

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume I - Número 2
Maio - Agosto 1998

Revista de Ética

Editora
Alínea

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Volume I - número 2

Maio - Agosto 1998

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Editores
Arnea

Coordenação de Edição: Wilson Mazalla Jr.
Revisão de Textos: Vera Luciana M. R. da Silva
Editoração Eletrônica: Fernanda Juliani
Capa: Karsten Wolfgang Ramilch

ISSN 1415-6261

Todos os direitos reservados à
Editora Alinea
Rua Tiradentes, 1053 - Jd. Guanabara - Campinas-SP
CEP 13023-191 - PABX: (019) 232.9340 e 232.2319

Phrónesis

– Publicação Quadrimestral –

Conselho Editorial

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 Araújo - UERJ

Maria Cecília Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas

Maria Clara Marques Dias - UFRJ

Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP

Sonia T. Felipe - UFSC

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

Grão-chanceler

Dom Gilberto Pereira Lopes

Reitor

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor Administrativo

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitor Acadêmico

Prof. Carlos de Aquino Pereira

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Paulo de Tarso Gomes

Vice-Diretor

Prof. Antonio Carlos Martinazzo

DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Coordenadora

Prof^ª Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

Phrónesis

— Publicação Quadrimestral —
Volume I, número 2, maio/agosto 1998

SUMÁRIO

Editorial 7

Artigos

Teoria moral e justificação em John Rawls. 11

Rogério Antonio Picoli

A concepção de justiça em J. S. Mill 31

Oscar Mellim Filho

Acerca de uma possível teoria teleonômica de justiça . . . 45

Ezequiel Martins

A intuição e o discurso moral 63

Carlos Alberto Albertuni

A questão da felicidade na ética de Aristóteles 73

Manoel Pedro Rocha

Editorial

Em seu segundo número, a Revista *Phrónesis* quer submeter à apreciação de seus leitores cinco artigos de jovens pesquisadores que desenvolvem suas investigações na área de Ética: com exceção de Ezequiel Martins, que já é mestre em Filosofia, tendo obtido seu título em 1997, os demais autores que se fazem presentes neste número, Carlos Alberto Albertuni, Manoel Pedro Rocha, Oscar Mellin Filho e Rogério Antonio Picoli, estão ainda cumprindo créditos no Mestrado em Filosofia da Puc-Campinas. Partindo do suposto de que a circulação de idéias é um elemento possibilitador da crítica, por seu turno, condição indispensável em toda formação filosófica, ousamos publicar esses ensaios, resultado de seus esforços em compreender alguns dos temas mais candentes da ética normativa, como a justiça e a felicidade, e também da metaética, na medida em que esta busca soluções para a questão sempre recorrente e atual acerca da fundamentação de nossos juízos e princípios morais.

Gostaríamos de lembrar que a Revista *Phrónesis* está aberta para a publicação de artigos de pós-graduandos de outras universidades e sentir-se-á honrada se puder fazê-lo já em seus próximos números. Colaborações poderão ser enviadas em disquete, no programa Word for Windows, acompanhado de 3 cópias impressas, que serão submetidas a exame por parte da Comissão Editorial. O texto não deverá ultrapassar 30 laudas, espaço duplo. Resenhas também são bem-vindas. O endereço para remessa é:

Coordenação do Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas
Rua Waldemar César da Silveira, 105
13045-970 Campinas (SP)

Profa. Dra. Maria Cecília M. de Carvalho
Coordenadora do Mestrado em Filosofia da PUC- Campinas

Teoria moral e justificação em John Rawls

Rogério Antonio Picoli

Mestrando em Filosofia -PUC-Campinas/Bolsista CAPES

Introdução

Apesar de boa parte de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, ser dedicada à ética normativa, a obra é permeada por uma interpretação bastante singular do problema da justificação na ética. Como seria concebível um conjunto de princípios normativos estarem justificados, uma vez que ele não recorre a princípios fundacionais? Que regras são admitidas? Que critérios são oferecidos?

Neste trabalho vamos considerar a concepção de teoria moral de John Rawls em relação ao problema da justificação na ética, para em seguida verificar como ele leva adiante essa concepção na busca pelos princípios da justiça; iremos destacar dois elementos que assumem um papel central no processo de justificação dos princípios propostos por ele. O primeiro refere-se ao método do equilíbrio reflexivo e o segundo, ao desenho de uma instância de deliberação denominada posição original. Dado que o conteúdo próprio da teoria participa no processo de justificação, nos concentraremos em alguns pressupostos epistemológicos subjacentes à teoria.

Reflexos da metaética na concepção de filosofia moral de Rawls

O campo metaético lida com três tipos de questões sobre considerações morais: questões de significado, de verdade e de método. Ao pensarmos sobre questões de significado estamos interessados em compreender qual o papel dos termos valorativos e prescritivos e em que medida eles diferem de predicados termos descritivos. Ao considerarmos questões de verdade estamos preocupados em verificar de que forma as palavras "verdade" e "falsidade" aplicam-se aos juízos morais e de que forma esses critérios de aplicação diferem dos aplicados a proposições empíricas e factuais. Finalmente, em questões de método estamos interessados nos critérios que podem tornar válido ou inválido o discurso moral e em que sentido um juízo moral pode ser considerado justificado ou que regras de inferência são adotadas.

Na perspectiva de quem está formulando uma teoria normativa essas questões são tratadas indiretamente; simplesmente admitem-se certas condições de verdade, significados e métodos. A tarefa principal é a busca por princípios éticos fundamentais que expliquem ou gerem juízos morais. Assim, a força da teoria será avaliada segundo a sua capacidade de resolver disputas e conflitos morais. No entanto, o teórico pode ser questionado acerca de que razões são apresentadas a favor dos seus pressupostos de verdade, significado e método. Busca-se com isso trazer o discurso ético para o campo da razão, mantendo-o tanto quanto possível distanciado de qualquer componente ideológico ou metafísico.

A fim de que possamos avaliar os méritos da posição adotada por Rawls com relação ao lugar da razão na ética e que relações pode haver entre a sua teoria e outras meta-éticas significativas, torna-se conveniente uma breve caracterização do desenvolvimento e conseqüências de algumas dessas teorias.

Uma das teorias que propõe um método de justificação é o chamado naturalismo; tal teoria sustenta que certas características naturais tornam possível a verificação da verdade ou

falsidade dos juízos morais. O caminho proposto parece realmente óbvio, quando pensado da seguinte forma: se o "bom" puder ser definido com base em alguma propriedade natural, por exemplo prazer, então somos levados, quase que imediatamente, a aceitar a conclusão de que uma ação é correta quando ela busca a satisfação do prazer.

Algumas investigações de G. E. Moore resultaram em problemas sérios para esse processo. Atribuir uma definição exige a enumeração das partes que formam o todo complexo, portanto a análise de um todo complexo é feita a partir de elementos simples; deve haver, então, elementos simples não suscetíveis de análise e cujo significado é apreendido de forma imediata. Na busca por uma definição de "bom", Moore concluiu que trata-se de um predicado simples e não-analisável, e, do ponto de vista da análise, isento de conteúdo significativo. Portanto, estaria incorrendo num erro qualquer tentativa de definição de "bom" em termos de uma característica descritiva. Uma forma de se demonstrar o erro é através do chamado "argumento de questão aberta": seja qual for o *definiens* que se queira atribuir ao predicado "bom", permanecerá sempre uma questão aberta, vale dizer, poder-se-á sempre com sentido indagar de alguma coisa que satisfaça o *definiens*, se tal coisa é realmente boa. Esse argumento levou Moore a não admitir o utilitarismo clássico, uma vez que ao tentar definir o prazer como algo bom em si mesmo, estaria incorrendo numa "falácia naturalista".¹

Porém, para Moore deve haver, e há, um significado ético para "bom" somente apreendido pela intuição. Ele vê ainda, no princípio de utilidade, uma forma de poder raciocinar eticamente. Se nos dirigirmos para o valor intrínseco das ações talvez possamos responder à questão "O que eu devo fazer?". Para decidir devemos verificar se as conseqüências dessa ação

1. Apesar de o termo "falácia naturalista" não ser, como reconheceu Moore, apropriado a essa situação, visto que a tentativa de se definir "bom" como predicado simples e não-analisável, em termos de qualquer outra coisa supernatural ou metafísica, também consiste numa falácia.

serão boas. Disso se segue que 'certo', apesar de não conter significado independente, 'causa um bom resultado' e, portanto, é idêntico ao 'útil', embora o significado de útil, ou o bom, seja uma forma de intuição.

O desenvolvimento da lógica e o da teoria da linguagem trouxeram implicações e introduziram novos elementos no campo metaético. As especulações de A. J. Ayer sobre a falsidade e a verdade de enunciados levaram-no à conclusão de que existem somente dois tipos de enunciados realmente significativos. O primeiro tipo, os enunciados analíticos, são os enunciados que expressam as verdades necessárias da lógica e da matemática; o segundo são os enunciados sintéticos que expressam matérias de fato, aos quais deve ser aplicado o princípio verificacionista do significado. Esse princípio exige que, para que uma proposição seja considerada genuína, deve haver possibilidade de se reduzir o seu enunciado a uma proposição descritiva representada por alguma situação empírica. Os enunciados que não se encaixam em nenhuma dessas definições são considerados enunciados sem conteúdo significativo do ponto de vista lógico. Assim, os enunciados éticos consistiriam em pseudo-enunciados, ou imperativos, que ou são desprovidos de conteúdo, ou no máximo expressam sentimentos do proferidor. Então, o discurso ético não pode ser conduzido de forma racional.

Esse racionalismo dos positivistas lógicos foi de alguma forma criticado, ainda que com dificuldades. As teorias de Quine acerca dos significados e verdades necessárias, por exemplo, questionaram o rigor racionalista dos positivistas lógicos, pretendendo avançar pouco mais além da distinção analítico-sintética, já com um olhar para a pragmática. John Rawls parece corroborar, como sugerem algumas notas de "Uma Teoria da Justiça", certas teses de Quine e Chomsky em relação ao problema da justificação.

Uma primeira tentativa, relativamente bem-sucedida, que abriu novamente o horizonte propriamente ético foi uma reinterpretação, feita por C. L. Stevenson, da distinção entre fatos e valores sob a forma de uma distinção entre crenças (em re-

lação a fatos) e atitudes (em relação a estados psicológicos de aprovação ou desaprovação). A análise de Stevenson é uma investigação sobre o sutil inter-relacionamento dessas duas esferas. Por exemplo: a forma como duas pessoas que se apresentam aparentemente em desacordo moral podem, ao reverem suas crenças à luz de novas informações e esclarecimentos, passar a ver uma situação de uma mesma forma, vindo a estabelecer um acordo também em atitudes. Há, no entanto, os chamados desacordos genuínos, isto é, aqueles em que há desacordo em atitudes, embora apresentem acordo em crenças. Estes somente poderiam ser resolvidos mediante a persuasão (apelando ao emotivo) e, em geral, são bem poucos.

O emotivismo de Stevenson revela que os nossos proferecimentos morais envolvem crenças e atitudes; estas, ao contrário das primeiras, as atitudes não podem ser reduzidas a uma simples descrição "desinteressada", tal como na lógica e, portanto, o campo da ética parece ir além da verdade ou falsidade. O problema metodológico de tratar questões éticas como um assunto mais próximo de uma psicologia moral não agradou muito alguns cognitivistas que continuavam a acreditar numa esfera própria da ética.

Algumas noções como argumentação moral, lógica da moral, consistência moral e plausibilidade passaram a ocupar boa parte das investigações sobre o problema da fundamentação da ética, colocando em suspenso por algum tempo as investigações sobre teorias morais substantivas. O intento de ajustar as proposições morais a determinadas categorias pré-concebidas parece ter dado lugar a um trabalho de "garimpagem" dos usos, significados e propósitos dos enunciados morais contidos na linguagem ordinária, como uma forma de compreender a lógica do discurso moral.² Nota-se então a reemergência do contexto social no discurso moral — investigações nesse sentido foram feitas por Toulmin e Baier.

Diante de um quadro tão pouco promissor acerca da possibilidade de um método efetivo de justificação, o filósofo

2. Austin e Searle e o efeito ilocucionário.

moral viu-se forçado a abandonar qualquer pretensão de fundamentação última e passou a executar um cuidadoso trabalho de explicitação do seu método, que necessariamente deveria levar em conta todos os critérios ou aspectos tidos como relevantes no discurso moral.

Na tradição da filosofia moral havia duas formas de se tentar justificar uma teoria. A primeira era tentar encontrar princípios auto-evidentes, verdadeiros, a partir dos quais se poderia derivar um conjunto de critérios a fim de explicar os nossos juízos morais. Uma segunda forma era introduzir definições de termos morais mediante conceitos não-morais e, em seguida, tentar demonstrar que os enunciados dos juízos morais defendidos seriam verdadeiros. Rawls optou pelo caminho de considerar a teoria moral como qualquer outra teoria, dando a necessária importância aos seus aspectos práticos.

Cumprida a tarefa de situar grosso modo o momento na metaética em que surge a teoria de Rawls, abordaremos a seguir alguns aspectos da sua epistemologia moral.

A Epistemologia Moral de Rawls

Rawls tem uma concepção particular do papel da teoria moral, que pode ser compreendida no seu intento de responder à seguinte questão: existe um procedimento de decisão razoável para resolver conflitos morais, tais como as regras e procedimentos da lógica indutiva nas ciências, capaz de estabelecer também na moral a mesma objetividade?

Uma possibilidade de responder a essa questão é, analogamente à lógica indutiva, buscarmos construir procedimentos pelos quais, face aos dados empíricos, possamos decidir até que ponto uma proposição ou teoria é verdadeira ou correta. Dada uma proposição que prescreva um certo curso de ação, diante de uma dada situação e considerando os interesses mais relevantes dos afetados pela ação, devemos ser capazes de decidir se ela é justa.

O primeiro passo nessa busca é considerar que há certas exigências e condições que são preferíveis a outras, capazes de

estabelecer uma classe de pessoas consideradas “preferidoras” e cujos juízos são “competentes”. Existe então a possibilidade no ser humano de haver uma capacidade para proferir juízos competentes, isto é, há uma competência moral.

Então, a ética é justamente uma busca por uma teoria capaz de reconstruir a competência moral do ser humano. Não se trata de formular novos princípios, mas descobrir os que governam a nossa competência moral, determinando os que servem de razões para os juízos de um sujeito moralmente competente. Tais juízos revelam o nosso saber moral intuitivo por não poderem apoiar-se em princípios formulados que os expliquem. A teoria moral explicita o que está implícito.

A teoria guarda inegável semelhança com a teoria da competência lingüística de Noam Chomsky,³ e declaradamente Rawls parece inspirar-se nesse modelo tanto quanto no paralelismo com a lógica indutiva.

...Uma concepção de justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os juízos que cotidianamente fazemos estão de acordo com os respectivos princípios. Esses podem servir de premissas dos argumentos que conduzem aos correspondentes juízos. Não compreenderemos o nosso sentido da justiça enquanto não soubermos de um modo, mais ou menos sistemático, capaz de cobrir uma larga variedade de casos, o que são esses princípios.

(...) Uma comparação útil é a que se pode fazer com o problema da descrição do nosso sentido gramatical em relação às frases da nossa língua materna. Neste caso, o objetivo é caracterizar a capacidade para reconhecer frases corretamente formadas, mediante a formulação de princípios claros que estabeleçam as mesmas distinções que se fazem na língua materna. Este objetivo exige construções teóricas que ultrapassem de longe os preceitos ad hoc do nosso conhecimento gramatical explícito. É provável que uma situação

3. Nota 25, p. 58 de “A Theory of Justice” faz referência ao *Aspects of the Theory of Syntax* de Chomsky.

semelhante se verifique na teoria moral (...). Uma correta apreciação das capacidades morais deve certamente envolver princípios e construções teóricas que vão muito para lá das normas e padrões da vida cotidiana; pode eventualmente exigir também o recurso a instrumentos matemáticos bastante sofisticados.⁴

Talvez, os pontos comuns dessas concepções de teoria, moral e lingüística possam ser explicados pela ocorrência de um fato comum a esses dois campos de investigação: a impossibilidade de uma justificação de teorias sobre questões práticas, fundadas nos rigores de uma lógica dedutiva. O problema na lingüística era a validade das informações obtidas através de experimentos, acerca do conhecimento que um "falante-ouvinte" tem da sua língua e que são revelados na sua competência lingüística de reconhecer frases "corretamente" formadas. Analogamente a teoria de Rawls surge, como vimos, da impossibilidade de se obter dados acerca da competência moral do indivíduo ou quais princípios explicam sua concepção moral. A respeito da justificação das gramáticas, Chomsky escreve:

...a gramática encontra-se justificada na medida em que descreveu corretamente o seu objeto, nomeadamente a intuição lingüística — a competência tácita — do falante nativo.⁵

Igualmente, pensou Rawls, uma teoria moral estará justificada na medida em que é capaz de descrever corretamente a competência moral de uma pessoa. Se a tarefa é buscar os princípios que expliquem os juízos, temos que fazer algumas considerações acerca da justificação desses princípios. Pois, a forma de nos assegurarmos de que um juízo moral é racional consiste em: num caso concreto, tendo sido considerados todos os aspectos relevantes, verificarmos se ele é explicado por um princípio justificável. Tal justificação pode amparar-se em

4. *A Theory of Justice*, pp 57-58.

