suas intenções.

A idéia de autonomia, como veremos, inverte substancialmente a relação médico-paciente. O Princípio da Beneficência, embora visando o bem do paciente, privilegiava o papel do médico. Com o princípio de autonomia emergiu uma relação não mais de sujeito (médico) e objeto (paciente), mas de sujeitos (médico e paciente). Temos agora sujeitos autônomos, que querem instaurar relações interpessoais, tomar decisões em parceria e como cidadãos. Assim, as relações médico-paciente que eram excessivamente verticais, autoritárias, às vezes até absolutas, transformaram-se em relações mais horizontais, democráticas e paritárias.

### *O princípio de autonomia*

O princípio de autonomia tem sido, nas últimas décadas, uma das ferramentas conceituais mais importantes da bioética; ele constitui – como já vimos – um dos quatro pilares sobre os quais se assenta o paradigma principialista na bioética.

A idéia de autonomia tem sido entendida de várias maneiras pelas diversas correntes da ética moderna e contemporânea. Contudo, parece haver um denominador comum entre as várias acepções que lhe são atribuídas, o qual consiste em se contrapor a

---

15. Cf. F. de A. CORREIA, “Alguns desafios atuais da Bioética”. In: PESSINI, Leo e BARCHIFONTAINE, Christian de Paul (org.). *Fundamentos da Bioética*, pp. 40-1

autonomia à heteronomia, o Princípio de Autonomia ao Princípio do Paternalismo médico autoritário.

Na noção de autonomia está sempre envolvida a noção de sujeito. Não pretendemos desconhecer as objeções endereçadas à noção de um sujeito transparente e senhor de si. A crítica mais contundente foi feita a partir de S. Freud, para o qual a instância da consciência depende de camadas mais profundas que escapam ao seu acesso e controle. A descoberta do inconsciente solapou a idéia de um sujeito soberano e autônomo, mostrando-o dependente de motivações encobertas e que permanecem ignoradas. Obviamente que, se não somos tão transparentes como pensávamos, isso tem seus reflexos na idéia de autonomia; será que podemos falar em autonomia, autodeterminação, se somos regidos por motivações inconscientes, que escapam ao nosso controle?. A idéia de autonomia parece que tem a ver mais com uma abstração, uma construção, embora talvez não seja uma simples ficção. Aposto que ela é difícil, um alvo a ser conquistado, mas não um ideal inatingível. O fato de existir um inconsciente que desconhecemos e que insiste em permanecer-nos infável é, por certo, incompatível com a idéia de uma autonomia plena, de um sujeito totalmente translúcido a si mesmo, mas não com a de uma autonomia restrita, moderada, situada em meio a instâncias que a cerceiam; todavia, esta autonomia restrita parece ser suficiente para os propósitos da ética. Acredito que ser um sujeito autônomo seja uma tarefa a ser cumprida por cada um de nós; sou de opinião que ser um sujeito autônomo é muito mais um objetivo pelo qual se luta – percorrendo-se um caminho atravessado por agruras e dificuldades que ameaçam sempre a nos projetar para fora de nós mesmos – do que um ponto situado no horizonte do qual tentamos em vão nos aproximar.

Historicamente falando, o princípio de autonomia se inscreve na tradição da cultura moderna, estando associado à relevância que o sujeito assume na modernidade, às reivindicações de liberdade de pensamento, à confiança no poder da razão como instância de crítica dos dogmas religiosos e da tradição. A autonomia está vinculada não só à aspiração de apreensão racional do mundo, mas também à pretensão de dominá-lo e subordiná-lo às necessidades e finalidades humanas.

