

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume I - Número 3
Setembro - Dezembro 1998

Revista de Ética

Editora
Alnea

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Volume I - número 3
Setembro - Dezembro 1998

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Editora
Alínea

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 Cecília Maringoni de Carvalho

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
Marcelo Perine - PUC-SP
Maria Cecilia Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas
Maria Clara Marques Dias - UFRJ
Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP
Sônia T. Felipe - UFSC

Phrónesis

- Publicação Quadrimestral -
Volume I, número 3, setembro/dezembro 1998

SUMÁRIO

Editorial 7

Artigos

Bens primários em John Rawls 11

Vicente Volnei de Bona Sartor

Sônia T. Felipe

A indústria cultural: peripécias da ideologia
pensadas por um frankfurtiano 33

Murilo Silva

Com quem dialoga a ética do discurso?
Interlocutores éticos contemporâneos 55

Rita de Cássia Lana

O lugar do princípio da liberdade no
utilitarismo de J. S. Mill 65

Rogério Antonio Picoli

Os fundamentos biológicos da ética: uma análise
da proposta de Michael Ruse 79
Silvio César Moral Marques

Considerações acerca do prazer e da felicidade:
os limites da noção utilitarista de prazer através da
idéia de felicidade em Pascal 93
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Editorial

A Revista *Phrónesis* chega ao seu terceiro número e tem uma dupla razão para comemorar: seu Conselho Editorial foi enriquecido e passa a contar com a colaboração do ilustre professor e pesquisador Marcelo Perine, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Ademais, este número publica, pela primeira vez, artigos de autores que desenvolvem suas pesquisas fora do âmbito da PUC-Campinas, confirmando o interesse da *Phrónesis* em abrir seu espaço para a divulgação de artigos filosóficos de qualidade, de autoria de pesquisadores “externos”. Refiro-me aos dois interessantes trabalhos escolhidos para abrir este número, cujos autores vinculam-se à conceituada Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC): “Bens primários em John Rawls”, escrito pelo doutorando Vicente Volnei de Bona SARTOR, em co-autoria com a Profa. Dra. Sonia T. FELIPE – e “A indústria cultural: peripécias da ideologia pensadas por um frankfurtiano”, de autoria de Murilo SILVA. Seguem-se os artigos de pós-graduandos do Programa de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas, todos eles bolsistas do Programa de Demanda Social da CAPES, e que integram, por assim dizer, a nossa “prata da casa”: Rita de Cássia LANA em “Com quem dialoga a ética do discurso?” mostra sucintamente e com muita propriedade quem são os interlocutores contemporâneos desse modelo de investigação ética. Rogério Antonio PICOLI em “O lugar do princípio da liberdade no utilitarismo de J. S. Mill” retoma a discussão em torno da legitimidade da pretensão milleana de fundar sua defesa da liberdade sobre premissas utilitárias. O artigo de Sílvio César Moral MARQUES, “Os fundamentos biológicos da ética: uma análise da proposta de Michael Ruse”, pode ser lido como um oportuno convite à metaética, numa época em que as reflexões sobre nossas teorias morais correm o risco de ser relegadas a um segundo plano, quando não totalmente ignoradas. Para finalizar,

Cecilia Cintra Cavaleiro de MACEDO brinda os leitores com suas “Considerações acerca do prazer e da felicidade”, no âmbito das quais assesta suas críticas ao utilitarismo, apontando-lhe o que considera serem algumas insuficiências conceituais próprias dessa filosofia, recorrendo para tanto a um confronto com a idéia de felicidade em Pascal.

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

Bens primários em John Rawls

Vicente Volnei de Bona Sartor*
Sônia T. Felipe**

Introdução

Em *Uma Teoria da Justiça*¹ (1971), Rawls analisa a Justiça sob o ponto de vista da ética política. Seguindo Kant, e adotando raciocínio analógico, Rawls afirma que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, tal qual a verdade o é dos sistemas de pensamento”.² Mas “justiça” interessa aquela que se realiza como equidade (“*as fairness*”). Nesse artigo, o tema da justiça como equidade se circunscreve à abordagem dos princípios da distribuição de bens sociais básicos ou *bens primários humanos*.³ Em *O esboço teórico-filosófico de Rawls*, o presente artigo apresenta o suporte teórico do conceito de justiça formulado para ordenar a *estrutura básica da sociedade*. Em *A justificativa do estudo dos bens numa sociedade bem-ordenada*, discute-se a vinculação de uma teoria dos bens e sua definição, classificados em bens *primários* e *bens públicos*, enfatizando-se a obrigação e o dever de sua distribuição por parte do Estado. A seção *Instituições básicas da justiça distributiva* aborda o modo como as instituições devem proceder —

* Doutorando do Programa interdisciplinar *Sociedade e Meio Ambiente* do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, sob orientação de Sônia T. Felipe.

** Doutora em Teoria Política e Filosofia Moral pela Universidade de Konstanz -Alemanha, pesquisadora das *Teorias da Justiça*, Ética Prática e Violência. Professora de Ética e Filosofia Política da UFSC. Orientadora da tese “Políticas Públicas e Meio Ambiente na perspectiva da teoria da justiça em John Rawls”.

1. Neste artigo, as referências às obras do autor serão designadas por: UTJ para *Uma Teoria da Justiça*, traduzida por Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves e publicada por Martins Fontes, São Paulo, 1997; ATJ para *A Theory of Justice* da Oxford University Press, New York, 1971; PL para *Political Liberalism* da Columbia University Press, New York, 1993.

2. UTJ, § 1, p. 3.

3. Ou seja, no contexto da *phrónesis* pois se dirige às coisas humanas que podem ser objeto de deliberação (Silva, 1998).

em uma sociedade bem-ordenada — para garantir a produção e a distribuição dos bens sociais primários. Em *A questão da natureza como bem público nas obras de Rawls*, discute-se a plausibilidade da aplicação da teoria da justiça (problema da extensão) na definição de *natureza como bem público*.

O esboço teórico-filosófico de Rawls

Rawls recorre a referências teórico-abstratas, tais como as do *véu da ignorância*⁴ e da *posição original*⁵ para dar sustentação à teoria que, por sua vez, normatiza os procedimentos de implementação da justiça distributiva em uma sociedade bem-ordenada. Em uma sociedade bem-ordenada todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios da justiça; as instituições sociais básicas satisfazem a esses princípios e isso é reconhecido publicamente.⁶ Rawls presume que tal sociedade é justa, pois se confirma sua existência como um “empreendimento cooperativo para a vantagem de todos”.⁷ A idéia da justiça como equidade funda-se na concepção de sociedade “as a fair system of social cooperation between free and equal persons viewed as fully cooperating members of society over a complete life”.⁸

Rawls apresenta a idéia da *posição original* como um meio de representação possível para aplicação de uma concepção pública dos princípios de justiça, os quais resultam do consenso na posição original, e são assim formulados:⁹

(1) “Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.” (2) “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: to the greatest benefit of the least

4. UTJ, cap. III, pp. 127-208; ATJ, § 20, p. 120; ATJ, § 78, p. 518.

5. Posição original é a situação hipotética na qual as pessoas racionais atrás do “véu da ignorância” escolhem princípios de justiça para governar a “estrutura básica” da sociedade.

6. UTJ, § 1, p. 5; § 69, p. 504.

7. UTJ, § 41, p. 90.

8. PL, I:3, p. 9.

9. Essa é a redação final dos princípios da justiça em UTJ, § 46, p. 333. No entanto, eles foram se reformulando a partir da primeira versão, conforme ATJ, § 11, p. 60; UTJ, § 11, p. 64; UTJ, § 13, p. 82; UTJ, § 13, p. 88; ATJ, § 46, p. 302; PL:I:1, pp. 5-6.

advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.”¹⁰

Os princípios da justiça são uma espécie de bens priorizados em relação a quaisquer outros. Assim, o primeiro princípio não pode ser suprimido em hipótese alguma. A segunda parte do segundo princípio, que o autor denomina *fair equality of opportunity*, não pode ser suprimida nem substituída por qualquer outra vantagem econômica ou social. Em outras palavras: mesmo se todas as pessoas se beneficiassem com a reserva de posições e cargos para uma certa categoria de pessoas, seria inadmissível, sob o ponto de vista da justiça em uma sociedade democrático-constitucional, aceitar tal procedimento. Já a primeira parte do segundo princípio, que Rawls denomina *just savings principle*, não pode ser suprimida por quaisquer considerações de eficiência ou maximização do bem-estar social. Em outras palavras, a liberdade não pode, jamais, ser trocada por quaisquer outros bens materiais ou imateriais. Em uma sociedade justa, as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais. Os dois princípios de justiça incluem, assim, duas regras de prioridade:

a) a *prioridade da liberdade*:

“Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e portanto as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade. Existem dois casos: (a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos; (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor.”

b) a *prioridade da justiça* sobre a eficiência e o bem-estar:

“O segundo princípio é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da

10. (1) “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.” (2) “As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.”

*soma de vantagens; e a igualdade eqüitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos: (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor; (b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo”.*¹¹

Convém ressaltar na concepção rawlsiana que os dois princípios escolhidos se aplicam às instituições econômicas, sociais e políticas e não aos *indivíduos*. Dessa forma, *rights* (direitos) e *liberties* (liberdades) mencionados no primeiro princípio da justiça são aqueles garantidos e encorajados pelas diversas e múltiplas instituições sociais, políticas e econômicas, aplicando-se os princípios da justiça na distribuição de bens a “pessoas representativas”¹² e não a indivíduos.

A estrutura básica da sociedade

Os dois princípios fundamentam a ordenação da estrutura básica da sociedade. Estrutura básica é “um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos e uma parte dos produtos”.¹³ É nela que se processa a distribuição eqüitativa dos bens materiais produzidos pelo sistema de cooperação social. O bem dos membros cooperantes e a efetiva regulação da distribuição da riqueza por uma concepção comum da justiça, expressa — em um sistema público de regras, caracterizam a sociedade bem-ordenada.

“Para nós o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Assim, a proteção legal

11. UTJ, § 46, p. 333-4.

12. Pessoas livres e iguais na perspectiva de uma concepção política e como membros plenamente cooperadores da sociedade durante toda uma vida.

13. UTJ, § 14, p. 90.

*da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes.*¹⁴

As instituições que compõem a estrutura básica da sociedade, por serem o “sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades”,¹⁵ devem garantir que “todos os que estão nela engajados (saibam) o que saberiam se essas regras e a sua participação na atividade que elas definem fossem o resultado de um acordo. Uma pessoa se move e age no âmbito institucional sabendo o que as regras exigem dela e dos outros. Também sabe que os outros sabem disso e que eles sabem que ela sabe disso, e assim por diante”.¹⁶

Os cidadãos que em suas ações institucionais reconhecem certas regras de conduta e acabam por agir de acordo com elas garantem a publicidade e a transparência no exercício do poder¹⁷ de distribuir bens, argumento favorável aos dois princípios da justiça.¹⁸

A justificativa do estudo dos bens numa sociedade bem-ordenada

O estudo do conceito de bens¹⁹ nas obras de Rawls permite compreender a concepção de cooperação social entre cidadãos livres e iguais que têm como meta da política interna a concretização da justiça a partir de princípios universais. A sociedade é vista como um sistema de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, plenamente cooperantes durante toda uma vida de uma geração à seguinte. Essa necessidade está, apesar da cooperação, sujeita a conflitos. Para perseguir fins nessa associação cada um dos sujeitos representativos prefere uma participação maior a uma menor nos

14. UTJ, § 2, p. 8; PL:I:2, p. 11 e PL:VII:1, p. 255.

15. UTJ, § 10, p. 58.

16. UTJ, § 10, p. 59.

17. Sob a ótica política, Rawls reitera os mesmos princípios em PL:V:7-8, pp. 201-211.

18. UTJ, § 29, pp. 190-200.

19. Rawls trata de bens primários humanos e é sobre eles que incide a aplicação das regras da justiça social. Do *Bem*, Rawls não o trata no âmbito do conceito político da justiça por concebê-lo privado.

bens sociais. “Embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses”.²⁰

Inicialmente, o autor contrapõe a sua proposta à utilitarista.²¹ A proposta utilitarista considera justa a sociedade na qual se garante a satisfação dos interesses dos cidadãos de forma máxima. Eficiência e utilidade são critérios de justificação do Estado. Rawls reconhece nesse modelo de Estado utilitarista a realização do princípio da eficiência, mas não o da justiça. Há que se considerar, na aplicação da regra da justiça, a dignidade dos indivíduos e não apenas a satisfação de seus interesses. Assim se garante a autonomia da personalidade moral como fundante de direitos.²²

A “divisão social da responsabilidade”²³ garante à sociedade e aos cidadãos liberdades básicas e oportunidades equitativas e, ao mesmo tempo, promove a justa participação de todos na distribuição dos *bens primários*.

A necessidade de uma teoria de Bem

De antemão, Rawls sugere que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida, segundo sua concepção subjetiva e privada, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Em uma sociedade bem-ordenada, as concepções que os cidadãos têm acerca de seu *bem* estão de acordo com os princípios de *justo* que são publicamente reconhecidos e incluem um lugar apropriado para vários bens primários. Rawls distingue duas teorias de bem: a restrita e a plena. A restrita ocupa-se da substância propriamente dita, do conteúdo da justiça, tal como — liberdades, oportunidades, renda, riqueza, auto-estima — e assegura as premissas acerca da distribuição desses mesmos *bens primários*. Essas premissas são necessárias para que se chegue aos princípios da justiça. A teoria ple-

20. UTJ, § 1, p. 4.

21. UTJ, § 9, pp. 55-56.

22. A sociedade é um esquema de distribuição estável no tempo (UTJ, § 12, p. 76; PL:IV:2, pp. 140-144).

23. Conceito tratado no PL:V:4:183-185, segundo o qual a sociedade e os cidadãos aceitam as responsabilidades mútuas. Os pontos básicos desse ambiente é de que: a) os cidadãos – livres e iguais de direitos – deverão estar em liberdade de responsabilizar-se pelas suas vidas, e b) esperar que os outros se adaptem a sua concepção de bem à sua esperada participação nos bens primários.

na da justiça, por sua vez, diz respeito ao desenvolvimento posterior da teoria da justiça.⁴

Uma vez que se pressupõe a racionalidade de um plano de vida²⁵ e que os bens nesse plano de vida têm propriedades que os tornam desejáveis a um ser racional, esse bem é bom para o cidadão.²⁶ Nessa linha de raciocínio, se certos tipos de bens satisfazem essas condições para as pessoas em geral, serão, então, considerados *bens primários humanos*.

É racional querer esses *bens primários humanos*, independentemente de tudo o mais que se queira, já que eles são, em geral, necessários para a estruturação de um plano racional de vida. Para realizar planos racionais de vida, as pessoas, na condição de cidadãos livres e iguais, e de membros normais e plenamente cooperantes entre si, vêem esses bens como respondendo às suas necessidades prioritárias, em termos de uma lista ordenada. Para que esse conceito de bem possa ser congruente, há a necessidade de se estabelecer distinções entre dotes naturais e virtudes morais.

Os dotes naturais são poderes desenvolvidos pela educação e pelo treinamento, e muitas vezes exercitados de acordo com certas características intelectuais ou outros padrões, com referência aos quais podem ser medidos de forma aproximada. Já as virtudes morais são sentimentos e atitudes habituais que nos levam a agir segundo certos princípios do justo.²⁷ Uma pessoa de valor moral “é aquela que tem, num grau maior que a média, os traços de caráter moral de cunho genérico e que é racional que as pessoas na posição original queiram encontrar umas nas outras”.²⁸ Ser cidadão, do ponto de vista

24. Convém ressaltar que o bem está relacionado com um plano racional de vida de uma pessoa, o que implica uma aceitação razoável do mesmo por parte da concepção política pública da justiça. Planos que firam tal concepção não são considerados aceitáveis, e o que fere a tolerância não deve ser tolerado em uma sociedade democrática liberal. (Cf. ATJ, § 35, pp. 216-221.)

25. O plano de vida de uma pessoa é racional se, e somente se, “(1) é um dos planos consistentes com os princípios da escolha racional quando aplicados a todas as características relevantes de sua situação, e (2) é o plano que, dentre os que satisfazem essa condição, seria escolhido por ela com racionalidade deliberativa plena” (UTJ, § 63, p. 451). À luz de uma concepção política de justiça (PL:V:2:1), o plano de vida racional enseja aos cidadãos a possibilidade de colocar seus diversos recursos (mente, corpo, tempo e energia) para realizar suas concepções de bem durante toda a vida, não apenas de forma racional, mas, ainda, sensata, razoável.

26. UTJ, § 61, p. 441.

27. UTJ, § 66, p. 484.

28. Idem, *ibid.*

ético, consiste, pois, em considerar o outro como possuidor de sentimentos morais, digno, portanto, de receber os bens necessários à preservação de sua personalidade moral.

Na definição de bem consideram-se os princípios da justiça que foram objeto de acordo de pessoas racionais em uma posição original de igualdade. A idéia principal da justiça como equidade prepara caminho para que se estenda a definição do bem para questões mais amplas, tais como as do bem moral do bom e do justo.²⁹

Não há necessidade nem possibilidade — em uma sociedade pluralista — de se adotar um juízo público³⁰ acerca do que é bom para os indivíduos particulares, exigência que, no entanto, se faz em relação à concepção do justo. Essa deve coordenar as reivindicações mútuas e conflitantes dos indivíduos, de forma a poder ser compreendida e aceita por todos, isto é, o juízo acerca do justo se constrói no espaço político público, não no privado.

Em uma sociedade pluralista bem-ordenada, planos racionais de vida diferenciados estão salvaguardados pelas instituições, pois, se trata de justiça exigem-se não apenas “princípios comuns, mas meios suficientemente similares de aplicá-los em casos particulares, de modo que uma ordenação final das reivindicações conflitantes possa ser definida”.³¹

Em *Uma Teoria da Justiça*, a moralidade da justiça implica priorizar e salvaguardar o que é justo. A teoria da justiça é uma “teoria dos sentimentos morais (para evocar uma denominação do século XVIII) que estabelece os princípios que controlam as nossas forças morais, ou, mais especificamente, o nosso senso de justiça”.³² Em *Political Liberalism*, a justiça como equidade “is presented from the outset as a political³³ conception of justice”.

29. UTJ, § 68, pp. 494-501.

30. Esse juízo vai construir a concepção do que seja justo. O juízo público esfera privada.

31. Idem, *ibid.*

32. UTJ, § 9, p. 54.

33. Sublinhe-se *political* para contrastar com *philosophical* conception of justice. *Político*, em Rawls, significa princípios universais ou universalizáveis necessários para que todos possam preservar suas concepções de bem sem que nenhuma seja sacrificada em função ou benefício de qualquer outra. Para que todos possam preservar suas concepções de bem, é necessário que se prescrevam normas que regulem a distribuição de bens materiais e imateriais a fim de que os sujeitos representativos possam levar a cabo seus projetos racionais de vida. Observe-se que a concepção *política de justiça* assume predominância na teoria rawlsiana e um novo conceito ascende na discussão: *reasonable pluralism*. Cf. PL, *Introduction*, p. XVII.

A sociedade democrática moderna caracteriza-se pela pluralidade das “comprehensive doctrines” ou concepções de bem amplas (abrangentes), tais como as religiosas, partidárias, e de outras naturezas, muitas vezes incompatíveis entre si.³⁴ Para superar essa incompatibilidade sem impor uma ou outra concepção abrangente de bem, o autor desloca a ênfase da construção da teoria da justiça com base moral para uma base política de justiça, e introduz a concepção política de pessoa no contexto de um pluralismo razoável. Fundamentalmente, Rawls altera a interpretação filosófica moral da justiça dentro de uma sociedade relativamente homogênea para uma interpretação política da justiça numa sociedade permeada por doutrinas privadas de bem incompatíveis entre si. A consequência mais notável é que os bens primários, numa sociedade pluralista razoável, assumem o significado político e não mais exclusivamente racional. Ao abolir a expressão “moral”, os costumes e as tradições perdem peso, e o pluralismo e o multiculturalismo típicos do mundo democrático são ressaltados no *overlapping consensus*.³⁵

Bens primários, privados e públicos

Os princípios de justiça dizem respeito à distribuição de *bens primários*, isto é, das coisas que se supõem que um homem racional deseja, não importa o que mais ele deseje, como, por exemplo: direitos, liberdades e oportunidades, renda, riqueza, auto-estima.³⁶ Há dois tipos de bens primários: os bens primários sociais e os bens primários naturais. Os bens primários sociais acima especificados são diretamente distribuídos pelas instituições sociais. Já os bens primários naturais, tais como saúde, inteligência, vigor, imaginação e os talentos naturais são afetados pelas instituições sociais, mas não diretamente distribuídos por elas.

Bens primários são, portanto, essenciais e básicos. Considerando que são as coisas que o cidadão presume querer numa sociedade bem-ordenada, duas categorias de bens se configuram, com relação às fontes de oferta: bens privados e bens públicos. Características dos *bens públicos* são, para Rawls, *a indivisibilidade e o caráter geral de necessidade*. Ou seja, há muitos indivíduos, um público,³⁷ por assim

34. PL, Introduction, p. XVI.

35. PL:I:6:4, p. 39.

36. Cf. UTJ, prefácio, pp. XV e XVI e § 15, p. 97.

37. Do ponto de vista da Microeconomia, bem público é “uma mercadoria que pode estar disponível a baixo custo para muitos consumidores; contudo, logo depois de ser ofertada a alguns consumidores, torna-se muito difícil evitar que outros também a consumam” (Pindyck e Rubinfeld, 1994, p. 796).

dizer, que querem uma quantidade desse bem, mas, para que todos possam desfrutá-lo, todos devem igualmente ter acesso a ele.³⁸ Por outro lado, bens primários se inter-relacionam com *necessidades*. Eles são, assim, definidos como meios para atender às necessidades dos cidadãos. A listagem desses bens se decide no espaço político público, o qual 1) reconhece seu caráter de necessidade geral, 2) confirma a impossibilidade de sua divisibilidade e 3) define, dentre os diversos bens primários sociais, quais são aqueles pelos quais o Estado³⁹ deve responder.

A diferença fundamental entre bens públicos e privados é que a produção e a distribuição desses últimos estão subordinadas às leis do mercado segundo as quais permitem a alocação dos mesmos em quantidades variáveis de acordo com os desejos, as preferências, as posses e as opções de cada indivíduo.

Do caráter dos bens públicos

A definição de *bem público* depende do consenso político.⁴⁰ De acordo com a dimensão e o padrão de vida socialmente alcançado pelos cidadãos envolvidos no debate sobre quais devem ser os bens garantidos pelo Estado, e quais devem ficar por conta do mercado, diferentes tipos de bens serão arrolados.

Da indivisibilidade⁴¹ dos bens públicos

O exemplo tradicional de bem caracterizado como público em função de sua indivisibilidade é o da defesa de uma nação contra o ataque estrangeiro. Dentre a lista de bens públicos, neste texto far-se-á menção ao ar⁴² atmosférico que respiramos, visto que ele não pode ser dividido nem distribuído de acordo com necessidades individuais mais ou menos prementes. Independentemente da situação incli-

38. UTJ, § 41.

39. Para Rawls, a justiça distributiva envolve a atividade positiva do Estado. Já Nozick (1991, Prefácio, p. 9) entende que qualquer tentativa do governo para interferir no processo de troca entre indivíduos resulta injusta. Dessa forma, propõe um Estado mínimo e ultramínimo estruturado em associações de proteção.

40. UTJ, § 42, p. 298.

41. É uma situação em que as pessoas não podem ser excluídas do seu consumo ou de seu usufruto. A denominação dada por Pindyck e Rubinfeld (1994, p. 875) é a da *não-exclusividade*, isto é, não existe maneira de oferecer os serviços sem que todos sejam beneficiados.

42. Tomo como referência o bem público do ar por ser uma mercadoria *não-exclusiva*, isto é, seria difícil impedir qualquer pessoa de desfrutá-lo.

vidual, todos consomem igualmente o ar, seja puro ou poluído. Não se pode alocar uma quantidade variável do mesmo, de acordo com os desejos ou preferências, pois esse bem é fundamental à vida e não à realização de fins pessoais e preferenciais.

O provimento de bens públicos deve ser assegurado por decisão política e não pelo lucro, isto é, deve ser amparado por lei positiva e não pelas leis de mercado. A lei positiva define regras de modo a que todos recebam e contribuam de modo igual. As instituições

básicas da justiça distributiva, criadas para esse fim, devem garantir o cumprimento da lei pública. O fato de *ser público e indivisível* caracteriza definitivamente os bens necessários a todos os seres humanos em determinada sociedade. A garantia de sua alocação se dá por meio das instituições políticas: constituição e leis positivas.