5. *Aspectos da Teoria da Sintaxe*, p. 109.

alguns critérios básicos ou em certas condições de aceitabilidade, como por exemplo: a) se tal princípio coincide com uma posição de "discernimento moral", isto é, se representa a posição de um juiz moralmente competente, tendo sido elaborado sob condições favoráveis e que, ao explicar juízos de diferentes pessoas, em diferentes casos, adquira uma certa neutralidade em relação às preferências individuais; b) se ele pode ser aceito livre e voluntariamente por juizes moralmente competentes, após terem sido confrontados com os próprios juízos de cada um deles; c) se esses princípios têm a capacidade de resolver conflitos de juízos, reais ou hipotéticos, de forma que, após o exame crítico, o seu resultado possa parecer admissível para os juizes competentes; d) pode-se ainda verificar se esse princípio é capaz de gerar a convicção de que, quando confrontado com uma subclasse de juízos que não consiga explicar, se trata juízos incorretamente formulados.

Além desses critérios de justificação, temos que considerar que os nossos juízos morais podem ser de três tipos: sobre o valor de pessoas, sobre a justiça das ações e sobre o valor de objetos e atividades. Cada um desses três tipos envolve certas condições. Nesse ponto Rawls opta por caracterizar a situação em que surge o problema da justiça.

...o problema da justiça surge sempre que a consequência razoavelmente previsível da satisfação de duas ou mais pretensões de duas ou mais pessoas é a que essas pretensões, se lhes confere o título, interferirão e entrarão em conflito umas com as outras.⁶

É justamente sobre esse tema que Rawls procura formular uma teoria. A sua convicção é de que a tarefa do teórico moral de certa forma é buscar instrumentos e procedimentos que nos permitam chegar aos princípios. Essa concepção de teoria moral leva Rawls a elaborar dois elementos teóricos, cujo pa-

6. Outline of a Decision Procedures for Ethics', *Philosophical Review*, LX (1951), pp. 177-197, reproduzido em *Justicia como Equidad, Materiales Para Una Teoria De La Justicia*.

pel em “Uma Teoria da Justiça” é justificar os princípios. Passaremos, então, a considerar esses elementos.

O Equilíbrio Reflexivo

Talvez a melhor forma de explicar o equilíbrio reflexivo seja recorrer ao próprio Rawls, tendo em mente que o objetivo da teoria da justiça é identificar os princípios que descrevem o nosso sentido de justiça.

...A descrição do nosso sentido de justiça deve ter em conta a possibilidade de que esses juízos sejam objeto de certas irregularidades e distorções, apesar de serem formulados em condições favoráveis. Quando alguém é confrontado com uma análise do seu sentido da justiça que lhe parece intuitivamente atraente (que, por exemplo, inclui diversas suposições razoáveis e naturais), essa pessoa pode rever os seus juízos de modo a conformá-los com os princípios dessa análise, ainda que a teoria não coincida exactamente com seus juízos efetivos. Tal acontecerá em especial se ela puder encontrar uma explicação para os desvios que diminuam a sua confiança nos seus juízos originais e se a concepção que lhe é apresentada permitir obter um juízo que ela possa aceitar. Na perspectiva da teoria moral, a melhor análise do sentido de justiça de alguém não é aquela que se ajusta aos seus juízos anteriores ao exame de qualquer concepção de justiça, mas é aquela que se ajusta aos seus juízos proferidos em equilíbrio reflexivo.⁷

Deve-se ressaltar que o que caracteriza o ponto de equilíbrio é uma relativa estabilidade dos juízos, e a ausência de qualquer elemento que permita prosseguir imediatamente com as ponderações e que pareçam provocar uma alteração significativa no conteúdo desses juízos. Essa posição implica que os juízos podem ser objetos de mudanças, mas que naquele momento são a melhor aproximação da verdade.

7. RAWLS, opus cit., p. 159.

Apesar de a descrição acima ter sido utilizada em "*Uma Teoria da Justiça*", Rawls admite diferentes interpretações para o equilíbrio reflexivo; em escritos posteriores reconhece dois níveis deste equilíbrio reflexivo: o equilíbrio reflexivo num sentido amplo e o equilíbrio reflexivo num sentido estreito (*narrow*). O equilíbrio reflexivo estreito consiste, num par ordenado, de um conjunto de juízos morais aceitáveis para uma dada pessoa diante de uma determinada situação e um conjunto de princípios morais gerais, mais ou menos, sistematizados. Inicialmente ajusta-se o grupo de juízos eliminando aqueles que não são admissíveis para uma pessoa considerada moralmente competente, porém, sem informações adicionais que possam introduzir distorções nessa avaliação. Posteriormente, modifica-se o grupo de juízos resultantes, removendo irregularidades que os impeçam de estarem em acordo com o conjunto de princípios escolhidos. O conjunto de juízos resultantes desse processo pode ser considerado como aquele que caracteriza a visão moral da pessoa.

O equilíbrio reflexivo amplo é obtido de forma similar ao equilíbrio reflexivo estreito, selecionando-se os juízos; porém, a distinção está em que a escolha deve dar-se com base em argumentos (entendidos como inferências), derivados da tradição filosófica das teorias morais que revelem a força e a fraqueza das concepções morais em questão. Tendo selecionado e ajustado o grupo de juízos com base em tais argumentos, faz-se o ajuste desses em relação ao conjunto de princípios, ou mesmo, em relação às teorias. Juízos, princípios e argumentos devem manter uma coerência entre si.

Essa distinção, em dois níveis de equilíbrio reflexivo, é utilizada por Norman Daniels para revelar uma certa vantagem do equilíbrio amplo em relação ao equilíbrio estreito do ponto de vista da justificação. Ao verificar a analogia com a teoria da sintaxe, sugerida por Rawls, conclui que o equilíbrio reflexivo estreito mantém com essa teoria uma forte semelhança. Um lingüista, ao apresentar uma teoria gramatical que fornece a melhor explicação para a distinção "*performance-competência*", tem sua tarefa concluída. Não há um trabalho

posterior de justificação e prescrição para mostrar porque uma gramática descritivamente adequada deve ser preferível à outra. O equilíbrio reflexivo estreito deixa-nos nessa mesma posição e, igualmente, não nos permite ir além no problema da justificação na ética. Como ter certeza de que os princípios que sistematizam os juízos competentes não são apenas "generalizações acidentais" de fatos "morais", tal como distinguimos as generalizações acidentais das leis físicas reais? Continuamos a ter que decidir se consideramos os juízos como intuições ou se atribuímos aos princípios o *status* de *a priori* ou auto-evidentes.

Na estrutura do equilíbrio amplo os princípios são sustentados por teorias morais relevantes e são selecionados independentemente da sua concordância ou discordância com os juízos competentes. Isso, segundo Daniels, fornece um suporte independente e tenta assegurar que os juízos não são meras generalizações acidentais. Com essa estrutura torna-se mais clara a complexidade das teorias envolvidas. Ela poderia, por exemplo, revelar de uma forma mais sistemática que muitos desacordos, aparentemente morais, são na verdade desacordos assentados em razões não morais, tal como exposto por Stevenson (desacordos em crença e atitude).

Apesar das críticas dirigidas ao método do equilíbrio reflexivo, não se pode negar que se trata de uma saída engenhosa e criativa para a teoria moral. Muitas outras características podem ainda ser consideradas a respeito desse método, contudo, isso não seria possível com a descrição abreviada apresentada aqui. Passaremos, então, a examinar alguns motivos que levam Rawls a elaborar o constructo da posição original e qual o seu papel na justificação da teoria.

A Posição Original

A Posição Original pode ser concebida como um constructo, cuja função é explicitar alguns pressupostos metateóricos admitidos por Rawls. A idéia é tornar mais plausíveis os princípios de justiça que ele propõe.

A construção da posição original não tem um único ponto de partida, mas vários; derivados de diversas considerações aparentemente independentes. Dentre elas estão: a distinção das formas de justiça processual, alguns resultados contraintuitivos apresentados pelo utilitarismo em questões de justiça, a posição central da justiça e o caráter definitivo do acordo nas teorias contratualistas, as concepções kantianas de teoria moral, autonomia e liberdade. Esses elementos levaram Rawls a definir o campo de aplicação da teoria, bem como orientaram a escolha dos princípios.

Talvez, uma maneira razoável de considerarmos o papel da posição original na justificação da teoria da justiça de Rawls seja partirmos em busca de algumas possíveis conexões entre os pressupostos teóricos adotados, de forma que possamos ter um exemplo de como as intrincadas relações entre esses pressupostos definem características na posição original, tornando as condições favoráveis à escolha dos princípios de justiça por ele formulados.

Se retomarmos o problema da justiça em Rawls, citado anteriormente, e considerá-lo agora como um conflito entre pretensões tidas como legítimas, então, com base na sua concepção de teoria moral, podemos reformulá-lo como uma pergunta do seguinte tipo: Que processos de escolha ou decisão podem oferecer um resultado considerado justo e quais as suas características?

Tentando responder a essa pergunta, Rawls identifica três tipos de justiça processual: justiça processual perfeita, imperfeita e pura. A justiça processual perfeita é aquela que oferece um processo e também um critério independente para avaliar se o resultado é justo, como repartir igualmente um bolo entre um grupo de pessoas. O critério independente é um pedaço igual para todos. O processo é uma pessoa do grupo repartir o bolo e tomar para si o último pedaço. O resultado em princípio será justo. O segundo tipo de justiça processual é a imperfeita, isto é, pode haver um critério para avaliação do resultado, porém não há um processo definido que assegure esse resultado. O exemplo é o do julgamento num processo crimi-

nal. O critério é que o criminoso seja condenado, porém o processo não garante esse resultado. O último tipo é a justiça processual pura, em que não há um critério independente para o justo, mas há um processo correto que determinará, seja qual for, um resultado igualmente correto; como num jogo onde as partes estão livres para acordar as regras e obrigadas a admitir o resultado como correto. Dentre esses processos a justiça processual pura incorpora algumas características desejáveis numa situação de escolha, pois as partes reconhecidamente possuem uma simetria, em que todos têm a mesma chance desde que as regras sejam acordadas entre as partes e corretamente seguidas; trata-se de uma situação de condições equitativas de oportunidades.

A necessidade de uma concepção de justiça baseada na equidade (*fairness*) é reforçada diante de uma avaliação do alcance da concepção utilitarista da justiça, num contexto prático (Rawls já estava pensando em uma justiça para uma sociedade). O princípio de justiça do utilitarismo diz que uma ação, norma ou instituição é justa quando ela tende a maximizar o resultado líquido do somatório das satisfações dos desejos de todos os envolvidos. Este princípio, quando aplicado a problemas que envolvem algum nível de relações intersubjetivas em situações práticas (aplicação de penas, cumprimento de promessas), pode conduzir a resultados paradigmáticos, como por exemplo, no caso de se decidir pelo cumprimento de uma promessa. Alguém, alegando razões de utilidade, pode decidir que promessas podem ser quebradas, ainda que o princípio da utilidade considere a instituição da promessa útil.

Outra aplicação problemática do princípio de utilidade é quando estamos interessados em julgar algumas instituições ou práticas que definem direitos e deveres num sistema de cooperação social. No caso da escravidão, por exemplo, o princípio da utilidade não a admite porque as vantagens que ela representa ao proprietário são menores do que as desvantagens para o escravo e, também, para a sociedade como um todo, por tratar-se de um sistema de trabalho ineficiente. O resultado contraintuitivo é que o princípio da utilidade não apresenta ra-

zões para que a prática da escravidão seja excluída por ser injusta, só não a admite em função do resultado do cálculo das vantagens. A questão que se coloca então é: pode haver uma concepção de justiça equitativa (*fairness*), que incorpore a idéia de reciprocidade e reconhecimento mútuo, de forma a tornar viável uma sociedade como um sistema cooperativo entre sujeitos iguais? A resposta a essa pergunta Rawls a encontra no contratualismo.

O contratualismo de Rousseau defende que, ao deixar o estado de natureza e aderir ao contrato, o homem sofre uma transformação moral que o obriga a agir de acordo com a vontade geral — para Rawls uma espontaneidade de adesão e cumprimento ao contrato. Dessa forma ela une a noção de sociedade como um sistema cooperativo entre indivíduos racionais livres e iguais, que visa o benefício mútuo, com o reconhecimento do direito de cada indivíduo em procurar o seu próprio bem, desde que não interfiram na igual liberdade dos outros membros da sociedade.

Um dos elementos que é distintivo em Kant e interessa a Rawls é a noção de autonomia associada à noção de liberdade:

...Kant defende, em minha opinião, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios que regem a sua ação são por ele escolhidos como a melhor expressão possível da sua natureza enquanto ser racional livre e igual.⁸

Mas, sem dúvida o elemento mais importante que Rawls busca em Kant é o caráter construtivo da sua concepção moral. Segundo a interpretação feita por Rawls dessa concepção de teoria moral, ela invocaria que os princípios morais são o resultado de escolhas racionais de indivíduos livres e iguais. O que determina a racionalidade dos princípios, o que os torna corretos é o fato de terem sido escolhidos por sujeitos racionais livres e iguais. A filosofia moral torna-se então um estudo da concepção e do resultado de uma decisão racional adequada-

8. RAWLS, opus cit., p. 204.

mente definida e justificada pelas características da situação de escolha.

A fim de elaborar uma justificativa numa base menos kantiana, Rawls reinterpreta o problema da escolha. Recorre à teoria da escolha racional e à teoria dos jogos e concebe a posição original como um jogo de barganha. O resultado desse jogo seria um princípio moral com características de construtividade, coerência e racionalidade. Se a intenção não era fundar definitivamente, como veremos, ao menos foi a de sugerir que se esteve muito próximo de assegurar um lugar independente para a noção de "certo", como reconhecimento da nobreza e da dignidade da personalidade moral.

A posição original é, então, o "*status quo* inicial adequado, o qual garante que os acordos alcançados são equitativos". Essa posição reúne as características necessárias para uma deliberação acerca dos princípios da justiça. O problema da justificação depende então da solução dada à situação de deliberação, isto é, dos próprios princípios que seria racional adotar nessa situação. Portanto a decisão é altamente dependente da caracterização da situação. Devem ser conhecidos os interesses e convicções das partes, as suas relações, as alternativas oferecidas, o processo de decisão etc.; a alteração dessas circunstâncias influenciará significativamente o resultado.

Dada uma caracterização inicial "pouco exigente" e "geralmente aceita" que reúna certas características preferíveis, parte-se então para o ajustamento gradual da situação, tentando-se extrair um conjunto de princípios significativos, ora alterando as condições, ora as nossas posições e adequando-as aos princípios. Tenderemos assim a atingir o equilíbrio reflexivo na posição original.

Entendidas as intenções, pode-se perguntar: como são os sujeitos que participam da posição original? Esse tem sido um ponto intensamente criticado na teoria de Rawls. A fim de assegurar certas características decorrentes das exigências de justiça tidas como preferíveis, tornou-se necessário que as partes estivessem cobertas por um "véu de ignorância". Considerando que as partes na posição original são sujeitos racionais,

egoístas, interessados na prossecução do seu próprio bem e mutuamente desinteressados, a função do véu de ignorância é ocultar informações que possam representar alguma vantagem sistemática para qualquer das partes na posição original (sexo, idade, tipo físico etc.). As atitudes desse sujeito na posição original são guiadas por uma racionalidade prudencial; é preciso ser cauteloso como uma forma de salvaguardar os seus próprios interesses.