No século XX duras críticas foram desferidas contra os ideais emancipatórios acalentados pela modernidade. Muitas vezes se salientou a enorme distância entre a aspiração de libertação dos modernos e os poucos resultados efetivamente alcançados. Parece que o predomínio quase exclusivo do aspecto tecnocientífico, inscrito no projeto de emancipação racional da modernidade, teria acarretado uma hipertrofia da razão, fazendo emergir seu caráter instrumental, que passou a gerar mais subordinação do que libertação, mais submissão do que emancipação. Além disso, sublinha-se que não apenas a emancipação humana ficou muito aquém do desejável, mas ainda acarretou uma nova submissão, uma outra forma de subordinação, passando o homem a ser escravo de forças que estariam (definitivamente?) fora de seu controle. Argumentou-se que o ser humano parece ter perdido o domínio sobre os instrumentos que ele próprio criara para sua emancipação. Ao gerar a razão instrumental, esta passou a exhibir seus tentáculos que o asfixiam, ao invés de trazer-lhe a sonhada emancipação. Assim, de acordo com esta postura crítica, estaríamos vivendo em um mundo em que todos os aspectos da vida seriam burocraticamente administrados, em que a produção e o consumo formariam um círculo impossível de ser rompido, em que o predomínio exclusivo da racionalidade técnica modelaria inteiramente nossas opções e desejos. Contudo, ainda assim, não acho ingênuo falarmos em autonomia. Com todas as reservas que indubitavelmente devemos ter em mente, acredito que nós humanos não somos simplesmente os joguetes de forças que nos asfixiam e esmagam. Acredito que a despeito de todos os fatores que a cerceiam e a ameaçam, ainda permanece algum espaço ou reduto dentro do qual se pode falar em uma autonomia, embora limitada ou restrita por outros poderes que constantemente ameaçam sufocá-la.

### *A dimensão ética da autonomia*

No excelente artigo intitulado “O contexto histórico, semântico e filosófico do Princípio de Autonomia”, seus autores afirmam que a autonomia é sempre um exercício em que a liberdade se defronta com o seu contrário, com as determinações e poderes que a limitam. Ela se exerce sempre em um espaço ameaçado pela heteronomia.<sup>16</sup>

16. O artigo é de autoria de Marco SEGRE, Franklin Leopoldo e SILVA e Fermin R. SCHRAMM e foi publicado na *Revista de Bioética*, vol. 6, n. 1 (1998), Brasília, Conselho Federal de Medicina.

Nossa liberdade é sempre uma liberdade situada, eu diria também situada. Se, no mais das vezes, não temos poder para escolher o que nos acontece, podemos escolher, como diz Marilena Chauí,<sup>17</sup> o que fazer diante do acontecido. Respeitar a autonomia é respeitar a alteridade, é reconhecer que o indivíduo tem o direito de defender pontos de vista que não coincidem necessariamente com os meus. Respeitar a autonomia é respeitar as opções das pessoas, desde que as mesmas não constituam ameaça de dano a terceiros.

### *Autonomia versus paternalismo*

No contexto da ética médica, o Princípio da Autonomia se contrapõe ao assim chamado Paternalismo médico. Com a Ilustração, que passou a valorizar o princípio da autonomia como expressão do reconhecimento de que os pacientes não são seres heterônomos, infantis ou incapazes de conhecer e decidir sobre seu próprio bem, o Paternalismo foi perdendo prestígio. Adquiriu importância a idéia de se colher do paciente o seu *consentimento informado*. Todavia, existem nuances na idéia de paternalismo. Às vezes se fala em um *paternalismo genuíno* – que parece justificável nos casos em que se constata uma ausência ou diminuição significativa da capacidade de autonomia: crianças e pacientes terminais em coma profundo. Pode-se ter um *paternalismo autorizado* – como o nome sugere, com consentimento explícito ou implícito da pessoa interessada. Pode haver um *paternalismo não autorizado* – sem consentimento algum.

Um outro matiz é possível: 1. *Paternalismo duro* (hard paternalism): significa uma restrição das liberdades ou violação da autonomia 2. *Paternalismo forte* (strong paternalism): envolve violações não justificadas da autonomia. 3. *Paternalismo brando* (soft paternalism) envolve alguma restrição ou violação da autonomia, mas por meios brandos, em geral, via retórica de convencimento. 4. *Paternalismo fraco* (weak paternalism): envolve

---

17. Cf. M. CHAUI, *Convite à filosofia*, 5ª ed., São Paulo, Ática, 1995; apud Muñoz, D. R. & Fortes, P. A.C. “O princípio da autonomia e o consentimento livre e esclarecido”, In: COSTA, S.I.F., OSELKA, G. GARRAFA, V. (org.). *Iniciação à Bioética*, op. cit., p. 59

uma forma de paternalismo duro (hard paternalism), porém, justificado<sup>18</sup>. Nem sempre é fácil traçar uma linha de demarcação entre as várias formas de paternalismo, devido às expectativas dos pacientes, e ao fato de que a doença os vulnerabiliza, tornando-os menos aptos para tomar decisões, diminuindo-lhes portanto a capacidade de autonomia.