Dos problemas na alocação de bens públicos

A alocação de bens públicos requer a solução de, pelo menos, dois problemas: o do *passageiro clandestino*⁴⁴ e o da *compulsoriedade do Estado*. O primeiro surge da tentação que cada pessoa tem de se eximir da contribuição com sua parte— pagar impostos— para os fundos que sustentam a oferta desses bens. Quem assim procede crê que não importa que um indivíduo em particular deixe de contribuir, pois sua ação não afeta significativamente a quantia total recolhida. O *passageiro clandestino*, isto é, quem usufrui dos bens sem ter contribuído para o financiamento dos mesmos, considera a ação coletiva dos outros como certa, garantida, de uma maneira ou de outra. O prazer do desfrute de um bem público não diminui por não ter pago sua contribuição. No caso de uma invasão estrangeira, independentemente de ter ou não pago os seus impostos, o passageiro clandestino recebe a mesma proteção dada aos demais cidadãos. Do mesmo modo, independentemente de contribuir ou não para a redução de CO₂, seja regulando a mistura de combustível do automóvel ou pa-

43. A lei poderá arbitrar contribuições diferenciadas em função das particularidades de renda, por exemplo, sem que isso resulte em injustiça. Há de se entender que todos devem receber parcelas idênticas.

44. Pindyck e Rubinfeld (1994, p. 875) denomina-o de *passageiro gratuito*. Os indivíduos podem atuar como passageiros gratuitos, subestimando o valor de um programa ou serviço público, usufruindo dos bens sem pagar por eles. Rawls afirma que ninguém pode se eximir de pagar pelos serviços. A figura do passageiro clandestino pode provocar a instabilidade, a desconfiança dos demais cooperantes do sistema social quer pelo egoísmo, quer pelo recebimento de um benefício para o qual ele já não mais coopera (§ 51, p. 372 e 373), configurando, assim, uma instituição injusta.

gando taxa de ar limpo de sua cidade, o passageiro clandestino não vê como imprescindível para a manutenção desse bem público sua contribuição na forma de pagamento de impostos.

A figura do passageiro clandestino é ainda mais problemática quando as próprias instituições da estrutura básica — elas mesmas — são coniventes e estabelecem conluíus na negociação do bem público em benefício e proveito de grupos particulares. A corrupção ocorre quando a) agentes das instituições públicas *negociam* com os contribuintes apoio e tutela política para atender fins privados; b) agentes públicos *retiram* multas por construções irregulares, *perdoam* dívidas fiscais e de trânsito, *fazem vistas grossas às* atividades ilícitas, *aliciam* cidadãos em troca de mandatos políticos. De maneira geral e, particularmente, nas instituições de ensino superior, vê-se o clandestino — ele mesmo travestido de homem honrado, público e probo — quando presta serviços de assessorias e consultorias externas a outras entidades, valendo-se do espaço e da estrutura física bem como da logomarca institucional. *Geralmente* são serviços afeitos à oferta de produtos com fins lucrativos favoráveis tão somente a determinados indivíduos que aí enriquecem ilegitimamente.

Da publicidade dos bens públicos

A teoria da justiça de Rawls pressupõe *instituições* identificadas pelo princípio da *publicidade*. A estrutura básica da sociedade constituída por um sistema público de regras garante que “todos os que estão nela engajados sabem o que saberiam se essas regras e a sua participação na atividade que elas definem fossem o resultado de um acordo. Uma pessoa que faz parte de uma instituição sabe o que as regras exigem dela e dos outros. Também sabe que os outros sabem disso e que eles sabem que ela sabe disso, e assim por diante”.⁴⁵ Com a regra da *publicidade*, estabelece-se a *cumplicidade* dos cidadãos em suas relações políticas. Eles reconhecem certas regras de conduta e, dado que sabem que os outros também o fazem, agem de acordo com elas.

Assim, a *publicidade* e a transparência das regras e dos procedimentos, bem como da distribuição pública dos bens, formam as instituições da estrutura básica em uma sociedade bem-ordenada. O termo *procedimentos públicos* numa sociedade bem-ordenada significa três coisas: 1. Cada qual aceita e sabe que todos aceitam e subscrevem publicamente e de maneira exata os mesmos princípios de justiça; 2. a estrutura básica — suas principais instituições políticas e sociais e como elas se vinculam umas às outras como um sistema de

45. UTJ, § 10, p. 59.

cooperação – é publicamente conhecida, ou com boas razões se acredita que satisfaz àqueles princípios; 3. os cidadãos têm um sentido de justiça normalmente eficaz, isto é, um sentido de justiça que os capacita para entender e aplicar os princípios de justiça e, em sua maioria, para atuar em consonância com esses princípios, segundo exigem as circunstâncias particulares.⁴⁶ Assim, o sentido público de justiça requer transparência e universalidade nos procedimentos institucionais.

A *publicidade* garante a *cumplicidade* das partes contratantes, pois “citizens have a knowledge of the principles that others follow”.⁴⁷ A publicidade é fundamental na estabilidade da sociedade, entendida como sistema de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros que cooperam plenamente durante toda uma vida de uma geração à seguinte. A sociedade bem ordenada cumpre, nas práticas institucionais (políticas, econômicas e sociais), os princípios da justiça.⁴⁸ A cumplicidade resulta das leis, regras e normas públicas e pode ser verbalizada da seguinte forma: eu sei, quando estou administrando, que tu sabes que tenho que seguir os princípios da justiça; eu sei que tu sabes que eu sei que tenho que seguir princípios políticos publicamente acordados de justiça na distribuição dos bens; eu sei que tu sabes que eu sei que tu sabes. Assim, por exemplo, no balcão de atendimento nos serviços públicos o funcionário não pode ter nenhuma preferência na distribuição dos bens ou fazer juízo subjetivo ou se valer de prerrogativas (quando não de ameaças ou mútuas trocas de favores) para burlar essa mesma regra da transparência ou publicidade.

Presume-se, portanto, que as instituições sejam a expressão da vontade emanada do poder legislativo. Essa vontade pode ser diferente de sociedade para sociedade de acordo com as circunstâncias, instituições e tradições históricas de cada uma em particular,⁴⁹ e essa diferença vai ser notada na definição de quais são os bens pelos quais responde o Estado, e quais são aqueles pelos quais responde o mercado.

Se a alocação do bem público deve ficar a cargo do Estado, alguma regra imperativa se faz necessária para que esse possa cumprir sua obrigação. Desse modo, o fornecimento do bem público tem caráter compulsório, tanto em relação à oferta (Estado), quanto ao financiamento (Cidadão). Mesmo que se presuma que todos os

46. PL:V:7:1.

47. ATJ, § 3, p. 16.

48. PL:1:6, p. 35.

49. UTJ, § 43, p. 310.

cidadãos estejam dispostos a pagar o que lhes cabe, “supõe-se que eles só o fariam se tivessem a certeza de que os outros também pagarão a sua cota”,⁵⁰ isto é, que não estão a sustentar o usurpador. Há que se garantir, portanto, que todos cumpram sua parte. Tal garantia só se concretiza se houver uma *regra imperativa* efetivamente aplicada, ainda que todos sejam movidos pelo mesmo senso de justiça. Sem essa garantia gera-se a desconfiança generalizada do público em relação às instituições da estrutura básica. Assim, perde-se a estabilidade, dado que essas são as instituições que definem para os cidadãos “rights and duties and influence their life-prospects, what they can expect to be and how well they can hope to do”.⁵¹ A estrutura básica “is an important complex of institutions, given the deep and pervasive nature of its social and psychological effects”.⁵²

Da externalidade dos bens públicos, dos bens ambientais

A terceira característica dos bens públicos é a dos efeitos externos das atividades de produção e consumo que não se refletem diretamente no mercado. Os bens públicos são bens que beneficiam a todos os consumidores, mas, sua oferta no mercado ou é insuficiente ou inexistente. A externalidade do bem público dá origem a sérias questões de política pública. Por exemplo, qual a quantidade de efluente (caso haja permissão para algum) que se pode permitir às empresas despejar em rios e ribeirões? Qual a quantidade aceitável de CO₂ no ar de uma cidade? Qual a densidade máxima e em que áreas pode-se permitir edificações? Quão restritivas devem ser as normas e regulamentos referentes à emissão de poluentes de automóveis? Quanto de turistas deve-se permitir em uma região sem afetar o meio ambiente e seu entorno paisagístico?

Quando os bens são públicos e indivisíveis, sua produção custa ao Estado. Mesmo que apenas uma parte dos cidadãos pague os impostos para cobrir os custos dessa oferta, toda a sociedade se beneficia (caso do passageiro clandestino abordado acima). No entanto, quem decreta o valor da arrecadação talvez não considere esses efeitos. Assim, o montante de gastos públicos é presumivelmente superior à coleta dos impostos. Não se considera o *passageiro clandestino* que consome sem ter pago por esse bem, ou dá despesas pelo estrago que causa ao meio ambiente e à produção de bens privados, e não recolhe aos cofres públicos os impostos devidos.

50. UTJ, § 42, p. 295.

51. UTJ, § 2, p. 7.

52. PL:VII: 2, p. 260.

Sob a ótica da produção privada a produção de bens públicos é uma fonte de desvio de eficiência de mercado. Um bem público é uma mercadoria que pode estar disponível a baixo custo, pois é ofertada para muitos consumidores. Contudo, logo depois de ser garantida, torna-se impossível evitar que os não-pagantes não usufruam da mesma. Um rio despoluído, o ar puro, a segurança pública e tantos outros bens, uma vez disponíveis, passam a ser de todos. Dado que o mercado não consegue ofertar mercadorias, quando são bens para atender às necessidades de todos os cidadãos, Rawls o mantém para garantir a oferta de bens privados, e atribui ao Estado ou às Instituições da justiça distributiva a obrigação de garantir os bens indivisíveis, comuns, externos, em suma, públicos.

O problema da externalidade pode surgir entre produtores, entre consumidores, ou entre consumidores e produtores. Há externalidades positivas, isto é, quando a ação de uma das partes beneficia a outra, e externalidades negativas, isto é, quando a ação de uma das partes impõe custos à outra.

Exemplo de externalidade negativa ocorre quando uma empresa despeja seus efluentes em um rio do qual os pescadores diariamente dependem para sua pesca. A externalidade negativa surge porque a empresa poluente não é forçada pelo Estado a responder pelos custos externos que sua indústria impõe aos pescadores. Uma externalidade positiva pode ocorrer quando o proprietário de uma casa resolve pintá-la e decide construir um lindo jardim. Todos os vizinhos se beneficiam dessa decisão, embora o proprietário não tenha objetivado beneficiar àqueles. Sob o ponto de vista da produção, as externalidades podem tornar-se causa de ineficiência econômica em função dos custos sociais marginais⁵³ inibidores da expansão produtiva.

Ainda sob a ótica da produção, as externalidades, e inclusive os recursos de propriedade comum (*bens públicos*), criam ineficiências de mercado que às vezes justificam a introdução de uma regulamentação governamental.

Dentre as já citadas características, os bens públicos, sob a perspectiva econômica, se identificam, ainda, por sua *não-rivalidade* e

53. O custo marginal é o custo de produção de uma unidade marginal do produto da firma. Ou seja, é o custo total de n unidades de produção menos o custo total de $n - 1$ unidades (Stonier e Hague, 1975, p. 162). Para entendimento no âmbito da teoria econômica sobre *ofertas perfeitamente inelásticas e elásticas*, ver também Pindyck e Rubinfeld, 1994, p. 335. Desse mesmo autor, ver as *formas de correção de desvios de eficiência do mercado*, na página 848/9.

não-exclusividade.⁵⁴ Uma mercadoria é denominada *não-rival* quando, em qualquer nível específico de sua produção, o custo marginal é zero para um consumidor adicional. Este é o caso, por exemplo, de uma rodovia com pouco volume de trânsito. Pelo fato de a estrada já existir e de não haver congestionamentos, o custo adicional de sua utilização é igual a zero. O mesmo se dá com os serviços de um farol. Seu uso por uma embarcação adicional não acrescenta nada ao seu custo operacional. Bens não-rivais tornam-se automaticamente disponíveis para todos, não se eliminando, assim, a possibilidade de que alguma outra pessoa possa fazer uso dos mesmos. Por sua não-exclusividade, torna-se difícil ou impossível cobrar pela utilização. Ou seja, eles acabam por ser desfrutados sem a necessidade de pagamento direto.

Alguns bens podem ser não-exclusivos e rivais. O ar é um bem não-exclusivo, contudo, pode tornar-se rival quando as emissões de poluentes de uma determinada empresa passam a prejudicar sua qualidade e a possibilidade de outras pessoas desfrutarem do seu uso. Um oceano ou um grande lago são mercadorias não-exclusivas. Todavia, a pesca quando feita de modo predatório passa a ser um bem rival, pois impõe custos a outras pessoas. Quanto maior for o número de peixes capturados, menor será a quantidade disponível para outros pescadores.

Os bens públicos, que são ao mesmo tempo não-rivais e não-exclusivos, oferecem benefícios às pessoas a um custo marginal zero, e ninguém pode ser excluído da possibilidade de desfrutá-los. Quando a quantidade dos bens públicos ofertados é muito menor do que a de bens oferecidos, eles podem ser rivais em termos de consumo, exclusivos, ou ainda as duas coisas. Por exemplo, a educação em nível secundário é um bem rival em termos de consumo. Neste exemplo há um custo marginal positivo para o seu fornecimento a um aluno adicional, pois outros estudantes estarão recebendo menor atenção à medida que aumenta o número de estudantes a ser atendido na classe por um único professor. De igual modo, a cobrança de uma anuidade escolar poderá excluir algumas crianças da possibilidade de receber educação institucional.

A administração de um parque nacional exemplifica ainda melhor essa polêmica. Parte do público pode ser excluída a partir do momento em que sejam cobradas entradas e taxas de *camping*. A sua utilização também se enquadra na categoria de mercadoria rival. De-

54. Sobre as diferentes composições de um bem ser exclusivo e rival e não-exclusivo e rival, ver explicação em Pindyck e Rubinfeld, 1994, p. 872, cap. 18.

vido a condições de superlotação, por exemplo, a entrada de um automóvel adicional no parque pode reduzir os benefícios dos visitantes que tenham chegado por primeiro. Em outras palavras, a quantidade de consumidores concorre com a qualidade do benefício. Consideradas as dificuldades que o Estado enfrenta para impedir que o financiamento de bens públicos seja garantido por uns para benefício dos que se omitem de financiar aqueles custos, Rawls propõe instituições da justiça distributiva, responsáveis pela moralização, coordenação e vigilância dos serviços públicos e de sua obediência aos princípios da justiça como equidade.

Instituições básicas da justiça distributiva

Se no âmbito do utilitarismo a eficiência e os custos marginais são elementos considerados para determinar a produção e a distribuição de bens, no modelo da justiça distributiva o problema se desloca para a consolidação das instituições da justiça social. “Os princípios da justiça se aplicam à estrutura básica e regulam o modo como suas mais importantes instituições se organizam formando um único sistema”.⁵⁵ O sistema social é que deve ser estruturado de modo que a distribuição resultante seja justa, independentemente do que venha a acontecer. Nesse sistema social estão incluídas as unidades produtivas. Para atingir esse objetivo, é necessário situar o processo econômico e social no contexto das instituições políticas e jurídicas adequadas. Sem uma organização apropriada, o resultado do processo distributivo não será justo.

Para que não seja injusta a distribuição de bens, Rawls presume:

1) que a estrutura básica seja regulada por uma constituição justa que assegure as liberdades de cidadania igual. A liberdade de consciência e de pensamento são pressupostos, e o valor equitativo da liberdade política é assegurado. O processo político é conduzido, até onde permitem as circunstâncias, como um procedimento justo para a escolha do tipo de governo e para a elaboração de uma legislação justa;

2) que haja uma igualdade de oportunidades equitativa. Isso significa que, além de manter as formas habituais de despesas sociais básicas, o governo tenta assegurar oportunidades iguais de educação e cultura para pessoas semelhantemente dotadas e motivadas,

55. UTJ, § 43, p. 303.

seja subsidiando escolas particulares, seja estabelecendo um sistema de ensino público;

3) que o governo garanta um mínimo social.

Para melhor desempenhar esses papéis de justiça distributiva, o governo se divide em setores com suas respectivas atividades e funções, conforme quadro ilustrativo a seguir.

Os setores de um governo – quadro ilustrativo:

Setores	Funções/atribuições/atividades
Alocação	Manter a competitividade do sistema de preços; identificar e corrigir desvios em relação à eficiência.
Estabilização	Criar um sistema de empregos razoáveis, no sentido de que aqueles que querem trabalho possam encontrá-lo, e a livre escolha de ocupação e o desenvolvimento das finanças sejam assegurados por uma forte demanda efetiva.
Transferências	Estabelecer um mínimo social. Garantir um certo nível de bem-estar e atender às exigências dos necessitados (o mercado não pode ser visto como o único dispositivo de distribuição).
Distribuição	Preservar uma justiça aproximativa das partes a serem distribuídas por meio da taxaço e dos ajustes no direito de propriedade que se fazem necessários. Instituir um sistema de arrecadação para que o governo possa fornecer os bens públicos e fazer os pagamentos de transferências necessários para que o princípio da diferença seja satisfeito. Estabelecer instituições justas.
Trocas	Analisar os diversos interesses sociais e suas preferências pelos bens públicos. Instituir um organismo especial responsável por negociações que forneça os bens e serviços públicos onde o mecanismo do mercado falha.

Quadro elaborado a partir de UTJ, § 2, pp. 7-12; § 10, pp. 57-64; § 43, pp. 303-314; PL:VII, pp. 257-288.

Especificamente quanto aos bens primários, Rawls elabora uma lista constituída de: "a. basic rights and liberties, also given by a list; b. freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities; c. powers and prerogatives of offices and positions of responsibility in the political and economic

institutions of the basic structure; d. income and wealth; and finally e. the social bases of self-respect.”⁵⁶

A idéia principal dos bens sociais primários é a de que o bem de uma pessoa racional é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Diferentemente dos utilitaristas⁵⁷ quanto à maneira de avaliar os méritos do que seja um bem, as pessoas racionais são capazes de ajustar as suas concepções do bem à própria situação.⁵⁸ Bens sociais primários referem-se tão-somente às coisas de que presumivelmente todos em geral precisam para realizar seus planos e que são publicamente reconhecidos e que as instituições públicas devem garantir. Desta forma, as políticas públicas devem decidir quais as prioridades e a hierarquização desses bens públicos.

A questão da natureza como bem público nas obras de Rawls

O perfil da proposta de Rawls é o de uma teoria ideal e o primeiro objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, entendendo a sociedade como uma instituição que implica a cooperação através das gerações.⁵⁹

Por outro lado, há uma variedade de casos os quais nem a teoria da justiça nem o liberalismo político abarcam. Assim, a justiça política deve ser complementada com outras virtudes. Para Rawls, permanece ainda sem solução saber quais são os nossos deveres para com os animais e para com o resto da natureza, limite de sua teoria denominado *problema de extensão*.⁶⁰ A questão da obrigação em relação às gerações futuras, por exemplo, relaciona-se com a *distribuição equitativa de bens* nesta e nas próximas gerações. Mas em que situação

56. PL, V:3:3, p. 181. “a. os direitos e as liberdades básicos, também dados numa lista à parte; b. a liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num marco de diversas oportunidades; c. poderes e prerrogativas de cargos e posições (empregos) de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; d. renda e riqueza; e finalmente, e. bases sociais de respeito a si mesmo”.

57. Os utilitaristas entendem que a utilidade é o princípio correto para a concepção pública da justiça de uma sociedade (UT), § 29, p. 198). O bem na concepção utilitarista é teleológica.

58. UTJ, § 15, p.100.

59. PL:VII:1-9, p. 284.

60. PL:I:3:4.

isso pode ocorrer? Rawls propõe o princípio da diferença⁶¹ como regra da justiça distributiva⁶² e/ou mecanismo para salvaguardar a propriedade individual, respeitando ao mesmo tempo a exigência do liberalismo político, e limitando a do liberalismo econômico.

Mais particularmente o *princípio da poupança justa* exige que se faça economia a uma taxa que provê uma parte igual de bens primários para cada pessoa no futuro. O que o *princípio da poupança justa* requer é economia e investimento para assegurar que cidadãos possam entender o que essa *geração fez* e que isso sirva de estímulo para que a atual geração continue a fazer igualmente economia e investimento. Embora não se saiba e provavelmente não se saberão os imponderáveis efeitos a longo prazo dos processos sociais, há fortes indicativos psicológicos, culturais, estéticos e morais para se acreditar que a demanda pelo justo é universal.

Duas são as restrições, então, que têm por função garantir o cuidado de cada geração para com as demais: a) a preocupação, no mínimo, com seus descendentes mais próximos; b) o desejo de preservar o princípio adotado no *véu de ignorância* entre os sujeitos representativos adotado pelas gerações anteriores.

Para o meio ambiente, há de ser considerado que o capital acumulado resultante do "just saving principle" não consista apenas em fábricas e máquinas, mas também, em conhecimento e cultura, assim como em técnicas e habilidades possibilitadas pelas instituições justas e o valor equitativo da liberdade.⁶³ Se o meio ambiente deteriorado não possibilita que as gerações posteriores tenham uma vida melhor, nem uma sociedade mais justa, claro está que a responsabilidade da geração atual deve ser assumida com a geração seguinte, visto que não se pode fazer o que bem entender. Cada geração é obrigada, por princípios que seriam escolhidos na posição original,

61. Diz respeito à distribuição desigual da riqueza. Aceita-se o princípio da diferença à medida que a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições (PL:VIII:7:3).

62. A justiça é definida por Rawls como uma virtude específica que, aplicada a uma instituição ou a uma prática, exige a eliminação das distinções arbitrárias e o estabelecimento, em suas estruturas, de um equilíbrio apropriado entre as pretensões opostas (Rawls, John. "Constitutional Liberty and the concept of justice", in: *Names*, VI, Justice, Nova York, Atherton Press, 1963, pp. 98-125, apud Perelman, Chaïm, 1996). É uma justiça que se relaciona com funções e regras, direitos e obrigações, recompensas e punições. Está presente a idéia da aplicação da justiça de forma correta (*fairness*).

63. UTJ, § 44, p. 321.

“a definir justiça entre as pessoas que vivem em épocas diferentes.”⁶⁴

Se para Rawls o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social,⁶⁵ é válido afirmar que todas as pessoas devem ter uma participação igual na riqueza da sociedade, tendo em conta também os requisitos organizacionais e a eficiência da economia.⁶⁶

Se dissermos com Rawls que a instituição é o objeto da teoria de justiça, essa mesma instituição não só deve hierarquizar os bens e as necessidades dos sujeitos representativos sob a ótica do *consenso político* no sentido do *overlapping consensus*, mas também entre as gerações. A idéia contratual de Rawls sugere que desde os gregos se aprende que não há liberdade sem lei. Uma representação coerente do mundo pressupõe uma sociedade organizada e, tal qual na *Ilíada* e *Odisséia*, existem as leis do grupo. O homem civilizado não é simplesmente aquele que pertence a um grupo, mas aquele que aceita as leis do grupo conscientemente e salvaguarda sua interioridade.⁶⁷

Na história da humanidade (Lenoble, 1969) o reinado da lei pressupõe o respeito mútuo e dá a cada um, nos termos da razoabilidade, o direito de ser ele mesmo. Esse autor historiciza as origens do entendimento ao longo da vida humana e observa que a primeira idéia que os homens formaram da natureza foi uma idéia moral, embora se admita que a idéia tenha tomado “sentidos radicalmente diferentes segundo as épocas e os homens”.⁶⁸ Mesmo em meio a referências e teorias político-sociais em declínio,⁶⁹ e admitindo os diversos sentidos e as diversas interpretações, os argumentos sugerem que é possível pensar uma justiça entre as gerações, principalmente se atentarmos para o aspecto moral nas relações humanas, na perspectiva teórica de uma sociedade como sistema de cooperação de homens livres e iguais completamente cooperantes de uma geração à seguinte.

Considerando que a Constituição Federal determina que “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida,

64. UTJ, § 44, p. 324.

65. UTJ, § 2, p. 7.

66. PL.VII:7:9; UTJ, § 2, p. 8.

67. LENOBLE, 1969, p. 56.

68. *Ibid.*, p. 17.

69. LEIS, p. 20, 1996.

impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (Capítulo VI, art. 225), o Estado deve ser agente ativo na promoção de políticas para o meio ambiente, garantindo, assim, a natureza como *bem público*.