Os críticos de Rawls sustentam que, pelo fato de ser um jogo hipotético, as características dos sujeitos podem ser moldadas de forma a que caso haja indeterminância ou falta de provas bastaria a ele modificar certas condições ou características das partes na posição original, tais como o nível de conhecimento, desejos etc. Até mesmo a forma como foram introduzidos os postulados psicológicos em “Uma Teoria da Justiça” parece ter sido mais para acomodar o princípio, que permite que haja uma desigualdade, desde que se melhore a situação daqueles que estão em desvantagem (*maximin*) — ordenado lexicograficamente com o primeiro princípio de igual liberdade para todos. Se refletirmos por alguns instantes acerca da desigualdade no mundo, concluímos que o *maximin* seria bastante desejável e Rawls não abdica disso, mesmo ao custo de que a sua teoria perca boa parte da plausibilidade.

A descrição da Posição Original dada aqui não está completa, mesmo porque a idéia é que ela se modifique à medida que a escolha dos princípios avança; portanto do ponto de vista da teoria ela pode incorporar elementos que a modifiquem consideravelmente. O que buscamos aqui foi destacar como ela incorpora a concepção de teoria moral de Rawls, ao significar um dispositivo teórico que organiza sistematicamente os pressupostos, de forma que, tendo sido estes previamente justificados, o resultado nos pareça igualmente justificado.

Conclusão

O esforço de Rawls em conjugar numa só teoria princípios de igualdade e liberdade, até então contraditórios, pode

ter-lhe custado a perda da plausibilidade da sua teoria. Ao orientar o desenho da posição original e, principalmente, ao introduzir um “espesso véu de ignorância”, a fim de garantir que o resultado da escolha fossem os princípios que estava propondo, ele tomou consciência da perda, mas não abriu mão de apresentar uma teoria de conteúdo significativo, que pudesse servir de critério para uma reavaliação das nossas instituições.

...Não defendo que a concepção da posição original seja em si mesma destituída de força moral, ou que a família de concepções que a determinam seja eticamente neutra. Deixo simplesmente esta questão de lado. Deste modo, não raciocinei como se os princípios, as respectivas condições ou sequer as definições possuam características especiais que lhes concedam um lugar peculiar na justificação da doutrina moral. Eles constituem elementos centrais e mecanismos da teoria, mas a justificação depende do conjunto da concepção e da forma como ela se ajusta e articula com os nossos juízos ponderados obtidos em equilíbrio de reflexão. ...a justificação é um problema de apoio mútuo entre diversas considerações, de acordo entre todos os elementos de uma doutrina coerente. Ao aceitar esta idéia, podemos deixar de lado as questões de significado e de definição e consagrar-nos à elaboração de uma teoria da justiça que tenha um conteúdo concreto.⁹

O saldo positivo da empresa de Rawls é que ele encontrou uma alternativa para o problema da justificabilidade, ainda que nos seus termos ela seja “primitiva”. Demonstrou também como é possível pensar uma ética preocupada não com a criação de novos princípios, mas sim com a articulação consistente dos já existentes, como uma forma de explicar a capacidade moral, revelada de forma sutil na construção do sujeito moral. Ao optar por uma forma de intuicionismo, Rawls procura salvaguardar o campo da moral como uma caixa de

9. RAWLS, opus cit., pp. 435-436.

circuitos eletrônicos cujo conteúdo desconhecemos. A tarefa do filósofo seria a de reunir os sinais por ela já emitidos que melhor se ajustam a uma solução de um problema prático, em função de muitos estímulos aleatórios. Pode-se desta forma selecionar um padrão de estímulos cujo resultado melhor atenda à solução do problema. Esta é uma solução prática voltada para a solução de problemas urgentes. Por sua vez, outros podem se dedicar a imaginar como seriam esses circuitos, sem nunca de fato poderem ter acesso a eles — uma opção que não responde imediatamente a uma necessidade prática. Essa é uma ilustração da concepção de Rawls em relação à filosofia moral, tanto quanto me foi possível apreender.

Talvez o método do equilíbrio reflexivo como método de justificação da teoria moral exija algum aperfeiçoamento. No entanto, há outros elementos importantes que identificam a teoria de Rawls com outras teorias metaéticas. As idéias de racionalidade associada ao discurso prático de Habermas e Apel e de universalizabilidade de Hare coincidem em alguns pontos com o modelo de Rawls. A solução para o problema da justificabilidade na ética talvez venha a ser o resultado de uma convergência para alguns pontos, a partir de caminhos divergentes.

Bibliografia

- BRIAN, B., *La Teoria Liberal de la Justicia*, México, F. C. M., 1993.
- CARVALHO, M. C. M., "O Utilitarismo, Os Direitos e os Deveres Morais", *Anais do VI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*, Águas de Lindóia, 1994.
- CARVALHO, M. C. M., "John Stuart Mill, o Útil e o Justo", *Anais do VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*, Águas de Lindóia, 1996.
- CARVALHO, M. C. M., "Um estudo sobre a Estrutura do Discurso Metaético", baseado em "Grewendorf, G. e Meggle, G., "Zur Struktur des metaethischen Diskur-

- ses" in *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974, material inédito.
- CHOMSKY, N., *Aspectos da Teoria da Sintaxe*, trad. portuguesa de J. A. Meirelles e E. P. Raposo, Coleção Stvdivm, Coimbra, Sucessor, 1978.
- DANIELS, N., *Reading Rawls*, Oxford, Basis Blackwell, 1978.
- DANIELS, N., "Wide reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, no 5, 1979.
- DANIELS, N., "On Some Methods of Ethics and Linguistics", in *Philosophical Studies*, vol. 37.
- NAGEL, T., "Rawls on Justice", in *The Philosophical Review*, abril 1973.
- RAWLS, J., *Justicia Como Equidade - Materiales para uma Teoria de La Justicia*, trad. Miguel Angel Rodilla, Madri, Editorial Tecnos, 1986.
- RAWLS, J., *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993.
- SEN, A. & Williams, B., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- WOLFF, R. P., *Understanding Rawls*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

A concepção de justiça em J.S. Mill

Oscar Mellim Filho

Mestrando em Filosofia na PUC-Campinas

Introdução

Em sua conhecida obra *Utilitarianism*, no capítulo 5^o, que trata das conexões entre justiça e utilidade,¹ John Stuart Mill empreende significativa reflexão filosófica com o objetivo de enfrentar as críticas mais recorrentes contra o utilitarismo naquilo que é considerado o ponto mais polêmico e frágil dessa doutrina: as ligações entre a utilidade e o princípio da justiça.

Ao mesmo tempo em que procura situar a justiça no âmbito da utilidade, Mill ressalta a relevância da idéia da justiça, conferindo-lhe espécie de preponderância moral sobre outros princípios, com o que expõe, de certa forma, as próprias dificuldades de convivência da ética utilitarista com o princípio da justiça.

O próprio Mill admite que o extraordinário interesse e respeito pela palavra justiça levou à crença na existência natural da categoria do *justo* como algo *absoluto*, qual um instinto, diverso do *conveniente*, e ligado à possibilidade da existência de sentimentos naturais de justiça como último critério da conduta, a constituírem a revelação de alguma realidade objetiva.

Ao rechaçar as críticas ao utilitarismo, segundo as quais o conceito de utilidade, vago e impreciso, não se sobrepõe ao princípio da justiça, Mill procura devolver-lhes os mesmos ar-

1. Nas referências ao texto de Mill, utilizaremos a tradução espanhola de Esperanza Guizan (Alianza Editorial S. A., Madrid, 1984).

gumentos, expondo a relação conflituosa entre os diversos princípios da justiça, tão díspares, incertos e indefinidos, para, no final, concluir que só a utilidade pode fornecer a chave dessa disputa.

O autor se propõe, então, a pesquisar qual a realidade a que corresponde o sentimento de justiça. A justiça ou injustiça de uma ação será algo intrinsecamente peculiar (*sui generis*) e distinto de todas as suas demais qualidades? Ou será uma combinação de algumas dessas qualidades?

Os Critérios de Justiça

Segundo Mill, é nos diversos modos de atuação concreta e na disposição dos assuntos humanos, comumente qualificados como justos ou injustos, onde se vai deparar com a justiça ou injustiça, de acordo com um determinado princípio de justiça. Põe-se ele, assim, a examinar previamente alguns desses princípios.

De acordo com o princípio de que *a justiça consiste em respeitar os direitos legais*, o injusto seria o fato de privar alguém da liberdade pessoal, da propriedade ou de qualquer objeto que lhe pertença. Excetua-se a hipótese da pessoa privada de consciência, a quem não deveriam ser atribuídos direitos pela lei. A própria lei, nesse caso, no entanto, é que é considerada injusta, o que dá margem à formação de duas posições: segundo alguns, a lei não deve ser violada, cumprindo tentar modificá-la se for o caso (deontologistas); segundo outros, ela pode ser violada nas hipóteses de injustiça ou inconveniência, situações em que a obediência à lei constituirá violação de um direito da pessoa, no caso, um *direito moral*. Trata-se aqui, como se vê, da existência de enfoques diversos a respeito da justiça ou injustiça do ato de infringir a lei.

Em decorrência disso, surge a segunda situação — *injustiça é privar uma pessoa de um direito moral* — que merecerá mais adiante, em seu texto, especial atenção.

De acordo com outra idéia de justiça, *é justo que cada qual receba o que merece*. Essa é uma forma mais bem definida de jus-

tiça, ligada à idéia de mérito, que consiste em agir corretamente. Ao bem deve corresponder o bem; ao mal o mal.

É injusto faltar à palavra dada, violar um compromisso; não satisfazer as expectativas criadas por nossa própria conduta. Esta outra obrigação, típica das éticas deontológicas, também identificada com o que seja a justiça, não é, contudo, considerada absoluta.

Costuma-se, de outra parte, identificar a injustiça com o ser parcial (*favoritismo e preferência*). Ser imparcial consiste em resistir a nos deixarmos condicionar por motivos distintos. A imparcialidade é um instrumento para algum outro dever, sendo ligada à idéia de *igualdade*, que muitos consideram constituir a essência da justiça. Razões de *conveniência*, porém, podem requerer a desigualdade, o que também é admitido por muitos, inclusive por igualitaristas. Há casos em que claramente se admite a parcialidade, como por exemplo na priorização das pessoas da família em detrimento de outras. Na órbita política, se se entende que o governo é necessário, então não há injustiça em se outorgar aos magistrados poderes que não são concedidos a outras pessoas do povo. Outro exemplo pode ser buscado na máxima "a cada um segundo suas necessidades", lema dos socialistas na distribuição dos bens sociais.

Submetendo tais princípios tradicionais de justiça ao crivo analítico, diante da ambigüidade do oráculo interior na diversidade de noções do justo/injusto, Mill pergunta-se: Qual é, em última análise, o nexó conceptual entre essas diversas aplicações do termo justiça?

Servindo-se da etimologia do vocábulo *justo*, chega à conclusão de que o justo é o conforme à lei (*jussum* em latim significa mandado, ordenado). Alguns povos antigos, no entanto, como os gregos, instauraram a possibilidade da existência de leis injustas, dado que submetidas à falibilidade humana. Assim, uma vez que a justiça ou injustiça poderiam estar ou não nas leis, pode-se dizer, pois, que o injusto é o que viola algumas leis que existem ou algumas outras que *deveriam* existir. Nem toda violação às leis pode, portanto, considerar-se injusta. De qualquer forma, a lei (e seu preceito) continua sen-

do, em última análise, a idéia predominante (lei positiva justa ou lei natural justa) a determinar o significado da justiça. Esta se aplica a muitas coisas que não estão reguladas por lei, como as condutas cotidianas avaliadas de justas ou injustas, no fundo das quais se encontra a existência de uma lei ou de uma *proibição legal como idéia geratriz*.

Moralidade e Justiça

A obrigação de justiça não se distingue essencialmente da obrigação moral em geral, unificadas ambas pela existência do elemento *sanção penal*. É certo que o dever é algo que pode ser exigido de alguém. Algumas obrigações, porém, não exigem cumprimento, sendo isso que diferencia a justiça da moralidade. Mill se serve da tradicional divisão dos direitos morais como sendo de obrigação perfeita — aquela que gera *direito* correlativo — ou de obrigação imperfeita — hipótese em que o cumprimento fica a critério das pessoas, não gerando direitos. Segundo Mill, a distinção coincide com a separação entre justiça e demais obrigações morais.

Nos exemplos dados, ao discorrer sobre os princípios da justiça envolvendo situações de justiça ou injustiça, percebe-se sempre a implicação de duas coisas: o prejuízo e um prejudicado.

O *direito* e a *obrigação* são aqueles que diferenciam a justiça da generosidade ou benevolência. Na obrigação de justiça, a conduta pode ser exigida por outra pessoa, por estar em jogo um *direito moral* seu, ao contrário da obrigação moral, em que inexistente a exigibilidade. Afinal, não é possível sustentar que alguém tenha um direito moral à generosidade alheia.

O Sentimento de Justiça

A justiça consiste, pois, no desejo de castigar uma pessoa que causou dano e no conhecimento ou crença de que há um indivíduo a quem o dano foi causado. Por sua vez, o desejo de

castigar nasce de dois instintos: o impulso à autodefesa e o sentimento de simpatia.

Rechaçar ou vingar o dano é natural para todos os animais. O homem deles difere, porém, porque pode simpatizar com todos os humanos, captando, em qualquer conduta, a ameaça porventura existente contra a sociedade em geral. Essa capacidade é que o leva a defender qualquer membro contra um ato prejudicial, ainda que não o atinja direta e individualmente.

O sentimento de justiça, pois, é o sentimento natural de vingança ou ressarcimento, que o intelecto humano e a simpatia tornam extensivos a todos os prejuízos e danos causados às pessoas. O caráter moral deste sentimento reside em sua subordinação às simpatias sociais (sentimento social) e ao bem geral (simpatia geral = auto-interesse inteligente).

Nesse sentido, para Mill, pessoa justa (conscientemente justa) é a que rechaça os danos causados à sociedade, ainda que ela não resulte lesionada; ou que não afasta os danos que apenas a si dizem respeito mas não prejudicam a sociedade em geral.

Tal ponto de vista, a bem da verdade, é aceito também, segundo Mill, pelos anti-utilitaristas, o que o leva a apregoar até uma certa utilitarização de Kant: Em última análise, na ética kantiana, o agente deve ter em vista o interesse da comunidade ao formular a sua lei moral, visando o benefício para os interesses coletivos.

Vê-se, assim, que a idéia de justiça contém uma *regra de conduta* (comum à humanidade e destinada ao bem) e o *sentimento que sanciona a regra* (desejo de castigo contra o causador do dano e de assegurar direitos para o prejudicado). O direito de alguém liga-se à exigência de proteção com razão suficiente. Se a sociedade não tem o dever de agir para assegurá-lo, não há direito (recorde-se o brocardo romano *jus et obligatio sunt correlata*). Ter direito é ter algo cuja posse há de ser garantida pela sociedade. Por outro lado, ainda de acordo com o autor, a obrigação de agir para assegurar um direito deve ser ditada pela *utilidade geral*.

O Princípio da Utilidade

J. S. Mill põe-se a refutar os argumentos contra a idéia da utilidade.

Sobre tratar-se de critério indeterminado e relativo, segundo os críticos, ao contrário das regras imutáveis da justiça, responde ele no sentido de que as regras da justiça também são incertas quanto à definição do que é justo ou injusto, incerteza que paira inclusive dentro da cabeça de uma mesma pessoa.

O exemplo a tomar é o do castigo exemplar do agente, servindo a pena como prevenção geral. Trata-se de situação justa para uns, se observado o benefício geral, a decorrer da apenação, e injusta para outros, para quem é injustificável o sacrifício de uns em benefício dos demais.

Outros ainda argumentam com a inexistência do livre arbítrio do agente, o que torna inadmissível qualquer punição. Mill, entretanto, não aceita essa argumentação, afirmando a liberdade moral dos seres humanos, que os leva a orientar-se por seu próprio caráter.

Contra a teoria contratualista, segundo a qual o que foi acordado é sempre justo (confere-se aos legisladores o direito de castigo), responde Mill que o contrato é uma ficção, podendo ser invalidado pelos tribunais por qualquer vício do consentimento, não podendo servir de parâmetro seguro para a constatação da justiça.