Cabe lembrar que da defesa do direito ou do respeito à autonomia não se extrai um salvo-conduto para se causar danos a terceiros. John Stuart Mill, um dos apóstolos das liberdades individuais e um crítico implacável do paternalismo, deixou muito claro que o exercício da autonomia não pode ferir interesses legítimos de terceiros ou causar-lhes qualquer dano<sup>19</sup>.

A partir do final dos anos setenta do século XX, quando a filosofia moral passou a se preocupar cada vez mais com os problemas práticos decorrentes dos avanços das tecnociências biomédicas, o conceito de autonomia foi adquirindo uma centralidade cada vez maior a ponto de alguns autores entenderem que ela se constitui no princípio moral mais importante, senão o único. Contudo, se pensarmos, por exemplo, no Brasil, na grande massa de desinformados, eu pessoalmente me inclino a achar que algum paternalismo é defensável. Como relegar a decisão para pessoas que não conquistaram ainda o estágio de seres autônomos? Na sociedade brasileira, ainda tão injusta e excludente, existem pessoas sem condições mínimas para discernir sobre seu próprio bem e tomar decisões ponderadas sobre sua saúde. Dir-se-á que a elas se deve dar instrução e informação. Isso é indiscutível. Todavia, muitos problemas são emergenciais, e uma decisão não pode esperar até que o concernido possa se inteirar devidamente sobre sua situação a fim de produzir um consentimento livre e informado.

### *O princípio de justiça*

O princípio de Justiça busca oferecer resposta à questão: quem deve auferir os benefícios da pesquisa e quem deve arcar com seu ônus? Tal pergunta nos põe diante de enormes desafios, como o de

---

18. Cf. H. HÄYRY. "Paternalism". In: CHADWOCK, R. (ed.) *Encyclopedia of applied ethics*. San Diego, Academic Press, 1998; vol. 1; pp. 267-74.

19. Cf. J.S. MILL. *A Liberdade. Utilitarismo*. Trad. de Eunice Ostrenski. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

mensurar custos e benefícios na repartição dos recursos destinados à saúde, sabidamente escassos. Se a quantificação de custos e benefícios parece inadiável, como, todavia, quantificar a dor, a morte, a deficiência, a incapacidade? Como decidir quem deve receber assistência médica em situações nas quais inexistem recursos suficientes para todos? Quais os critérios para se escolher quem vai morrer no lugar de quem?

O princípio de Justiça parece ter sido o que mais tardiamente adentrou a consciência médica e social. Justiça está longe de ser um termo unívoco, sobre cujo significado não se discute. O que se há de entender por justiça varia conforme a perspectiva filosófico-política que se adote. Há muitas acepções de justiça, várias teorias sobre a justiça. A posição mais influente na atualidade é a teoria da *justiça como equidade (fairness)* proposta por John Rawls. No seu entender, a estrutura básica de uma sociedade deve estar regida por aqueles princípios de justiça que “todos poderiam querer”, a que todos estariam dispostos a aderir em uma situação de imparcialidade, estando cobertos por um véu de ignorância, como diz Rawls, i.é., em uma situação em que não soubessem quais seriam suas características naturais e sociais. Em uma tal situação, que Rawls chama de “posição original” as pessoas racionais escolheriam dois princípios de justiça. O que mais influência exerceu e o que nos interessa aqui é o chamado *Princípio da Diferença*, que estabelece que as desigualdades sociais e econômicas devem redundar no maior benefício aos membros menos privilegiados da sociedade<sup>20</sup>. Com o Princípio da Diferença Rawls se opõe às teses igualitaristas estritas. Não se pretende igualdade rigorosa, porém, equidade. Há que se repartir desigualmente para se dar mais aos que têm menos.

A teoria da justiça de John Rawls, ancorada na idéia de justiça como equidade, transformou-se em modelo para projetos social-democratas. Trata-se de uma teoria que teve grande repercussão na sociedade ocidental contemporânea; sua influência alcança também a medicina. Um autor que tem forte influência rawlsiana é Charles Fried,<sup>21</sup> que atribui ao Estado o dever de prestar assistência aos mais necessitados para garantir um *mínimo decente*. Este princípio de justiça pode implicar, por exemplo, a não concessão de

20. Cf. J. RAWLS. *Uma teoria da justiça*. 46; *Political Liberalism*, VIII, 1.

21. Cf. C. FRIED. *Right and wrong*. Cambridge, Mass., 1978.

verbas públicas para tratamentos dispendiosos de pacientes que, a despeito de precisarem de tais tratamentos, não corram risco de vida, ou quando sua eficácia é questionável. Tal decisão se justificaria, se tomada com vistas a beneficiar um número maior de pessoas carentes que necessitam de cuidados sanitários básicos, dado que o dinheiro público há de ser gasto prioritariamente para se assegurar aquele *mínimo decente* a todas as pessoas.