Referências Bibliográficas

- BRASIL. Constituição. República Federativa do Brasil. Brasília, Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
- LEIS, Héctor Ricardo. *Aventura-mor da política: uma análise das teorias e práticas do ambientalismo*. Rio de Janeiro, 1996 (Doutorado em Filosofia) - PUC/RJ/Departamento de Filosofia, 1996.
- LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.
- PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PINDYCK, Robert S. & RUBINFELD, Daniel L. *Microeconomia*. Trad. Pedro Catumba. São Paulo: Makron Books, 1994.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 1971. (ATJ).
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (PL).
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (UTJ).
- SILVA, Adriano Correia. Phrónesis. In: *Phrónesis*, v. I, número 1, janeiro/abril 1998.
- STONIER, A. W. & HAGUE, D. C. *Teoria Econômica*. 7ª. ed. Trad Cassio Fonseca. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

A indústria cultural: peripécias da ideologia pensadas por um frankfurtiano

Murilo Silva

Formado em Filosofia na UFSC*

“O poder magnético que as ideologias exercem sobre os homens, mesmo quando já dão sinais de estarem rotas, explica-se, para além da psicologia, pela decadência objetivamente determinada da evidência lógica enquanto tal. As coisas chegaram ao ponto em que a mentira soa como verdade e a verdade como mentira. Cada declaração, cada notícia, cada pensamento está preformado pelos centros da indústria cultural.”

(Adorno, Theodor. *Mínima Morália*. p.94)

Introdução

O pensamento desenvolvido pelo filósofo frankfurtiano Theodor Adorno (1903-1969) revela-se basilar para o discurso, hoje assaz reproduzido, — dentro e fora da academia — de que a cultura encontra-se submersa numa realidade midiática, veiculadora e formadora de um cotidiano estilizado, regido pelas leis do mercado. Com o presente artigo, buscaremos uma explicação que mostrará como sua crítica se fundamenta em categorias marxistas, formadoras do conceito de ideologia; e de como compreende a arte, em seu momento de maior acessibilidade pública, desempenhando um papel manipulador da consciência.

Na *Dialética do Esclarecimento*, quando prefacia a obra, que reúne quatro teses, Adorno apresenta “A Indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas” a mais fragmentada de todas. Talvez essa exposição extremamente fracionada seja a mais competente forma de atingir a aparição fragmentária — e totalizante — da ideologia que, nos domínios da Indústria Cultural, encontra seu momento mais desenvolvido na construção do cotidiano.

Assim, mostraremos a partir da *Dialética do esclarecimento*,¹ como o filósofo localiza em sua crítica à indústria cultural o desempe-

* Validade a partir de 05 de dezembro, data da formatura.

1. Sempre que citarmos esta obra, realizada em parceria com Marx Horkeimer, nos reportaremos apenas a Adorno.

nho de uma nova ideologia, sem romper com o velho conceito marxista de ideologia.

Finalmente, comentaremos *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, de Walter Benjamin, para mostrar no que esta serve de referência para Adorno, na *Teoria estética*, construir a análise da passagem da aura da obra de arte à ideologia.

Ideologia: mito e esclarecimento

Partindo da admissão da ideologia como forma do imaginário, em que se efetuam a legitimidade e a justificação da dominação do homem pelo homem, Marilena Chaui aponta-nos à situação lacunar do discurso ideológico, como uma primeira característica: "Porque jamais poderá dizer tudo até o fim, a ideologia é aquele discurso no qual os termos ausentes garantem a suposta veracidade daquilo que está explicitamente afirmado".² Preencher a lacuna de um discurso é comprometer sua força legitimadora. Seria como se quiséssemos afirmar, após um ato caridoso de esmola, a garantia da necessária continuidade de uma vida carente, desgraçada. A filósofa ainda nos fornece duas outras características importantes: o fato de o discurso ideológico encontrar-se "fora do lugar" e "fora do tempo". Na primeira, refere-se ao lugar invertido das idéias que "são tomadas como determinantes do processo histórico quando, na verdade, são determinadas por ele".³ O real precede às idéias e não o contrário. Na segunda característica, encontramos a assertiva de que não possui história, "significa que a tarefa precisa da ideologia está em produzir uma certa imagem do tempo como progresso e desenvolvimento de maneira a exorcizar o risco de enfrentar efetivamente a história".⁴

Ao incorporar novas idéias, advindas ou não do saber reflexionante, e ao livrar-se do lugar histórico em que estas se originaram, a ideologia, como algo instituído, legitima-se em discurso competente. Como tal, o discurso ideológico concretiza-se em discurso da organização, dominando a "linguagem institucionalmente permitida ou autorizada".⁵ Com a burocracia e a organização das sociedades contemporâneas, a ideologia se faz cada vez mais presente, ocultando na sociedade civil o lugar ocupado pelo Estado, que se expande em todas as relações da humanidade. O fenômeno da burocratização impingiu à sociedade a incorporação do discurso do conhecimento ao

2. CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981. pp.4-5.

3. Idem, p.4.

4. Idem, ibidem, p.4.

5. Idem, ibidem, p.7.

discurso do poder. O ocultamento da dominação parte da "...crença em uma ratio administrativa ou administradora, tal que dirigentes dirigidos pareçam ser comandados apenas pelos imperativos racionais do movimento interno à Organização".⁶ Representando a racionalidade e o objeto racional, a ideologia confunde-se com a própria ciência, "deixou de ser proferido do alto para fundar-se no racional inscrito no mundo e proferir-se ocultando o lugar de onde é pronunciado. (...) tornou-se discurso neutro da cientificidade ou do conhecimento".⁷

Marx e Engels trabalharam o conceito de ideologia em suas obras, principalmente na fase de elaboração do Materialismo Histórico.⁸ Em *A ideologia alemã*, no capítulo *Sobre a produção da consciência*, escrevem:

"As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto as idéias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam: na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de idéias; que regulem a produção e a distribuição das idéias de seu tempo e que suas idéias sejam, por isso mesmo, as idéias dominantes da época".⁹

No primeiro capítulo de *Para a crítica da economia política*, Karl Marx explica como a mercadoria acolhe dois tipos de valores contraditórios: uso e troca. Para isso, baseia-se na teoria dos valores de economistas clássicos, em que o tempo de trabalho determina o valor da mercadoria. Porém Marx desenvolve esta teoria "num contexto diferente, onde a dialética hegeliana, funcionando de ponta-cabeça,

6. Idem, *ibidem*, p.9.

7. Idem, *ibidem*, p. 11.

8. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p.184.

9. MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*: I- Feuerbàch. São Paulo: Hucitec, 1987. p.72.

deve conduzir a trama das categorias".¹⁰ O que mais nos interessa aqui destacar é a resolução que Marx oferece para explicar como as mercadorias de uso diferentes podem ser permutadas, ou seja, compradas pela mesma quantia, assim como hoje podemos comprar uma televisão de 20 polegadas pelo mesmo preço que compramos uma viagem para Buenos Aires, com direito a assistir a um espetáculo de tango. Para Marx, o valor de troca é "indiferente frente à forma particular do próprio trabalho",¹¹ pois desconsidera suas diferenças, subordinando os valores de uso à uma equivalência abstrata. E afirma:

"Diversos valores de uso são além disso produtos da atividade de indivíduos distintos, portanto resultado de trabalhos individualmente diferentes. Mas, como valores de troca, apresentam trabalho igual, sem diferenças, isto é, trabalho em que a individualidade dos trabalhadores se extinguiu. Trabalho que põe valor de troca é, por isso, trabalho abstratamente geral".¹²

Adorno desenvolveu uma crítica à cultura poupando do marxismo — entre outras — a categoria do fetichismo de mercadoria, fundadora do conceito de ideologia como indústria cultural. No conjunto de seus fragmentos, além da *Dialética do esclarecimento*, Adorno deixa claro o necessário exame crítico à superestrutura, para que não percamos seu conteúdo objetivo: "Em nome da dependência da superestrutura em relação à infra-estrutura, passa-se a vigiar a utilização das ideologias, em vez de criticá-las".¹³ Dessa forma, se dirige àqueles que, da esquerda ou da direita, colocaram as ideologias em função de algum alcance determinado. O frankfurtiano trabalha a questão da liberdade de forma permanente e marcante, desenvolvendo a denúncia da "vida prejudicada". Esta é feita em todas as esferas, tocando aquilo que se apresenta tão próximo e ao mesmo tempo tão invisível no cotidiano. No conceito marxista de valor de troca, Adorno explicará a ideologia imanente à indústria cultural, quando esta se apropria da arte, servindo para "a decadência da cultura e para o progresso da incoerência bárbara".¹⁴ Marx nos ensina

10. MARX, K. Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl. *Manuscrito econômico - filosófico e outros textos escolhidos*. São Paulo: Hucitec, 1987. p. XVII. (Os pensadores)

11. Idem, *ibidem*, p.36.

12. Idem, *ibidem*, p.37.

13. ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. p. 20.

14. ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.150.

que os valores de uso advêm do “trabalho objetivado”¹⁵ e os valores de troca do trabalho abstrato, em que “as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho coagulado”.¹⁶ Para Adorno, a condição social do trabalho é determinante para a condição cultural, na qual o valor de troca imprime a relação ideológica se inoculando nos bens culturais:

“O que se poderia chamar de valor de uso na recepção dos bens culturais é substituído pelo valor de troca; ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor. O consumidor torna-se a ideologia da indústria da diversão, de cujas instituições não consegue escapar”.¹⁷

De acordo com Terry Eagleton, para Adorno, a troca abstrata é o arcano da ideologia. Porém, tal mistério só foi observado porque o desenvolvimento do capitalismo expressou uma mudança nas suas relações de troca, em que o homem burguês transforma-se em “anacronismo histórico”.¹⁸ O individualismo burguês, perdido na integração total da cultura, é acompanhado por uma perda dos contrastes que a indústria cultural promove. Segundo Seyla Benhabib, o valor de troca — ao contrário de antes — exibe o valor de uso como uma espécie de apreensão da credibilidade que “a nostalgia do trabalho feito com as próprias mãos”¹⁹ pode conferir como estatuto natural. Adorno define a cultura como “tão completamente submetida à lei de troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la”.²⁰

Adorno escreve na *Dialética do esclarecimento* que a dissolução dos mitos, com a construção do saber em detrimento da pura imagi-

15. MARX, K. Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl. *Manuscrito econômico - filosófico e outros textos escolhidos*. São Paulo: Hucitec, 1987. p.36. (Os pensadores)

16. Idem, *ibidem*, p.37.

17. ADORNO, theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.227.

18. EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ZIZECH, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.186.

19. BENHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ZIZECH, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.87.

20. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 151.

nação, é o que caracteriza o esclarecimento²¹ na tarefa “de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”.²² Encarado como acontecimento histórico, esclarecimento é Iluminismo (Época ou Filosofia das Luzes), e quando o filósofo expõe como resultado do “desencantamento do mundo”, apropria-se de um conceito weberiano.²³ Investigando além deste, o pensador frankfurtiano desenvolve uma reflexão que localiza no progresso um “germe regressivo”. Ao voltar sua análise para o aspecto da “autodestruição do esclarecimento”²⁴ revela o caráter aporético com que esta se defronta:

“Não alimentamos dúvida nenhuma— e nisso reside nossa *petitio principii*— de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade”.²⁵

Neste sentido, Adorno passa a demonstrar que o esclarecimento encontra sua paralisia no “temor da verdade”,²⁶ e que o desiderato esclarecedor de desencantamento do mundo transforma-se no desiderato mitológico de enfeitiçamento das relações entre os ho-

21. Utilizaremos a tradução de Guido de Almeida que transcreve *Aufklärung* por esclarecimento na *Dialética do esclarecimento*, ao contrário de Artur Mourão, que traduziu na *Teoria estética* o mesmo vocábulo por Iluminismo.

22. ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.19.

23. DUARTE, Rodrigo. *Adornos*: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. VFMG, 1997. p.13.

24. ADORNO, theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.13.

25. Idem, *ibidem*.

26. Idem, *ibidem*.

mens. A superação do animismo e do antropomorfismo, ponto alto na caracterização do pensamento esclarecedor, perde-se num deplorável retorno. "O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica a alma".²⁷

Com o propósito de explicar o "entrelaçamento de mito, dominação, e trabalho",²⁸ Adorno comenta exaustivamente a obra de Homero, *Odisséia*. Atribuindo à epopéia do poeta grego a condição de arquétipo da civilização industrial, especialmente o décimo-segundo canto, onde se dá o encontro do herói Homero com as sereias e seus cantos.²⁹ Amarrado no barco movimentado por seus "sócios" remadores, que se encontram com os ouvidos tapados por "cera doce amolgada",³⁰ o herói consegue resistir. Esta passagem é utilizada por Adorno, para mostrar o processo em que os atuais detentores dos meios de produção, representados por Homero, conseguiram com o trabalho alheio a emancipação e a liberdade. A cera amolgada é a própria consciência amolgada dos operários:

"Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superaram em nada a imobilidade do senhor. É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade.(...) A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas".³¹

27. Idem, *ibidem*. p.40.

28. Idem, *ibidem*. p.43.

29. HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Três, 1974. P.174. O canto das duas sereias propõe uma troca, onde a instrução é uma promessa: "Vem para perto, famoso Odisseu, dos Aquivos orgulho, traz para cá teu navio, que possas o canto escutar-nos. Em nenhum tempo ninguém por aqui navegou em nau negra, sem nossa voz infável ouvir, qual dos lábios nos soa. Bem mais instruído prossegue, depois de se haver deleitado. Todas as coisas sabemos, que em Tróia de vastas campinas, pela vontade dos deuses, Troianos e Argivos".

30. HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Três, 1974. p.171.

31. ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p.47.

Se quiséssemos aprofundar uma discussão em torno da parábola hegeliana, que trata da dependência e independência da consciência-de-si, respectivamente nos domínios da escravidão e dominação,³² detendo-nos às semelhanças com o conceito marxista de luta de classes, poderíamos destacar que Adorno, na *Dialética do esclarecimento*, “lê a história de uma forma contrária ao implícito na parábola hegeliana”.³³ Na medida em que aponta a “imobilidade do senhor”, e por conseguinte, no desenvolvimento de sua crítica à organização avassaladora criada pelo capitalismo tardio, colocando em pauta a pane do motor da história, aponta para a imobilização da luta de classes teorizada por Marx. Porém, ultrapassando o conteúdo e a época em que foi escrita a *Dialética*, encontramos em Adorno a protelação — não o abandono — do projeto de emancipação da sociedade. Reservamo-nos, portanto, à afirmação de uma preocupação revolucionária na filosofia de Adorno. Citando o filósofo na *Dialética negativa*, Rodrigo Duarte escreve:

Nesse contexto de permanência de um profundo antagonismo de classe que, em vez de impulsionar no sentido de sua superação, arditosamente manipulado pela classe dominante, tende a perpetuar a exploração do homem pelo homem em diversos níveis, fica difícil aderir a um ponto de vista de que a derrocada do capitalismo seja iminente. Sobretudo quando já se sabia — como era o caso de Adorno — que a contraparte desse capitalismo, o chamado socialismo real, nada fica a dever àquele em termos de aprisionamento e espoliação da pessoa humana. É em função disso que Adorno assevera, (...), que a “filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, permanece viva, porque o instante de sua

32. Em Hegel, entende-se a dialética da consciência como “um entrelaçamento multilateral e polissêmico”, de onde o movimento de uma consciência-de-si é dado pelo movimento de outra: “A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si.(...) O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.” [HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [1v.] Petrópolis: Vozes, 1992. p.126-7.]

33. Dutra, D.J.V. *O fim das filosofias da história: os impasses da dialética*. Florianópolis: Texto inédito, 1998. p.10.

realização foi perdido”, dizendo com isso que a tarefa de interpretação do mundo está novamente na ordem do dia, já que a sua transformação está adiada sem data para sua efetivação.³⁴ (Adorno apud Duarte, 1997)

Arte e reprodução: articulação de poder e diversão

O cerne do texto *A Obra de Arte*, de Walter Benjamin, localiza-se na demonstração da quebra da “aura” envolvente nas obras de arte a partir das técnicas de reprodução, e o possível proveito dessa ruptura, sobretudo no cinema, para uma mudança na relação das massas com a arte, quando o proletariado aproxima-se de novas formas culturais, colaborando com o processo de modificações nas estruturas sociais. Benjamin afirma suas teses como posições novas na teoria da arte, e considera-as “utilizáveis no sentido de formular as exigências revolucionárias dentro da política da arte”.³⁵

O filósofo entende por “aura” a condição singular de um ser, em que um momento único legitimou. É o que está ausente quando a reprodução se faz presente. “À mais perfeita reprodução falta sempre algo: o *hic et nunc* da obra de arte, a unidade de sua presença no próprio local onde se encontra. É a esta presença, única no entanto, e só a ela que se acha vinculada toda a sua história”.³⁶ O *hic et nunc*, o aqui e o agora, confere ao original sua autenticidade; é o que torna impossível a reprodução, técnica ou não, sem a perda da aura. Considerando elucidativamente a aura de um objeto natural como a “única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja”,³⁷ Benjamin limita aos objetos históricos sua conceituação principal. Trata-se não somente de uma mudança de percepção estética, como as registradas em diversas épocas, mas uma fundamental

34. DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. VFMG, 1997. p.115.

35. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.5.

36. Idem, *ibidem*. p.7.

37. Idem, *ibidem*. p.9.

mudança, sem precedentes, onde, com a fotografia como o marco, “a mão encontrou-se demitida das tarefas artísticas essenciais que, daí em diante, foram reservadas ao olho fixo sobre a objetiva”.³⁸

Ao perceber a decadência da aura no âmbito das produções artísticas, a partir das reproduções técnicas, Benjamin demonstra a mudança de eixo nas feições de uma obra de arte, quanto a sua unidade e sua duração, conferindo a esta modificação uma “atualidade permanente”. A imagem de uma obra de arte nos proporciona, através da contemplação, a associação de sua unidade (singularidade) com sua duração (história/tradição/tempo). Porém, com as técnicas de reprodução, o binômio unidade/duração acha-se comprometido em direções opostas, pois estas nos apresentam uma realidade fugaz, possibilitada de infinita reprodução; da aproximação da imagem do objeto e sua permanente atualidade. “Despojar o objeto de seu véu, destruir a sua aura, eis o que assinala de imediato a presença de uma percepção, (...) que, graças a reprodução, consegue até estandardizar aquilo que existe uma só vez”.³⁹ Trata-se da aproximação das coisas com a superação do caráter único que distingue um momento; da transformação atual e repetitiva de uma obra de arte. Destacando a inevitabilidade do processo de desaparecimento aurático, Benjamin encontra duas tendências das massas que reforçam e completam este mesmo processo:

*“(...) exigem, de um lado, que as coisas se lhe tornem, tanto humana como espacialmente, ‘mais próximas’, de outro lado, acolhendo as reproduções, tendem a depreciar o caráter daquilo que é dado apenas uma vez. Dia a dia, impõe-se a necessidade de assumir o domínio mais próximo possível do objeto, através de sua imagem e, mais ainda, em sua cópia ou reprodução”.*⁴⁰

Com isso, Benjamin discorre sobre um “abalo da tradição” sem, no entanto, reconhecer que este se manifesta por uma separação

38. Idem, *ibidem*.

39. Idem, *ibidem*.

40. Idem, *ibidem*.

do objeto ao âmbito da tradição. O conceito de tradição em Walter Benjamin, apesar de mais bem desenvolvido em suas famosas teses *Sobre o conceito de história*,⁴¹ aqui ocorre para dar conta da mudança valorativa em relação à arte, que apresenta a passagem do culto à exposição. Resgatando a história da arte, Benjamin lembra a função ritualística que esta sempre teve, através dos cultos à magia, à religião, e, já no renascimento, à beleza. A tradição, que possui uma trajetória mutante, desta vez sofre um grande abalo, que chega a representar um fato primeiro em toda a história, configurado no desaparecimento da aura, causando a subversão do culto à exposição. Com as técnicas de reprodução, o valor expositivo é levado a um extremo marcador de época. A arte "em lugar de se basear sobre o ritual, ela se funda, doravante, sobre uma outra forma de práxis: a política".⁴² Com o processo da desauratização, ela ganha a politização. A partir do facilitado acesso às exposições artísticas, que as técnicas de reprodução possibilitam, Walter Benjamin elabora uma crítica otimista quanto às conseqüências deste acesso, ansiando pelo momento de virada de um jogo onde o capital ainda conduzia:

"o único serviço que se deve esperar do cinema em favor da revolução é o fato de ele permitir uma crítica revolucionária das concepções antigas de arte. Não contestamos, entretanto, que, em certos casos parti-

41. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p.229-30. "A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de 'agoras', que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx." Tratando o conceito de tradição, Olgária C. F. Matos (*Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 31.) aproxima-o à anamnese freudiana: "A tradição é, para Benjamin, a dimensão na qual se aloja a 'aura' do tempo. É a consolidação da experiência coletiva, a sanção, a autoridade que garante o acesso do indivíduo à dimensão de sua ancestralidade, tradição que pulsa em cada instante do 'agora'. A repetição em um sentido preciso garante a 'recordação coletiva', substância mesma da tradição: recordação (*Eingedenken*) é a anamnese da experiência coletiva na sua forma social."

42. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, AÐORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.11.

culares, possa ir ainda mais longe e venha a favorecer uma crítica revolucionária das relações sociais, quiçá do próprio princípio da propriedade”.⁴³

Neste ponto, destacamos a especial discordância que Adorno mantém na crítica a um Benjamin esperançoso, que sustenta inflexões otimistas na relação das massas com a arte.⁴⁴ Uma discordância atribuída à insuficiência da análise deste, ao aspecto principal e regulador de tal acesso: o mercado. Traçando o deslocamento da arte, de privilégio de uma elite à contemplação das massas, suas teses convergem para uma elevação desta como direito universal, e destaca a importância — além de sua inserção nos domínios de uma sociedade sem classes — como postura crítica ameaçadora do capital. Para Adorno, tal deslocamento é inversamente pensado, pois fez da arte o ingrediente mais poderoso da ideologia de todos os tempos. E por isso, trabalha no sentido de desfazer a esperança num consumo barato, destruidor de antigos privilégios que cercavam a arte, como responsável pelo suposto contato benéfico à consciência das massas oprimidas:

“A eliminação do privilégio da cultura pela venda em liquidação dos bens culturais não introduz as massas nas áreas de que eram antes excluídas, mas serve, ao contrário, nas condições sociais existentes, justamente para a decadência da cultura e para o progresso da incoerência bárbara”.⁴⁵

43. Idem, *ibidem*.p.18.

44. Para melhor situarmos o confronto destas duas análises, faz-se necessário visualizar momentos diferentes em que foram oportunizadas. Numa leitura a partir de Max Horkheimer, Olgária C. F. Matos (*Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*) localiza no filósofo a admissão de duas Teorias Críticas. A primeira, manifestada na década de 1930, deu-se diante da ascensão do fascismo na Europa capitalista e da consolidação do estalinismo nos países socialistas. Sua base era marxista revolucionária. A segunda, na década de 1970, dissociada da idéia de revolução como produto do capitalismo desenvolvido, e voltada para a constatação de um mundo completamente administrado. Benjamin escreveu esta obra no primeiro período, cujo alicerce era a esperança socialista. Adorno, que viveu mais tempo, apesar de ter apresentado objeções ao ensaio de Benjamin com a publicação de *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, será aqui confrontado a partir da *Teoria Estética*, obra escrita nessa segunda fase.

45. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. P.150.