No tocante ao tipo de castigo a impor-se, segundo Mill, a lei do talião é a que efetivamente acaba prevalecendo em todos os princípios de justiça, constituindo, em última instância, indistigável inclinação secreta. Também a idéia de proporção entre pena e castigo (retribuição) é, no fundo, reflexo da mesma lei, que não cogita do *quantum* necessário para dissuadir o agente que infringe as normas, o que seria mais adequado.

A diferente remuneração em face do talento ou habilidade de uma pessoa é outro princípio posto à prova pelo autor. É justo conferir-se maior ou menor remuneração de acordo com a capacidade da pessoa? Da mesma forma pode ser colocada a questão da distribuição dos encargos fiscais em uma dada so-

cidade: devem impor-se em proporção à capacidade financeira de cada cidadão ou deve-se adotar gradualização tributária, com porcentagem maior para quem pode mais (justiça distributiva)? Para as duas situações acima, Mill propõe a doutrina utilitarista como solução, embora não esclareça como ela resolve efetivamente as questões suscitadas.

Rechacados os argumentos contrários ao princípio da utilidade, Mill chega à conclusão de que a justiça, na verdade, está subsumida na utilidade, sendo a distinção entre o justo e o conveniente meramente imaginária. Considera, contudo, a justiça, fundada na utilidade, como a parte mais importante, sagrada e vinculante de toda a moralidade, cuidando-se de regras morais que se referem às condições essenciais ao bem estar humano, mais obrigatórias que quaisquer outras, ligando-se à idéia de um direito que possui um indivíduo e ao dever de não causar dano. A injustiça constitui uma agressão indevida; o abuso de poder de um sobre outro.

A violação de direitos desperta o impulso de autodefesa e a defesa dos demais, bem assim o impulso de vingança e a retribuição (mal pelo mal), sendo tudo isso corporificado no sentimento de justiça.

O bem pelo bem (dar a cada um o que é seu), na verdade, faz parte dos ditames da justiça, estando incluído na idéia mesma de justiça, além de ser o objeto apropriado daquele sentimento que coloca o justo acima da simples conveniência.

Por outro lado, a imparcialidade e igualdade são corolários dos demais princípios — a cada um o que merece, bem pelo bem, mal pelo mal — constituindo o critério abstrato mais elevado da justiça social e distributiva, o qual, porém, é uma emanção direta do primeiro princípio da Moral — a utilidade, a maior felicidade possível. Afinal, o direito de todos à felicidade implica direito *igual* a todos os meios condutores à felicidade.

É certo que todas as pessoas têm direito a um igual tratamento, exceto se alguma conveniência social reconhecida requer o contrário. Se uma desigualdade social considerada é inconveniente, assume a condição de injusta. Historicamente,

é possível constatar que as melhorias sociais são constituídas de transições de um costume ou instituição a outro, implicando saltos sobre o princípio da igualdade.

Conclusão

Pode-se questionar, em princípio, o resultado da busca, empreendida por Mill, da etimologia para a compreensão do que seja o justo. Segundo alguns, o vocábulo *justo* adviria de *yos* (bom, santo, divino), o que poderia alterar um pouco a linha de raciocínio de Mill, não permitindo que abraçasse tão comodamente o posicionamento jurídico, segundo o qual *injusto* é o que viola uma lei ou um mandamento.

De acordo com o pesquisador BREAL, na obra *L'origine des mots désignant le droit e la loi en latin*, o vocábulo *jus* encontra-se ligado às palavras *jaus* ou *jous*, nos povos da Itália, Pérsia e Índia, e exprimiria uma idéia correspondente às noções mais elevadas que possa conceber o espírito do homem.² No mesmo sentido se mostra o uso do termo *jus* no Direito Romano, como se vê da célebre definição do jurista Celso — “*jus est ars boni et aequi*”: O Direito (no sentido de Justiça) é a arte do bom e do igual. Já no sentido positivo de Jurisprudência, o Direito é definido por Ulpiano, outro jurista romano, como a ciência que cuida das coisas divinas e humanas, do *justo* e do *injusto* (“*jurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia*”).³

Também na distinção entre *obrigações de justiça*, que implicam a existência de um dano a gerar um direito correlativo, e *obrigações morais*, pode ser claramente constatada a concepção jurídica de Mill. A contraposição entre *justiça* — obrigações perfeitas, que geram um direito correlativo — e demais *obrigações morais* — obrigações imperfeitas que não geram direitos (casos de benevolência e caridade) parece corresponder à clás-

2. In ANDRÉ FRANCO MONTORO, *Introdução à Ciência do Direito* Ed. Rev. dos Tribunais, 23^a, p. 32.

3. Idem *ibidem*.

sica separação entre Direito e Moral apregoada pelos jusfilósofos. A obrigação moral não é acompanhada de um direito correspondente daquele que sofreu as conseqüências da violação, ao contrário da obrigação jurídica, marcada pela atributividade: atribui ao lesado pela violação de uma norma o direito de exigir o seu cumprimento ou o ressarcimento.

Será adequado, contudo, relacionar, de forma estreita e exclusiva, o *injusto* com o ato que ocasiona dano a terceiro? Não é difícil imaginar situações em que, presente o dano, não há um causador direto, que faça jus à sanção, embora resulte um prejudicado, como nos casos fortuitos ou de força maior que envolvem danos a um terceiro. Os danos causados a um cidadão, em uma dada comunidade, por fenômeno da natureza, não devem levar o Estado a ver-se *obrigado* moralmente à reparação? Não será *justa* a obrigação de reparação por parte da própria comunidade? O cidadão atingido não teria *direitos morais* violados? A recomposição, em tal caso, constituiria pura benevolência?

A hipótese do cidadão que morre deixando órfãos não deve levar à conclusão de que estes tiveram seus *direitos morais* violados, a merecerem a proteção da comunidade? Será *justo* não cuidar prioritariamente dos desafortunados da natureza, como os fisicamente incapazes, que, a rigor, não chegaram a tal situação em virtude de dano causado por terceiro? Poder-se-á qualificar tal tarefa de simplesmente benevolente?

Vale notar, por outro lado, que o dano, na ótica milliana, constitui conceito social, passando também pelo crivo subjetivo do prejudicado. Assim, nem toda violação de uma regra de justiça por uma pessoa gera necessariamente um dano a terceiro e à sociedade, razão pela qual se mostra questionável a associação entre injustiça e dano. De outra parte, da adoção de tratamento desigual entre duas ou mais pessoas pode não resultar dano aparente e imediato a uma delas ou à sociedade, hipótese, então, em que não haveria que se falar em ato injusto. É o caso das ações criminosas praticadas com o consentimento da vítima, em que, inexistindo dano ao próprio interessado e à sociedade, ainda assim esta julga ter ocorrido violação de regra

de justiça. A punição constituiria, na verdade, manifestação da moral positiva, como forma de coerção da imoralidade, o que, segundo HART, “decorre, em parte, de um declínio geral na crença de que os indivíduos sabem o que é melhor para seus próprios interesses, bem assim na crescente conscientização de que uma extensa gama de fatores é a responsável pelo decréscimo de importância atribuída a um consentimento ou a uma opção, aparentemente livres”.⁴

O próprio Mill, em outra obra, admite que o conceito de dano é elástico: “Ninguém é completamente um ser isolado, e é impossível a um indivíduo praticar permanentemente e seriamente algo prejudicial a si próprio sem acabar o mal por atingir as suas relações próximas, e sem ir mesmo, freqüentemente, muito além destas. Se o indivíduo ofende os próprios bens, causa dano àqueles que, direta ou indiretamente, se apóiam neles, e, em regra, diminui, numa maior ou menor extensão, os recursos gerais da comunidade”.⁵

Por outro lado, em que medida a teoria milliana se afasta efetivamente da concepção tradicional de justiça, que define a reparação do dano não por razões de utilidade e conveniência, mas como retribuição do mal causado pelo agente e necessidade de reequilíbrio social? A sede de vingança a que se refere, tida como elemento integrante da idéia de justiça, também não poderia associar-se ao mesmo sentimento que se encontra embutido na *lex talionis*? É certo que o próprio Mill refere-se ao direito da sociedade à *represália* na hipótese de violação das normas sociais: “as más conseqüências dos seus atos não recaem então sobre ela, mas sobre os outros, e a sociedade como protetora de todos os seus membros tem direito à *represália*”.⁶

Assim sendo, não será possível, no texto de Mill, equiparar o desejo de vingança à busca de reparação pura e simples ou da proporção, sobre as quais lança suas críticas? No mesmo sentido se pode falar que o binômio dano/sanção pode ser ligado a outro — *transgressão/reparação* — que, por sua vez, se as-

4. H. L. A. HART, *Direito, Liberdade, Moralidade*, Sérgio Antônio Fabris Editor, tradução de Gérson Pereira dos Santos, Porto Alegre, 1987, p. 57.

5. *Sobre a Liberdade*, trad. Alberto da Rocha Barros, Ed. Vozes, Petrópolis, 1991, p. 122.

6. Idem, *ibidem*.

sociaria à noção de justiça como restabelecimento da igualdade e proporção.

Na proibição de danos se incluem, segundo Mill, todas as máximas da justiça. Tal princípio, que absorve a própria utilidade, por sua vez não se confundirá com a idéia de recomposição de uma dada igualdade, no sentido aristotélico? O que significa, em verdade, a prática do dano senão o querer ter mais e promover o desequilíbrio?⁷ A interdição do dano a terceiro não significará, em suma, o dar a cada um o que é seu, o que merece?

Para Mill, a justiça se insere na utilidade. Ocorre que também o conceito de utilidade é algo equívoco, como ensina Farrell: *“pensamos que la utilidad, o felicidad, es un fin demasiado complejo e indefinido para ser buscado excepto a través de varios fines secundarios, respecto de los cuales puede haber, y a menudo hay, acuerdo entre las personas que difieren en su último standard; y acerca del cual prevalece de hecho una unanimidad mucho mayor entre las personas pensantes de lo que podría suponerse de su divergencia diametral acerca de las grandes cuestiones de metafísica moral”*.⁸ Assim, pode-se dizer que a defesa do princípio da utilidade, a abarcar a justiça, também peca pela indefinição e incerteza, mesmos qualificativos por ele atribuídos à idéia da justiça, o que traz algumas dúvidas sobre a subsunção desta última à utilidade.

Ainda no tocante à idéia da justiça, pode-se questionar a segurança com que Mill aparenta construir sua teoria, a qual, por vezes, parece resvalar as éticas de princípios, conectando a utilidade com categorias de feição jusnaturalista: *“Eu encaro a utilidade como a última instância em todas as questões éticas, mas a utilidade no seu mais largo sentido, a utilidade baseada nos interesses permanentes do homem como ser progressivo”*.⁹ Na mesma obra citada, ao falar das liberdades públicas, afirma que “ne-

7. ERNEST TUGENDHAT, *Lições sobre Ética*, tradução de Róbson Ramos dos Reis e outros, Petrópolis, Ed. Vozes, 1977, p. 398.

8. MARTIN DIEGO FARREL, *Metodos de la ética*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 192.

9. *Sobre a liberdade*, p. 54.

nhuma sociedade é completamente livre se nela essas liberdades não forem absolutas e sem reservas".¹⁰

A própria divisão entre direito legal e direito moral — o injusto é a violação de uma lei moral (existente ou não) — parece apontar para a existência do *justo* como categoria transcendente, idéia que ganha ainda mais força se associada à importância dada por Mill à justiça como norma moral prioritária. Esta seria o pressuposto para o exercício da utilidade, ligada à idéia de segurança, o interesse mais vital para a sociedade, fundamental para evitar o dano.

Como se vê, ao falar em relevância da idéia de justiça diante de outros princípios morais, bem como direitos, interesses permanentes e liberdades absolutas e sem reservas, o autor parece revelar dúvidas sobre a subsunção da justiça sob o princípio da utilidade. Até que ponto a prioridade da justiça sobre os demais princípios morais se acomoda ao universalismo do princípio da utilidade? É possível que Mill queira afirmar simplesmente que a própria utilidade é que leva a justiça e seus preceitos a adquirirem a mais vital importância. O utilitarismo, nesse sentido, seria um instrumento para a realização da justiça, vista como um refinado bem cultural, fruto da comunhão de interesses entre as pessoas e a sociedade.¹¹

Bibliografia

BERMUDO, J. M. *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*. Editorial Horsori, Barcelona, 1992.

CARVALHO, Maria Cecília M. *John Stuart Mill, o útil e o justo*. Comunicação no VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, Águas de Lindóia, 20 de outubro de 1996.

FARRELL, Martin Diego. *Métodos de la Ética*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994.

10. Op. cit., p. 56.

11. JEAN-CLAUDE WOLF, *John Stuart Mills "Utilitarismus": ein kritischer kommentar*, Munique, Alber, 1992, Resumo e Tradução do cap. V pela Prof^a Maria Cecília M. de Carvalho.

- HART, H.L.A. *Direito, liberdade, moralidade*, Sérgio Antônio Fabris Editor, tradução de Gerson Pereira dos Santos, Porto Alegre, 1987.
- MILL, John Stuart. *El utilitarismo. Un sistema de la lógica*. Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- _____. *Sobre a liberdade*, tradução de Alberto da Rocha Barros, Vozes, Petrópolis, 1991.
- MONTORO, André Franco. *Introdução à ciência do direito*, Ed. Revista dos Tribunais, 23^a ed., São Paulo, 1995.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*, tradução de Róbson Ramos dos Reis e outros, Vozes, Petrópolis, 1997.
- WOLF, Jean-Claude. *John Stuart Mills 'Utilitarismus. Ein kritischer Kommentar*. Munique, Alber, 1992, Resumo e tradução do Cap. V pela Prof^a Maria Cecília M. de Carvalho.

Acerca de uma possível teoria teleonômica de justiça

Ezequiel Martins

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas

*A espécie humana pode mudar a sua própria natureza. O que escolherá? Permanecerá a mesma, vacilando sobre uma base mal construída de adaptações parcialmente obsoletas da Idade do Gelo? Ou avançará em direção à inteligência e à criatividade ainda mais elevadas, acompanhadas de maior — ou de menor — capacidade de reação emocional? (WILSON, Edward O. *Da natureza humana*. p. 206)*

Introdução

Neste texto pretendemos, assumindo a tese de que o ser humano é uma sofisticada máquina químico-biológica, desenvolver as implicações que essa tese traz para as recentes discussões da ética-normativa. Conforme será visto, por um lado, colocada sob a perspectiva evolucionista, esta tese levanta problemas candentes. Por outro lado, ela também lança uma nova luz para antigos problemas éticos como o problema da justiça, o problema da possibilidade de direcionar as transformações sociais rumo aos ideais éticos humanos, o problema da liberdade, e ainda o problema de como relacionar a natureza humana como ela é com aquilo que ela deveria ser, sem incorrerem naquele erro que George Moore denominou de Falácia Naturalista. Acreditamos não somente que isso é possível, como

também cremos que, contrariamente ao que Moore sustenta no capítulo II de sua obra *Principia Ethica*, o moderno evolucionismo tem muito a dizer à ética normativa.

Apenas uma máquina química

A idéia central de que lançamos mão para tentar desenvolver uma teoria da justiça evolucionista é a idéia de teleonomia; por conseguinte pode ser útil para o leitor um esclarecimento anterior acerca do sentido em que essa palavra será usada aqui. De maneira um tanto simplificada, podemos dizer que um órgão é uma solução endossomática de uma espécie para um problema de sobrevivência, operacionalizada via seleção natural. Noutras palavras, um órgão como a mão humana é o resultado de um desenvolvimento de um projeto teleonômico. E, de forma mais ampla, se encararmos a vida como um todo, podemos afirmar que o seu problema fundamental é a sua reduplicação, o que permite a sua conservação e multiplicação.