Na década de setenta do século que findou a Organização Mundial de Saúde (OMS) lançou a campanha “Saúde para todos no ano 2000”. Infelizmente tal meta não foi alcançada, acentuando-se ao contrário as diferenças entre os indicadores de saúde do Primeiro e do Terceiro Mundo. Parece que o que se conseguiu foi “Saúde para poucos no ano 2000”. Os países pobres apresentam uma expectativa de vida média vinte anos menor que a dos países ricos, e a mortalidade infantil é dez a quinze vezes maior. As classes altas dos países do Terceiro Mundo têm indicadores de saúde comparáveis aos do primeiro Mundo.<sup>22</sup>

Nossa Constituição estabelece no artigo 192 que a saúde é um direito de todos e um dever do Estado. Todavia, vemos o Estado violando o preceito constitucional e abandonando as unidades públicas de saúde. Às vezes se investe muito pouco em regiões pobres, privilegiando-se regiões mais ricas. Se o Princípio da Diferença de Rawls fosse levado a sério dever-se-ia investir em regiões mais carentes. Às vezes se fala com propriedade que a saúde no Brasil está doente, o que nos põe diante de uma enorme tarefa a cumprir e uma também grande responsabilidade a assumir, a fim de dar realidade a ideais de justiça que tornem nosso sistema de saúde mais eficiente e menos injusto.

## **SOBRE A POSSÍVEL FUNDAMENTAÇÃO DOS PRINCÍPIOS**

Os quatro princípios sobre os quais se pauta o principialismo são perfeitamente plausíveis e defensáveis, capazes de prover subsídios para auxiliar nas decisões envolvendo questões de bioética, guiando as ações dos agentes morais. Todavia, ainda que intuitivamente plausíveis e aceitáveis, é legítimo nos indagar sobre como

---

22. Cf. J.E. de SIQUEIRA. “O Princípio de Justiça”. In: *Iniciação à Bioética*, op. cit., pp. 78-9.

devem ser fundamentados. Problemas de fundamentação acarretam sempre perplexidade e quebra-cabeças para os filósofos. Com respeito à fundamentação dos princípios da bioética não haveria de ser diferente.

Várias perspectivas se abrem: pode-se pensar em uma fundamentação utilitarista, que se orienta pelas noções de felicidade/bem-estar/ qualidade de vida (eu acrescentaria “de morte”). Tal via foi seguida por Tom L. Beauchamp. Às vezes o Utilitarismo é criticado por ser reducionista, por supor que um único princípio básico, o da Utilidade/Felicidade/ Bem-estar, daria conta de toda a riqueza moral. Outras vezes se aponta que o Utilitarismo, por ser consequencialista, acarretaria resultados contra-intuitivos, os quais seriam repudiados por nossa consciência moral ordinária. Uma outra perspectiva de fundamentação é oferecida pelo deontologismo intuicionista: este opera com uma pluralidade de princípios, os quais seriam cognoscíveis por intuição. James F. Childress optou por ela, inspirando-se em W. D. Ross. O intuicionismo, se aparentemente vai ao encontro de nossa consciência moral ordinária, tem a desvantagem de não prover um critério que nos permitisse discriminar entre intuições em conflito. Ademais, posições intuicionistas têm sempre um ranço conservador. O que vai ao encontro de nossas intuições tem muito a ver com o que aprendemos, com o que é usual, com o que foi conservado pela tradição. A meu ver, deve-se fazer filosofia moral não para se reverenciar o que foi cristalizado pela tradição, porém, para criticá-lo.