Na *Teoria Estética*,⁴⁶ comentando o discurso da função política da arte, quando o comunismo condena a arte moderna em favor de um suposto progresso social, Adorno refere-se a “A Obra de Arte” de Benjamin como uma afirmação indireta deste discurso. Contestando a tentativa socialista de instrumentalização da arte, Adorno acha que “a função da arte no mundo totalmente funcional é a sua ausência de função”.⁴⁷

Adorno considera que para compreender uma obra de arte exige-se que se compreenda sua técnica, assim como esta não pode

46. A riqueza do texto consiste na reunião de um diversificado número de temas, resultado do ensino em estética executado pelo autor durante quase vinte anos. Sua marca dialética, somada às fragmentações e repetições de pensamentos movidos da sutileza das expressões ao mais intenso furor de crítica fazem desta obra uma delicada e especial contribuição aos interessados nos assuntos estéticos. Se por um lado é considerado como enigmático — ao lado da *Dialética Negativa* — por leitores mais atentos, o texto é vítima de simplificações realizadas na própria academia, fruto de leituras desatentas. Como por exemplo, persiste a mais flagrante e equivocada afirmação de que na Teoria Estética o autor decretaria o fim da arte. Entre diversos trabalhos na área de estética, destacamos uma tese de mestrado realizada na UFRJ, no Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, transformada em livro (MARANHÃO), Jorge. *A arte da publicidade: estética, crítica e Kitsch*. Campinas, SP: Papyrus, 1988. 196p.), em que o autor defende, retomando trabalhos de Perelman, “a possibilidade estética da Propaganda, em específico, da Publicidade Comercial, ao lado de outras manifestações típicas da Cultura de Massa, como o Desenho Industrial” (p.17). Na dissertação o autor comete várias simplificações no comentário à Teoria Estética. Afirmando que Horkheimer e Adorno trabalharam contraditoriamente “uma teoria crítica da KULTURINDUSTRIE com uma teorização calcada no espírito de época romântico da própria burguesia” (p.69), mostra desconhecer o programa central da Teoria Crítica, que sustenta-se justamente na crítica racional da razão burguesa. Mais adiante, comentando uma afirmação de Adorno em que Hegel e Kant foram classificados como “os últimos filósofos da arte que escreveram uma estética sem entenderem nada de arte, endereçamos a Adorno a mesma questão: Adorno foi o último que escreveu uma teoria estética sem entender nada do estético na cultura de massa” (p.72), desconhece que Adorno estava se referindo ao momento em que a arte não estava separada da filosofia. Se resgataremos tal afirmação no lugar em que originalmente foi elaborada, perceberemos o tratamento da possibilidade de que a filosofia permitia-se uma escrita substancial sobre arte, sem que fosse necessário conhecer obras artísticas. E continua o filósofo publicitário: “Adorno, a nosso ver, foi o último a escrever uma estética da anti-arte ou uma anti-estética da arte, sem se deter nos objetos da Indústria Cultural (p.72). Esta leitura equivocada localiza em Adorno a balda de ter reeditado o fim da arte.

47. ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 352.

ser compreendida sem que a obra igualmente seja. Técnica, um antigo nome que incluía entre as atividades artesanais a arte, é lembrada pelo filósofo em seu significado recente:

“(...)a técnica é constitutiva para a arte, porque resume nela o facto de cada obra de arte ser feita por homens e ser seu produto o respectivo aspecto artístico. (...); só é ideológica a abstracção que distingue o elemento supertécnico da pretensão técnica pura e simples, como se esta e o conteúdo não se engendrassem reciprocamente nas obras importantes”.⁴⁸

Entendendo o otimismo benjaminiano como uma ingênua atitude diante do desenvolvimento das técnicas de reprodução da obra de arte, Adorno aponta à subestimação que Benjamin comete ao carácter técnico presente na arte autônoma. Esta ingenuidade leva-o ao cometimento equivocado da absolutização do conceito de técnica, não revelando seu conteúdo antagonístico: “O antagonismo no conceito de técnica como de algo de intra-esteticamente determinado e de um desenvolvimento exterior às obras de arte não pode conceber-se de modo absoluto. Surgiu historicamente e pode desaparecer”.⁴⁹ O procedimento técnico de uma obra de arte, tanto num desenho rupestre como numa fotografia — e Adorno não discute a diferença de qualidade entre um e outro — está evidenciado no momento de operação que possibilitou a separação do ato objetivo ao subjetivo da visão:

“Toda a obra, enquanto destinada a uma pluralidade, é já, segundo a idéia, a sua reprodução. Que Benjamin, na dicotomia da obra de arte aurática e da obra de arte tecnológica, reprimisse este momento de unidade em favor da diferença, seria de facto a crítica à sua teoria”.⁵⁰

Admitindo que a obra de arte sempre esteve com um de seus lados voltados para a sociedade, Adorno explica que sua autonomia é adquirida quando deixa de exercer a função cultural, passando a representar um ideal de humanidade, distante do mito e com liberdade. A sociedade, tornando-se menos humana, abalou este ideal. A autonomia da arte foi caçada pelo comportamento contemporâneo,

48. Idem, *ibidem*, p. 240.

49. Idem, *ibidem*, p. 46.

50. Idem, *ibidem*, pp. 46-7.

quecom a indústria cultural registrou-se como regressivo. A aparência estética é parodiada pela aparência mercadológica. “Da autonomia da arte, que suscita a cólera dos consumidores da cultura, pelo fato de considerarem as obras algo melhor do que eles crêem ser, resta apenas o caráter fetichista das mercadorias”.⁵¹ A antiga experiência adquirida no binômio contemplador-contemplado— com as técnicas de reprodução— é invertida. Antes, o sujeito contemplador era absorvido na obra de arte, tornando-se indiferente, esquecendo de si.⁵² Agora, com os recursos altamente penetrantes que a indústria cultural oferece à alma do espectador que se espairose, a arte é construtora de mitos. Fundindo os bens culturais ao desejo de consumo compulsivo, a indústria cultural estabelece uma falsa experiência estética, em que a dominação da subjetividade segue o caráter uniforme da sociedade administrada.

Obter acesso às belas artes, cujas técnicas de reprodução proporcionaram, significa para Adorno, ter no recesso dos lares a mais forte manipulação da consciência. Se antes o privilégio evitava um contato maior das massas com a arte, em consonância com a sociedade contraditória, hoje o acesso garantido pelo mercado é protegido por um véu que impede a visão da própria contradição. Distinguindo a arte em duas categorias antitéticas: “leve”⁵³ e “autônoma ou séria”,⁵⁴ Adorno localiza na primeira diversão, e na segunda pura expressão. Antes do fenômeno da industrialização da cultura, ambas eram exercidas em domínios separados, fruto da própria divisão das classes.

A respeito de uma suposta igualdade cultural que a indústria cultural poderia oferecer, Herbert Marcuse, comentando Adorno em *Filosofia da nova música*, escreve:

“A sociedade está eliminando as prerrogativas e os privilégios da cultura feudo-aristocrática juntamente com o seu conteúdo.(...) Os privilégios culturais expressaram a injustiça da liberdade, a contradição entre ideologia e realidade, a separação entre produtividade intelectual e material; (...) A dominação tem sua própria estética, e a dominação democrática tem sua

51. Idem, *ibidem*, p. 29.

52. Adorno chama isto de sublimação estética, comparando ao que Hegel chamava de liberdade perante o objeto.

53. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p.^o 126.

54. Idem, *ibidem*, p. 127.

estética democrática. É bom o fato de quase todos poderem ter atualmente as belas-artes ao seu alcance, simplesmente ligando o seu receptor ou entrando numa loja. Contudo, elas se tornam, nessa difusão, dentes de engrenagem de uma máquina de cultura que refaz seu conteúdo”.⁵⁵

Segundo Adorno: “Essa divisão é ela própria a verdade: ela exprime pelo menos a negatividade da cultura formada pela adição das duas esferas”,⁵⁶ e a absorção de uma pela outra, que a indústria promove, torna-se uma falsa equação que tenta reconciliar “os elementos irreconciliáveis da cultura, da arte e da distração”.⁵⁷ Adorno faz da união das categorias antitéticas, de leveza e seriedade, a descrição do que consiste a indústria cultural como o principal vetor do mundo administrado. E para Benjamin, se a aura desaparece com as técnicas de reprodução, para Adorno ela permanece nos limites do divertimento, só que funcionalmente pervertida. A aura como a transferidora aos produtos da indústria cultural de uma simulação que, mesmo se opondo ao *hic et nunc* após sua reprodução, estes se legitimam na aparência do *hic et nunc*. “O ‘valor de exposição’, que aí deve substituir o ‘valor cultural’ aurático, é uma imagem do processo de troca”.⁵⁸

Na indústria cultural, “o mais inflexível de todos os estilos”,⁵⁹ a reprodução da realidade torna-se a realização absoluta da imitação. O estilo, na indústria cultural, aparece como uma promessa da verdade fundamentada na identidade e na harmonia, diferentemente na obra de arte onde este “não consiste na realização da harmonia (...), mas nos traços em que aparecem a discrepância, no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade”.⁶⁰ Assim, Adorno afirma ser meta da indústria cultural a inauguração de uma “harmonia total”,⁶¹ que só é possível com a ênfase que esta dá ao existente, a partir da repetição persuasiva deste, criando um poder especial à monotonia:

55. MARCUSE, Herbert. *A ideologia de sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. pp.76-7.

56. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 127.

57. Idem, *ibidem*.

58. ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p.59.

59. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 123.

60. Idem, *ibidem*.

61. Idem, *ibidem*, p.125.

*“A indústria cultural tem a tendência de se transformar num conjunto de proposições protocolares e, por isso mesmo, no profeta irrefutável da ordem existente. Ela se esgueira com mestria entre os escolhos da informação ostensivamente falsa e da verdade manifesta, reproduzindo com fidelidade o fenômeno cuja opacidade bloqueia o discernimento e erige em ideal o fenômeno omnipresente. A ideologia fica cindida entre a fotografia de uma vida estupidamente monótona e a mentira nua e crua sobre o seu sentido, que não chega a ser proferida, é verdade, mas, apenas sugerida, e inculcada nas pessoas. Para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural limita-se a repeti-lo cinicamente. (...) A nova ideologia tem por objeto o mundo enquanto tal. Ela recorre ao culto do fato, limitando-se a elevar — graças a uma representação tão precisa quanto possível — a existência ruim ao reino dos fatos. Essa transferência converte a própria existência num sucedâneo do sentido e do direito”.*⁶²

O estilo, que na arte é apenas uma promessa de identidade, não sua realização, na indústria cultural é promessa realizada. E se esta consegue criar um cotidiano guiado por um imaginário estilizado, e daí legitimar uma falsa identidade que pretende incorporar a própria realidade, deve-se à utilização da arte como elemento trágico, o que somente como entretenimento seria impossível. Este falso prometer-fazer é temperado por elementos trágicos, que, para Adorno, “nos protege da censura de não sermos muito escrupulosos com a verdade, quando de fato nos apropriamos dela com cínico pesar”.⁶³ A insistente repetição promovida pela indústria cultural garante a manifestação de um sistema regular e seguro, de onde emana a este-reotipia necessária à inclusão estável do trágico na rotina, completamente administrado. “Ao serem reproduzidas, as situações desesperadas que estão sempre a desgastar os espectadores em seu dia-a-dia tornam-se, (...), a promessa de que é possível continuar a viver”.⁶⁴ A administração de tal elemento na indústria cultural, além

62. Idem, *ibidem*, p. 138.

63. Idem, *ibidem*, p. 142.

64. Idem, *ibidem*, p. 143.

de ser a garantia da verossimilhança de suas representações — assimilando o desarmônico na harmonia — funciona como patrulha moral dos homens e oferece garantias quanto à realização de um destino autêntico:

“A realidade compacta e fechada que a ideologia atual tem por fim reduplicar dá a impressão de ser muito mais grandiosa, magnífica e poderosa, quanto mais profundamente é impregnada com o sofrimento necessário. Ela assume o aspecto do destino. O trágico é reduzido à ameaça da destruição de quem não coopera, ao passo que seu sentido paradoxal consistia outrora numa resistência desesperada à ameaça mítica. O destino trágico converte-se na punição justa, na qual a estética burguesa sempre aspirou transformar-se”.⁶⁵

Adorno nomeia a publicidade o “elixir da vida”,⁶⁶ e a reconhece como o supra-sumo da indústria cultural, e com isso, nos faz pensar acerca da bem-sucedida comercialização prematura promovida pela propaganda. O rejuvenescimento e a longevidade, motivos de incessantes experiências frustradas, realizadas por alquimistas medievais à procura de um xarope com estas propriedades milagrosas, hoje se transfere com êxito ao efeito mágico que as mercadorias alcançam no imaginário dos consumidores. O milagre da realização publicitária faz do prenúncio de um produto sua venda efetiva. Assim, quando anuncia-se o modelo de uma máquina de lavar roupas, ainda não disponível em seus pontos de venda, consegue-se medir seu futuro sucesso com a venda do sabão em pó ideal, divulgado para o uso nesta; e até mesmo um livro, que ainda se encontra no prelo, chega a ocupar a posição de clássico, somente a partir do comentário realizado. Hoje em dia, tão forte é a mídia, não se exige que o produto anunciado esteja disponível para ser um campeão de venda. O sucesso de sua aparição virtual já é o sucesso de sua comercialização. O que não passa pelo crivo da publicidade, não é suscetível de valor, é estranho ou obsoleto. E Adorno, a respeito, sentencia: “tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito”.⁶⁷

65. Idem, *ibidem*, p.142.

66. Idem, *ibidem*, p.151.

67. Idem, *ibidem*, p.152.

Na classificação adorniana, até o filme mais ingênuo e romântico, ou a notícia mais imparcial e detalhada, reveste-se de um compromisso adaptado ao modelo da publicidade. Assim, as personagens vividas no cinema projetam uma determinada aura aos atores que as representam, de forma a estender-se como oportunidades de comercialização para uma infinidade de produtos recomendados por estes. Esta transferência aurática é o que acrescenta a credibilidade ao produto ofertado. Por isso Adorno nos diz que “atualmente todo *close* de uma atriz de cinema serve de publicidade de seu nome”.⁶⁸ Seguindo um modelo que se destina à venda de uma mercadoria, os efeitos de filmagem completam a mosaica colagem cênica que servirá de próxima campanha publicitária. Da mesma forma, as expressões que fazem sucesso numa obra filmica, e em qualquer veículo da indústria cultural, são repetidas por pessoas de maneira incompreendida, “empregam segundo seu valor behaviorista, assim como marcas comerciais, que acabam por aderir tanto mais compulsivamente a seus objetos, quanto menos seu sentido lingüístico é captado”.⁶⁹ A publicidade acelera a difusão da palavra, conseguindo cristalizá-la no vocabulário popular, quase ao mesmo tempo em que é criada, ou simplesmente reproduzida, com uma rapidez que supera qualquer possibilidade de união entre a “experiência sedimentada e a linguagem”.⁷⁰ Assim, exemplifica:

*“Se é verdade que as canções folclóricas podem ser consideradas como resultando de uma degradação do patrimônio cultural de camadas superiores, em todo caso, foi num processo longo e muito mediatizado da experiência que seus elementos adquiriram sua forma popular”.*⁷¹

O que antes somente era possível de ser incorporado no decorrer de séculos, como o processo de folclorização de antigos bens culturais, hoje é realizado em instantes, de forma epidêmica, e completamente destituído de sólida experiência histórica, mesmo que as mais representativas das antigas culturas dominantes em decadência.

68. Idem, *ibidem*, p.153.

69. Idem, *ibidem*, p.155.

70. Idem, *ibidem*.

71. Idem, *ibidem*, p.123.

Conclusão

A partir da observação do poder ideológico que a indústria cultural exerce sobre os homens, com todo seu aparato de convencimento, Adorno chega à constatação de que até mesmo no fascismo – momento explícito de uma guerra – o caráter ideológico não se apresenta tão fulminante como numa democracia mantenedora da paz. Essa constatação, longe de significar o pesar de Adorno pela ausência do horror desse fato histórico, significa o extremo cuidado para que semelhantes horrores não se repitam, patrocinados por uma falsa harmonia embalada pela indústria cultural e protegida por ideais de liberdades democráticas, em que a ideologia é mais forte quanto sutil é sua proclamação. Adorno, um judeu filósofo perseguido, nos alerta que “o fascismo é de fato menos ‘ideológico’ na medida em que proclama de modo imediato o princípio da dominação, que em outros lugares se oculta”.⁷²

Analisando o ideológico do estético no político, o filósofo construirá sua mais profunda crítica à tal indústria produtora de mentiras em verdades, que préformam os filmes, os programas jornalísticos, as telenovelas; enfim, o pensamento como opinião pública. A credibilidade tornou-se refém desta preformação institucional. “A verdade que tenta se opor a isso não só porta o caráter do inverossímil como é, além disso, pobre demais para entrar em concorrência com o aparato de divulgação altamente concentrado”.⁷³ Com arte e diversão, esta é a operação mais ágil e dissimulada de transformação do esclarecimento em mitologia; da manipulação do subjetivo em favor da dominação. O parque industrial cultural cassou a autonomia da arte, transformando-a em mercadoria, e fez-se um “profeta irrefutável”⁷⁴ do existente.

As constatações adornianas nos autorizam a afirmar que a indústria cultural é a nova ideologia, porque se apresenta de forma diferente diante do processo social de produção. Adorno exerce, de forma muito lúcida, uma busca revivescente do conceito marxista de ideologia. E no interior da crítica à indústria cultural, este conceito revive como lente de aumento que focaliza uma nova operação ideológica, cujo desempenho crescentemente abstrato turva a visão de

72. ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993. p.94.

73. ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p.94.

74. ADORNO, Th. W., Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p.138.

alguns dos mais astutos conhecedores do materialismo dialético. Assim, quando confrontamos Adorno com Benjamin, objetivamos o aprofundamento no estudo do caráter utilitário da arte que, nas

formas da maquinaria, atingiu a função * da estetização política .

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Tradução por Wolfgang Leo Naar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. 190p.
- ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993. 216 p. (Série Temas. Estudos filosóficos, v.30).
- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel; Supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 260 p.
- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. 285 p. (Série Temas. Sociologia e crítica cultural, v.64).
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. 406p. (Arte e Comunicação, 14).
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1995.
- BENHABID, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ZIZECH, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 337p
- BENJAMIN, Walter. Textos de Walter Benjamin A Obra de Arte na Época de Suas Técnicas de Reprodução. In: BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp.1-28 (Os pensadores) .
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981. 220p. (Coleção Contemporânea).
- COHN, Gabriel (Org.). Theodor W. *Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986. 207p. (Coleção Grandes Cientistas, 54).

- DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios obre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. VFMG, 1997. 189p.
- DUTRA, D.J.V. *O fim das filosofias da história: os impasses da dialética*. Florianópolis: Editora da UFSC?, 1998.13p.
- EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ZIZECH, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 337p.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. [Trad. José Gaos: *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*]. Madrid: Alianza, 1986.
- HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Três, 1974. 331 p. (Biblioteca Universal, 11).
- HORKHEIMER, Max. Textos de Max Horkheimer. Conceitos de Iluminismo. In: HOKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova cultural, 1989. pp.1-30. (Os pensadores).
- KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática, 1978. 256p. (Ensaio, 46).
- MARANHÃO, Jorge. *A arte da publicidade: estética, crítica e Kitsch*. Campinas, SP: Papirus, 1988. 196p.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. 238p.
- MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia Alemã: I- Feuerbach*. Tradução de José Carlos Bruni e Marcelo Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 1987. 138p.
- MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl. *Manuscrito econômico - filosófico e outros textos escolhidos*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 157p. (Os pensadores).
- MATOS, Olegária C.F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. 360p.

Com quem dialoga a ética do discurso? interlocutores éticos contemporâneos

Rita de Cássia Lana

Mestranda em Filosofia / PUC-Campinas/Pesquisadora CAPES

Introdução

O presente texto¹ pretende oferecer subsídios para que se possa compreender a proposta moral de Karl-Otto Apel inserida em um contexto ético mais amplo, o que significa apontar não apenas os problemas dos quais ela pretenderia dar conta, mas principalmente balizar seus limites (ainda que de forma resumida e meramente esboçando estas fronteiras), através da discussão que Apel manteria com outras propostas éticas.

Dado o tempo restrito que seria a característica de uma comunicação durante um congresso, e que é uma limitação concreta para o debate que se pretende examinar, manter-se-á o foco centrado em apenas três outros projetos morais que não endossariam a ética discursiva, mas que com ela dialogariam. Além desse aporte, será aludida a discussão interna ao programa da ética do discurso, que ocorreria entre Apel e Habermas quanto às posturas epistemológicas divergentes em cada um desses autores. À guisa de conclusão, será feita uma tentativa de esboçar algumas questões que permaneceriam como pano de fundo para o debate entre as diversas propostas éticas na atualidade.

Apel e o Comunitarismo

Inicialmente, antes de abordar a discussão com os comunitaristas, apresentar-se-ão alguns pressupostos da ética do discurso, conforme seria formulada por Apel. O ponto inicial desta proposta poderia ser identificado nas transformações que esse autor opera

1. Comunicação proferida no III Colóquio Internacional de Análise do Discurso, realizado em Belo Horizonte, pela UFMG, em novembro de 1997.

sobre uma base teórica que se fundamenta em Kant, Charles Sanders Peirce e na *linguistic turn*² ocorrida em nosso século. Nesse horizonte teórico, o sujeito transcendental do conhecimento seria substituído pela racionalidade intersubjetiva, que se sustentaria sobre o elemento das condições de validade transcendentais existentes nos pressupostos da linguagem; esta pragmática-transcendental é que garantiria a universalidade para a ética do discurso, através das relações entre a comunidade real de comunicação (histórico-contingente) e a comunidade ideal de comunicação (ideal, mas antecipada contrafaticamente nos pressupostos lingüísticos).

Portanto, o ponto de vista da ética do discurso se apoiaria no pressuposto de validade universal da mesma; isso significa dizer que o discurso ético argumentativo seria concebido em moldes *plau-tários* ou *globais*, ou seja, como macroética, pois a pragmática-transcendental pretenderia ter alcançado este estatuto de universalidade para si mesma.

Ao mesmo tempo, teria sido deslocado o foco de um sujeito transcendental metodológico (algo que caracterizaria a racionalidade cartesiana), para uma racionalidade intersubjetiva que, apoiando-se nas relações discursivas entre indivíduos, postularia uma ética de responsabilidade solidária.

Aqui poder-se-ia situar o debate entre Apel e os defensores do comunitarismo, em particular Alasdair MacIntyre, autor da obra *"Justiça de quem? Qual racionalidade?"*³ Segundo o entendimento que os comunitaristas possuem sobre o problema ético, existiria uma dissensão irreconciliável entre a tradição aristotélico-tomista e a modernidade no que se refere à ética; sobre o rompimento com a ética das virtudes teriam sido elaborados os projetos morais do Iluminismo, segundo a racionalidade moderna, cartesiana que por operarem com fragmentos descontextualizados do modelo conceitual pré-moderno de ética teriam chegado a um esgotamento e entrado em falência. Não atingiriam, assim, um estatuto universal em seus pressupostos teóricos, exibindo apenas partes de problemas e de soluções.

Considerando Apel herdeiro da racionalidade moderna, esta crítica se aplicaria ao projeto da ética do discurso; esta seria inócua, pois a universalidade pretendida não existiria, devido às dificulda-

2. APEL, K. O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Existe a tradução para o espanhol da editora Taurus, Madrid, 1985.

3. MACINTYRE, A. *Whose Justice, Which Rationality?*. Londres, Duckworth, 1988. Existe tradução para o português da editora Loyola, S. Paulo, 1991.

des insuperáveis que existem entre diferentes povos e suas tradições ético-culturais.

Para a visão comunitarista, desse modo, ainda haveria um problema central a ser resolvido: dada a diversidade entre as culturas e tradições (inclusive morais) dos indivíduos, como resolver conflitos de interesses entre tradições diferentes? Onde situar um critério para solucionar tais questões, diante da aceitação de um relativismo ético ancorado nas condições histórico-antropológicas de cada comunidade ético-cultural?

Para Apel, a crítica comunitarista a seu projeto não se sustentaria por duas razões, basicamente:

1º) Para estabelecer a crítica, os autores comunitaristas estariam utilizando um conceito que é inerente à ética do discurso, qual seja, a interdependência e as diferenças entre a comunidade de comunicação ideal e a real; quanto ao reconhecimento do relativismo cultural como limite à universalidade, teriam razão os comunitaristas, pois Apel também reconheceria que qualquer pessoa que argumenta está inserida em um contexto histórico-geográfico, revelando sua parcialidade por estar dentro de uma dependência não refletida de uma tradição moral particular.

No entanto, por argumentar e levantar o problema do relativismo cultural como limite à universalidade, entrando em uma discussão com argumentos racionais, o comunitarista já estaria se reportando a uma instância supra-histórica de reflexão, ou seja, supondo uma racionalidade *transcendental* universalmente válida da comunidade de comunicação ideal.

Dessa forma, estariam recorrendo aos pressupostos da ética do discurso para desenvolver suas próprias formulações morais.

2º) MacIntyre, ao perguntar pela racionalidade das diferentes culturas, em sua obra já citada, estaria defendendo a tese de que não poderia existir uma racionalidade ou uma justiça universalmente válidas; pretenderia assim esvaziar tanto o projeto rawlsiano quanto o da ética do discurso de seus conteúdos substantivos.

A isso Apel responderia que se MacIntyre pretende que suas formulações tenham sentido como provocadoras do discurso, ele necessitaria de uma instância racional universal para resolver o problema levantado, e deveria dirigir-se justamente a ela; portanto, segundo Apel, o comunitarismo estaria cometendo uma contradição performativa, ao pretender negar as próprias condições de possibilidade nas quais se insere como discurso ético com pretensões de validade.

Neocontratualismo e Filosofia da Libertação

Serão apresentados agora dois outros projetos éticos: o formalismo neocontratualista e a chamada “Ética da Libertação”.