Jacques Monod diz: "Para sermos mais precisos, optaremos por definir arbitrariamente o projeto teleonômico essencial como o que consiste na transmissão, de uma geração à outra, do conteúdo de invariância característico da espécie. Todas as estruturas, todas as performances, todas as atividades que contribuem para o sucesso do projeto essencial serão, portanto, chamadas de <teleonômicas>." (MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. p. 25)

Conforme sabemos, a vida vem obtendo sucesso no seu projeto. E, diante desse complexo fenômeno, *animistas* e *vitalistas* conceberam princípios teleonômicos através dos quais tentavam explicar o fenômeno da vida como um processo necessário e ordenado, cujo ponto culminante seria a espécie humana. Há indisfarçáveis elementos religiosos nessas teorias. Isso parece indicar que o ser humano sempre quis ver-se como um ser à parte. A principal evidência disso é que até hoje,

a despeito da simplicidade cristalina da teoria da seleção natural, há uma relutante dificuldade na sua assimilação. Segundo o evolucionista Stephen Jay Gould: "Só na década de 40 do nosso século é que passou a predominar e, mesmo hoje em dia, embora constitua o núcleo da teoria evolutiva, é mal interpretada, mal aplicada e citada erroneamente."

A dificuldade em assimilar a teoria de Darwin deve-se principalmente ao fato de que ele deu um duro golpe nas milenares pretensões de animistas e vitalistas; Darwin ensinou-nos que não temos quaisquer boas razões para sentirmo-nos como seres à parte no universo; traduzindo para a terminologia mais atualizada e mais chocante de Jacques Monod "... os seres vivos [e aí devemos incluir o ser humano] são máquinas químicas." Antes de prosseguir no desenvolvimento da tese de Monod é oportuno reafirmar aqui, uma vez que essa tese parece contra-intuitiva para muitos, que da teoria de que somos "máquinas químicas" não decorre dedutivamente, conforme muitos parecem pensar, que a vida humana não tenha qualquer valor.

Muito pelo contrário, filósofos como Bertrand Russell, que sustentaram a idéia de que somos "máquinas químicas" durante toda a sua existência, jamais deixaram de acreditar no valor da vida ...

Russell diz: "A religião, tendo a sua origem no terror, dignificou certas espécies de medo, fazendo com que não sejam encaradas como coisas vergonhosas. Nisso, prestou à humanidade um grande desserviço, pois que todo medo é um mal. Penso que, quando morrer, apodrecerei, e que nada do meu eu sobreviverá. Não sou jovem e amo a vida. Mas desdenharia tremer de terror ante a idéia do aniquilamento. A felicidade não é menos felicidade nem menos verdadeira por ter de chegar a um fim; tampouco o pensamento e o amor perdem o seu valor por não serem eternos. Muitos homens se portaram com altivez no cadafalso - e, certamente, essa mesma altivez deveria ensinar-nos a pensar com

acerto no lugar do homem no mundo.” (RUSSELL, Bertrand. *Porque não sou cristão*. p. 58)

Retomando a tese de Monod, a capacidade incrível e complexamente construtiva das proteínas de que somos constituídos se deve ao exercício de suas funções demoníacas “... de formar, com outras moléculas, complexos *estereoespecíficos* e *não-covalentes* ...”. Noutras palavras, embora parcialmente se deva creditar ao acaso a morfogênese dos complexos seres vivos, isso também se deve a certas propriedades, tanto da forma espacial como da facilidade com que as proteínas permitem certas ligações com outras moléculas, possibilitando a formação e multiplicação de organismos vivos (complexas estruturas), com um gasto mínimo de energia, e pouco dependendo de agentes externos.

Assim, segundo Monod, os seres vivos possuiriam as seguintes características:

1. São máquinas que se constroem a si mesmas, isto é, cuja morfogênese é autônoma;
2. São máquinas que se reproduzem de forma fiel, ou seja, possuem a propriedade da invariância reprodutiva;
3. São máquinas teleonômicas, isto é, possuem um projeto inscrito em suas estruturas, que realizam determinadas *performances*.

Dessa forma, o refinamento teleonômico das espécies vivas que conhecemos foi o resultado de um microscópico assimilamento de informações que se processou ao longo de milhões de anos, devido às pressões que as condições externas exercem sobre nós. Entretanto, não há dúvida de que nem sempre as soluções encontradas pelas espécies no embate com o meio ambiente foram as mais “inteligentes”. Segundo Konrad Lorenz, isso se deve a que ...

“A seleção recai, pois, sobre aquilo que, no momento e sob as condições predominantes, promete a geração da maior prole possível, e não sobre aquilo que a

longo prazo seria útil à preservação da espécie, ou seja, não sobre o que tem sentido teleonômico." (KONRAD, Lorenz. *A demolição do homem*. p. 42)

O pesadelo do determinista físico

Antes de extrair as implicações éticas da tese tanto de que o ser humano é uma "máquina química", quanto de que a evolução das espécies vivas é, parcialmente, regida por acontecimentos casuais, importa determo-nos nas objeções do determinismo físico, uma vez que, se o determinismo físico estiver certo, a casualidade e, por conseguinte, a liberdade humana não passam de ilusões que são frutos de nossa ignorância.

O determinismo físico é a teoria de que todos os fenômenos do mundo empírico são rigidamente controlados, até mesmo em seus mínimos detalhes, por leis universais. O fato de intuitivamente acreditarmos que determinados fenômenos (como o movimento irregular das moléculas no interior de uma nuvem) são caóticos deve-se a nossa ignorância das leis que regem esses movimentos. Caso tivéssemos um conhecimento detalhado das interações das moléculas no interior da nuvem, poderíamos perceber, por detrás do aparente caos do movimento dessas moléculas, a regularidade rígida que governa essas interações. Noutras palavras, "*... nuvens são relógios* – mesmo a mais anuviada das nuvens." A implicação ética, nem sempre explicitada e admitida pelos deterministas físicos, é de que o ser humano não seria um agente capaz de deliberar livremente, pois as deliberações humanas nada mais seriam do que ilusões ou "*... no máximo subprodutos ('epifenômenos') de eventos físicos.*"

Porém, no início do nosso século, as teses do indeterminismo físico, isto é, de que nem todos os acontecimentos são predeterminados com precisão absoluta, recuperaram o papel do acaso nas discussões entre os físicos. De fato, sabemos que mesmo a mais precisa das medições dos físicos (por exemplo, da velocidade de um corpo em movimento) não consegue eliminar uma certa "margem de erro" devido a problemas de

atrito, imperfeições mecânicas do aparelho medidor, e assim por diante. Essa impossibilidade da predeterminação precisa garante a ocorrência de *exceções*, recuperando uma vez mais o papel do acaso no mundo dos fenômenos.

Entretanto, esse simples resgate do papel do acaso ainda não resguarda a possibilidade da liberdade humana, pois que se n fatores puramente casuais podem com igual força influir ou deixar de influir em um ato praticado por um ser humano, de novo, a liberdade humana não parece ser algo mais do que uma mera ilusão. Dessa forma, tanto no universo fechado do determinista físico, quanto no universo aberto do indeterminista físico, a liberdade humana afigura-se implausível.

A fim de fazer face a esse problema da "implausibilidade da liberdade humana", Popper socorre-se não só do indeterminismo físico, como também das teses evolucionistas. Por um lado, ele necessitava do indeterminismo porque em última instância, só há lugar para a liberdade humana em um universo indeterminista, sendo que esse indeterminismo não é incompatível com a existência de uma certa regularidade no universo. Por outro lado, a necessidade do evolucionismo surge porque Popper precisava de uma teoria que mostrasse que a invenção da linguagem, que surgiu e foi aperfeiçoada segundo um longo processo evolutivo, possibilitava o exercício de um controle plástico no mundo físico, facultando ao ser humano a eliminação dos erros de determinadas teorias, e de forma seletiva e consciente escolher livremente a melhor teoria.

Durante o processo evolutivo, a espécie humana desenvolveu "órgãos externos", objetos exossomáticos como casas, instrumentos e principalmente a linguagem. Esse desenvolvimento exossomático da linguagem aumentou o poder de exploração e adaptação do ser humano ao ambiente. De maneira geral, no que diz respeito às funções da linguagem, Popper caracteriza quatro funções como mais importantes. A função *simtomática ou expressiva* refere-se aos sinais lingüísticos — por exemplo, o "alegre" cantarolar de um pássaro — que encontramos até em espécies inferiores. A segunda função da linguagem seria a *liberalizadora ou sinalizadora*. A primeira função da

linguagem relaciona-se intimamente, embora não se confunda com ela, com a segunda na medida em que a *expressão sintomática* de um organismo vivo, por exemplo um barulho como o bater de asas de um pássaro que alça vôo, pode estimular ou evocar uma reação em um segundo organismo vivo que pode responder ao primeiro imitando o seu comportamento. Essas duas funções inferiores da linguagem são comuns a homens e animais.

As funções superiores da linguagem, que pertenceriam somente à espécie humana, seriam as funções *descritiva* e *argumentativa*. Destas, segundo Popper, a segunda é a mais importante, pois é ela que permite ao ser humano uma atitude crítica e racional. Ora, é essa atitude crítica e racional que possibilita ao ser humano exercer um controle plástico sobre as suas ações; e um controle com retrocarga.

Popper diz: "... o controle de nós mesmos e de nossas ações pelas nossas teorias e propósitos é um controle plástico. Não somos forçados a nos submetemos ao controle de nossas teorias, porque podemos discuti-las criticamente e podemos rejeitá-las livremente se pensarmos que não atingem nossos padrões reguladores. Assim o controle está longe de mostrar parcialidade. Não só nossas teorias nos controlam, como podemos controlar nossas teorias (e mesmo nossos padrões); existe aqui uma espécie de retrocarga. E se nos sujeitarmos a nossas teorias, fá-lo-emos então livremente, após deliberação; isto é, depois da discussão crítica de alternativas e depois de escolher livremente entre as teorias concorrentes, à luz daquela discussão crítica." (POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*. pp. 220-221)

Sem dúvida alguma, uma solução elegante e razoável do problema da liberdade humana. Responde tanto ao pesadelo do determinista físico (ou seja, a idéia de que tudo no universo estaria rigidamente determinado), quanto às não pequenas dificuldades do indeterminismo físico (a indeterminação total

também não permite e emergência da liberdade). Mas, em nossa opinião, Popper não parece ter levado na devida consideração (talvez por não acreditar que isso fosse relevante) o fato de que em não poucas vezes o nosso subconsciente influencia, mais do que podemos perceber ou desejar, as nossas tomadas de decisão. O complexo processo controlado pela seleção natural que culminou com a emergência da consciência na espécie humana implantou em nós, via refinamento teleonômico, poderosos impulsos que não raro “enganam” a nossa consciência. As modernas técnicas de propaganda são um exemplo eloqüente de como pessoas, que aparentemente gozam de um estado de consciência plena, podem ser induzidas a fazerem aquilo que o fabricante deseja e não aquilo que mais lhes conviria. Uma lição que podemos tirar disso é que somente é possível ampliar a liberdade, ou seja, o dispor consciente do nosso repertório de comportamentos, caso a entendamos como o resultado de uma sofisticada construção teórica que exige de nós um esforço considerável, juntamente com um conhecimento mais profundo acerca do modo como os nossos impulsos inconscientes são manipulados, o que pode moldar, sem que nos apercebamos disso, nossas tomadas de decisão. Em consequência, é plausível concluirmos que, em um sentido amplo, a imensa maioria das pessoas não é tão livre quanto acredita. Os produtos do mundo da cultura podem restringir, e na verdade acreditamos que eles estão restringindo, consideravelmente essa “liberdade”. A esse respeito Konrad Lorenz diz:

“Praticamente todas as emoções e sentimentos instintivos podem ser atingidos por meios e métodos propagandísticos e publicitários; para que esses procedimentos tenham efeito é essencial, como aponta corretamente Aldous Huxley, que a pessoa não tome consciência de que o que tem diante de si é nada mais do que um símbolo de seu desejo, e não da satisfação do seu desejo (...) [e mais adiante conclui] O efeito perigoso deste tipo de propaganda é que, pouco a pouco, as pessoas se acostumam a desdenhar o raciocínio e a verdade.” (LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. p. 141)

É claro que com essas considerações não pretendemos afirmar que Popper seja um adversário declarado dos ideais éticos humanos, muito pelo contrário; é por demais conhecida a sua luta pelos ideais éticos mais nobres que possuímos. Apenas queremos ressaltar que talvez ele não tenha vislumbrado adequadamente a ameaça que a influência dos impulsos inconscientes traz para a sua solução do problema da liberdade. A principal implicação disso é que há a necessidade de um conhecimento mais profundo do modo como o nosso inconsciente pode ser manipulado não somente para podermos ampliar a nossa liberdade, como também para conservá-la, uma vez que esse conhecimento faculta-nos perceber com mais clareza em que medida os impulsos podem exercer influência em nossas deliberações que, não raras vezes, são "conscientes" apenas na aparência.

Conseqüências da aleatoriedade da filogênese

Uma das constatações mais importantes que a perspectiva evolucionária possibilita, para o filósofo evolucionista que se ocupe com a ética-normativa, é perceber o fato de que o desenvolvimento exossomático exponencial realizado pela espécie humana operou um profundo desajuste entre a espécie humana e o *habitat* radicalmente novo por ela criado.

Os ancestrais da espécie humana, durante alguns milhões de anos, mantiveram interações extremamente diversas das que são atualmente praticadas com o meio circundante. E isso de tal forma que mesmo uma avaliação crítica dessas transformações quer das suas conseqüências nocivas, quer das suas conseqüências benéficas para a espécie humana ainda parece-nos longe de satisfatória.

Há não muito tempo atrás, os nossos ancestrais caçavam, coletavam frutos e, um pouco mais tarde, conseguiram produzir o seu próprio alimento a partir da invenção da agricultura. Porém, tais atividades eram realizadas por pequenas comunidades que dependiam para sobreviver amplamente de fatores externos que elas não podiam controlar.

Com a invenção da linguagem escrita, há aproximadamente 5 mil anos atrás, a espécie humana conseguiu, após um penoso esforço de milênios, controlar e usar a seu favor em uma escala jamais vista múltiplos fenômenos da natureza. Referimo-nos aqui à revolução científico-tecnológica que mudou drasticamente aquele estado de coisas. De quase reféns da natureza, passamos a senhores transformando até mesmo desertos em terras agricultáveis.

No entanto, a velocidade exponencial em que essa transformação se desenvolveu colocou a espécie humana diante de um descompasso entre as suas características estruturais e comportamentais e um meio circundante cujas radicais mudanças científico-tecnológicas criaram uma "tensão" desajustadora. Não apenas nos sentimos intimidados diante da velocidade quase que diária de transformações a que assistimos, mas também é a própria sobrevivência da espécie humana que os produtos exossomáticos parecem estar ameaçando. A citação a seguir propicia-nos uma pequena idéia da dramaticidade da nossa situação.

"O turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu hábitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir o seu poder; movimentos sociais de massas e nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter

algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão." (BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. p. 16)

Essa constatação é importante para o filósofo da ética normativa porque esse desajuste influi diretamente no comportamento humano. Ora, na medida em que o filósofo elabora prescrições éticas à luz de um princípio racional básico, é importante saber em que medida essas prescrições favorecem ou não certas interações sociais que ajustem o comportamento humano a preceitos éticos e racionalmente defensáveis. E, uma simples comparação entre a forma como as interações sociais ocorriam há milênios e a forma como acontece hoje permite a percepção de uma imensa diferença qualitativa nessas interações, o que demonstra a gravidade de certas escolhas. Noutras palavras, "... o mundo do conteúdo do pensamento e, é claro, dos produtos da mente humana ..." é real, e o simples fato de sua existência pode modificar o mundo da realidade física.

Portanto, sendo a ética normativa um saber prático, um saber sobre o que fazer, a eficiência do princípio orientador das ações no mundo depende vigorosamente do sentido desse processo. Hoje sabemos que esse sentido é aleatório e não necessário. Assim sendo, isso aumenta a nossa responsabilidade moral no que se refere ao sentido desse processo; pois, se permitirmos que esse sentido tenda para a barbárie e para a dissolução da cultura ocidental, a responsabilidade é exclusivamente nossa.