Um outro tipo de fundamentação que tem desfrutado de prestígio atualmente é o da fundamentação dialógica, discursiva (a teoria provém de K. – O. Apel), que recorre ao conceito de pessoa como interlocutor válido. Este tipo de fundamentação teria a vantagem de pôr em evidência o caráter intersubjetivo de uma fundamentação ética. Dado que se trata de princípios *prima facie*, a serem seguidos desde que não entrem em conflito entre si, o principlialismo não pode evitar a questão de saber como temos que decidir em caso de conflito. A resposta das éticas dialógicas é que se há de refletir, dialogar, e reconhecer que a decisão última nos casos de conflito cabe aos concernidos, aos potencialmente afetáveis por uma decisão. Todavia, este tipo de fundamentação parece trazer em seu bojo uma dificuldade, qual seja: a fundamentação dialógica parece excluir do processo de fundamentação aqueles que não são capazes ou não são ainda capazes de diálogo, como os portadores de graves deficiências

mentais, os nascituros, os pacientes em coma profundo, os animais não humanos, por exemplo. Em suma: *como dar voz aos que (ainda) não têm voz?* Os defensores da fundamentação dialógica<sup>23</sup> sustentam acertadamente que só têm relevância ética os interesses universalizáveis e não apenas dos que efetivamente participam do diálogo. Defendem, ademais, a necessidade de diálogos reais. Todavia, ao que parece, não sendo possível o diálogo real, os adeptos da ética dialógica se vêem forçados a recorrer a instâncias como a de um observador ideal, espectador imparcial, posição originária, a estratégias tais como a de colocar-se imaginativamente no lugar do outro etc. Confesso que tenho dificuldade em enxergar que vantagem a fundamentação dialógica traz sobre outros tipos de fundamentação como os oferecidos pelo utilitarismo, intuicionismo, contratualismo rawlsiano etc., se aquelas instâncias tão criticadas – típicas de uma fundamentação monológica, – acabam encontrando ingresso na ética dialógica. Por que a fundamentação monológica, tida por ilegítima exatamente por não ser dialógica, de repente assume legitimidade, quando o diálogo não se faz possível?

Do que foi dito parece se depreender que qualquer intento de fundamentação de nossas construções teóricas se depara com limites, os quais parecem refletir as fronteiras da própria racionalidade humana. As teorias éticas podem decepcionar a quem delas espera solução para todos os conflitos. Tal pretensão é excessiva, e não há como se deixar de reconhecer a finitude da razão humana. Reconhecer seus limites, todavia, não nos exime de buscar razões que alicercem nossos juízos morais. Tampouco implica em desconhecer que algumas razões podem ser melhores do que outras; significa, na verdade, admitir que o real parece transcender e muito nossa capacidade de capturá-lo com as malhas da racionalidade. Mas significa também reconhecer que, a despeito de sua finitude, não podemos nos deixar seduzir pelos irracionalismos, pois o preço que se paga pelo abandono da razão costuma ser muito alto.

*Campinas, outono de 2001*

---

23. Ver, por exemplo, A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.

## BIBLIOGRAFIA

- BERLINGUER, G. *Questões de vida: ciência, ética e saúde*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- CHADWOCK, R. (org.). *Encyclopedia of applied ethics*. San Diego: Academic Press, 1998.
- CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.
- COSTA, S. I. F., OSELKA, G., GARRAFA, V. *Iniciação à Bioética*. Conselho Federal de Medicina, Brasília, 1998.
- FRIED, C. *Right and wrong*. Cambridge: Mass, 1978.
- GUISÁN, E. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1995.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, 1979.
- KERNER, George C. *Three Philosophical Moralists: Mill, Kant, and Sartre. An introduction to Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 1990.
- MILL, John Stuart. *A Liberdade. Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrenski. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- OLIVEIRA, F. e COLAVITTI, F. "Saber ou não saber". In Revista *Veja*, ano 34, n.º 19, 16 de maio de 2001. São Paulo: Editora Abril.
- PESSINI, L. e BARCHIFONTAINE, C. P. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Paulus, 1996.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1993.
- REICH, W.T. (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*. Edição revisada. Nova York: Macmillan, 1995.
- ROSS, W.D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- SEGRE, M.; SILVA, F. L. e SCHRAMM, F. R. "O contexto histórico, semântico e filosófico do princípio de autonomia". In: *Revista de Bioética*, vol. 6, n.1 (1998), Brasília: Conselho Federal de Medicina.