John Rawls, o mais eminente representante do chamado neocontratualismo formal, tem como obra principal “*A Theory of Justice*”,⁴ que foi publicada pela primeira vez em 1971, causando uma certa comoção entre os estudiosos dos problemas éticos. Rawls, um pesquisador que até a década de 1950 poderia ser incluído nos estudos sobre utilitarismo, teria abandonado esta vertente ética e elaborado uma teoria que pudesse responder àqueles problemas que não eram resolvidos satisfatoriamente pelos utilitaristas, como por exemplo a questão da distribuição da justiça na sociedade.

Por meio de um modelo teórico inspirado na teoria dos jogos, e que guardaria alguma semelhança também com o modelo ético kantiano, seria possível imaginar uma situação original para o estabelecimento de um contrato, a qual estaria livre de determinações materiais (e, portanto, de interesses particulares que pudessem tornar parciais as decisões, o que pode ser entendido também como uma das faces da recusa do utilitarismo empreendida por Rawls), tornando-se assim uma demonstração efetiva da teoria da escolha racional. Daí derivaria a resposta de Rawls à pergunta “por que ser racional?”

Essa resposta pressupõe que na situação original ideal todos os participantes do jogo seriam egoístas racionais, ou seja, teriam necessidades aproximadamente iguais, seriam autônomos em relação aos demais para tomar decisões etc. Todos se comprometeriam a fazer propostas até que se chegasse a um consenso unânime sobre quais deveriam ser os princípios fundamentais substantivos para que uma sociedade seja *idealmente* justa.

O pressuposto ao qual os participantes se obrigariam de antemão pode ser descrito como uma atitude fundamental de justiça como **imparcialidade** (*fairness*). Recorrendo a uma concepção de justiça como procedimento imparcial (o que significa dizer que a base de sua teoria seria puro formalismo), e utilizando um recurso hipotético, o “véu de ignorância”, Rawls pretenderia ter conseguido um ponto de partida livre de aspectos materiais para sua ética, mas dotando-a da capacidade de decidir princípios materiais.

O **overlapping consensus**, que exerceria uma função mais ou menos semelhante àquela das condições de possibilidade do discurso na ética argumentativa, mas com outro embasamento teórico,

4. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1971.

refletiria uma posição mais recente de Rawls, já em resposta a algumas críticas. Trata-se de uma adesão consensual de caráter político de todos os participantes do jogo social, que superaria o contratualismo formal puro, ou a tolerância sem diálogo das posições religiosas dogmáticas universalistas. Este “consenso social” admitiria uma pluralidade razoável de posições públicas. E aqui note-se que a preocupação ética deste autor seria marcadamente pela ética na esfera pública (o que ele ratifica em suas obras recentes).⁵

Caberiam aqui duas observações sobre o projeto rawlsiano. Primeiro, assim como algumas versões do utilitarismo contemporâneo, ele se inseriria em uma tradição liberal-democrática como a existente na sociedade norte-americana. O próprio Rawls, como já foi observado, o explicitou de forma inequívoca.⁶ Em segundo lugar, dada a aproximação que Rawls pretendia com uma matriz teórica kantiana, por vezes tem sido dito que haveria pontos de aproximação entre o neocontratualismo e a ética do discurso.

Uma crítica contundente dirigida às éticas que recorrem em alguma medida ao formalismo partiria da chamada “Filosofia da Libertação”, que tem em Enrique Dussel um representante de renome internacional; trata-se de um projeto ético concebido a partir da realidade social-histórica da América Latina. Tentar-se-á caracterizar esse projeto de forma breve, antes de adentrar propriamente à crítica que Dussel dirigiria a Rawls e à ética do discurso.

Apoiando-se em uma experiência primeira fundadora para sua filosofia, qual seja, a revelação do Outro como inspiração para a norma moral (segundo a tradição judaico-cristã, que Dussel incorporaria a seu projeto através da filosofia de Emmanuel Lévinas e de textos extraídos dos evangelhos), o que significa pensar a identidade a partir da diferença e da alteridade, e não da semelhança, Dussel pretendia desenvolver uma filosofia e uma ética que busquem a libertação dos oprimidos, dos pobres que são a maioria da população mundial, e vivem em condições subumanas porque, na visão da Filosofia da Libertação, não são reconhecidos como interlocutores, como o Outro com o qual é necessário estabelecer relações de respeito e igualdade.

Em consequência dessa situação, qualquer ética que não levasse em consideração as relações intersubjetivas como experiência

5. RAWLS, J. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. Philosophy and Public Affairs, 1985; *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

6. RAWLS, J. *Idem*.

fundamental para estabelecer a norma moral não seria válida em nível mundial, pois excluiria praticamente dois terços da população total do globo, que são os indivíduos menos favorecidos social e economicamente.

Em muitos pontos, estas formulações de Dussel se aproximariam das feitas por Apel, e os dois têm mantido um debate desde o final da década passada, através dos congressos e de publicações conjuntas em que explicitam suas posições e divergências.

Passemos, então, à crítica que a Filosofia da Libertação faria ao neocontratualismo e à ética do discurso. Dussel acusa Rawls de ter cometido o que ele chama de “Falácia Formalista”, e que foi caracterizada assim por ele:

“...carecer de critérios y principios criticos con respecto a un nivel de contenido (material) que se presupone, y al que se recurre de hecho, pero sin consciencia. Su pureza formal está radicalmente deformada por diferentes a priori materiales no pensados.”⁷
(grifo do autor).

Além disso, para Dussel o neocontratualismo formal de Rawls incorreria em um problema de fundamentação, uma circularidade no argumento, pois Rawls utilizaria como premissa teórica uma idealização da presente sociedade norte-americana e depois aplicaria esse modelo ideal a essa mesma sociedade que o originou; assim, recairia em uma das possibilidades elencadas no trilema de Münchhausen.⁸

Somados a estas questões que Dussel levanta, estariam outros problemas, como a concepção solipsista da ética rawlsiana, uma racionalidade meramente instrumental e redutora, sua posição pré-lingüística etc.

As críticas de Dussel atingiriam também a ética do discurso; esse autor apontaria para o que considera ser, ao lado do formalismo pragmático-lingüístico, o pior defeito das teses apelianas: apesar de partir de um ponto de vista intersubjetivo, levando em consideração uma comunidade de comunicação real para fundar seu projeto, e entendendo a racionalidade como comunicativa e não meramente instrumental, a ética do discurso estaria viciada por uma tradição de pensamento eurocêntrico e tributário do Iluminismo, o que condu-

7. DUSSEL, E. “Uma Crítica ao Formalismo Neocontratualista de Rawls”. *Revista Reflexão*, Campinas, n.º 64/65, Jan./Ago. 1996.

8. ALBERT, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968. 2ª. edição. Existe tradução para o português.

ziria a uma hierarquização entre a dimensão real e a ideal, com predomínio do ideal sobre o real.

Assim, a comunidade de comunicação ideal seria o ponto de partida para compreender a comunidade real. No entender de Dussel, isto é inaceitável, pois levaria a uma ocultação da situação moral da comunidade real e de seus problemas éticos, tornando impossível oferecer respostas eficazes às questões morais e recaindo em aporia. Haveria, então, uma certa ingenuidade na posição de Apel, que colocaria a ética em uma posição de mera serviço, dentro do que Dussel qualificaria como "razão cínica", colaborando para a perpetuação do sistema vigente, das éticas eurocêntricas deontológicas abstraídas da contingência histórica.

Apel responde a Dussel que esta leitura feita sobre a proposta da ética do discurso seria equivocada; quanto ao predomínio da comunidade ideal ser o ponto de partida para as asserções levantadas em seu projeto filosófico, Apel esclarece que:

*"Desde un principio la ética del discurso fue concebida - al menos en el caso de la pragmática trascendental - como macro-ética referida al planeta... desde un principio, hacia la cuestión de cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y técnica contemporáneas - por ejemplo la crisis ecológica - a través de una ética de responsabilidad de validez universal."*⁹

Portanto, o ponto de partida da ética do discurso não seria uma instância ideal, mas a situação *real* contemporânea e a comunidade *real* de comunicação que a experimenta e aos seus problemas. Dussel estaria enganado ao fazer tal afirmação, pois embora Apel venha se dedicando de forma intensa ao problema da fundamentação última para fazer face ao relativismo e ao ceticismo, isso não significa que ele teria abandonado suas preocupações éticas iniciais.

Por outro lado, ele enfrenta a crítica de ingenuidade e a questão de o interlocutor ético ser considerado cético radical ou "cínico", como quer Dussel, contemporizando que essa construção do adversário da ética da libertação ou da ética do discurso poderia ser entendida como nada além de uma caracterização ideal, que tem sua utilidade para fins de argumentação. Aceitar o "cínico" como interlocutor real seria:

9. APEL, K. O. "La Ética del Discurso ante el Desafío de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación". *Revista Reflexão*, Campinas, n.º 63, Set./Dez. de 1995.

“...una demonología de los contrincantes, y una estrategia así sería una irresponsabilidad ética y estratégica”.¹⁰

Disto Apel extrairia o seguinte: para superar esta crítica de Dussel, dever-se-ia atentar para a exigência da pragmática transcendental quanto à relação entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação, que é *dialética*, estabelecendo, portanto, uma dinâmica de funcionamento não hierárquica de ambas.

Apel versus Habermas: A Fundamentação Última do Conhecimento

Até agora realizou-se a tentativa de esboçar uma visão panorâmica de alguns aspectos da discussão ética contemporânea, privilegiando o ponto de vista da ética do discurso; a partir de agora, o objetivo perseguido será o de situar as divergências existentes dentro desta proposta, conforme seus mais eminentes representantes: Habermas e Apel.

Quanto aos objetivos últimos para uma ética entendida como responsabilidade solidária entre os indivíduos de uma comunidade de comunicação (de interação, no caso de Apel), os dois autores não parecem ter divergências irreconciliáveis; o problema surgiria quando se pergunta sobre a possibilidade de obter-se fundamentação última para a ética, e no caso, para a ética do discurso.

Essa pergunta levanta outras questões, que ultrapassam a esfera da ética e vão situar-se mais propriamente no terreno da epistemologia; é em torno do problema do falibilismo das teorias, das condições de possibilidade de se alcançar um conhecimento confiável que está colocada a dissensão entre Apel e a abordagem habermasiana.

Habermas acreditaria que se pode colocar — sem necessidade de uma fundamentação última — que a comunicação no mundo da vida já conteria nela mesma o potencial de racionalidade latente que estabelece simultaneamente os objetivos dos respectivos processos de racionalização a longo prazo. Assim, já existiria uma versão amenizada de transcendentalismo pragmático nas condições normativas necessárias que regem toda comunicação no mundo da vida. Para ele, uma fundamentação última dos princípios morais que ultrapasse a já existente é impossível de ser alcançada, e também desnecessária.

10. APEL, K. O. Idem.

Portanto, deve-se recorrer à dimensão ética já existente no mundo da vida e válida na estrutura da ação comunicativa, sem a qual não existiria a vida social e nem mesmo o indivíduo, em lugar de se buscar uma impossível fundamentação última.

Apel compreenderia a questão de outra forma; para ele, desde tempos remotos o cético tem sido o interlocutor decisivo para que se possibilite a existência de uma filosofia válida intersubjetivamente (e este é o caso da ética do discurso), independente de sua historicidade ou motivação. Então, sem refutar o cético, é impossível a ciência e a filosofia, já de antemão.

Mas, de acordo com Apel, se pudermos fazê-lo, se o refutamos com a comprovação de que mesmo o cético tem de pressupor condições normativas do discurso para sua argumentação e não pode negá-lo sem cair em autocontradição performativa, conseguiríamos uma vitória para o cognitivismo na filosofia e na ciência. Haveria necessidade, pois, do estabelecimento de uma condição transcendental-pragmática para apresentação e defesa via argumentação de qualquer teoria possível.

No caso da ética, Apel entenderia que sem uma fundamentação última torna-se muito complicada – senão impossível – a tarefa de sustentar pretensões de formular normas válidas universalmente, extraindo delas obrigatoriedade moral.

Conclusão

Conclui-se este trabalho, então, procurando apenas fazer algumas observações sobre o caráter esclarecedor que a divergência entre Apel e Habermas traz para o contexto da discussão ética, e ao qual todas as propostas éticas mencionadas acima poderiam ser remetidas.

No fundo, trata-se da antiga discussão entre o cognitivismo e o não cognitivismo; ou, em nosso caso, se a ética se constituiria em conhecimento válido, com conteúdo informativo, ou em outro tipo de conhecimento, mas dotado de validade universal e de racionalidade comprováveis. Ou, no caso de o ceticismo estar com a razão, ninguém estaria sequer autorizado a falar em conhecimento.

A intenção aqui não é responder a qualquer questão que foi apresentada no decorrer deste texto, mas apresentar aspectos da discussão ética no mundo contemporâneo e ressaltar o esforço que tem sido feito por alguns autores – em seus projetos éticos – para reagir ao avanço do ceticismo e do relativismo, que se apresentariam por

vezes como as opções “naturais” para uma moralidade pós-moderna.

Nesse sentido, a ética do discurso, em especial a versão apeliana, parece continuar sendo um dos escudos mais fortes contra as posições não-cognitivistas no campo da moral, ainda que pesem muitos pontos passíveis de crítica dentro deste projeto ético, conforme assinalam seus interlocutores.

O lugar do princípio da liberdade no utilitarismo de J. S. Mill

Rogério Antonjo Picoli

Mestrando em Filosofia/Bolsista CAPES/Puccamp

Introdução

Neste trabalho pretendemos explorar a relação entre o Princípio da Liberdade de J. S. Mill e o utilitarismo. Mais especificamente a possibilidade de se justificar o Princípio da Liberdade sobre bases utilitaristas, da forma pretendida por J. S. Mill em *Sobre a Liberdade*. Esse tem sido um ponto de desacordo entre os intérpretes. Uma das principais objeções é a de que os direitos estabelecidos pelo Princípio da Liberdade não têm qualquer relação com o princípio utilitarista. O primeiro é um princípio eminentemente distributivo no sentido em que atribui direitos. O segundo é um princípio agregativo e consequencialista na medida em que estabelece como guia para a ação exclusivamente seu resultado para o aumento do saldo líquido da felicidade/prazer. Aparentemente não há possibilidade de se justificar o Princípio da Liberdade em termos utilitaristas. No entanto, alguns dos chamados novos intérpretes de J. S. Mill, dentre os quais merece destaque John Gray, têm procurado defendê-lo das acusações de inconsistência e incoerência. No seu livro *On liberty: a defence* Gray sustenta a tese de que a partir de uma leitura compreensiva de outras obras de J. S. Mill é possível demonstrar a coerência interna de seu pensamento. Para Gray essa reconstrução revelaria o que ele chamou de a Doutrina da Liberdade J. S. Mill.

A proposta deste trabalho é inicialmente destacar alguns aspectos acerca da maneira como Gray faz a reconstrução do pensamento de J. S. Mill e, em seguida, apresentar uma releitura dos argumentos de J. S. Mill, menos exigente que a de Gray, centrada nas obras *Utilitarianism* e *On Liberty* de J. S. Mill. \

A interpretação de John Gray

Em seu livro John Gray pretende defender J. S. Mill da visão que o associa a um pensador de transição cujos textos sobre questões políticas e sociais revelariam a falta de um padrão de argumentação ou de uma doutrina coerente e constituiriam um esforço de síntese de um ecletismo malsucedido. A principal acusação é a de que J. S. Mill desejou algo impossível: defender a prioridade da liberdade sobre os outros valores com argumentos utilitaristas. Para Gray há em *On Liberty* fragmentos do que ele chamou de uma Doutrina da Liberdade de J. S. Mill: um sistema de direitos morais defendidos em termos utilitaristas e dentro do qual a liberdade é prioritária.

Segundo o autor a crítica mais pertinente à defesa que J. S. Mill faz da liberdade é a de que ele não leva em consideração que as várias condições e ingredientes da felicidade podem na prática competir entre si, razão por que ele falharia ao enfrentar a profundidade e a dificuldade de muitos dos dilemas morais reais. Mesmo assim, na visão de John Gray, J. S. Mill seria um pensador sistemático e *On Liberty* conteria uma doutrina coerente que ele pretende apresentar.

Mais especificamente o propósito do trabalho seria mostrar que, primeiro, a doutrina da Liberdade de J. S. Mill está baseada numa forma de utilitarismo indireto que concede lugar a princípios secundários de justiça e de direitos morais. Segundo, ela é dependente da concepção milliana de felicidade e individualidade e não pode ser compreendida fora desse contexto. E terceiro, ela está baseada em certas pretensões psicológicas e históricas sobre as condições da individualidade e do autodesenvolvimento.

Gray ocupa-se em defender a idéia sugerida por J. S. Mill de que há uma esfera das ações humanas que é própria do indivíduo e dentro da qual as ações afetam unicamente o próprio indivíduo. Essa hipótese é necessária e deve ser justificada para que o Princípio da Liberdade desempenhe o papel que J. S. Mill lhe havia reservado.

A Esfera Individual e os Interesses Vitais

Gray inicia apontando para a ambigüidade do termo “dano”. E a pergunta que ele faz é: qual é o sentido ou que aplicação tem um princípio que nos diz que a liberdade não pode ser limitada salvo para prevenir dano a outros se não sabemos o que considerar como dano? Ele encontra a resposta no próprio *On Liberty* quando J. S. Mill fala num domínio de ações de auto-interesse que diz respeito unica-

mente ao indivíduo. Dizer que alguém possui interesses significa, pelo menos, dizer que essa pessoa tem direito a ter interesses. O que não quer dizer que direitos e interesses sejam termos sinônimos. Interesses podem ser afetados por uma catástrofe natural; em contrapartida, direitos só podem ser afetados pelas ações de outros homens.

J. S. Mill tenta assegurar determinados direitos, ou seja, não prejudicar certos interesses, estejam eles assegurados pela lei ou por compreensão tácita. E os tipos de direitos assegurados são aqueles definíveis e sustentáveis somente em termos dos interesses essenciais do homem, os interesses na segurança e na autonomia descritos no *Utilitarianism*.

A pergunta seguinte é: o que se deve compreender por interesses na segurança e na autonomia? A resposta a tal pergunta, para Gray, deve levar em consideração dois pressupostos: (a) J. S. Mill reserva para o princípio da Liberdade a função específica de guia das nossas ações; e (b) de acordo com a interpretação, dada anteriormente no capítulo II, o utilitarismo de J. S. Mill exige que as ações sejam tomadas no sentido de promover a maximização da utilidade, mas não sustenta que a maximização seja uma exigência racional ou moral. Gray sugere que a concepção utilitarista de J. S. Mill é bastante sofisticada e incorpora alguns pressupostos. Primeiro, uma concepção axiológica do Princípio da Utilidade, isto é, o princípio diz apenas o que é moralmente correto mas não prescreve o que deve ser feito. Segundo, a utilidade exige, então, um princípio secundário e paralelo que assegure o dever de buscar aquilo que é o bem em si mesmo (*Expediency Principle*). E, finalmente, a concepção milliana seria uma espécie de utilitarismo indireto, na medida em que ele observou, mas não desenvolveu a idéia, que a perseguição direta da utilidade teria um efeito auto-anulante (*self-defeating effect*).

Gray identifica no utilitarismo de J. S. Mill que a segurança é definida em termos da confiança em expectativas estabelecidas. A violação de direitos, a quebra de promessa ou de contrato são situações nas quais as expectativas estão sujeitas a um desapontamento; é nesse sentido que representam uma transgressão ao direito de segurança. Compreendida nesse sentido, a segurança estaria garantida a qualquer indivíduo que viva numa sociedade bem ordenada (uma sociedade na qual se possam fazer previsões seguras).

Conforme Gray, essa é uma sociedade possível e, sendo bastante específicos os tipos de segurança pessoal e de propriedade, a concepção é restrita o suficiente para permitir um progresso ou mudança sem que esses interesses sejam afetados.

Com relação à autonomia, Gray verifica que J. S. Mill nunca trata especificamente do assunto. Mas ele segue a discussão que J. S. Mill faz no capítulo III de *On Liberty* acerca da individualidade e sustenta que J. S. Mill a concebe no sentido de liberdade de ação sem coerção moral. O direito à autonomia exige um mínimo de capacidade para ser autônomo. E mais, a autonomia pressupõe o exercício de certas capacidades importantes na estruturação e na implementação de um plano de vida. Ele ressalta ainda que apesar de a autonomia e a segurança estarem intimamente ligadas, no sentido de que as liberdades influenciam na soma líquida da autonomia, elas não são mutuamente constitutivas. Essa concepção de autonomia seria inteligível no contexto da psicologia filosófica que ele extrai de J. S. Mill; os seres humanos são movidos para a ação segundo associações que eles estabelecem no presente entre ações que conduzem ao prazer e ações que conduzem à dor. Se o agir autônomo envolve certas capacidades e traços de caráter, então, esse é um elemento ideal da felicidade que faz parte da natureza da ação humana. O prazer de seguir as normas existe em função da segurança compreendida no seu sentido restrito (no sentido de que ela assegura a previsibilidade das expectativas). A autonomia dos seres humanos que agem racionalmente existe somente em função da existência prévia da segurança que da autonomia. Mill teria imaginado que, atendidas as condições necessárias, a autonomia constitui um ingrediente da felicidade cada vez mais valioso. Os interesses vitais na segurança e na autonomia constituem as condições necessárias à estabilidade social que J. S. Mill defende no *A System of Logic*. Nesse sentido, “dano” significa a quebra daquelas regras fundamentais para a estabilidade e sobrevivência na sociedade.

O Princípio da Liberdade na Doutrina da Liberdade

O princípio da Liberdade diz que somente a prevenção de danos a outros pode justificar a limitação da liberdade. Entendendo-se dano como o prejuízo aos interesses de outros na segurança e na autonomia.

Gray verifica que independentemente da forma como se interpreta o termo dano, a ligação entre a Doutrina da Liberdade de J. S. Mill e o Princípio da Liberdade não está muito clara. Podemos interpretar o Princípio da Liberdade como um princípio que permite a restrição da liberdade apenas para prevenir dano a outros. Ou, como um princípio que permite a restrição da liberdade com o intento de evitar dano. J. S. Mill dá evidências de compreender o seu princípio da liberdade no

sentido de prevenção ao dano, isto é, a liberdade de uma pessoa poderia ser legitimamente restringida somente se a conduta dessa pessoa prejudicou ou ameaçou os interesses vitais de outros.

O problema de se demonstrar a derivação utilitarista do Princípio da Liberdade permanece em qualquer interpretação que adotemos. A fim de resolver essa questão, Gray inicia recorrendo ao próprio J. S. Mill (no *Utilitarianism* e no *On Liberty*) para afirmar que o argumento dele é o de que a utilidade, em si mesma, exige a adoção de um princípio secundário de coação para a proteção dos direitos morais. Porém, para que este princípio secundário seja o Princípio da Liberdade, Gray sugere que temos, por um lado, que conceder credibilidade à teoria dos interesses vitais e, por outro lado, que o princípio da liberdade pode ser fundamentado na teoria dos interesses vitais se admitirmos que as estratégias para a promoção do bem estão *auto-anulantes*. Segundo Gray o argumento de J. S. Mill parece ser o de que nós promoveremos melhor os nossos interesses vitais se não nos orientarmos para esse fim. A nossa melhor estratégia seria aquela incluída na adoção do Princípio da Liberdade (a estratégia de redução da liberdade somente quando os interesses vitais de outros estiverem em risco).

Gray, mais de uma vez, faz referência à argumentação desenvolvida por J. S. Mill no último capítulo do *Utilitarianism*, na qual ele teria sustentado que os direitos morais são fundados nos interesses vitais, e que a justiça em si mesma está relacionada com a proteção dos direitos morais. Ele sugere que se estivermos dispostos a admitir a argumentação de J. S. Mill como inteligível e plausível (ele não analisa o último capítulo do *Utilitarianism*), então podemos começar a entender como J. S. Mill via a restrição da política utilitarista de prevenção ao dano e o estreitamento da noção de prevenção ao dano em termos de prejuízos aos interesses vitais como estratégias defensáveis em termos utilitaristas.

Utilidade, Justiça e os Termos da Cooperação Social

Se estivermos dispostos a concordar com Gray, que o apelo direto à utilidade tem um efeito auto-anulante, e que o argumento de J. S. Mill é forte o suficiente para suportar a pretensão de que este efeito auto-anulante fornece uma garantia utilitarista para a adoção de um princípio paralelo de coação que substitui o princípio de utilidade como um princípio dominante sobre a limitação da liberdade numa sociedade civilizada; então, para que este princípio secundário

venha a ser o Princípio da Liberdade temos que dar alguma credibilidade à concepção de J. S. Mill de natureza humana.