Em resumo, o ponto fundamental que desejamos chamar a atenção aqui é a idéia de que um comportamento pode ser teleonomicamente orientador se for adotado por todos os membros de uma espécie. Dessa forma, esta implicação a longo prazo tem de ser considerada pelo filósofo que pretenda construir uma teoria ética normativa, na medida em que a sua não consideração pode levar a resultados diversos daqueles pretendidos por ele. À guisa de esclarecimento, tomemos no-

vamente, apenas em caráter hipotético, a tese de Lorenz, a que já nos referimos, de que o uso de certos métodos propagandísticos *pode* ter como conseqüência habituar as pessoas a “desde-nhar o raciocínio e a verdade”. Dado que, ao elaborar a sua teoria ética, o filósofo presumivelmente esteja se inspirando na idéia de um sujeito ético racional, o fato de que certos produtos culturais estejam cultivando irresponsavelmente a irracionalidade humana constitui-se em um obstáculo para o projeto desse filósofo. No entanto, o grave problema de que os objetos estéticos do Mundo 3 também influenciam poderosamente os nossos comportamentos não parece preocupar os filósofos conseqüencialistas, já que, no que se refere à importância de uma crítica qualificada a determinadas concepções estéticas contemporâneas, há — por parte deles — uma omissão pura e simples. Ora, se isso é verdadeiro, então caberia aqui a questão sobre qual seria o tipo de sociedade que fenômenos estéticos como este apontam? É praticamente desnecessário lembrar aqui que nem tudo que é vantajoso para a sobrevivência da espécie humana é moralmente correto.

Jacques Monod diz: “Além disso, é evidente que a escolha inicial deste ou daquele tipo de comportamento freqüentemente poderá ter uma influência de longo alcance, não só para a espécie onde pela primeira vez se manifestará sob forma rudimentar, mas também em toda a sua descendência (...) [e logo a seguir ele exemplifica] Foi porque os ancestrais do cavalo muito cedo escolheram viver na planície e fugir à aproximação de um predador (e não tentar defender-se ou esconder-se), que a espécie moderna, na seqüência de uma longa evolução compreendendo múltiplos estádios de redução, atualmente caminha na ponta de um só dedo.” (MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. pp. 144-145)

De um possível princípio teleonômico de justiça

Postas todas estas constatações à luz da perspectiva evolucionária, ao nosso ver as questões que se afiguram são as se-

guintes: Sobre qual princípio ou idéia orientadora podemos guiar-nos a fim de possibilitar a operacionalização desse ajuste? Sendo aleatório o sentido desse processo, o que significaria essa própria pretensão de ajuste entre as características estruturais e comportamentais da espécie humana e esse revolucionário *hábitat* exossomático em constante transformação?

A resposta a essas candentes questões poderá parecer irritantemente simples, mas ao nosso ver, perfeitamente plausível. A comunidade dos seres racionais e de boa vontade *deve* orientar o sentido desse processo na direção de uma futura comunidade que possa garantir, de fato, a igualdade, a liberdade, o mérito, o respeito pelas idéias alheias, e assim por diante.

Noutras palavras, a comunidade dos seres racionais deve buscar implementar, respeitando-se as liberdades alheias, as modificações estruturais e comportamentais úteis a longo prazo para a espécie humana. O uso da palavra "úteis" aqui é fortemente valorativo e diz respeito a todas aquelas "vivências subjetivas" que operam como catalisadores da operacionalização da comunidade teleonômico-ética. É óbvio que talvez a comunidade teleonômico-ética nunca venha a se realizar plenamente, mas todo passo dado nesse sentido é uma obrigação moral de qualquer ser humano que realmente acredite nessas idéias, pois ainda que não possamos chegar à perfeição, pelo menos podemos aproximar-nos desse objetivo de longo prazo, o que significa um avanço em relação à situação presente. Lembremo-nos também de que as sociedades jamais são estáticas e que problemas éticos como a liberdade são uma tarefa interminável em toda a existência humana e que renascem a cada geração. A liberdade é um desafio constantemente colocado para cada ser humano em particular. Não existem soluções "definitivas" para esses problemas.

No entanto, embora o ato que funda o sentido do processo seja aparentemente voluntarista, acreditamos ser possível, se não uma justificação racional-dedutiva dessa fundação, pelos menos avançarmos alguns arrazoados que justifiquem parcialmente essa opção. No caso da espécie humana, essa opção é eleita via *discussão crítica* seletiva das pessoas racionais porque

elas acreditam — ou pelo menos parece razoável que elas devam acreditar — que uma sociedade que garanta a liberdade, a igualdade, o mérito, o respeito pelas idéias alheias é *melhor*, do ponto de vista racional, do que uma sociedade que não as garanta. Submetida a uma discussão crítica seletiva de teorias éticas concorrentes, pensamos que as seguintes vantagens incidentais podem ser apontadas.

Em primeiro lugar, o motivo principal para que a comunidade racional assuma a responsabilidade pela orientação do sentido da programação teleonômica é o seguinte. É inegável que há um processo evolucionário em curso e todos os organismos vivos, inclusive a espécie humana, estão sujeitos a esse processo. E, na medida em que não temos garantias suficientes tanto de que um Deus infinitamente bondoso e onipotente, como também um miraculoso princípio teleonômico estejam conduzindo esse processo rumo a um fim eticamente bom; não seria temerário e eticamente questionável deixarmos ao sabor do acaso um processo cujas conseqüências podem ser fatais à espécie humana? Com base em que argumentos morais podemos manter e legar às futuras gerações essas, para usar uma expressão de Nietzsche, “loucuras de milênios” que habitam em nós? Será esta uma atitude responsável e defensável do ponto de vista racional? Em resumo, uma grande vantagem desta teoria consiste em que ela não só nos diz o que fazer com certas estruturas teleonomicamente programadas há milhões de anos, que além de inúteis são potencialmente perigosas ante o meio radicalmente modificado em que vivemos; mas também nos indica que tipo de características comportamentais devemos estimular, a fim de realizar plenamente o ajuste.

Outra vantagem incidental seria o fato de que a adoção dessa perspectiva permite o controle e o uso da perspectiva da seleção natural, não para cumprir cegamente os desígnios para os quais a seleção natural programou inintencionalmente os nossos organismos individuais, mas para realizar uma programação que venha ao encontro de nossos ideais éticos. Isto é, a adoção desta perspectiva paradoxalmente nos possibilita “condicionarmos” a espécie humana a ser livre na medida em

que ela mesma se programará de acordo com os seus objetivos racionais e livremente escolhidos, e não apenas irrefletidamente executará a programação imposta de forma subliminar pela seleção natural. Noutras palavras, ela enfoca a idéia de que um *simples* comportamento ético pode ser teleonomicamente orientador, uma vez que ele pode ter um efeito multiplicador. Popper percebeu a importância fundamental que *simples* comportamentos podem ter a longo prazo.

“Adotando um novo tipo de comportamento, o indivíduo pode mudar o seu ambiente. Mesmo uma árvore pode introduzir uma raiz numa fenda entre duas rochas, separá-las à força, e assim ter acesso a um solo de composição química diferente daquele que a circunda. Mais significativamente ainda, um animal pode adotar conscientemente uma preferência por um novo tipo de alimentação, como resultado de tentativas. Isto significa mudar o seu ambiente, uma vez que novos aspectos do ambiente ganham novo significado biológico (e ecológico). Deste modo, preferências individuais e habilidades podem conduzir à seleção, e talvez mesmo à construção de um novo nicho ecológico pelo organismo.” (POPPER, Karl. *O eu e seu cérebro*. p. 30)

A terceira vantagem incidental dessa proposta é a idéia de que uma comunidade racional afasta, por exemplo, a possibilidade de se delegar os poderes de fundação desse sentido a um carismático “ditador benévolo”. Toda e qualquer decisão acerca do ajuste *espécie humana/invenções exossomáticas* deve ser submetida à *discussão crítica* seletiva da comunidade racional.

Por tudo isso, pensamos ser razoável impor, ao caótico processo de interações sociais que vem modificando a espécie humana, um direcionamento ético de interações que aponte para sociedade teleonômico-ética. O grau de razoabilidade, se é que existe, das opiniões contrárias à orientação teleonômica parece-nos tão baixo, que não hesitaríamos em classificar como irresponsável tal posição. Certamente que está aberta a discussão sobre o problema acerca de quais características es-

truturais e comportamentais deveriam ser estimuladas ou atrofiadas, a fim de operacionalizar este ajuste. No entanto, a omissão pura e simples no que diz respeito à essa necessidade de ajuste parece-nos irracional e inconcebível. O princípio teleonômico racional de justiça que pretendemos sugerir para orientar essas ações de implementação poderia ser o seguinte: *Sempre favoreça ou pratique, sem deixar de respeitar as liberdades individuais, atos ou gestos comportamentais que possam ser úteis a longo prazo, para a criação de uma comunidade teleonômico-ética.*

No entanto, cabe aqui uma justificativa sobre a necessidade da ressalva “sem deixar de respeitar as liberdades individuais”, pois alguém pode perguntar: por que, em uma comunidade teleonômico-ética, a liberdade é necessária? Na perspectiva evolucionista, a resposta afigura-se muito simples. As liberdades individuais *sempre* serão fundamentais em uma comunidade teleonômico-ética, porque, caso o ambiente se modifique radicalmente — e a transformação parece ser a autêntica “essência” do mundo moderno — os membros da comunidade têm de ter uma elasticidade mutacional que garanta uma readaptação funcional face a essas mudanças. Por outro lado, historicamente sabemos que todas as sociedades que atingiram uma estabilidade imposta ditatorialmente enrijeceram a sua estrutura a tal ponto que perderam a sua capacidade de transformação, nos momentos cruciais em que esta foi exigida.

Um outro ponto de fundamental importância que desejamos enfocar aqui é a idéia de que essas “variações úteis a longo prazo” a que o princípio de justiça em questão se refere seriam o resultado dos gestos e comportamentos racionais sintonizados com as idéias de liberdade, igualdade, mérito, respeito pelas idéias alheias etc. Noutras palavras, pretendemos dizer que estes gestos e comportamentos são teleonomicamente justos.

Essa necessidade de se chamar a atenção para este ponto se deve ao fato de que há um outro tipo de comportamento teleonomicamente orientador, só que este segundo tipo não tem qualquer compromisso com aqueles ideais éticos arrolados

acima. Na verdade, comportamentos desse segundo tipo são por demais abundantes. Por exemplo, comportamentos guiados por convicções "inabaláveis".

Conclusão

Em síntese, a adesão espontânea daqueles que crêem na razão humana a essa necessidade de exercer um *controle plástico* das características estruturais e comportamentais do ser humano, em consonância com os nossos mais caros ideais, é uma condição *sine qua non* para a viabilidade desse ajuste. Acreditamos ser isso possível devido à razoabilidade do projeto trazido à baila. A razão é a única instância capaz de julgar adequadamente a sua conveniência. Lembremo-nos, porém, de que se o ser humano fracassar como espécie no que se refere ao seu aperfeiçoamento ético, isso pode significar a sua extinção. Enfim, essa competição intra-específica-suicida, isto é, entre os membros de uma mesma espécie, que tantos genocídios causou ao longo da história, tem de chegar a termo. É nossa exclusiva responsabilidade levar a cabo essa imensa tarefa.

Bibliografia

- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Editora Schwarcz, São Paulo, 1986.
- CHILDE, Gordon V. *O que aconteceu na História*. Trad. Wal-tensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1966.
- GOULD, Stephen Jay. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. Trad. Maria Elizabeth, Martins Fontes, São Paulo, 1992.
- LORENZ, Konrad. *A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso*. Trad. Horst Wertig, Editora Brasiliense, São Paulo, 1986.
- MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Trad. Bruno de Palma e Pedro Paulo Sena Madureira, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1989.

- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Introducción, traducción e notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial Madrid, Madrid, 1994.
- POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Trad. de Milton Amado, Editora Itatiaia, Belo Horizonte; São Paulo, Ed. da USP, 1975.
- _____ e ECCLES, John C. *O eu e seu cérebro*. Trad. Sílvio Meneses Garcia, Helena Cristina Fontenelle Arantes, e Aurélio Osmar Cardoso de Oliveira, Papirus, Campinas-SP, UnB, Brasília-DF, 1991.
- RUSSELL, Bertrand. *Ética e política na sociedade humana*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1977.
- _____. *Porque não sou cristão*. Trad. Brenno Silveira, Ed. Livraria Exposição do Livro, São Paulo, 1972.
- SPENCER, Herbert. *First principles*. Reprint of the edition 1904, Osnabrück Otto Zeller, 1966.
- WILSON, Edward O. *Da natureza humana*. Trad. Geraldo Florsheim e Eduardo D'Ambrósio, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

A intuição e o discurso moral

Carlos Alberto Albertuni

Mestrando em Filosofia na PUC-Campinas/Bolsista CAPES

“(...) parece difícil encontrar uma teoria ética que não recorra em algum momento à intuição. Os utilitaristas não tem por acaso a intuição de que a felicidade é o maior bem, por exemplo? Se isto é assim, se produziria uma situação paradoxal: por um lado, poucos filósofos aderiram a uma ética intuicionista, porém por outro lado, todos os filósofos apelam às intuições em algum momento de sua teoria.” (Farrell, Martin D. *Metodos de La Ética*. p. 87)

Introdução

Sem dúvida, um dos termos que incita polêmica e confusão dentro do debate moral é o termo “intuição”. Ao longo da História da Ética, desde o pensamento grego até a investigação contemporânea, ele recebeu vários significados e interpretações nos mais diferentes e contrastantes discursos morais. Sobretudo, neste século, sua evidência esteve por conta do debate entre intuicionistas e utilitaristas, bem como da apreciação rigorosa por parte da investigação metaética.

As posições éticas de caráter intuicionista tiveram um re- vigoramento precisamente a partir da obra “Principia Ethica” de G. E. Moore, considerada um marco da filosofia contemporânea. Sob o horizonte da filosofia da linguagem, Moore acredita que os filósofos morais, até então, não tinham respondido satisfatoriamente aos problemas investigados, pois não puse-

ram clara e adequadamente as perguntas em sua investigação moral. Isto é, os filósofos morais “particularmente não distinguiram entre a pergunta: ‘Que classes de ações devemos realizar?’ e ‘Que classes de coisas devem existir em razão de si mesmas?’”.¹ Tomando partido de uma posição “utilitarista ideal”, responde a primeira questão dizendo que “as ações que devemos realizar são aquelas que produzirão um maior bem no universo que qualquer outra alternativa possível”. Respondendo à segunda questão, Moore abre passagem para o intuícionismo, pois as ações que devem existir em virtude de si mesmas são aquelas “intrinsecamente boas”. E sendo devedor do atomismo lógico,² Moore conclui que “bom” é uma propriedade simples e não analisável.

“Meu ponto de vista é que ‘bom’ é uma noção simples, assim como ‘amarelo’ é uma noção simples. Em outros termos, sustento que, da mesma forma como não podes, de maneira alguma, explicar o que é amarelo a uma pessoa que já não saiba o que é, assim também não podes explicar o que é bom. Definições do tipo que procuro, definições que descrevem a natureza real do objeto ou noção designadas por uma palavra, e que não se limitem a dizer-nos o que a palavra tenciona significar somente são possíveis quando o objeto ou a noção em pauta são de alguma forma complexos. Podes dar uma definição de um cavalo, pelo fato de um cavalo ter muitas propriedades e qualidades diferentes que és capaz de enumerar, uma por uma. Entretanto, depois que as tiveres enumerado todas, quando tiveres reduzido um cavalo aos seus termos mais simples, já não poderás mais definir ulteriormente tais termos. Esses termos são simplesmente algo em que pensas ou que percebes,

1. “En particular, no han distinguido entre la pregunta: ‘Que clase de acciones debemos realizar?’ y la pregunta: ‘Que clase de cosas deben existir en virtud de si mismas?’ Alasdair MACINTYRE. *Historia de la etica*. P. 240.

2. O atomismo lógico representado principalmente por Russell e Wittgenstein tem como pressuposto que a metodologia filosófica consiste em analisar os conceitos, partindo de sua complexidade até seus elementos constitutivos mais simples. Portanto, a definição de um conceito se dá por sua análise.

sendo-te impossível, através de qualquer definição, ilustrar a sua natureza a qualquer pessoa que não consiga imaginá-los ou percebê-los."³

Portanto, se "bom" é indefinível, então as ações intrinsecamente boas não podem ser refutadas ou provadas, mas simplesmente apreendidas pela intuição; como também o termo bom não pode ser identificado com nenhuma propriedade natural. Desta forma, abre-se principalmente na filosofia moral britânica no começo do século uma discussão entre os naturalistas éticos (aqueles que definem os termos morais como investidos de propriedades naturais) e os não naturalistas (aqueles que acreditam que os termos morais referem-se a propriedades não naturais e que são apreendidas pela intuição moral).