# **O Curso de Mestrado em Filosofia PUC-Campinas**

## **NOME DO CURSO**

Mestrado em Filosofia

Áreas de concentração: *Filosofia Social e Ética*

## **UNIDADE ACADÊMICA**

Instituto de Filosofia

## **COORDENADORA DO CURSO**

Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

## **ENDEREÇO PARA CONTACTO**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Campinas

Praça Imaculada, 105 - Bairro Vila Santa Odila

CEP: 13045-901 - Campinas/SP

Tel/Fax: (19) 3276-0787

Tel.: (19) 3776-6736

E-mail: [mestif@puc-campinas.br](mailto:mestif@puc-campinas.br)

## **OBJETIVOS**

**Área de concentração em Filosofia Social:** Objetiva habilitar docentes e pesquisadores de alto nível para o trabalho com temas que envolvem problemas sociais a serem tratados dentro de uma perspectiva filosófica.

## LINHA DE PESQUISA

**A crítica da sociedade contemporânea:** Trata-se de examinar a crise da sociedade contemporânea, em seus múltiplos aspectos: o surto da tecnologia, a dessacralização, a massificação, a mundialização, a violação dos direitos humanos, a reflexão sobre a cultura etc., buscando encontrar alternativas para a atual situação, à luz de vertentes filosóficas contemporâneas.

## DISCIPLINAS

**Introdutórias:** Modelos de Reflexão Filosófica, Metodologia do Trabalho Científico.

**Área de concentração:** Filosofia Social I, Filosofia Social II.

**Domínio conexo:** Antropologia Filosófica I, Teoria do Conhecimento I.

**Optativas:** duas disciplinas a serem escolhidas do elenco semestralmente oferecido.

**Área de concentração em ética:** Objetiva capacitar docentes, pesquisadores e profissionais para o desenvolvimento de discussões de alto nível que envolvam questões sobre a forma apropriada de conduta das pessoas nas diferentes situações.

## LINHAS DE PESQUISA

**O utilitarismo e seus críticos:** Trata-se de examinar as filosofias utilitaristas e seus modos de responder às indagações éticas. Serão estudados seus proponentes clássicos (sobretudo Jeremy Bentham e John S. Mill), bem como seus representantes na contemporaneidade, como Richard M. Hare, Richard Brandt, Peter Singer, dentre outros. Dar-se-á especial atenção aos críticos do Utilitarismo, que desenvolveram propostas alternativas, como é o caso, por exemplo, de John Rawls.

**Ética fenomenológica e hermenêutica:** Esta linha objetiva investigar alguns importantes autores de inspiração fenomenológica e hermenêutica, buscando pôr em relevo sua contribuição para a ética. Dar-se-á destaque à obra de autores como M. Scheler, E. Lévinas, J.-P. Sartre, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, G. Vattimo, J. Habermas, K.-O. Apel, dentre outros.

## DISCIPLINAS

**Introdutórias:** Modelos de Reflexão Filosófica, Metodologia do Trabalho Científico.

**Área de concentração:** Ética I, Ética II.

**Domínio conexo:** Antropologia Filosófica I, Teoria do Conhecimento I.

**Optativas:** duas disciplinas a serem escolhidas do elenco semestralmente oferecido.

## REQUISITOS PARA RECEBER O TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA

Para receber o título de Mestre em Filosofia o aluno deverá cursar e ser aprovado em oito disciplinas (perfazendo um total de 24 créditos). Além disso, deverá redigir uma Dissertação de Mestrado sobre um tema escolhido, que deve estar subordinado a uma das áreas de concentração e a uma das linhas de pesquisa do Curso. A elaboração da Dissertação será feita sob orientação e supervisão de um professor do Corpo docente. A Dissertação deverá conter aproximadamente 120 laudas digitadas em espaço 2, com 32 linhas, 70 toques, 50.000 palavras. Receberá o título de Mestre em Filosofia o aluno que, tendo cumprido os créditos em disciplinas e redigido sua Dissertação, a tiver defendido oralmente e sido aprovado por uma Banca Examinadora constituída de três professores doutores, um dos quais não pertencente aos quadros da PUC-Campinas.