Todavia, se admitimos o Princípio da Liberdade como sendo um princípio secundário que impede negociações (*trade-offs*) entre os interesses vitais e outros interesses humanos, como pode ele ser apresentado como derivado do princípio da utilidade?

Na argumentação de Gray, J. S. Mill considera os princípios morais práticos tais como o Princípio da Liberdade, úteis no sentido de que eles formam os termos da cooperação social. O Princípio da Utilidade é considerado incapacitado para o papel de um princípio prático e público, não apenas pelo seu caráter axiológico (o que impede que ele por si só recomende a maximização da felicidade), mas porque ele poderia impor sobre os membros da sociedade exigências (em termos de um sacrifício dos interesses vitais) que eles poderiam não estar dispostos a admitir, considerando-as como não razoáveis; e, portanto, essas exigências estariam destinadas a perturbar a estabilidade da união social.

A argumentação de Gray está direcionada a mostrar que a intuição que subjaz em J. S. Mill é a de que o máximo de utilidade obtido num mundo no qual a política é delimitada pela coação do Princípio da Liberdade é maior do que aquela que poderia ser obtida pela perseguição direta da utilidade. Admite também que a idéia de uma tal coação maximizante pode soar difícil e paradoxal, mas ela não é incoerente; pelo contrário, ganha em credibilidade uma vez concedido que a perseguição direta da felicidade seja considerada coletivamente auto-anulante.

Ao final da discussão acerca do lugar do Princípio da Liberdade na doutrina da Liberdade, Gray afirma:

“A doutrina de J. S. Mill está de acordo com a afirmação de que, considerando que apenas o dano aos interesses vitais pode justificar a restrição da liberdade, o interesse geral sugere a seleção daquelas políticas de prevenção ao dano que sejam menos custosas em termos de prejuízos aos interesses vitais. (...) A limitação da política de restrição da liberdade para a prevenção ao dano e a restrição da prevenção ao dano a políticas que não envolvam prejuízos aos interesses essenciais são cada uma delas defendidas por J. S. Mill como estratégias utilitaristas. O princípio da Liberdade, os seus pressupostos e as suas implicações, portanto constituem os termos da cooperação social e

são considerados como princípios estratégicos defensáveis em termos utilitaristas. A doutrina de J. S. Mill invoca a sua completa teoria utilitarista dos direitos morais, que se apoia numa conjectura sobre que máximas devem ser adotadas se a utilidade for promovida. Da mesma forma o apoio da sua doutrina se dá sobre a sua visão de homem, sem a qual lhe falta credibilidade.”¹

Comentário à Interpretação de Gray

Mais do que investigar a possibilidade ou a impossibilidade da pretensão de J. S. Mill em fundar o seu Princípio da Liberdade sobre uma base utilitarista, a reinterpretção que John Gray dá aos escritos de J. S. Mill pretende também apresentar uma concepção de utilitarismo que responda a crítica de que falta à tradição utilitarista uma teoria que dê conta dos direitos morais.

A questão acerca de como o próprio J. S. Mill via a relação entre o seu Princípio da Liberdade e o utilitarismo na empresa de Gray parece exigir como pressuposto o fato de que J. S. Mill era dotado de uma capacidade intuitiva que lhe permitiu captar as nuances da sua pretensão, mas também tinha uma incapacidade de explicitá-las. Isso justificaria a necessidade de se defender, nos textos de J. S. Mill, as distinções e nuances de todo o debate contemporâneo acerca do utilitarismo e os direitos morais. Gray vê implícito nos escritos de J. S. Mill, por exemplo, o efeito anulante da perseguição direta da utilidade como argumentam Bryan Barry, Nicholas Rescher, Amartya Sen e Jon Elster;² ou ainda, que os escritos de J. S. Mill são compatíveis com a defesa do caráter axiológico do princípio da utilidade, conforme cita o próprio Gray no capítulo II os argumentos controversos de J. P. Dryer, David Lyons e Ted Honderich.

É interessante notar que Gray se atém mais aos limites das diversas interpretações do que propriamente aos textos de J. S. Mill. A própria inclusão da autonomia entre os interesses vitais é derivada muito mais das possíveis interpretações do que propriamente daquilo que J. S. Mill tenha deixado escrito. O próprio Gray reconhece:

1. John Gray, *J. S. Mill on Liberty: a defence* p. 68.

2. Para uma exposição do que é o efeito auto-anulante ver W. D. Hudson *Moral Philosophy* p. 392, Jon Elster *Salomonics Judgements* pp.141-43, Amartya Sen *On ethics & Economics* p. 88 nota 27.

*“Se não há nenhuma dificuldade radical em fixar as demandas de segurança, o caso é admissivelmente diferente com relação ao direito moral da autonomia. Além disso, exceto numa carta a um correspondente, J. S. Mill nunca utiliza o termo ‘autonomia’ no contexto do argumento em *On Liberty*. Pode parecer que se está impingindo uma concepção de autonomia a J. S. Mill numa tentativa de dar ao seu argumento uma coerência que lhe falta.”³*

Não pretendo aqui colocar em questão a validade da argumentação de Gray. O ponto central é que a interpretação de Gray, apesar de plausível, parece demasiadamente exigente em relação aos textos do próprio J. S. Mill. Diante daquilo que parece ser inconclusivo no próprio J. S. Mill ele solicita concessões a favor de certas minúcias interpretativas em nome da coerência e consistência da argumentação. Por exemplo, ao discutir a necessidade de um princípio secundário na concepção de utilitarismo de J. S. Mill e o lugar do Princípio da Liberdade, ele diz:

“Que este princípio paralelo de coação seja o princípio da liberdade segue apenas se nós estamos preparados para conceder credibilidade à teoria dos interesses vitais. Igualmente, o Princípio da Liberdade pode ser fundamentado na teoria dos interesses vitais apenas se nós estamos prontos a admitir que as estratégias diretas para a promoção do bem estar são auto-anulantes.”⁴

Isso em nada diminui a perspicácia e a profundidade do trabalho de Gray, contudo pretende-se mostrar a seguir um esboço de uma outra possível leitura do problema em torno de qual seria o lugar do Princípio da Liberdade na concepção de utilitarismo de J. S. Mill. Trata-se de uma leitura alternativa à de Gray mais presa aos argumentos conforme expostos pelo próprio J. S. Mill.

A Liberdade como Exigência para a Maior Felicidade

J. S. Mill parece estar plenamente convencido a respeito da fundamentação do Princípio da Liberdade na sua concepção de utilidade. Ele declara:

3. Op. cit, pp. 54-55.

4. Op. cit, p. 60.

“Convém afirmar que eu renuncio a qualquer vantagem advinda para a minha argumentação da idéia de direito abstrato, como algo independente da utilidade. 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.”⁵

Um dos traços marcantes de J. S. Mill é a diferenciação que ele estabelece entre as formas ou classes de prazer. Segundo ele tais classes de prazer são plenamente compatíveis com aquelas faculdades mais elevadas que diferenciam os homens dos animais:

“É perfeitamente compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato de que algumas classes de prazer são mais desejáveis e mais valiosas que outras. Seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres depende exclusivamente da quantidade, quando é certo que na avaliação de todas as outras coisas considera-se tanto a quantidade quanto a qualidade.”⁶

Além de uma crítica ao utilitarismo hedonista de Jeremy Bentham, que leva em conta somente a quantidade de prazer, a concepção de J. S. Mill traz embutida uma concepção de natureza humana como um ser de progresso. Fiel à tradição lockeana, J. S. Mill acredita num homem que se realiza no mundo desenvolvendo as suas capacidades naturais, exercitando-as. As implicações dessa concepção perfeccionista do homem recaem tanto sobre as exigências e carências internas dos próprios indivíduos quanto sobre a sociedade como um todo, na medida em que a ordem social é um elemento central para o desenvolvimento pleno do ser humano.

Então, a diferenciação entre os diversos níveis de prazer é uma exigência natural, no sentido de que não se trata de uma exigência imposta sobre si mesmo conscientemente, mas que é decorrente da própria natureza humana. Daí a necessidade de se reconhecer as diferentes classes de prazer em função do nível do progresso de cada um. Para J. S. Mill:

“Um ser dotado de faculdades mais elevadas necessita mais para se sentir feliz, é provavelmente

5. *On Liberty*, trad. portuguesa, p. 54.

6. *Utilitarianism*, trad. portuguesa, cap. II, p.20.

mais susceptível de um sofrimento mais agudo, e, com toda a certeza, em mais larga medida vulnerável a esse sentimento (...) mas, a despeito de todas essas desvantagens, nunca pode desejar verdadeiramente afundar-se no que ele sabe ser um grau inferior da existência. Poderemos dar a explicação, que quisermos, dessa repulsa (...) mas o que mais apropriadamente podemos ver nela é um sentido de dignidade que, de uma forma ou doutra, todos os seres humanos possuem, não decerto na mesma proporção, mas em determinada proporção com as suas faculdades mais elevadas, constituindo uma parte tão essencial da felicidade daqueles em quem é forte, que nada que com ele colida pode para eles constituir, a não ser momentaneamente, objecto de desejo.”⁷

Essa concepção de ser humano implica a adoção de um utilitarismo que seja capaz de incorporá-la, sem desconsiderar, no entanto, o prazer dos “seres inferiores”. A concepção de utilitarismo de J. S. Mill vai justamente nesse sentido. Ainda que ela não apareça explicitada isoladamente no seu *Utilitarianism*, ele deixa evidente a sua pretensão na passagem a seguir:

“Quando, portanto, esses sentimentos e juízo revelam que, à parte a questão da intensidade, os prazeres derivados das faculdades superiores são preferíveis em gênero àqueles de que a natureza animal, afastada das faculdades superiores, é susceptível, são sobre este assunto merecedores de crédito.

Detive-me neste ponto por ser parte necessária de uma concepção perfeitamente justa de Utilidade ou Felicidade, considerada como a regra directiva da conduta humana. Mas não é de modo algum uma condição indispensável para a aceitação do critério utilitarista; porquanto este critério não é o da maior felicidade do agente, mas o da maior soma de felicidade geral...”⁸

Tendo sido extraídas dos textos de J. S. Mill a sua concepção de ser humano e a de utilitarismo, a pergunta que se pode fazer agora é: qual é o lugar para o Princípio da Liberdade de J. S. Mill? A respos-

7. *Utilitarianism*, trad. portuguesa, cap. II p. 22.

8. *Idem*, p. 24.

ta a essa questão pode ser iniciada com uma descrição de tal princípio da forma como J. S. Mill o fez em *On Liberty* :

“Consiste esse princípio em que a única finalidade justificável para a interferência dos homens, individual ou coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é a autoproteção. O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum outro membro da comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem.”⁹

A intenção de J. S. Mill é formular um princípio que limite a interferência da sociedade sobre o indivíduo. Haveria como defender uma esfera de ação individual dentro da qual as ações dizem respeito unicamente ao indivíduo na medida em que elas não causem dano a outros. Mas, por que é necessário esse princípio?

A resposta a essa questão parece depender em alguma medida da concepção de sociedade de J. S. Mill. Para ele a comunidade civilizada é aquela que se diferencia de uma sociedade de bárbaros por ter progredido e ter se tornado uma sociedade capaz de se nutrir da discussão livre e igual.¹⁰ E, apesar de a democracia ser a expressão da organização dessa civilização mais adiantada, há nela um elemento intrínseco que se caracteriza por uma forte tendência da classe dominante a impor sobre os demais as suas preferências, valores, hábitos etc., constituindo aquilo que J. S. Mill denomina a “tirania da maioria”. O reconhecimento da vontade da maioria como uma força que pode legitimamente impor ao indivíduo quaisquer restrições e impedimentos é inadmissível. Essa forma de organização da sociedade, segundo J. S. Mill, é incapaz de perceber os limites da intervenção sobre os assuntos que dizem respeito unicamente ao indivíduo, porque, em geral, ela é guiada pela força de uma massa na sua maioria “mediocre”. Ele diz:

“...são sempre uma massa, isto é, mediocridade coletiva (...) E o seu pensamento lhes provém de homens muito semelhantes a ela, que a ela se dirigem, ou que em nome dela falam (...) Não afirmo que algo melhor se coadunasse, como norma geral, com o baixo estado hodierno do espírito humano. Isso não impede, todavia que o governo da mediocridade seja um governo medíocre.”¹¹

9. *On Liberty*, p. 53.

10. *Idem*, p. 54.

11. *Idem*, p.107.

É devido a essa ordem social, fruto da evolução, construída por seres humanos comuns e inferiores que são incapazes de perceber o valor da liberdade para o desenvolvimento das faculdades superiores do ser humano, que se torna necessário o Princípio da Liberdade. A soma maior de felicidade somente poderá ser obtida nessa sociedade se houver espaço para que aqueles que desenvolveram as suas capacidades superiores possam exercitá-las; e para que outros venham a desenvolvê-las. Tal como afirma no *Utilitarianism*: aquele que toma consciência das suas faculdades mais elevadas possui uma maior exigência para a sua satisfação, ou a obtenção de prazer/ felicidade, isto é, cultiva prazeres mais elevados.

Pode-se concluir então que, dado o estágio atual do progresso humano, a obtenção de uma maior felicidade geral só é possível se for garantida uma esfera de ação individual na qual o ser humano possa exercitar as suas capacidades superiores, e, na qual, quer a sociedade, quer o governo estão impedidos de intervir, seja qual for o motivo. O Princípio da Liberdade é uma exigência para a obtenção de uma maior Felicidade Geral dentro de uma sociedade organizada segundo os preceitos democráticos.

Esse parece ser o sentido dado por J. S. Mill ao Princípio da Liberdade. Quanto às implicações dessa concepção, se há ou não conflito entre Utilidade e Liberdade, ou ainda, se é possível ou não estender essa concepção a outros direitos, isso poderá ser abordado numa outra ocasião.

Conclusão

Nesse trabalho foram apresentados dois possíveis vieses interpretativos de J. S. Mill. De um lado, o esforço de John Gray em demonstrar a consistência e coerência do pensamento de J. S. Mill dentro daquilo que ele chamou a Doutrina da Liberdade; um trabalho minucioso e ricamente construído a partir dos escritos e apoiado pelo diálogo com posições defendidas por intérpretes de J. S. Mill.

Por outro lado, buscou-se mostrar que é possível uma leitura mais restrita dos textos de J. S. Mill preocupada mais em contextualizar e disposta a admitir as imprecisões e limitações decorrentes do próprio texto do autor. Não se está negando a possibilidade de uma extrapolação do pensamento de J. S. Mill, mas simplesmente tentando mostrar que qualquer extrapolação pode ganhar em plausibilidade se estiver explicitada e justificada qual leitura possível dos escritos serve de guia para a extrapolação.

Uma das conseqüências indesejáveis de se recorrer a posições defendidas por outros intérpretes no processo de reconstrução do pensamento de um autor controverso como J. S. Mill é que, em geral, não são levadas em consideração e tornam-se imperceptíveis na reconstrução as possíveis concessões feitas pelos outros intérpretes. Tal é o caso, por exemplo, do chamado "efeito auto-anulante" do Princípio da Utilidade reivindicado por Gray para a concepção de utilitarismo indireto de J. S. Mill e que desempenha um papel fundamental na coerência da sua argumentação a favor da Doutrina da Liberdade de J. S. Mill.

Referências Bibliográficas

- ELSTER, Jon. *Solomonic Judgements*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 232 p.
- GRAY, John. *Mill On Liberty: a Defence*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. 143 p.
- HUDSON, W. D. *Modern Moral Philosophy*, 2a edição. Hampshire, MacMillan Press, 1983. 435 p.
- MILL, John Stuart. *On liberty*, trad. portuguesa Alberto da R. Barros. Petrópolis, Editora Vozes, 2a Edição, 1991. 159 p.
- _____. *Utilitarianism*, trad. portuguesa Eduardo R. Dias. Coimbra, Atlântida Editora, 1976. 99 p.
- SEN, Amartya. *On Ethics & Economics*. Cambridge, Basil Blackwell, 1990. 132 p.

Os fundamentos biológicos da ética: uma análise da proposta de Michael Ruse

Sílvio César Moral Marques

Mestrando em Filosofia na PUC-Campinas/Bolsista CAPES

Introdução

No presente trabalho pretende-se analisar a proposta da ética evolucionista apresentada por Michael Ruse, diante de algumas questões levantadas por Paul W. Taylor em seu livro *The Moral Judgment*. Para tanto iniciar-se-á o texto reconstruindo, de forma breve, o que vem a ser a metaética e quais são as suas questões segundo Taylor. A seguir, será exposto o projeto de Ruse para uma ética evolucionista, conforme o artigo *Uma Defesa da Ética Evolucionista*, buscando-se na seqüência confrontar as posições destes autores; o artigo será concluído com a apresentação de algumas hipóteses levantadas a partir destas discussões.

Ética Normativa x Metaética

Iniciaremos o texto pelas considerações que o Prof. Paul W. Taylor fez sobre as teorias metaéticas na introdução do livro *The Moral Judgment: readings in contemporary Meta-Ethics*. Segundo Taylor a distinção entre a ética normativa e a metaética despertou em muitos filósofos contemporâneos um grande interesse no decorrer; apesar de a clareza na distinção ser recente, ambas sempre coexistiram no transcorrer da história da filosofia moral.

A diferença principal que se pode notar entre a ética normativa e a metaética é que a primeira busca elaborar enunciados e raciocínios morais que dão sustentação a códigos de conduta para dirigir as ações humanas. A segunda visa fazer reflexões sobre as teorias da ética normativa, analisando o significado de predicados e enunciados morais, bem como a validade de seus argumentos.

As éticas normativas teriam como objetivo apresentar uma via racional de execução e justificação dos julgamentos morais, e através dessa justificação é que se aprenderia como se deve viver. Um sistema de ética normativa expressa códigos e raciocínios morais; busca também a fundamentação da moralidade, para que possa (ou não) sustentar o seu código de ação. Estes sistemas constituiriam os legítimos terrenos da vida moral e definiriam normas ideais para que todos os seres humanos vivessem conforme as mesmas.

Já a metaética não estaria interessada em encontrar normas morais de conduta; a sua intenção não é dizer o que seria a boa vida para cada indivíduo ou indicar o conhecimento do certo e do errado. A metaética recolheria, analisaria e discutiria todo o discurso moral, tanto o do leigo quanto o do filósofo que elabora um sistema de ética normativa. A ética normativa colocaria pressupostos a algumas questões sobre significado, sobre verdade e sobre método sem investigá-las explicitamente. São estes os assuntos que a metaética analisaria cuidadosa e detalhadamente. São elas:

1. *Questões de significado.* Teriam relação com o significado das palavras que ocorrem em um discurso moral. São questões do tipo: quais são os significados de termos valorativos (descritivos e prescritivos), nos vários contextos da prática moral diária quando profereidos? Quais diferentes tipos de significados eles têm? Para qual propósito eles são usados? Quais são os sentidos que os tornam “expressões” de atitudes e emoções da pessoa que os profere?

2. *Questões de verdade.* São questões do tipo: é legítimo ou apropriado aplicar as palavras “verdadeiro” ou “falso” em julgamentos morais? Se não o for, por quê? Em caso contrário, o que tais palavras significam? Qual é o critério de sua aplicação? Sentenças prescritivas e valorativas expressam proposições morais?

3. *Questões de método.* São questões como: pode ser chamada corretamente “válida” ou “inválida” uma parte qualquer de um raciocínio moral? Quais são as regras de inferência válidas que governam o raciocínio moral? O que faz de um motivo uma boa razão no discurso moral? Que critérios de “bom” estão envolvidos? Pode um julgamento moral ser deduzido de qualquer série de fatos empíricos?

Segundo Taylor não se pode construir um código moral válido, determinar as bases da obrigação moral ou mesmo descobrir os fundamentos da moralidade sem que já se houvesse analisado o significado dos julgamentos morais e investigado a adequação ou

inadequação de palavras como “verdadeiro” ou “falso” relativamente a eles; eis aí o trabalho da metaética.

É importante observar que a concepção do que seja a metaética sofreu algumas transformações desde que o livro de Taylor foi publicado. Autores como Annemarie Pieper¹ e Adela Cortina² consideram que as definições, como as apontadas por Taylor para a metaética, trariam em seu bojo sérias limitações, pois restringem sua tarefa à análise de expressões morais. Tanto Pieper quanto Cortina consideram que a metaética deveria ter seus horizontes ampliados, ocupando-se em elucidar não apenas problemas lógicos e lingüísticos, mas também epistemológicos e ontológicos levantados pela ética normativa.

Desta forma, Cortina considera que “a metaética seria um modo de reflexão e de linguagem, o qual estaria sustentado sobre um modo de reflexão e linguagem da ética, cuja cientificidade, suficiência, características formais, situação epistemológica etc., deveria tratar de discernir.”³ Desta forma, as autoras consideram que reduzir a metaética a uma simples análise da linguagem utilizada pela ética desvirtuaria as funções que poderiam (e deveriam) ser assumidas por uma metaética autêntica.

Por uma Ética Evolucionista

Ruse parece acreditar que as éticas fundadas nas teorias da evolução — como foram propostas no final do século XIX e início do século XX — apresentam grandes problemas lógicos, estruturais e de fundamentação, o que as tornou insustentáveis. Mas acredita que com base na teoria contemporânea da evolução seria possível construir e defender uma ética evolucionista. Para Ruse, qualquer teoria ética deveria ser capaz de responder às questões tanto em nível normativo quanto em nível metaético.

Para formular a sua teoria moral, Ruse começou indicando qual seria a sua base empírica. Argumenta que a moral humana seria um produto da evolução; e mais, que o sentido do bem, do mal, da obrigação etc. seriam frutos da evolução. Isso significaria que a moral seria um produto final da seleção natural e de mutações aleatórias.

1. Annemarie PIEPER. *Ética y moral: una introducción a la filosofía práctica*. Barcelona: Crítica, 1.990. pp. 69-72.

2. Adela CORTINA, Emilio MARTÍNEZ. *Ética*. Madri: Ákal, 1.998. pp. 27-28.

3. Adela CORTINA, op. cit. p. 28.

Um dos principais componentes da moral humana seria o altruísmo, mas este seria entendido pelos biólogos com outro sentido. Pelo sentido habitual do termo, por altruísmo se entende todo o gênero de emoções ou de obrigações que um ser humano sentiria quando ajudasse a outro. No sentido biológico, altruísmo significa que um organismo realizaria alguma ação sem esperar um retorno imediato, e, muitas vezes, até se expondo a uma desvantagem ou mesmo a um perigo.

Um exemplo desse sentido para altruísmo seria observado quando a formiga obreira assegura o provisionamento da alimentação das larvas ou da rainha sem ganhar nada em troca. Esse tipo de altruísmo biológico não implicaria que o organismo iria agir desta forma porque pensa que estará praticando uma ação boa ou má; acredita-se que, no caso da formiga, não existe qualquer forma de pensamento racional.

O altruísmo biológico seria um fenômeno largamente disseminado no mundo biológico, e existiriam boas razões para que se acreditasse que é favorecido pela evolução através da seleção natural. Atualmente, após algumas décadas de estudos por parte de sociobiólogos, biólogos do comportamento, etólogos e outros pesquisadores, acredita-se que o altruísmo biológico, como comportamento social, estaria difundido por todo o mundo orgânico, e esse fenômeno pode ser explicado através de boas razões. Uma das mais célebres explicações é a noção de seleção de parentela proposta por Hamilton, que sugere que "indivíduos estreitamente aparentados podem frequentemente melhorar o seu destino biológico, isto é, a reprodução de seus genes, ajudando os seus parentes próximos a reproduzirem-se, em vez de se reproduzirem eles mesmos." ⁴

As observações e experiências realizadas por cientistas na natureza sugerem que se produziriam muitos fenômenos de altruísmo biológico entre os membros de um grupo, e esta cooperação não se produz por acaso; seria antes uma consequência dos princípios darwinistas da evolução.