Resgatando o valor das intuições no julgar e agir moral e refutando o naturalismo ético, Moore recoloca o problema da falácia naturalista, isto é, se é possível derivarmos prescrições de descrições ou derivar um "deve" (*ought*) de um "fato" (*is*):

*"A caracterização oferecida por Moore desta falácia permite duas interpretações, a saber: comete a falácia naturalista: a) aquele que tenta definir qualidades morais com auxílio de qualidades naturais (ou empíricas); b) aquele que pretende tão-somente definir qualidades morais. Moore entretanto restringe a determinação b) apenas para aqueles casos que dizem respeito à palavra 'bom' e ainda assim, no sentido de bom em si mesmo. Dependendo de qual leitura escolhermos, se chega a uma caracterização mais estreita ou mais larga daquilo que Moore entende por naturalismo. Quem defende a tese de que 'bom' significa 'ordenado por Deus' é naturalista de acordo com b), mas não de acordo com a)."*⁴

3. G.E. MOORE. Princípios Éticos. Os Pensadores. p. 236.

4. M. C. M. de CARVALHO. Um estudo sobre a estrutura do discurso metaético. (inédito) p. 4.

Além desse esforço de situar o debate em torno do termo “intuição” na história recente da ética, é importante esclarecer que, apesar das várias acepções do mesmo, geralmente entende-se por “intuição” o ato de captar ou apreender os princípios morais como verdades evidentes, analogamente ao que ocorreria com o entendimento de verdades evidentes da lógica e da matemática. Já, no discurso metaético, entende-se o seguinte: *“uma pessoa que avalia uma ação ‘a’ como moralmente correta / incorreta poderia com isso querer dizer que ela reconhece / sabe / conhece por intermédio de uma capacidade ou faculdade especial, chamada “intuição”, que a ação em questão é moralmente correta / incorreta”*.⁵ Isto é, a intuição seria uma espécie de sexto sentido, por meio do qual se apreende um fato moral. Por isso, o intuicionismo é tido como uma posição cognitivista dentro da metaética, pois supõe que, ao proferirmos juízos morais, estamos expressando algum conhecimento; ao invés, por exemplo, do emotivismo, que é uma posição não cognitivista, isto é, afirma que ao proferirmos juízos morais estamos apenas expressando determinadas emoções; portanto, os juízos são destituídos de qualquer conhecimento por intuição ou por descrição.

Sobretudo, a principal tese do intuicionismo *“é aquela segundo a qual seria absurdo pretender-se fundamentar a qualidade moral de uma ação – a saber, a qualidade de ser ela correta ou incorreta – por meio de uma outra qualidade, extra-moral, ou, como se diz, natural”*.⁶ Assim a moralidade / imoralidade de uma ação não se fundamenta nas suas conseqüências, sendo reciprocamente irreduzíveis as qualidades morais e as naturais.

O intuicionismo de ROSS

A título de elucidar esta discussão, apresenta-se aqui uma das posições intuicionistas mais destacadas, a saber, as teses centrais da teoria de David Ross, que representa uma posição deontológica dentro do intuicionismo, ou seja, que a

5. M. C. M. de CARVALHO. Um resumo de: Brülisauer, B. Moral und Konvention. (inédito) p. 2.

6. Idem. p. 2.

bondade ou maldade, a justiça ou injustiça de uma ação é intrínseca a ela mesma. Lembrando que Moore era defensor da posição teleológica (utilitarismo ideal), em que "correto" significa o ato que produz o maior bem possível, isto é, "perguntar que tipo de ações deve-se realizar, ou que tipo de conduta é correta, é perguntar que tipo de efeitos tal ação e conduta produzirão..."? ⁷

Na base do pensamento de Moore, Ross aplicou o argumento da indefinibilidade do bom, e igualmente no caso de "justo" (*right*) e "obrigatório". Para Ross "justo" ou "correto" significa apropriado, ou moralmente apropriado à situação em que o agente se encontra. Assim sendo, o ato que é dever do agente realizar seria "um ato que o agente pensa que é justo na situação tal e qual pensa que é", sendo que, na prática, o agente não teria como ter um conhecimento completo das conseqüências dos demais atos possíveis naquela situação.

Segundo Ross, existem certos princípios gerais de conduta (obrigações *prima facie*), que todos os homens de consciência desenvolvida intuem (Obrigações de fidelidade; Obrigações de reparação; Obrigações de gratidão; Obrigações de justiça; Obrigações de beneficência (caridade); Obrigações de auto-aperfeiçoamento; Obrigações de não-maleficência.). Com essa expressão "*obrigações prima facie*", Ross tenta responder a duas objeções que se faz ao intuicionismo: que este admite muitas intuições e que estas se contradizem muitas vezes quando aplicadas aos casos particulares. A obrigatoriedade *prima facie* é a tendência a ser correto ou a constituir o dever, isto é, um atributo que pertence a um ato em virtude de algum componente de sua natureza. Assim, um ato é justo quando de todos os atos possíveis para o agente, naquelas circunstâncias, é aquele cuja justiça *prima facie* naqueles aspectos nos quais é justo *prima facie* supera em maior medida sua injustiça naqueles aspectos nos quais é injusto *prima facie*.⁸ Esta comparação seria feita por intuição, isto é, o homem com uma consciência

7. To ask what kind of actions one ought to perform, or what kind of conduct is right, is to ask what kind of effects such action and conduct will produce...! David ROSS. *Right Acts*, in P. W. Taylor (org.) *The moral judgement*. p. 22.

8. W. D. HUDSON. *La filosofia moral contemporánea*.

mais desenvolvida simplesmente vê em que ato a justiça supera a injustiça.

Por exemplo: “...quando um homem comum cumpre uma promessa porque pensa que deve fazer isso, parece claro que ele o faz sem pensar em todas as conseqüências, mas acreditando que isto é provavelmente o melhor possível”.⁹ Ele pensa muito mais no passado que no futuro. O que o faz pensar que é certo agir em um sentido é o fato que ele prometeu fazer isso e nada mais. Que seu ato produzirá a melhor conseqüência possível não é razão para chamá-lo correto. Com isso, Ross faz uma crítica ao utilitarismo, tanto ideal como o hedonista, sendo que quando se pensa que é certo fazer determinada ação e não outra, não é porque produzirá o maior bem ou o maior prazer, mas porque se pensa na obrigação que naquela circunstância é mais importante.

Desta forma, as intuições morais não são princípios de cuja aplicação imediata se possa deduzir nosso dever em circunstâncias particulares, senão que só expressam obrigações *prima facie*, isto é, obrigações que podem ser deixadas de lado em casos particulares, por entrar em conflito com outras, que nesse caso concreto se consideram mais importantes; onde o critério dessa escolha será novamente a intuição.

Sobretudo, segundo Ross, a argumentação ética não pode proceder como as ciências naturais, que obtêm seus dados da experiência sensorial.

*“As convicções morais das pessoas ponderadas e educadas são os dados da ética assim como as percepções sensoriais são os dados de uma ciência natural”.*¹⁰ Desta forma, para o teórico da moral, “os julgamentos da consciência moral das pessoas nobres são o fundamento sobre os quais ele deve construir;

9. “When a plain man fulfils a promise because he thinks he ought to do so, it seems clear that he does so with no thought of its total consequences, still less with less with any opinion that these are likely to be the best possible”. David ROSS. *Right Acts*, in P. W, Taylor (org.). *The moral judgement*. p. 25.

10. “...the moral convictions of thoughtful and well-educated people are the data ethics just as senseperceptions are the data of a natural science.” Cf. *op. cit.* p. 31-32.

embora ele deva primeiramente compará-los com outros julgamentos e eliminar quaisquer contradições que eles possam conter".¹¹

Portanto, Ross toma como ponto de partida de suas investigações a existência de uma consciência moral, isto é, um conjunto de crenças e convicções encarnado principalmente na vida moral das pessoas "nobres" e que representa o produto acumulado da reflexão moral de muitas gerações.

Objecções ao intuicionismo

No seu debate com o utilitarismo, o intuicionismo é acusado de elencar muitas intuições, como promover a felicidade dos outros, dizer a verdade, cumprir as promessas, mostrar gratidão etc. e, mais ainda, essas intuições entram em conflito em certos casos particulares; por exemplo, às vezes terei que violar uma promessa de guardar uma confidência para não mentir, isto é, para não violar o princípio de dizer sempre a verdade. Portanto, o intuicionismo carece de um critério que resolva o conflito entre as regras intuídas, isto é, as regras intuídas carecem de uma hierarquia. Sendo que, por outro lado, os intuicionistas discordam entre si sobre o rol dessas regras, mostrando que elas não são tão evidentes.

Outra crítica é tecida em relação à teoria do significado adotada pelo intuicionismo. Essa objeção se faz pela pergunta se os termos "bom" e "correto" são expressões simples e, portanto, não analisáveis. Desta forma é que Strawson argumenta que os termos "bom" e "correto" são redutíveis ao termo "deve", isto é, *"...afirma ser contraditório um proferimento como o seguinte: 'Sei onde encontrar o Bem e conheço o caminho certo. Mas não sei o que devo almejar ou que caminho devo seguir'."*¹² Porém

11. "The verdict of the moral consciousness of the best people are the foundation on which he must build; though he must first compare them with one another eliminate any contradictions they may contain." Cf.. *op. cit.* p. 32.

12. M. C. M. de CARVALHO. Um resumo de: Brülisauer, B. Moral und konvention. p. 6.

ainda restaria a expressão "deve" para ser analisada. Respondendo a isso, J. L. Mackie observa que "deve" é uma expressão usada com o mesmo significado tanto no âmbito da moral como fora dela. *"A juízo de Mackie o emprego moral de 'dever' não exige que a expressão tenha um significado genuinamente moral. O que entra em jogo são razões especiais às quais se faz referência no discurso moral. O especificamente moral haveria de ser buscado exclusivamente em um tipo especial de razões e não em um significado especial da expressão 'dever', menos ainda em alguma qualidade objetiva da própria ação."*¹³

Por último, outra contundente crítica ao intuicionismo se dirige a sua teoria do conhecimento. A principal formulação é a seguinte: se uma pessoa fosse indagada como ela chegou à conclusão que determinada ação é moralmente correta, ela responderia que foi por intuição. Sendo assim, sua resposta não contempla que conhecer algo é diferente de acreditar em algo. Portanto, o intuicionismo não nos oferece nenhum critério que nos permita discernir as falsas intuições das corretas.¹⁴

Conclusão

Não obstante todas as objeções e tentativas de refutação do intuicionismo, ele se propõe a solucionar um dos problemas fundamentais do discurso moral, ou seja, como se dá a mediação entre as regras universais que orientam o agir moral e sua aplicação aos fatos particulares. A pluralidade das situações exige que novas regras sejam construídas para aplicar a regra universal e assim indefinidamente; do contrário cairíamos num legalismo ou num deontologismo. Por outro lado, observa-se que é impossível calcular todas as variações e conseqüências de uma ação, assim como postula o utilitarismo. Talvez seja por isso que o termo intuição resiste dentro do discurso moral, apresentando-se como um termo médio com a função de ligar os princípios universais às peculiaridades de cada ação moral.

13. Idem, p. 6.

14. W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*.

A especificidade do mundo moral exige mediações que potencializem os sujeitos morais a agir corretamente mesmo se não há espaço ou tempo adequado para uma revisão e especulação sobre a ação moral a ser desencadeada. Assim, por exemplo, o conceito de "*phrónesis*" (sabedoria prática) cunhado na *Ética a Nicômaco* ou o conceito de "*obrigações prima facie*" de Ross sugerem interpretações diferentes do termo intuição como mediação, mas concordam que a investigação moral não deve ser informada somente pela lógica interna de uma teoria. Sobretudo, as convicções morais enraizadas na consciência das pessoas sensatas são dados essenciais para qualquer discurso moral.

Se epistemologicamente o intuicionismo é contraditório, ou seja, considerado imprestável como teoria, por outro lado, a fenomenologia das ações morais o torna evidente, pois as nossas decisões e ações morais corriqueiras não são precedidas de um apurado exame dos princípios morais ou de regras, ou ainda das conseqüências. Vale lembrar o seguinte exemplo: se vemos um cego querendo atravessar a rua, imediatamente o ajudamos e não paramos previamente para examinar se aquela ação é boa ou não. Daí porque podemos afirmar que agimos por uma intuição do bem ou de que aquele ato seja bom, revelando assim que o homem prático se sobrepõe ao homem teórico na questão moral.

No que se refere à posição de Moore, sua grande contribuição foi chamar a atenção para o fato de que não é tão simples derivar um "deve" (*ought*) de um "fato" (*is*). Porém, a sua ambição de resolver os problemas morais através da análise dos conceitos e sua tese de que "bom é indefinível" contribuíram, por outro lado, para um certo ceticismo dentro da investigação moral, que mais tarde redundou, por exemplo, no emotivismo.

Enfim, embora a metaética exerça um papel significativo em nível da análise dos conceitos e dos juízos morais, munificando assim o discurso moral de maior clareza e contribuindo para a sua consistência, a investigação ética não se reduz a uma pesquisa genuinamente teórica, ela necessita ser informada

pela prática, isto é, pela experiência moral consubstanciada nas convicções morais de uma tradição. Assim cabe precisar qual é o lugar das intuições no discurso moral, pois alijá-las do mesmo parece uma tentativa inócua. Afinal, existe alguma teoria que prescindia de qualquer intuição? Sobretudo, parece que todo discurso moral seria o desenvolvimento de intuições que *a priori* se nos apresentam como boas ou corretas.

Bibliografia

- FARRELL, Martin D. *Metodos de la ética*. Buenos Aires. Abeledo Perrot, 1994.
- HUDSON, W. D. *La filosofia moral contemporánea*. Madrid: Alianza Universidad, 1987.
- ROSS, W.D. "Right Acts". in P. W. Taylor (org.) *The moral judgment*, op. cit., pp. 21-32.
- CARVALHO, M.C.M.de. Um resumo de: Brülisauer, B. *Moral und Konvention*. Darstellung und Kritik ethischer Theorien. Frankfurt, Athenäum, 1988 2.3; pp. 108-119, manuscrito não publicado.
- CARVALHO, M.C.M. de. Um estudo sobre a estrutura do discurso metaético, manuscrito não publicado, baseado no capítulo I: Zur Struktur des metaethischen Diskurses, da obra: Grewendorf, G. Meggle, G. (org.) *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- MOORE, G.E. Princípios Éticos. In *Col. Os Pensadores*. Abril Cultural, SP 1974.
- MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Paidos. Buenos Aires. 1970.

A questão da felicidade na ética de Aristóteles

Manoel Pedro Rocha

Mestrando em Filosofia – PUC-Campinas/Bolsista CAPES

Introdução

Qual é o supremo bem entre todos os bens práticos? Tanto o homem comum, como as pessoas cultas têm a mesma resposta para esta questão: a **felicidade**; "(...)nem todos entretanto sabem o que vem a ser a felicidade, já não se acham de acordo sobre este mesmo tema, é certo que o homem comum a define de maneira diferente que os homens sábios." (Aristóteles, *Et,Nic.*, I, 4, 1 095).

Na filosofia grega o termo Felicidade ou *Eudaimonia* é considerado o fim último e supremo bem que o homem deve alcançar; é o que constitui o verdadeiro sentido da vida. No decorrer da história do pensamento humano, várias foram as concepções acerca do conteúdo da felicidade; se perguntava se era o prazer ou a posse de bens exteriores, se a virtude ou o conhecimento, se era um dom dos deuses ou fruto do próprio esforço do homem.

Muitos vão tentar responder a esta questão. Em **Platão**, o problema da "**Felicidade**" ou "**Eudemonia**" consegue atingir dimensões amplas e complexas. O criador da "Teoria do mundo das idéias" visa superar todas as posições existentes em torno deste conceito, indo através de uma sólida fundamentação metafísica e passando pelo seu alargamento até atingir o domínio coletivo da "**POLIS**".

Será na Polis que a Eudemonia se tornará sinônimo de "Eunomia", que pode ser traduzido como "Bom Governo"; é o Estado ideal, nele estão todas as boas leis. Platão acredita que somente uma cidade bem governada é próspera e feliz (*Leis*, XI 927 b). A resposta ao esforço feito pelo ser humano para alcançar a "EUDEMONIA" pode se confirmar pela concepção platônica de Éros (*Diálogos* 180 b), e na sua obra *A República* (VII,526 e).