## CORPO DOCENTE

Constança Marcondes Cesar

Doutora em Filosofia pela PUC/SP – 1973

Livre Docente em Filosofia

Gabriel Lomba Santiago

Doutor em Educação pela UNICAMP – 1996

João Carlos Nogueira

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Tomás de Aquino (Roma) – 1967

José Antonio Trasferetti  
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade  
Gregoriana (Roma) – 1994

Luis Alberto Peluso  
Doutor em Filosofia pela Universidade de Londres  
(Inglaterra) – 1987

Luiz Paulo Rouanet  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – 2000

Maria Cecília Maringoni de Carvalho  
Doutora em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian  
(Munique/Alemanha) – 1982

## **CLIENTELA ALVO DO CURSO**

Graduados em nível superior

## **DOCUMENTOS PARA INSCRIÇÃO**

- Ficha de Inscrição;
- Cópia do CIC e RG;
- 1 Foto 3x4;
- Histórico Escolar e Diploma de Curso Superior;
- Curriculum Vitae atualizado;
- Carta indicando as razões por que procurou o Curso;
- Projeto (ou ante-projeto) de Dissertação;
- Comprovante de pagamento de taxa de inscrição

## **SELEÇÃO**

A Seleção tem lugar no segundo semestre de cada ano – no mês de novembro ou dezembro –, podendo, eventualmente, ser realizada também no mês de junho.

## **PROCESSO DE SELEÇÃO**

Do processo de Seleção constam:

- Análise do Projeto (ante-projeto) de Dissertação;
- Análise do Curriculum Vitae;
- Entrevista com a Banca Examinadora.

## **SOBRE O PROJETO DE DISSERTAÇÃO**

O projeto (ou ante-projeto) de Dissertação deverá conter um máximo de 10 laudas. É aconselhável que o candidato escolha um autor (filósofo) e um tema/problema a ser abordado na Dissertação. Pede-se indicar o título e a área de concentração à qual se vincula o projeto; o projeto constará de introdução, descrição do problema/tema a ser desenvolvido, justificativa (filosófica e pessoal) para a escolha do projeto, cronograma de execução e referências bibliográficas.

## **EXAME DE PROFICIÊNCIA EM LINGUA ESTRANGEIRA**

Os alunos deverão se submeter – no espaço de um ano a partir de seu ingresso no Curso – a um exame de proficiência em língua estrangeira. As línguas admitidas para o exame são: inglês, francês, alemão, italiano. O exame constará de uma prova escrita, podendo ser feito com o auxílio de dicionário e objetiva testar se o aluno compreende um texto filosófico em uma das línguas escolhidas.

## **DURAÇÃO DO CURSO**

Três anos no máximo.

## **BOLSAS DE ESTUDO**

O Curso recebe quatro tipos de bolsas:

- CAPES (PICDT)
- CAPES (PROSUP)
- CNPq
- PUC-Campinas – somente para docentes da instituição

Para receber bolsa de estudo o aluno regularmente matriculado deverá se candidatar em concurso especialmente realizado para a seleção de bolsistas.

## **Dissertações Defendidas em 2001**

**(até o mês de outubro)**

MAURO CARDOSO SIMÕES

*Nietzsche e as condições de possibilidade para a  
tresvalorização de todos os valores*

Defesa pública em 21 de fevereiro de 2001

Orientadora: Profa. Dra. Constança Marcondes Cesar

*Resumo:* Esta Dissertação tem por objetivo indicar as condições de possibilidade para uma radical tresvalorização de todos os valores, em especial a partir do período intermediário do pensamento de Nietzsche levando também em consideração sua derradeira produção intelectual. Partindo da abertura do texto nietzscheano a toda interpretação que não se pretenda absoluta e postuladora de sínteses, empreendemos, com Nietzsche, uma análise histórico- genealógica dos pretensos fundamentos éticos do Ocidente, compreendendo ao final que a moral socrático-platônico-cristã se apresenta como uma moral dentre outras possíveis, e esta, por dever de veracidade acaba por auto-suprimir-se (Morte de Deus). A partir de então cabe ao homem caminhar em direção ao Além-do-Homem, segunda condição de possibilidade, afirmando a existência na plenitude do instante, configurado pela dimensão ética do Eterno Retorno. Atendendo para a diversas interpretações do significado do Eterno Retorno, acreditamos que seu ensinamento central é a dimensão que possibilita ao Amor Fati (Amor do Destino).

