

ÉTICA

Anais do
IV Simpósio
Internacional
Principia
Parte 2



Ética

Anais do IV Simpósio
Internacional Principia
Parte 2

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Lúcio José Botelho, reitor

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Valdir Soldi, pró-reitor

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica

Gustavo Caponi, coordenador

RUMOS DA EPISTEMOLOGIA, VOL. 8

Luiz Henrique de A. Dutra
César A. Mortari (orgs.)

Ética

Anais do IV Simpósio
Internacional Principia
Parte 2

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2005

© 2005, NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC.

ISBN: 85-87253-09-3

UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NEL.

Cx. Postal 476, 88010-970

Florianópolis, SC

(48) 3331.8811, fax: 3331.9751

nel@cfh.ufsc.br

http://www.cfh.ufsc.br/~nel

Esta publicação foi realizada com recursos da FAPESC - Fundação de Amparo à Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado de Santa Catarina.

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte feita na DECTI da Biblioteca da UFSC)

S612a Simpósio Internacional Principia (4. : 2005 : Florianópolis, SC)
 Ética : anais do IV Simpósio Internacional Principia : parte
 2 / Luiz Henrique de A. Dutra, César A. Mortari, orgs. -
 Florianópolis : UFSC, NEL, 2005.
 227p. -
 (Rumos da epistemologia ; v. 8)

Inclui bibliografia.

I. Ética. 2. Razão. I. Dutra, Luiz Henrique de Araújo.
II. Mortari, César Augusto. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Núcleo de Epistemologia e Lógica. IV. Título

CDU : 174

Reservados todos os direitos de reprodução total ou parcial
por NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC
Impresso no Brasil

Apresentação

Os textos reunidos neste volume são parte dos trabalhos apresentados no IV Simpósio Internacional *Principia*, realizado em Florianópolis, de 8 a 11 de agosto de 2005, organizado pelo NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica e pelo NECL – Núcleo de Estudos sobre Conhecimento e Linguagem, da Universidade Federal de Santa Catarina. O evento contou com apoio financeiro das agências de fomento FINEP, CAPES, CNPq, FAPESC E FAPESP. Contou também com apoio das Pró-reitorias de Cultura e Extensão e de Apoio à Pós-Graduação, da UFSC, do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia desta mesma universidade.

O tema principal do encontro foi a filosofia de Donald Davidson. Diversos dos trabalhos especificamente a este respeito foram publicados no volume 9 da revista *Principia*. Este volume reúne alguns desses trabalhos, além de outros que não tratam diretamente da filosofia de Davidson, mas cuja temática está relacionada com os assuntos que ele discutiu. O grande número de textos enviados para publicação nos levou a fazer uma divisão em dois volumes. Neste, estão reunidos os textos de ética e das áreas afins. Os textos de epistemologia e áreas afins, como: filosofia da ciência, filosofia da linguagem, lógica e filosofia da mente, estão publicados na primeira parte dos anais, no volume 7 desta mesma coleção.

Além das agências financiadoras e instituições acima mencionadas, os organizadores deste volume e o editor desta coleção gostariam de agradecer as contribuições dos diversos autores dos textos aqui reunidos e a atuação da equipe de apoio do evento, cujo trabalho inestimável tornou possível não só sua realização, mas também esta publicação. Por fim, agradecemos à FAPESC – Fundação de Amparo à Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado de Santa Catarina, que financiou esta publicação.

Florianópolis, novembro de 2005.

coleção
RUMOS DA EPISTEMOLOGIA

Editor: Luiz Henrique de A. Dutra

Conselho Editorial: Alberto O. Cupani,
César A. Mortari,
Décio Krause,
Gustavo A. Caponi,
José A. Angotti,
Luiz Henrique de A. Dutra,
Marco A. Frangiotti,
Sara Albieri.



Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina

Criado pela portaria 480/PRPG/96, de 2 de outubro de 1996, o NEL tem por objetivo integrar grupos de pesquisa nos campos da lógica, teoria do conhecimento, filosofia da ciência, história da ciência, e outras áreas afins, na própria UFSC ou de outras universidades. Um primeiro resultado expressivo de sua atuação é a revista *Principia*, que iniciou em julho de 1997 e já tem nove volumes publicados, possuindo corpo editorial internacional. *Principia* aceita artigos inéditos, além de resenhas e notas, sobre temas de epistemologia e filosofia da ciência, em português, espanhol, francês e inglês. A Coleção Rumos da Epistemologia é publicada desde 1999, e aceita textos inéditos, coletâneas e monografias, nas mesmas línguas acima mencionadas.

Sumário

Alcino Eduardo Bonella <i>Fatos, lógica e moralidade</i>	9
Danilo Persch <i>De onde provém a moral: Habermas (razão) vs. Ratzinger (religião)</i>	25
Delamar José Volpato Dutra <i>O papel e a legitimidade da jurisdição constitucional na teoria habermasiana do Estado de direito democrático</i>	55
Helder Buenos Aires de Carvalho <i>Um toque hermenêutico na filosofia moral de Alasdair MacIntyre</i>	73
Jorge Atilio Silva Iulianelli <i>Contribuições e limites da ética do discurso ao debate sobre uma perspectiva multiculturalista dos direitos humanos</i>	99
Luís Alberto Peluso <i>O utilitarismo de Bentham na avaliação de Mill</i>	129
Luiz Paulo Rouanet <i>Ética ambiental e irreversibilidade</i>	143
Maria Cecília Maringoni de Carvalho <i>Uma defesa do realismo moral internalista: a posição de David McNaughton</i>	157
Ricardo Bins di Napoli <i>Moral e racionalidade: elementos da discussão entre Gauthier e Rawls</i>	173