É, porém, **Aristóteles** quem vai dar uma definição mais importante de **FELICIDADE**, em sua *Ética a Nicômaco* (Et.Nic., 1,6: 1098 A 16 S.; 10,7: 1177 A 12-18). Pretendemos nos deter nessa obra para nossa análise desta questão que tem ocupado o pensamento filosófico de todos os tempos: o que realmente vem a ser a "FELICIDADE" ou "O SUPREMO BEM"? "Se nas coisas práticas há um fim que desejamos por si mesmo e desejando para ele as outras coisas..., é evidente que este fim será o SUPREMO BEM" (Et.Nic., I, 1, 1 094).

Neste trabalho procuraremos abordar o tema da **FELICIDADE** no campo da razão; como ela é abordada por Aristóteles em sua "*Ética a Nicômaco*", quais as características do homem capaz de felicidade, o papel importante das Virtudes Intelectuais na realização da Felicidade, e algumas implicações sociais para a época de Aristóteles e para o contexto atual.

O tema da FELICIDADE (ou Eudaimonia) no campo da RAZÃO

É certo que encontrando a atividade que é própria do homem, encontraremos a possibilidade de definir a Felicidade. Sabemos que a vida é comum às plantas, e que existe uma faculdade sensitiva que aparece também nos animais; resta descobrir uma vida ativa que seja própria de quem é dotado de razão. A obra própria do homem é a atividade da alma conforme a razão (Et. Nic., VII, 13, 1 153). Para Aristóteles, a felicidade do homem está no exercício da razão; ainda que ele tenha enfatizado a felicidade como uma contemplação no seu grau

superior, que ela consista no cultivo da atividade teórica, que é própria da razão.

Aristóteles, tendo em vista a realidade social de sua época, prossegue dizendo que a felicidade verdadeira exige condições necessárias; aqui, ele destaca duas condições mais importantes; que são a **SEGURANÇA ECONÔMICA** e a **LIBERDADE PESSOAL**. Sem essas duas condições nenhum homem pode ser feliz, e é por esta razão que os escravos não podem ser felizes; portanto, se procuramos a melhor política para o indivíduo, teremos que ir em busca daquela capaz de produzir o bem-estar para os homens.

O "tema" da FELICIDADE na *Ética a Nicômaco*

A *ÉTICA A NICÔMACO*, considerada por muitos estudiosos como uma obra complexa, é construída de acordo com um plano semelhante ao de um diálogo platônico, no qual a verdade é assegurada a partir de um ponto de vista provisório até um ponto de vista mais satisfatório. Nela, como já mencionamos, o tema da Felicidade é abordado com cuidado e profundidade, quer seja na análise do homem na sua individualidade, quer seja em sociedade.

Aristóteles procura deixar claro que toda ação humana tem por objetivo um Fim ou um Bem específico e determinado; neste ponto todos estão de acordo. Este "Fim" e este "Bem" específico são o que todos os homens chamam de "FELICIDADE" ou "BEM-SUPREMO": esta é, para Aristóteles a referência última sobre a qual todos os homens podem basear os seus juízos morais.

A Felicidade é compreendida diferentemente pelos diversos grupos de pessoas ou indivíduos. O que devemos ter em mente é que a mesma não deve ser entendida como ociosidade ou um mero gozo sensual; ela deve ser uma atividade boa ou virtuosa.

EUDAIMONIA como atividade virtuosa e atividade do ESPÍRITO

A tese da FELICIDADE como sendo o “Sumo Bem”, ou o “BOM”, foi sustentada muitas vezes ao longo da História do pensamento filosófico-ético. Para Aristóteles, a FELICIDADE é o maior de todos os bens, um Bem aspirado por todos os homens.

Depois de esgotar o conceito de FELICIDADE em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles continua afirmando que a EUDAIMONIA consiste na atividade unicamente do espírito; atividade esta que se dá através do conhecimento pleno da verdade, na busca profunda e incessante da perfeição. Aqui é necessário lembrar que “prazer” e “alegria”, indo além do que habitualmente se entende, são considerados no pensamento aristotélico conseqüência da perfeição obtida. Por este motivo, a ATITUDE MORAL VIRTUOSA vai se constituir um elemento essencial da felicidade.

Não é sem razão que Aristóteles insiste no caráter contemplativo da FELICIDADE, que acontece num grau superior, o grau da BEATITUDE. Para ele, a “FELICIDADE” é uma certa atividade exclusiva da alma; porém uma atividade desenvolvida sempre em conformidade com a VIRTUDE” (Et., Nic.,I,13, 1102 b).

EUDAIMONIA (Eudemonia) como atividade do ESPÍRITO

Em Aristóteles, Eudemonia adquire uma formulação mais científica e sólida. Para o estagirita há um fato universal: o de que todos os homens tendem para a “EUDEMONIA”, tendo-a como fim último da vida, variando apenas nos conteúdos. Mesmo sabendo que há os que colocam a busca da felicidade nos prazeres, outros nas honras, e outros ainda nas riquezas, importa-nos saber que a tendência em comum permanece.

Já dissemos que Aristóteles insiste na existência de um “SUMO BEM”, que é a finalidade (Télos) plena da atuação da natureza humana. A busca desse BEM é uma tarefa específica

do homem, como ser racional, e este Bem Supremo só será atingido através da realização da virtude.

"Felicidade inclui a satisfação das necessidades e das aspirações humanas. Ser feliz plenamente é atingir a máxima realização." Para Aristóteles, "(...) as pessoas felizes devem possuir três espécies de bens: os bens externos, os do corpo e os da alma" (Ibid., 1153 b, 17, segs. Pol., VII, 1, 1323 a 22).

A felicidade como Eudaimonia deve ser entendida como uma prática que resulta de uma vida virtuosa; é portanto função de certos bens "(...) que atingem aqueles que agem retamente." (*Ética a Nicômaco*, 1098b). Aristóteles classifica esses bens em três grupos ou espécies:

1. Bens exteriores.
2. Bens da alma.
3. Bens do corpo.

E conforme Aristóteles, "(...) mas são os bens da alma que são os bens por excelência.." (*Ética a Nicômaco*, 1046b).

Sabedoria teórica e sabedoria prática

Considerando o homem como ser racional e emocional ou sensível, veremos que a felicidade de um ser assim constituído deverá ser descrita em termos aceitáveis por todos; consistirá em duas formas de atividade racional: em primeiro lugar, no uso livre da razão no que diz respeito à investigação teórica. Em segundo lugar, será descrita dentro da disciplina das emoções levando-se em consideração uma regra ou um objetivo formulado pela razão.

É neste ponto que Aristóteles vai distinguir duas virtudes do "Intelecto": a sabedoria teórica (SOPHIA), que é indispensável para a felicidade humana como um componente importante; e a sabedoria prática (PHRÓNESIS), tomada como o agente produtivo. É porém à PHRÓNESIS que estarão submetidas todas as capacidades intelectuais pelas quais to-

mos por objetivo o fim verdadeiro e adquirimos a capacidade de assegurá-lo.

Importa sabermos que tanto a **"Sophia"** como a **"Phrónesis"** são ambas virtudes do intelecto; virtudes do espírito em geral. São o resultado de uma aprendizagem que consiste no conhecimento de regras autênticas; sendo que a **Sophia** vai se relacionar e se preocupar com verdades permanentes ou fixas, as quais o homem não pode alterar.

A EUDAIMONIA e a "PHRÓNESIS"

É na *Ética a Nicômaco*, na importante passagem VI dos cap 12 e 13, que vemos a abordagem aristotélica segundo a qual a separação das Virtudes do caráter da Phrónesis é uma separação lógica e não real. Daí afirmar que a "Virtude Moral" deve vir acompanhada pela "phrónesis", sem a qual esta seria cega. E a Phrónesis, por sua vez, só pode ser atingida em conjunção com a Virtude Moral.

A presença da Phrónesis se faz necessária mesmo para o homem médio. Em uma palavra, todos os homens devem atuar tendo sempre em vista um fim mais justo e correto. Em suma, cada um deve exigir para si mesmo a "PHRÓNESIS" e não depender eternamente somente do juízo especializado de um grupo de entendidos.

Aristóteles, mesmo concordando que "os bens externos" não fazem parte da essência da Felicidade, concorda contudo que os mesmos podem afetá-la diretamente, pelo fato de que pela falta dos mesmos, em certo grau, poderá impedir a realização da plena Felicidade.

O homem de PHRÓNESIS

Entretanto, nem todos os homens estão capacitados a atingir a virtude da Sophia, que é uma virtude superior e intelectual. Por outro lado, sabemos que as virtudes do caráter só se completam com a **"Phrónesis"**.

O homem de **"PHRÓNESIS"**, que é um ser parte racional e parte emocional, é quem pode nos fornecer o juízo intuitivo ideal, como critério da ação correta para todos os outros que

ainda não se sentem seguros em suas decisões. Ele pode, em alguma medida, ser considerado um intérprete verdadeiro dos valores morais dominantes. Ele é, em uma palavra, um homem apto para detectar as necessidades da sociedade em casos específicos; e isso pelo motivo óbvio de que esse homem levou em consideração os valores, com muito mais cuidado do que todos os outros homens.

Os homens que não possuem a "sabedoria" são todos os que não conseguem atingir uma constância de propósitos, na busca e conquista do bem com finalidade última; são aqueles que estão inclinados à falta de harmonia.

O homem que não possui a "sabedoria prática" é aquele que acumula em si todos os objetivos perversos, mas com uma profunda coerência que pode permitir ao seu caráter chegar ao cúmulo do prazer egoísta; um estado definido em grego como auto-indulgência (*Akolasia*), que é incurável. Por outro lado podemos encontrar um indivíduo que possua e conserve uma concepção autêntica do bem, mas que, neste caso, não consiga desear com a mesma força exigida para realizar sempre o mais justo.

Ausência da PHRÓNESIS: ausência de Felicidade

A Phrónesis pode com maior firmeza definir a finalidade dos grupos humanos. Nela, vemos combinados uma retidão habitual de desejo com um juízo verdadeiro habitual; competente na formulação de regras gerais para a ação, ela será capaz de aplicá-los de maneira justa às situações variáveis da vida social.

Por outro lado, o homem que não possui a "Phrónesis" faz parte do grupo daqueles que não conseguem atingir, por diferentes razões, uma constância de propósitos na prática do BEM. Não possuindo a sabedoria prática, este grupo sempre possuirá o desejo incorreto associado ao juízo falso.

Esse homem não será feliz, porque, segundo Aristóteles, a **FELICIDADE** deve consistir sobretudo em duas formas de atividade racional: no uso livre da razão e na disciplina das emoções; de acordo com isso, em uma regra ou um objetivo formulado pela razão.

Importância da ética de Aristóteles para a atualidade

Aristóteles nos ajuda a refletir sobre o problema da Felicidade levando em consideração o seu conteúdo concreto; isto é, qual o tipo de felicidade que se busca realmente e no qual os homens em dada situação realizam suas aspirações pessoais. Porque, na nossa sociedade contemporânea, onde domina a propriedade privada, onde o homem vale pelo que possui, pelo ter e não pelo ser, sabemos que a felicidade se resume na posse dos bens materiais. A felicidade se encontra, portanto, na satisfação do "espírito de posse". Diríamos que nesta realidade social, todo homem rico de dinheiro ou de posses será feliz, e o pobre, o que nada tem, será infeliz. O conceito de Felicidade aqui recebe um conteúdo concreto dado pelo sistema econômico vigente.

Conclusão

De todos os esforços realizados pela filosofia antiga, sobretudo pelo helenismo, para conquistar a verdadeira sabedoria, aquela que conduz cada indivíduo a sua realização, o peripatetismo é, com certeza, o sistema mais bem acabado; pelo menos, o mais equilibrado.

Aristóteles, em seu pensamento filosófico, especialmente em sua *Ética*, dá-nos uma síntese na qual todas as ciências estão plenamente unificadas. Ele soube encontrar o ponto central e único em que se harmonizam as duas tendências fundamentais do espírito humano: a positiva, que insiste sobre as riquezas da intuição sensível; e a idealista, que insiste sobre a potência da inteligência para alcançar o absoluto. Aristóteles percebe que o caráter puramente abstrativo da razão não lhe permitirá conquistar a verdade plena: a ciência, a menos que se mantenha contato contínuo, direta ou indiretamente com a experiência, com a atividade prática.

O estagirita tem consciência da força e da fraqueza do espírito; por ser fraco, procura manter-se fiel a um método rigoroso; por ser forte, tem a ambição de resolver todos os

problemas do universo; conseguir aplicar suas reflexões às realidades mais simples, como às perfeições mais sublimes. Se preocupando com o ser humano, procura refletir sobre suas atividades tanto individuais como sociais: qual a melhor maneira para se viver? como chegar à realização da Felicidade plena? todos os homens são capazes de ser felizes? como ser um homem de **PHRÓNESIS** hoje? Essas e outras questões estão no cerne do pensamento aristotélico. O anseio de procurar respondê-las estava nele como também nos pensadores modernos e contemporâneos: a busca de se encontrar soluções para uma vida melhor do indivíduo e da sociedade.

Por isso, a título de conclusão deste trabalho sobre a questão da felicidade em Aristóteles, dentro da realidade social de sua época, nos perguntamos o que poderíamos tirar de proveito para o contexto atual — tendo em vista que a sede de realização do Bem Supremo existe ainda dentro de cada um de nós, isto é, qual o tipo de felicidade que se busca realmente e no qual todos os homens em dada situação realizam suas aspirações pessoais?

Numa sociedade como a nossa, as mesmas preocupações de ontem ainda permanecem. Como respondê-las hoje? As respostas encontradas por Aristóteles em seu tempo, englobando os valores morais, as virtudes, a retidão, a justiça etc., certamente nos ajudariam não só a responder questões inerentes à Felicidade, como também na concretização de uma sociedade mais justa, feliz e equilibrada.

Se ainda acreditamos na tese de que a Felicidade é o único BEM, então nossa tarefa é fazer tudo para que o seu conteúdo seja concretizado. Um conteúdo que pode variar de acordo com as relações sociais que o determinam e a realidade a que ele serve.

Se havia o conceito de felicidade como contemplação dentro da sociedade escravagista grega, e a felicidade baseada na posse, podemos detectar os mesmos conceitos errôneos na sociedade burguesa de nossos dias. Em uma palavra, qualquer que seja nosso ponto de partida, não devemos tomar a Felicidade como realidade abstrata, alheia a determinadas condi-

ções sociais nas quais residem as atividades do homem contemporâneo. Mais do que a Felicidade pessoal, está em jogo a realização da sociedade.

Todos estamos de acordo que o motivo que se encontra na base de toda a conduta e escolha humana é ainda o interesse próprio, mais ou menos esclarecido. Mesmo que ignorássemos o refinamento das nossas noções éticas adquiridos durante a História, com a colaboração de sistemas religiosos, sobretudo do Cristianismo, temos clareza de que o ambiente social que serviu de pano de fundo para as análises de uma Ética Social naquele tempo é muito diferente do que temos hoje, mas nos leva a repensar o tema da Felicidade, a fim de torná-lo aceitável por um espírito contemporâneo.

Bibliografia

- ALLAN, D.J. *A Filosofia de Aristóteles*. Editorial Presença - Quinta Parte Capítulo 13, pp. 149 - 168.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção *Os Pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Editor: Victor Civita. pp. 245-436.
- DURANT Will. *HISTÓRIA DA FILOSOFIA: Vida e idéias dos grandes Filósofos*. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. 1935. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- JAEGER, Werner - *Aristóteles: Bases para la Historia de su desarrollo intelectual*. Versión española de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, Pánuco, 63, México.
- MODOLFO, Rondolfo. *O pensamento antigo: História da Filosofia Greco-Romana, Desde Aristóteles até os Neoplatônicos*. vol. II Editora Mestre Jou, São Paulo, pp. 7 - 69.
- MONDIN. B. *Introdução à Filosofia. Problemas, Sistemas, Autores e Obras*. Edições Paulinas, 1926, Sétima Edição revista e ampliada.

Pe. LEONEL Franca S.J. "NOÇÕES DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA" 22a. edição, Livraria Agir Editora, 1978, Rio de Janeiro.

THONNARD. *Compêndio de História da Filosofia*. Editora Herder, São Paulo, 1968, IV pp. 81 - 130.