ROBERTO MOURTADA HAKIM

Mestrado em Ética

***O reconhecimento da miséria humana como caminho para a ascese em Blaise Pascal***

Defesa pública em 28 de junho de 2001

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Nogueira

*Resumo:* Na conjuntura do período em que viveu, Blaise Pascal deparou-se com o início de um racionalismo que, a seu ver, apagava a imagem de Deus junto aos homens. Este problema, segundo o filósofo, dar-se-ia em razão de o homem, decaído pelo pecado original, acreditar ser tão poderoso quanto o próprio Criador. Para fugir a esta prepotência que culmina no desespero evidenciado na sua insignificância perante o infinito, o homem, para Pascal, deve reconhecer sua miséria para, a partir daí, buscar um ponto que motive a significação da sua vida: Jesus Cristo. As instâncias do conhecimento – coração e razão – sustentadas pela graça divina e com o exercício da fé cristã, podem levar o homem a encontrar a felicidade dentro da possibilidade de abrir-se ao infinito: Deus

ROGÉRIO ANTONIO PICOLI

Mestrado em Ética

***O Utilitarismo à luz da tradição: os predecessores e Bentham***

Defesa pública em 20 de agosto de 2001

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

*Resumo:* Esta Dissertação foi desenvolvida no âmbito da linha de pesquisa: “O Utilitarismo e seus críticos”, subordinada à área de concentração em Ética do Curso de Mestrado da PUC-Campinas. Trata-se, mais especificamente, de uma investigação acerca da história do pensamento utilitarista. Propõe-se neste trabalho uma interpretação do utilitarismo benthamiano e de seus predecessores, que se afasta da interpretação tradicional, emblematicamente representada pelos estudos de Leslie Stephen e Élie Halévy, procurando compreender o paradigma utilitarista à luz da tradição, isto é, como um programa de pesquisa, cujo arcabouço teórico foi sendo engendrado paralelamente ao desenvolvimento da filosofia moral britânica.

Considera-se a estrutura e os elementos comuns nas teorias morais de Richard Cumberland e Francis Hutcheson como definidores de uma *doutrina utilitarista da tradição da lei natural*. São destacadas as estruturas específicas das formas históricas do utilitarismo pré-benthamiano surgidas a partir do *utilitarismo associacionista* proposto por John Gay, precisamente: a versão da doutrina utilitarista da lei natural reformulada proposta por Joseph Priestley com base na teoria associacionista de Gay e Hartley, como também a peculiaridade do *utilitarismo teológico* de William Paley e o *utilitarismo procedimental* de David Hume e Jeremy Bentham. Acreditamos que esta leitura nos permite melhor contemplar as características singulares das diversas formas históricas do utilitarismo, além de recuperar o papel central da construção teórica de John Gay, para a história da filosofia moral britânica. Ademais ela sugere uma interpretação do utilitarismo benthamiano, segundo a qual Jeremy Bentham, com base em uma suposta analogia entre a lógica do entendimento e uma possível lógica da vontade, teria proposto a introdução do método experimental na moral sob a forma de uma teoria procedimental da deliberação moral.

ARNALDO VALENTIM SILVA

Mestrado em Ética

***Epistemologia e Ética: A crítica popperiana  
ao utilitarismo clássico***

Defesa pública em 22 de outubro de 2001

Orientador: Prof. Dr. Luis Alberto Peluso

*Resumo:* Nos últimos anos aumentou o número de pesquisas sobre o Utilitarismo tanto no Brasil como no exterior. Entre nós as recentes publicações sobre o tema revelam que o interesse por esta corrente filosófica cresceu consideravelmente entre aqueles que se preocupam com problemas morais. Desde Bentham e J. S. Mill até os dias de hoje, emergiram diversas variantes de utilitarismo, que atestam o prestígio que esta teoria desfruta nos círculos filosóficos anglosaxônicos. A versão negativa esboçada por Popper em *The Open Society and its Enemies* pode ser considerada como uma modalidade provocativa de utilitarismo que ainda não mereceu a devida atenção.

A versão popperiana estimula sobretudo a discussão sobre a relação entre epistemologia e ética, e realça que o papel do Estado na sociedade deve ir na direção de buscar minimizar o sofrimento ao invés de maximizar a felicidade. Alguns críticos têm discutido a sugestão popperiana compreendendo-a como uma ênfase unilateral de um aspecto da ética utilitarista já presente nos clássicos. O objetivo principal desta dissertação consistiu em situar a versão do Utilitarismo Negativo no conjunto da filosofia de Karl Popper, demonstrando que suas propostas no campo da ética se acham em sintonia com sua metodologia da ciência, o que faz com que uma avaliação adequada de suas sugestões não deva perder de vista o conjunto articulado da obra filosófica popperiana. Em que pese o fato de o utilitarismo negativo de Popper aparecer originalmente em apenas três notas de rodapé e não de uma forma sistematizada, tentou-se nesta Dissertação empreender uma reconstrução de sua proposta.