Com relação à espécie humana, Ruse afirmou que seu altruísmo (no sentido biológico) seria elevado e que existiriam excelentes razões para isto. O principal motivo é que os seres humanos não conseguiriam desempenhar com sucesso ações solitárias. Não são muito fortes, nem rápidos, nem providos de armas de ataque, e nem de outros atributos necessários para sobreviverem sozinhos. Porém,

4. RUSE, Michael. Uma defesa da Ética Evolucionista. in *Fundamentos Naturais da Ética*. (Org.) Jean-Pierre Changeux. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 43.

quando trabalhassem em grupo seriam bem-sucedidos, pois aprenderiam a caçar, seguiriam rastros, construiriam armadilhas etc. Segundo Ruse, “todo gênero de coisas que eram particularmente necessárias para serem bem-sucedidas na era do Pleistoceno, quando teve lugar a nossa evolução imediata.”⁵

A capacidade altruística do gênero humano teria evoluído junto com as características físicas e morfológicas, isto é, haveria uma relação necessária entre elas. Ruse considerou também que não haveria um modo de comportamento único e fixo, o que levaria os seres humanos a reagirem — ou devendo reagir — de maneira altruísta uns com os outros. Assim Ruse concebeu três estágios para o surgimento do altruísmo biológico humano:

1. O primeiro estágio seria o **puramente inato**, como pareceria ocorrer com as formigas. Neste caso, cooperariasse porque, em um determinado nível, o altruísmo já está definido dentro do cérebro. Não haveria necessidade de reflexão e nem de educação, simplesmente se trabalha em conjunto de maneira altruística porque os

genes as fazem agir assim. Qualquer indivíduo teria, em maior ou em menor grau, um funcionamento altruísta deste gênero. Um bom exemplo deste tipo seria o afeto que os pais têm pelos filhos, pois este seria puramente inato. Mas nem todo altruísmo humano seria desse gênero, o que nos leva ao estágio seguinte;

2. O segundo estágio seria o da **racionalidade**. Os seres humanos dedicariam uma boa parte de suas vidas a cooperar, a debater e a calcular com seus semelhantes. Mas esta via não teria levado a humanidade até uma racionalidade total, já que de uma perspectiva evolucionista, esta teria um custo muito elevado, pois a racionalidade total exigiria um tempo considerável para calcular a melhor decisão. Numa situação de seleção — luta, fuga, o tempo para um cálculo de ajuda etc. — uma solução rápida e grosseira é mais eficiente do que a solução refletida, que exigiria um tempo excessivo para o caso em questão. Isso nos conduziria ao terceiro estágio;

3. O terceiro estágio diria que a espécie humana **não seria completamente inata, nem seria completamente racional**. O que os seres humanos possuiriam, por assim dizer, são algumas estratégias nos seus cérebros, e com isso se tornariam cooperadores eficientes. Para Ruse os humanos têm definidos em suas mentes a inclinação, a necessidade, o desejo ou sentimento de que seria razoável comportar-se de forma cooperativa. E mais: a natureza, para tornar biológica-

5. Ibidem. p. 45

mente altruísta os humanos, os dotaria de pensamentos altruístas; ou seja, o ser humano teria disposições inatas não só para ser sociável, mas também para ser autenticamente moral. Assim, ele tem uma dimensão de liberdade⁶ que lhe permitirá reagir em diferentes situações.

Com isso, Ruse encerrou a parte empírica que pretendia demonstrar⁷ para poder fundamentar a sua ética evolucionista. A sua proposta ética tem dois níveis: 1) nível normativo, onde se poderia perguntar que regras de ação moral seriam criadas pela ética evolucionista; e 2) nível metaético, ou seja, a questão dos fundamentos — qual seria a justificação que se pode dar para as diretrizes normativas da ética evolucionista.

Quanto às questões normativas, Ruse considerou que a sua resposta não teria nada de surpreendente. Sua argumentação se originaria na idéia de que a moralidade humana surgiria como uma espécie de contrato. Não como um contrato social, mas antes, um contrato que foi imposto aos seres humanos pelos seus genes. Os seres humanos estariam nesta situação de moralidade, porque esta seria melhor do que se estivessem sozinhos. Por isso, deveria se esperar que a moralidade humana, no nível normativo, apresente características contratuais.

Assim, poderia se perguntar que tipos de regras normativas teriam sido propostas pelos teóricos do contrato. Neste ponto, Ruse afirmou que a ética normativa que Rawls tenta descobrir e explicar é a que mais corresponde à dos seres cuja evolução fora descrita acima.

6. Neste texto Ruse não se deteve no que consistiria esta liberdade, mas no livro *Levando Darwin a Sério*, afirmou que a liberdade estaria em se poder agir de acordo com a *vontade* do indivíduo. Como o ser humano não seria totalmente racional, nem totalmente irracional, na decisão voluntária por um ou outro aspecto de comportamento residiria a liberdade individual.

7. A este respeito diz Ruse: "(...) mas pretendo sublinhar que o meu desígnio é o de fundamentar a minha tese de um ponto de vista empírico e não simplesmente do ponto de vista de uma especulação abstrata. Isto significa que é preciso coligir provas empíricas em apoio da tese que sustento. Mas, infelizmente, não é este o momento nem o lugar para empreender essa tarefa. Contentar-me-ei em afirmar peremptoriamente que, cada vez mais, os especialistas das ciências sociais e os biólogos descobrem provas sólidas que sugerem que os humanos são fortemente motivados por tendências biológicas cujo campo se estende até à socialidade. Além disso, estudos comparativos com animais, tais como primatas, fazem pensar que o comportamento que exibem não é simplesmente social, mas, pelo menos, protomoral. Para dizer a verdade, eles manifestam um comportamento que parece ultrapassar o puro altruísmo biológico e alcançar qualquer coisa de plenamente altruísta." *Ibidem*, p. 49.

Na obra *A Theory of Justice*, a tese de Rawls, segundo Ruse, diz que:

“a moralidade implica que se seja justo (*just*) e que ser justo implica que se seja equitativo (*fair*). Ao analisar o conteúdo da noção de equidade (*fairness*), Rawls sublinha que o que propõe não é nenhuma utopia socialista extrema, em que cada um receba exatamente a mesma recompensa. Ele pensa antes que a equidade consiste em fazer o que é melhor para cada um, tomando cada indivíduo em consideração o bem-estar de todos. (...) Seres cujo sentido moral tenha sido modelado pela seleção natural terão interesses centrados no fato de ser justo (*just*), no sentido de ser equitativo (*fair*). Estamos numa situação de contrato porque, nesta situação, a nossa condição é melhor do que em qualquer outra. De um ponto de vista individual e egoísta, gostaríamos que todos os outros estivessem ao nosso serviço. Mas isso é simplesmente impossível, porque todos os outros desejam exatamente o mesmo. Temos assim de encontrar, para esta situação, uma espécie de equilíbrio recíproco. É aqui que intervém a moralidade. E como já disse, defendo que é aqui que o tipo de moralidade exposto por Rawls parece particularmente apropriado.”⁸

Apesar de Ruse ter considerado que uma ética normativa evolucionista estaria próxima daquela que foi proposta por Rawls, a ética evolucionista não tem necessariamente propósitos semelhantes às de outras teorias morais, pois a adoção de uma perspectiva evolucionista deveria levar em consideração a possibilidade de que o sentido moral no indivíduo se enfraquece à medida que este se afasta dos demais e se volta para os seus parentes próximos, em seguida para os seus conhecidos e, por fim, para os totalmente estranhos.

O problema seria que o sentimento de afeto que os seres humanos têm em relação aos outros atenuaria-se no decorrer destas etapas. Assim, a ética normativa evolucionista, tal como Ruse a descreveu, postularia que as obrigações morais humanas para com aqueles que lhe seriam próximos são maiores do que as suas obrigações para com aqueles que estão mais afastados.

8. Ibidem, pp. 50-51.

Em defesa de tal ética evolucionista, Ruse afirmou que as ações dos seres humanos demonstrariam que estes têm uma noção diferente de moralidade. Pois para ele seria completamente falso dizer que a maioria das pessoas tem grandes preocupações morais em relação a estranhos ou desconhecidos. Afirmou que seria ridículo acreditar que os indivíduos percebiam ter as mesmas obrigações morais, sejam em relação a um africano desconhecido, sejam em relação às obrigações morais de um pai para com o seu próprio filho, em qualquer sentido.

Quanto à questão metaética, ao negar que a evolução visaria o progresso em qualquer sentido, Ruse afastaria toda espécie de justificação para a ética normativa em termos de uma ascensão para uma meta definida no decurso da evolução. Nega com isso qualquer possibilidade de fundamentação metaética; isso porque no momento em que se considera que a ética normativa é uma simples adaptação levada a cabo pela seleção natural, para fazer dos humanos seres sociais, é ingênuo pensar que a moral normativa deva possuir um fundamento ou uma finalidade última (posto que qualquer relação causa-efeito está descartada de saída, já que a evolução é um processo aleatório).

A moral seria, antes de mais nada, uma ilusão coletiva dos genes para tornar os humanos biologicamente altruístas; não teria nenhum estatuto de justificação, assim como qualquer outra adaptação como os olhos, as mãos etc. Como afirmou o próprio Ruse:

“Por conseguinte, defendo que para uma verdadeira ética evolucionista darwinista não existe uma justificação meta-ética da ética normativa. Isto não significa que a ética normativa não exista; é evidente que existe. Em contrapartida, significa que ela não tem um fundamento último. Por outras palavras, subscrevo aquilo que se chama frequentemente o ‘ceticismo ético’, sublinhando que o ceticismo diz respeito aos fundamentos e não às normas.”⁹

Concluindo a sua argumentação, Ruse deixou claro que a sua ética evolucionista afirma que haveria um nível em que os humanos são determinados pelo seu meio e pelos seus genes, e outro nível no qual os seres humanos possuem uma dimensão de liberdade que as formigas, por exemplo, não têm. Isso mostra que não existiria um determinismo genético total.

9. Ibidem, p. 56.

Uma análise metaética da proposta de Ruse

Passemos agora a analisar se a proposta de Ruse para a sua metaética, que considera que não existe um fundamento para a ética normativa evolucionista, seria sustentável ou não. Talvez Ruse tenha razão ao afirmar que a ética normativa evolucionista proposta por ele não possui um fundamento, mas isso não a exime de uma análise metaética nos moldes das três questões principais propostas por Taylor, ou seja, questões de significado, de verdade e método.

Pela brevidade deste trabalho somente será analisada uma das questões, a do método, buscando responder se uma prescrição moral poderia ser deduzida de qualquer série de fatos empíricos, problema este conhecido por falácia naturalista, que será exposto a seguir.

Assumindo-se que “bom” seja uma noção simples e não analisável, fica fácil compreender em que consiste a ‘Falácia Naturalista’. Comete a Falácia Naturalista todo aquele que “... identifica certas propriedades éticas, tais como a correção e a bondade, as propriedades naturais, sejam simples ou complexas, tais como ‘agradável’, ‘normal’, ‘mais evoluído’ ou ‘conforme a vontade divina’ ”.¹⁰ E citando Moore:

“Quando uma pessoa confunde dois objetos naturais entre si, definindo um pelo outro, se por exemplo se confunde a si mesmo, ele que é um objeto natural, com ‘sentir prazer’ ou com ‘prazer’, que são coisas diferentes, neste caso não há razão alguma para designar isto como falácia naturalística. Entretanto, se a pessoa confunde ‘bom’, que não é no mesmo sentido um objeto natural, com qualquer outro objeto natural, neste caso há razão para denominar isto falácia naturalista (...)”¹¹

Convém também citar a nota 3 do texto “A Ética no horizonte do empirismo lógico: anotações sobre Schlick e Stevenson” de Maria Cecília M. de Carvalho, no qual argumenta que “costuma-se associar a falácia naturalista à dicotomia identificada por Hume— entre os planos do ser e do dever ser. O cerne da falácia consistiria então na passagem problemática de premissas que contêm apenas enunciados descritivos para uma conclusão que encerra um enunciado pres-

10. NOWELL-SMITH, P. H. *Ética*. p. 24.

11. MOORE, George. *Princípios Éticos*. Os Pensadores. p. 241

critivo. O ponto crucial presente nas denúncias de falácia naturalista é, sem dúvida, a suposição de que os predicados éticos se distinguem fundamentalmente dos predicados não-éticos. Abandonando-se tal pressuposto, a transição de uma premissa descritiva para uma conclusão normativa deixa de ser formalmente incorreta.¹²

Um outro argumento de Moore que sublinha o caráter lógico da “Falácia Naturalista” seria o argumento da questão aberta (*open question*). Segundo este argumento, sempre que se tenta definir “bom” através da análise de entidades do tipo — o prazer, o agradável, o que conduz à felicidade etc. — ainda faz sentido a pergunta: será que o prazer, o agradável, o que conduz à felicidade é bom?¹³ Ou conforme M. Cecilia M. Carvalho:

“À pretensão de se definir predicados éticos por meio de predicados não-éticos Moore opõe o assim chamado argumento da questão aberta e que pode ser resumido como se segue: não importa qual seja o definiens que se queira dar ao predicado ‘bom’; frente a qualquer intento de se defini-lo mediante outros predicados — como por exemplo, aquilo que é objeto de desejo, ou aquilo que causa prazer, aquilo que conduz à felicidade geral, ou o que diminui o sofrimento etc. — é sempre possível questionar com sentido se um dado objeto que satisfaça o definiens é, de fato, bom — o que mostra que temos diante de nós duas noções distintas, ou seja, o definiens e a bondade. Noutros termos, nem mesmo quem admitisse a veracidade da proposição ‘o que diminui o sofrimento é bom’ admitiria ser ela uma tautologia com o mesmo significado de ‘o que diminui o sofrimento diminui o sofrimento’. Todavia, fosse ‘bom’ equivalente por definição a ‘o que diminui o sofrimento’, a proposição acima seria uma tautologia.”¹⁴

É justamente fundamentado nesta idéia de que “bom” é uma noção simples, não analisável, indefinível e sintética, que Moore se apoiou para acusar a maioria dos filósofos morais que o antecederam de terem cometido a Falácia Naturalista.

12. CARVALHO, Maria Cecilia M. *A Ética no horizonte do empirismo lógico: anotações sobre Schlick e Stevenson*. in. **Reflexão** n. 48. p. 76.

13. CAMACHO, Modesto Santos. *Ética y filosofía analítica*. p. 146.

14. CARVALHO, Maria Cecilia M. op. cit. p. 67.

Como podemos observar a falácia é cometida por todos aqueles que fizerem a passagem de premissas descritivas para uma conclusão prescritiva. Quando se analisa a proposta de Ruse sobre este aspecto, observa-se que ele tenta escapar da falácia naturalista, fazendo com que sejam considerados dois aspectos distintos da sua proposta.

Assim, a primeira parte é composta por um elenco de argumentos para provar que a moralidade humana, ou seja, a tendência humana a viver em conjunto está embasada na moderna teoria da evolução, onde a moralidade seria mais um dos muitos processos evolutivos conduzidos pelos genes (sem que haja um objetivo definido, nem progresso ou melhora da espécie); e, no caso da espécie humana, sem um determinismo radical. A segunda parte, ou seja, a ética normativa que irá reger os relacionamentos humanos, seria uma espécie de contrato que é imposto pelos genes, e a teoria contemporânea que melhor representa tal contrato seria a proposta neocontratualista de Rawls.

Parece que em princípio esta teoria conseguiu escapar da falácia naturalista, pois as premissas descritivas não levariam a uma conclusão prescritiva. Também parece que não incorre no problema da questão aberta, pois não faz menção a questões de valores como “bom”. Mas se Ruse aparentemente escapa da falácia naturalista incorreria em outra questão: poder-se-ia falar, então, em ética evolucionista?

O problema em questão é relevante pois Ruse em momento algum propõe um novo conceito de ética; considera que a ética normativa evolucionista estaria muito bem “explicada” pela teoria proposta por Rawls, e nega veementemente que poderia haver uma justificação última para a sua ética.

Observe-se que Ruse não estaria propondo nada de novo; na realidade, o que ele pretenderia é justificar a necessidade da ética para a humanidade, pois, se para ele a ética normativa seria um contrato, e esse contrato — levando-se em consideração as últimas descobertas dos sociobiólogos, etnólogos, biólogos do comportamento — seria imposto pelos genes da espécie, a única consideração que ele nos apresenta é a explicação biológica de como surge a ética; mas em momento algum apresenta uma ética normativa ou metaética evolucionária.

Conclusão

Finalizando, apresentam-se três conclusões hipotéticas possíveis sobre o acima exposto. Em primeiro lugar, pode-se argumentar que talvez exista uma confusão de terminologia quando Ruse chama o seu projeto de ética evolucionária, pois ele não aponta um projeto ético embasado na teoria evolucionista contemporânea e seus desdobramentos. Parece que Ruse está fazendo uma descrição empírica de fatos que podem corroborar uma ética evolucionista, mas não vai além disso; tanto que recorre ao neocontratualismo de Rawls para suprir esta carência de seu projeto teórico.

A segunda conclusão remete ao fato de que Ruse é um filósofo, e, portanto, não deveria desconhecer categorias filosóficas de análise (seria de se esperar, pois, que ele não iria incorrer em erros tão grosseiros). Como o artigo que serviu de base para o presente trabalho não é extenso e trata-se de uma reflexão em resposta a críticas sobre seu livro *Levando Darwin a Sério*, gera-se uma expectativa de que ele ainda não tenha apresentado todas as suas teses. Pode ser que ele ainda venha a demonstrar como se deduzirá uma ética a partir de elementos da moderna teoria da evolução.

A terceira conclusão pode ser desdobrada em duas vertentes: a) Ruse estaria preparando uma versão do neocontratualismo rawlsiano embebida em teses evolucionistas, ou; b) A descrição do desenvolvimento moral nos seres humanos serviria de fundamentação para o neocontratualismo de Rawls.

Para concluir o presente trabalho, ressalte-se que as questões sugeridas por Taylor para as discussões metaéticas servem como ferramentas úteis para analisar propostas morais, em que fica evidente a dificuldade das teorias morais normativas e descritivas ao lidar com os problemas elencados pelas teorias metaéticas. Além disso, deve-se lembrar que as considerações recentes do que deva ser a competência da metaética (conforme as propostas de Annemarie Pieper e Adela Cortina) remetem a um estudo do caráter epistemológico envolvido em propostas como a de Ruse, estudo este que ainda estaria por ser feito.

Referências Bibliográficas

- CAMACHO, Modesto Santos. *Ética y filosofía analítica*. Barcelona: Paidós, 1980, p. 146.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de. "A Ética no horizonte do empirismo lógico: anotações sobre Schlick e Stevenson". in. *Reflexão* n. 48, Campinas, p. 67.
- CORTINA, Adela, Emilio MARTÍNEZ. *Ética*. Madri: Akal, 1998. pp. 27-28.
- FRANKENA, Willian K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 113.
- MOORE, George. Princípios Éticos. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974, p. 241
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ética*. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 24.
- PIEPER, Annemarie. *Ética y moral: una introducción a la filosofía práctica*. Barcelona: Crítica, 1990. pp. 69-72.
- RUSE, Michael. Uma defesa da Ética Evolucionista. in *Fundamentos Naturais da Ética*. Org. Jean-Pierre Changeux. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 43.
- _____, *Levando Darwin a Sério*. São Paulo: Edusp, 1990.
- TAYLOR, Paul W. *The moral judgment: readings in contemporary meta-ethics*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

Considerações acerca do prazer e da felicidade: os limites da noção utilitarista de prazer através da idéia de felicidade em Pascal

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
Mestranda em Filosofia - PUC-Campinas

“O homem é visivelmente feito para pensar; é toda sua dignidade e todo seu mérito; e todo seu dever consiste em pensar corretamente — ora, a ordem de seu pensamento é de começar por si e pelo seu autor e sua finalidade.”

Blaise Pascal

Talvez possa parecer estranho a alguns que, numa época como a nossa, em que a busca do prazer e do divertimento seja alçada por vezes a finalidade última do ser humano, e numa sociedade totalmente centrada em criar cada vez mais opções nesse sentido para os seus participantes, seja apresentado um trabalho a respeito do prazer utilizando para a crítica uma face do pensamento de Blaise Pascal. Mas, iremos notar que, se deixarmos um pouco de lado algumas idéias já tão correntes entre nós, através do bombardeio da modernidade cientificista e questionarmos abertamente a origem da incessante inquietação humana da busca do prazer e da diversão, poderemos ver que quicá esta abordagem não pareça tão fora de propósito.

Estas concepções correntes às quais nos referimos consistem num encadeamento de idéias que fazem com que aparentemente achemos que sabemos de que se trata quando falamos acerca de prazer e felicidade no decorrer de nossas vidas e no contexto das teorias filosóficas, especialmente a utilitarista. Nossa intenção é precisamente questionar isto. Além da própria crença, para nós errônea, de que sabemos efetivamente o que conduz à felicidade e por isso buscamos, seja “instintivamente”, “intuitivamente”, seja “racionalmente” os prazeres que nos levam a este caminho, temos outras associadas como: 1- que todo e qualquer prazer é bom em si mesmo, 2- que podem ser equiparados diversos tipos de prazeres entre si, 3- que a

necessidade de prazeres e diversão é motivada inquestionavelmente pela busca da felicidade. Essas afirmações apresentam teoricamente dificuldades de comprovação ou sustentação, no entanto, seu questionamento parece ser bastante interessante. Não apenas interessante, como fundamental, principalmente ao discutirmos ética, pois, se a felicidade é considerada como finalidade última e, portanto ela seria o verdadeiro bem buscado pela ética; se acreditamos que todo e qualquer tipo de ação que gera prazer e não dor é boa por conduzir a este bem último, justificaremos as ações com base apenas nesta avaliação. Ao contrário, se não considerarmos tudo aquilo que pode gerar prazer, independentemente de uma avaliação mais profunda, como conduzindo necessariamente ao bem, os limites éticos serão colocados de outra forma, necessitando de maior cuidado na avaliação.

● estudo e a compreensão dos limites da noção de prazer, bem como a definição do que seria a verdadeira felicidade que pode ser alcançada a bem supremo tornam-se assim fundamentais. Além de tentar solucionar um problema suscitado pela crítica ao utilitarismo que, por sua vez, provém de seus próprios defensores, ao não estarem totalmente de acordo acerca da equiparação dos diferentes tipos de prazer, pode expressar um problema de fundo maior, justamente o dos limites da linguagem conceptual que faz com que consideremos como dado que tudo aquilo que é expresso na linguagem por um determinado conceito pertence a uma mesma categoria, devendo portanto, ser considerado como tratando-se da mesma natureza.

O prazer no utilitarismo

De acordo com Bentham, temos apresentado como princípio fundamental do qual deriva toda sua teoria que, *“A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos : a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que, na realidade faremos.”* *“O princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento deste sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz.”*¹

Seria de se supor que o autor, ao terminar estas palavras fosse dedicar os parágrafos seguintes à definição de dor e prazer, bem como do conceito de felicidade, mas ao que parece, pelo fato de ter

1. Bentham, Jeremy, *Princípios da Moral e da Legislação*, cap. I, *“O princípio da utilidade”*.

sido apresentado com fundamento e alicerce de toda construção teórica subsequente, acreditou.

Temos aqui apresentado todo um sistema de ética apoiado numa simples frase inicial, a qual, por não dispor de explicações ou definições conceptuais que a acompanhem, a fim de estabelecer seus parâmetros, abrangência e limites, apreende-se que deva ser clara em si mesma. Mas, para crer que conceitos como tais possam ser em si mesmos claros, e que não reste dúvidas a respeito de sua significação far-se-ia necessário tomar de empréstimo considerações que ao próprio autor não agradariam. Isto é, supõe-se que deveríamos partir da idéia de que dor e prazer, bem como felicidade são conceitos universais, algo que se revelaria ao pensamento com uma significação ontológica definida a partir da experiência direta ou intuição. Mas, pelo contrário, de acordo com a totalidade do pensamento de Bentham, não é esta imagem que podemos ter destes conceitos. Portanto, deveríamos ter alguma pista do significado e abrangência destas duas noções antagônicas, para além de sua própria condição de oposição, a fim de que esta teoria utilitarista erigida sobre alicerces não claramente explicitados não venha a cair nas malhas de sua própria crítica; para que o princípio não se restrinja a “meras palavras e não uma atitude razoável, obscuridade e não luz.”

Por sua explanação inicial, bem como toda a teoria subsequente, fica-nos claro que Bentham associa a noção de prazer direta e inquestionavelmente à felicidade. E, se partirmos da sua concepção de equiparação entre os diferentes tipos de prazeres, em que não há diferença hierárquica entre eles, a menos que recaia esta nas características às quais ele se reporta para a avaliação de um prazer ou uma dor — a saber: intensidade, duração, certeza, distância no tempo, além de sua fecundidade, pureza e extensão² — chegamos a que todo e qualquer prazer conduz inevitavelmente à felicidade, devendo portanto ser buscado como finalidade por qualquer ser humano. Deixando de lado os aspectos coletivos, para os quais seriam critérios de avaliação os três últimos citados — fecundidade, pureza e extensão — para uma escolha puramente pessoal, a qual seria avaliada pelos cinco primeiros critérios apenas, nota-se que praticamente qualquer escolha em termos de prazer individual que não traga consigo dor a outrem é considerada válida e equivalente a outras.

Já Stuart Mill apresenta-nos outra concepção acerca dos prazeres. Para este autor, os prazeres não podem ser tomados sem uma

2. Para a avaliação dos prazeres, ver Bentham, Jeremy, *Princípios da moral e da Legislação*, capítulo IV, “Método para medir uma soma de prazer ou de dor”.

classificação. Existe uma hierarquia, sim, e este nos apresenta toda uma defesa desta posição. Para ele, todos são igualmente prazeres, mas podem ser notadas diferenças fundamentais entre prazeres bestiais e o que ele denomina prazeres puramente humanos.

Podemos salientar aqui a defesa que Mill faz no capítulo II de "O Utilitarismo" dos prazeres genuinamente humanos, em contraposição aos críticos que o acusam de defender uma teoria que assemelhasse os homens a porcos. Cita então o que seria a resposta dos epicuristas que afirmam que não seriam eles, mas sim seus acusadores que manteriam uma visão degradada da natureza humana, já que não acreditariam ser a humanidade capaz de sentir outros prazeres que não os bestiais. Afirma claramente que "*Os seres humanos possuem faculdades mais elevadas que os apetites animais e uma vez que sejam conscientes de sua existência, não consideram como felicidade nada que não inclua a gratificação daquelas faculdades.*"³ Podemos notar que a partir dessa colocação, faz-se claro que ele projeta a idéia de uma humanidade que não apenas pode gozar dessas faculdades, como não pode prescindir da busca da satisfação das necessidades delas advindas. Prosseguiu com "*Não existe nenhuma teoria conhecida da vida epicurista que não atribua aos prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação e dos sentimentos morais, um valor muito mais elevado enquanto prazeres que aos da pura sensação*". Fred Berger⁴ nos aponta, ainda com relação à visão de Mill que as pessoas são sociais por natureza, e estes sentimentos sociais têm um importante papel na sustentação da idéia de que se deve sempre levar em consideração os interesses dos demais. Parece-nos claro que não resta a menor dúvida na obra de Stuart Mill sobre as possibilidades de apreciação dos prazeres mais elevados pela natureza humana. Mais ainda, acreditamos que ele defende uma visão positiva acerca dos seres humanos, ainda que não se possa chamar de ingênua, diante do que ele aponta na continuidade de seus escritos.

Mais ainda do que apenas estabelecer uma hierarquia valorativa acerca destes prazeres, ele parece estabelecer esta mesma hierarquia no que se refere aos homens. Apesar de mostrar-nos esta visão positiva da natureza humana, em busca dos mais altos prazeres, nota

3. John S. Mill, *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. Tradução Esperanza Guisán. p.47.

4. Berger, Fred R. *Happiness, Justice and Freedom - The moral and political Philosophy of John Stuart Mill*. University of California Press "people have social feelings which form an important source of motivation, and which lead them to conceive themselves only as members of a society of persons." p.28.

que a humanidade como um todo não se comporta como tal. A nosso ver as dificuldades começam a surgir justamente a partir de então. Apesar desta concepção inicial otimista, ele não mantém esta visão nítida com relação à totalidade das pessoas, ou ainda mesmo à maioria delas. Coloca que *“se, entre dois prazeres, há um que todos ou quase todos aqueles que os experimentaram, concedem uma decidida preferência, independentemente de toda obrigação moral para preferi-lo, este é o prazer mais desejável”*⁵ e que *“é um fato inquestionável que aqueles que estão igualmente familiarizados com ambas as coisas e estão igualmente capacitados para apreciá-las e gozá-las mostram realmente uma preferência maximamente destacada pelo modo de existência que emprega as capacidades humanas mais elevadas”*. Afirma ainda que estes jamais trocariam um pelo outro, ainda que a quantidade de satisfação do prazer menos elevado fosse muito maior. *“É melhor ser um ser humano insatisfeito que um porco satisfeito; melhor ser um Sócrates insatisfeito que um néscio satisfeito.”*⁶ Mill parece fazer uma grave distinção entre o conjunto da humanidade e aqueles cidadãos experimentados, que jamais se aviltariam de forma a abrir mão de prazeres superiores a fim de satisfazer os menos elevados. Divide a humanidade entre aqueles que desejam ser um Sócrates insatisfeito (uma vez que, de acordo com padrões estabelecidos pelo próprio autor para a questão, pode-se afirmar que Sócrates assim o foi, já que a vida lhe foi tirada) em nome da satisfação das necessidades provenientes das faculdades elevadas e os demais. Prova disso é que sugere a constituição de um tribunal de notáveis para o julgamento destes prazeres.⁷ Caso acreditasse que a humanidade como totalidade possui condições objetivas de fazer a diferenciação entre estes prazeres, a constituição deste “tribunal” não seria necessária.

Quanto ao restante dos seres humanos, podemos, em diversas passagens do livro, notar que sua opinião não é de todo otimista. Entre elas podemos observar que admite que os homens normalmente

5. John S. Mill, op. cit. pp.48-49.

6. John Stuart Mill, *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. Cap. I, p.51.

7. John S. Mill, op. cit. p. 52. *“Considero inapelable este veredicto emitido por los únicos jueces competentes. En relación con la cuestión de cual de dos placeres es el más valioso (...) el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos, o en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos debe ser admitido como definitivo. Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la cantidad.”*

escolhem o bem mais próximo.⁸ E isso é devido, segundo Mill, à debilidade de caráter. Chega mesmo a atribuir a estas pessoas que tão freqüentemente escolhem prazeres inferiores a perda da capacidade para gozar de prazeres mais nobres.⁹ Toda a doutrina parece estar fundamentada na pressuposição de que os homens sempre, uma vez que tenham experimentado diferentes prazeres, escolherão o mais elevado. Mas como pode esta teoria ser defendida desta forma, se existe a possibilidade, e ainda apontada como de muito freqüente ocorrência, de os homens perderem a capacidade de desfrutar de prazeres elevados?

Ao que parece, esses prazeres elevados ficariam, assim, resguardados da maior parte da humanidade, que não quis ou não teve oportunidade de cultivar a planta das faculdades elevadas. Esta maioria é, portanto, obrigada a fiar-se do julgamento de um colegiado de experimentados, sobre quais os prazeres que mais irão propiciar a felicidade. Felicidade esta, da humanidade como um todo, a felicidade coletiva, ou ainda a soma total de felicidade, que é o que nos propõe Mill.¹⁰ Outras passagens enfraquecem também a idéia positivada que ele parece sustentar no início do livro, como o peso dado ao egoísmo e à falta de cultura intelectual.¹¹ Com o intuito de desmentir as críticas à ética utilitarista, faz uma série de alusões extensivas à humanidade. Refere-se aí, não apenas à parte menos experimentada, mas inclui pessoas de "*considerável capacidade mental*",¹² mas impotentes diante de uma ignorância voluntária causada pelos preconceitos que nutrem a respeito de doutrinas ou teorias diferentes

8. "Los hombres, a menudo, debido a la debilidad de carácter, eligen el bien más próximo aunque saben que es el menos valioso..." Mill, op. cit. p. 51.

9. "La capacidad para los sentimientos más nobles es, en la mayoría de los seres una planta muy tierna, que muere con facilidad, no sólo a causa de influencias hostiles sino por la simple carencia de sustento." Mill, op. cit. p. 52.

10. Mill define a utilidade como o princípio da maior felicidade (p. 45) ou da maior felicidade do maior Número.

11. "Después del egoismo, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual." J. S. Mill, op. cit. p. 57.

12. "Dado que las personas, incluso las dotadas de considerable capacidad mental, a menudo se preocupan muy poco de comprender las consecuencias que se siguen de cualquier opinión contra la que mantienen algun prejuicio, y dado que los hombres en general son poco conscientes de que esta ignorancia voluntária constituye un defecto, es por que nos encontramos con las más ramplonas deformaciones de las doctrinas éticas en los escritos reflexivos de personas con las máximas pretensiones tanto por lo que a lo elevado de sus principios como a su filosofía se refiere." J. S. Mill, p. 67-68.

daquelas que são objeto de seus credos particulares. Aponta também para a facilidade com que, em assuntos morais, a consciência pode ser silenciada.¹³

Boa parte de sua teoria está fundamentada na existência de uma base poderosa de sentimentos de unidade com os semelhantes. Mas ele próprio admite que estes sentimentos são adquiridos, e não inatos. Sendo estes adquiridos, necessariamente devem ser ensinados e desenvolvidos. Eles não existem como uma base sólida já estruturada e consciente sobre a qual possa se assentar a ética utilitarista. Ela depende diretamente da educação. Aquelas pessoas nas quais este sentimento social está de alguma forma já desenvolvido não considerariam os semelhantes como rivais ou inimigos em potencial, mas o restante, ou seja a maioria da humanidade, estaria ainda à mercê de seus sentimentos egoístas e submersa na luta contra os demais.¹⁴ Essa postura parece até mesmo um tanto hobbesiana, se formos levar em consideração o fato de que, sem o sentimento de unidade com os semelhantes, os seres humanos seriam de alguma forma dominados pelos sentimentos de tipo egoísta, o que ocasiona que um homem veja a outro como ameaça ou perigo para seus interesses, e a quem quer ver totalmente derrotado. Para que queiramos ver alguém derrotado, é necessário imaginar que exista uma guerra, e esta postura nos remete diretamente à descrição do estado de natureza que nos deixou Hobbes, em que a tônica reside na guerra de todos contra todos. Há ainda nestas linhas uma tendência à crença no desenvolvimento do sentimento social controlado ou monitorado do ser humano. Tal tendência, embora difira da de Hobbes nos meios para se obter esta “paz”, dado que Mill está longe de defender um Leviatã, lembra novamente a teoria do primeiro. Conforme pudemos notar, não é raro encontrarmos em Mill a menção ao papel das instituições e principalmente das leis positivas¹⁵ na busca da felicidade geral.

13. “La realidad es tan distinta que todos los moralistas admiten, lamentándose, la facilidad con que, en la generalidad de los espíritus, la conciencia puede ser silenciada u ocultada”. Mill, op. cit. p.81.

14. “Sin embargo, ya ahora, aquellas personas en quienes el sentimiento social está de alguna medida desarrollado no pueden consentir en considerar al resto de sus semejantes como rivales suyos en la lucha por los medios por la felicidad, a los que tengan que ver derrotados a fin de poder alcanzar los objetivos propios” (...) “En la mayoría de los individuos este sentimiento es mucho menos profundo que los sentimientos de tipo egoísta, y a menudo se carece de él por completo”. Mill, p.87

15. Como por exemplo na página 62 “la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto.” p. 62 ou ainda “... que las nociones sobre la materia sean enseñadas a los jóvenes e inculcadas mediante la ley y la opinión pública.” (grifo meu) p. 72, entre outras.

As duas vertentes aqui resumidamente apresentadas da visão utilitarista do prazer, uma personificada pelo pensamento de Bentham, e a segunda representada por Stuart Mill, bem como todo o pensamento utilitarista posterior que, de uma ou outra maneira, acaba por reportar-se a estes autores, partem do mesmo princípio, que seria o de que o termo prazer refere-se sempre, independentemente do fato de podermos ou não estabelecer uma escala de valores, ao mesmo tipo de coisas ou sensações. Ainda que, com diferenças valorativas, conforme nos expõe Mill, são processos comparáveis entre si, e, portanto, de mesma natureza. Ambas partem do princípio de que *Prazer* é um vocábulo auto-explicativo, o qual não suscita dúvidas quanto à sua significação, ou quanto à possível abrangência de diferentes categorias da experiência humana.

Esta é justamente a questão que pretendemos aqui levantar. Cremos que, neste aspecto particular, estamos iludidos por uma mera palavra, que serve a diversassituações que talvez devessem ser analisadas em separado e tomadas em consideração tal como se jamais tivessem sido englobadas por um único e mesmo termo. Propomos que as categorias e fenômenos englobados, para fins descritivos pelo termo “prazer”, podem diferir, não apenas em grau, conforme propõe Mill, mas em natureza.

Prazer e divertimento em Pascal

Para exemplificar esta visão, fomos buscar a concepção de prazer encontrada nos *Pensamentos* de Pascal, por crer que constitui uma alternativa ao estudo do significado do termo, dado que este filósofo não compartilha com os anteriormente citados a certeza de que, em todos os casos, estaríamos nos referindo aos mesmos conteúdos.

O pensamento de Pascal que aqui está apresentado não se funda na sua defesa apaixonada do cristianismo, mas refere-se apenas a uma pequena e restrita parcela de suas idéias — aquela que versa acerca do divertimento e da felicidade. Esta forma proposta para que a análise das concepções do autor sobre o divertimento seja efetuada separadamente de sua marcante tendência cristã profundamente arraigada é adotada por algumas razões relatadas a seguir:

1. Cremos que suas idéias a respeito do tema não dependem diretamente de seu vínculo patente a um pensamento religioso específico, mas unicamente à sua crença em algo maior do que a dimensão humana. Sabemos que B. Pascal, originariamente um pesquisador da matéria, de orientação matemática, abraça suas

convicções marcadamente cristãs após experiências místicas que o levam a uma espécie de “conversão” — fenômeno este bem conhecido através da história e clara e brilhantemente exemplificado pela biografia de autores como Santo Agostinho. Portanto, baseando-nos na própria história do autor, longe de atribuímos sua obra a uma educação prévia e convicções intelectuais ou metafísicas nos moldes do cristianismo, consideramos sua profunda certeza cristã uma conseqüência de suas experiências místicas interiores, que avaliamos ser a verdadeira base de suas teorias, e não o inverso.

2. Acreditamos que, pelo teor emocional do êxtase místico que leva a este tipo de conversão, sua defesa do cristianismo sofre também influências de uma exposição apaixonada e vivencial que deve ser tomada em separado de concepções puramente filosóficas. (Ver, como exemplo de textos derivados do êxtase, a passagem sobre “O mistério de Cristo” em *A Moral e a Doutrina*, Pensamentos.)

Portanto, pretendemos nos ater exclusivamente ao tema, independentemente de outras convicções, processos psicológicos ou temas abordados pelo autor.

À primeira vista, quiçá tomemos Pascal por um autor rígido e duro, contrário aos prazeres em geral, ou ao menos aos ditos “mundanos”. Mas após leitura mais cuidadosa, podemos observar que se oculta por trás desta guerra ao divertimento uma necessidade de busca interior tão vital que não se compraz com aquilo que vulgarmente é chamado de diversão. Para tanto, tentaremos neste texto esboçar uma compreensão do significado do prazer e da felicidade para Pascal, e traçar um divisor entre o que pode ser considerado prazer legítimo — e que é bom, embora não o seja por si mesmo, mas através de seu objetivo — e o mero divertimento.

Pascal afirma que a verdadeira razão pela qual buscamos o divertimento não é a busca da efetiva felicidade, como outros autores sustentaram e sustentam, mas a fuga do terrível suplício que consiste para o homem pensar em si mesmo. Defende que o homem não é capaz de obter prazer na quietude, no sossego, no silêncio e no repouso mas, pelo contrário, estas situações forçam-no a pensar em si mesmo e em sua situação como humano, frágil e finito. Portanto todos fugimos, pois vemos com clareza a “*infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto.*”¹⁶ Para ele, claramente, prazer e divertimento não são

16. Pascal, *Pensamentos*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961. Tradução de Sérgio Milliet, fragmento 139, p. 86.

a mesma coisa, nem têm o mesmo sentido ou função, pois pode-se ter um sem o outro. E mais, de acordo com nossa leitura de Pascal, arriscaríamos afirmar que é apenas possível atingir-se um na ausência do outro. *“Não é essa vida mole e tranqüila que nos deixa tempo para pensar em nossa infeliz condição, que procuramos; como não são os perigos da guerra, nem os aborrecimentos dos empregos; é o ruído, que nos desvia de pensar na nossa condição que nos diverte”*. E mais adiante, *“O rei está rodeado de pessoas que só pensam em diverti-lo e em impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque, se pensa em si mesmo, é infeliz, por mais rei que seja”*.¹⁷

Notamos que o divertimento em si, para Pascal, não é tampouco o verdadeiro mal. O Mal é sim o fato de o homem convencer-se de que, através do divertimento alcançará a felicidade. *“E assim, quando os advertimos de que o que procuram com tanto ardor não pode satisfazê-los, se respondessem como deveriam se raciocinassem bem, que procuram nisso apenas uma ocupação impetuosa e violenta que os desvie de pensar em si mesmos, e que é por isso que se propõem um objeto atraente que os encanta e os atrai com ardor, deixariam os adversários sem resposta. Mas não respondem assim, pois não conhecem a si mesmos. Não sabem que é a caça, e não a presa, que procuram.”* (...) *“Não é, portanto só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar...”*¹⁸

Pascal trabalha de forma semelhante com a idéia de felicidade. Demonstra igualmente que o homem deixa o tempo passar, aguardando uma suposta felicidade imaginária a ser atingida no futuro. Portanto, não vivendo no presente, esquece-se deste, *“só o futuro é nosso fim. Assim nunca vivemos, mas esperamos viver, e dispondonos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos”*.¹⁹ Citaremos a seguir alguns fragmentos de Pascal acerca da felicidade a fim de melhor explicitar nossas conclusões finais: A condição normal do homem não é de felicidade, pois *“se a nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não precisaríamos deixar de pensar para nos tornarmos felizes”*.²⁰ *As misérias da vida humana criaram tudo isso: como eles viram isso, escolheram o divertimento. Não tendo conseguido curar a morte, a miséria a ignorância, os homens, lembraram-se, para ser felizes, de não pensar nisso tudo. Não obstante essas misérias, o homem quer ser feliz, e somente quer ser feliz, e não pode deixar de querer sê-lo. Como fará então? Fôra preciso para*

17. Idem, ibidem, fragmento 139, p. 87.

18. Idem, ibidem, fragmento 139, p. 88.

19. Idem, ibidem, fragmento 172, p. 95.

20. Idem, ibidem, fragmento 165, p. 94.

tanto, tornar-se imortal; não o podendo, lembrou-se de não pensar no caso.²¹ A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento e, no entanto, essa é a maior de nossas misérias. Com efeito, é isso que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos perde sensivelmente. Sem isso, ficaríamos desgostosos e esse desgosto nos levaria a procurar um meio mais sólido de sair dele. Mas o divertimento alegra-nos e leva-nos sensivelmente à morte.”²²

Através dessas citações podemos notar que prazer, se o definíssemos como algo que visa a verdadeira felicidade, não coincidiria com a noção de divertimento, pois este último, para o autor, leva apenas no máximo à satisfação ou alegria momentânea. Felicidade e alegria para Pascal aparecem como dois conceitos nitidamente diferentes, bem como os dois primeiros de prazer real e divertimento. A felicidade, e o prazer como o caminho que a esta conduziria, é alcançável apenas através do conhecimento de si, de sua condição, da consciência da finitude, por consequência do autor e da finalidade inerente à condição de humanidade.

A alegria derivada do divertimento é algo que funciona como o oposto da verdadeira felicidade, pois a diversão faz com que o homem esteja cada vez mais distante do conhecimento de si, mais inconsciente de sua finitude, portanto mais próximo da morte. O divertimento — e sua alegria associada — é o mecanismo que faz com que o homem se desvie da sua real função no mundo que é pensar corretamente em si, ou conhecer a si mesmo. A alegria na diversão é o prazer do homem que não tem a coragem de olhar para si mesmo, nu e vazio, em suas misérias, sua situação mortal e sua impotência. Mas este jamais alcançará a verdadeira felicidade. Como nos diria Santo Agostinho: *“Por que razão o homem é arrastado ao mal? Porque neste há uma aparência de bem, um atrativo para as forças instintivas psicológicas.”²³*

Para a verdadeira felicidade, ou o prazer real e legítimo, Pascal nos fornece uma pista no fragmento 181: *“Somos tão infelizes que só podemos achar prazer numa coisa sob a condição de nos desgostarmos se sai mal., o que mil coisas podem fazer e o fazem a toda hora. Quem achasse o segredo de se regozijar com o bem, sem se desgostar com o mal contrário, teria resolvido a dificuldade; é o movimento perpétuo”.*²⁴

21. Idem, *ibidem*, fragmentos de 167 a 169, p. 94.

22. Idem, *ibidem*, fragmentos 171, p. 95.

23. Santo Agostinho, *Confissões*, Petrópolis, Vozes, 1987 Livro II, nota de rodapé 9, p. 51.

24. Pascal, *op. Cit.*, fragmento 181, p. 96.

A partir do exposto, podemos concluir que, para Pascal:

1. O divertimento não é bom em si mesmo ; 2. Também não é por si mesmo um Mal; 3. O Mal reside na inconsciente utilização da busca incessante do divertimento para desviar a atenção do homem do conhecimento de si, de seu autor e sua finalidade — portanto de sua condição real e sua finitude; 4. Não podem jamais ser equiparados ou tratados como equivalentes os conceitos de Prazer e divertimento; 5. O divertimento jamais pode levar à verdadeira felicidade; 6. O Conhecimento de si é condição *sine qua non* do Prazer real e da verdadeira felicidade; 7. O verdadeiro prazer está necessariamente acima de nossas expectativas pessoais, e reside na capacidade de regozijarmo-nos com o bem sem nos desgostarmos com o mal contrário.

Conclusão

Notamos então que, ao contrário dos autores mais próximos de nós que discutem a questão do prazer como uma única categoria, Pascal vem a nos mostrar que o problema é o de atribuirmos a dois processos psicológicos humanos distintos e até mesmo opostos a mesma designação, estes não se confundem. Tanto aqueles que nos apresentam o prazer como um termo que englobaria tanto o que Pascal vem a definir como prazer, quanto o mero divertimento, colocando-as inclusive como de igual valor e prestando contribuição equivalente à felicidade, como Jeremy Bentham, quanto aqueles que tentam, também a nosso ver de forma confusa e infrutífera, estabelecer uma hierarquia entre prazeres que contribuiriam, uns mais, outros menos com a felicidade, estariam assim partindo de uma idéia equivocada.

Notemos que a teoria utilitarista torna-se fragilizada e vulnerável, pelo fato de jamais ter tentado questionar a abrangência da noção de prazer. Bentham, por um lado, foi acusado de comparar homens a porcos, dado que para ele todos os prazeres são equivalentes. Mill, por sua vez, ao tentar salvar-se das críticas dirigidas à teoria de Bentham, termina por cair na armadilha elitista de separar a humanidade em categorias distintas. Não é a humanidade que apresenta categorias distintas neste caso particular, mas a concepção de prazer. A nosso ver, enquanto a teoria utilitarista não resolver o problema da definição dos conceitos de prazer e felicidade, continuará sendo alvo de críticas, ora por considerar todos os prazeres como equivalentes, ora por defender uma espécie de “aristocracia ética”.

O fato de uma mesma forma ter sido utilizada para comunicar coisas diferentes não significa necessariamente que se trate do mesmo conteúdo. Mas apenas nos diz que estes conteúdos apresentam entre si uma semelhança aparente em alguma de suas características que levou a sociedade a atribuir a ambos um mesmo termo.

Em síntese, se concordarmos com Pascal, veremos que se trataria de processos distintos, e o problema da hierarquização dos prazeres revelar-se-ia igualmente um pseudoproblema filosófico, como tantos outros que povoam a filosofia pós-científica, residindo apenas no âmbito da lingüística. Não é necessário que concordemos com o julgamento que o filósofo faz acerca do divertimento, não é necessário que compartilhemos com o autor de sua concepção de felicidade, embora quem vos escreve este texto assim o faça, mas ainda assim, podemos abrir-nos à possibilidade de estarmos tratando como iguais conteúdos diferenciados.

Se, ao pensarmos nos processos humanos como mais do que meras palavras; se recobramos a idéia, mantendo-a sempre como pano de fundo, de que as palavras foram desenvolvidas para a ação prática da comunicação de um certo número de processos que por uma ou outra razão pareceram semelhantes ao apresentarem características de alguma maneira parecidas; e se, mantivermos a dúvida, sempre benéfica ao filósofo, quanto a podermos confiar na linguagem como descrição exata da realidade, debruçando-nos sempre que possível de volta ao real em busca de alguma nova significação, e de constantes ajustes em nossas teorias, quiçá poderemos notar que, ainda que não possamos afirmar sua certeza ou justeza, a visão de Pascal acerca dos prazeres está mais próxima dos processos empiricamente observáveis do que a proposta pelo utilitarismo.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, *Confissões*, Petrópolis, Vozes, 1987.

BERGER, Fred R. *Happiness, Justice and Freedom - The moral and political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley, Los Angeles, Londres. University of California Press, 1984.

BENTHAM, Jeremy - "*Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*", trad. por Luiz João Baraúna, Col. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, Tradução Esperanza Guisán. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

PASCAL, Blaise, *Pensamentos*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961. Tradução de Sérgio Milliet.

quem lê
viaja!

A Hermenêutica Francesa:
BACHELARD

Constança Marcondes Cesar

Ética e Utilitarismo

Luis Alberto Peluso

Consciência Moral e Existência

João Carlos Nogueira

"A VIDA NA VERDADE"

A poética política de Vaclav Havel"

José A. Trasferetti