Sérgio Fonseca	195
<i>MacIntyre, virtudes e a manipulação genética</i>	
Sônia T. Felipe	205
<i>Atribuição de direitos aos animais: três argumentos éticos para sua fundamentação</i>	

Fatos, lógica e moralidade

Alcino Eduardo Bonella

Universidade Federal de Uberlândia/Capes¹

1. Ética e racionalidade segundo Brandt

A ética é a disciplina filosófica encarregada especialmente em tornar racionais os empreendimentos humanos de tipo *ativo*. Experiências ou empreendimentos de tipo *passivo*, como a ciência e a crônica de eventos, podem ser conduzidas de modo inteligente ou estúpido. Disciplinas filosóficas como lógica e epistemologia contribuem para que o sejam de modo inteligente. Assim também nas experiências de tipo ativo, como as decisões políticas, deliberações sobre cursos de ação, implantação de leis, reforços ou reformas de costumes, e mais: elas também podem ser realizadas com maior ou menor grau de inteligência e sofisticação. Mas a ética tenta nos tornar racionais em que sentido? A filosofia prática tradicionalmente se questiona sobre o que é o bom para o ser humano, e também sobre o que devemos fazer moralmente. Brandt tem consciência de que tais questões perderam grande parte de seu charme na atualidade, especialmente com a dúvida se a evidência empírica e a lógica não desempenham papel relevante apenas no campo teórico (nas experiências passivas). Ele pensa que não.

Fatos e lógica, para Brandt, ainda podem jogar um papel relevante na determinação racional das ações e dos desejos, e na defesa de um sistema de moralidade. Mas, dados os recursos críticos que já possuímos, precisamos ter uma perspectiva racional tal, em relação aos valores já adotados por alguém ou por uma cultura, que nossa defesa não seja apenas um tipo de retórica e propaganda da própria moralidade. É

preciso que nossos valores não estejam pre-determinando nossas deliberações, pelo menos que não estejam pre-julgando de antemão e totalmente qual a decisão que é racional adotar. Brandt afirmou que desde o início de sua reflexão ética, acreditava que a “confiança em intuições não é uma base segura para reivindicar a verdade de enunciados morais ou valorativos” e que verdades não-lógicas devem ser obtidas “apenas através dos métodos das ciências empíricas – confiança na observação e na *melhor inferência* a partir dela.” (1992: 1) É preciso que a defesa de nossos valores seja crítica.

Para empreender tal crítica das decisões práticas de um modo produtivo, precisamos de uma teoria que nos possibilite um afastamento racional das proposições valorativas possíveis, ou daquelas já aceitas por nós. Então, teorias de tipo *intuicionista*, ou seja, que apelam em alguma medida, de modo essencial, para valores ou princípios normativos que já estariam presentes, ou já seriam aceitos, são circulares e não-críticas. Brandt foi um dos primeiros a não aceitar que estratégias como a de um equilíbrio (reflexivo) entre princípios gerais e juízos particulares, ou de formas qualificadas de contratualismo (qualificadas pelos juízos bem ponderados já aceitos pelos participantes e leitores), não seriam senão uma forma mitigada de intuicionismo, apesar das intenções contrárias de Rawls. Já as abordagens que Brandt chama de *analíticas*, que para ele são aquelas que tentam explicar de algumas maneira suficientemente clara e distinta a natureza das questões e o tipo de asserção que poderia logicamente resolvê-las, escapam desta crítica, e Brandt se filia a esta tradição. Porém, quando a análise se circunscreve à linguagem ordinária, tal metodologia é inadequada em outros sentidos. (ver a seguir o tópico 2). É preciso então, uma abordagem de tipo analítica, mas que focalize primariamente os conceitos que seriam mais adequados para a crítica racional, sem apelar, nem para intuições morais, nem meramente para intuições lingüísticas. Como abordagem analítica, dever-se-ia tentar esclarecer as questões e asserções possíveis *re-fraseando* (*rephrasing*) de modo inteligente a pergunta que se quer resolvida, para que uma resposta racional seja possível. Esta *re-colocação* da questão não apelará para o uso ordiná-

rio da linguagem moral, e sim para um conjunto de conceitos construídos em função dos fatos vinculados ao fenômeno moral, fatos encontrados no estudo empírico das sociedades conhecidas, e especialmente, na psicologia. Brandt chama este método de “reformulação de definições.”

Os principais fatos que um estudo empírico da moralidade propicia ao filósofo revelariam sua função básica de controlar ou coordenar o comportamento social dos indivíduos através de uma internalização de tipos de condutas a que se teria aversão ou desejo *por si mesmos*, de um desenvolvimento do sentimento de culpa e de atitudes positivas (de admiração e estímulo) e/ou negativas (de indignação e repulsa) em relação ao comportamento dos outros. Essa função motivacional possui importância destacada na vida moral, e nossos conceitos teóricos devem levar em conta primordialmente tais dados empíricos, e não os dados da linguagem ordinária. Além disso, nossos conceitos podem ser estruturados e também modificados para realizarmos bem a tarefa da crítica racional de nossas decisões, se isso for necessário, por exemplo, dadas as informações da psicologia comportamental. Esta pode revelar como os desejos e aversões se formam e se modificam. Para realizar a tarefa de agregar racionalidade às decisões, a ética precisa de um método de crítica racional de nossas políticas, preferências e atitudes, e podemos encontrar embasamento para isto nesta psicologia comportamental, em que os padrões de desejos e atitudes são vistos como que influenciáveis pela psicoterapia cognitiva.

Agora podemos dizer em que sentido nossas decisões podem ser racionais e neutras. Podemos agir, por exemplo, escolhendo meios impossíveis ou equivocados para realizar nossos fins, dados outros meios disponíveis e acessíveis à reflexão, no que emprenderíamos, então, uma ação irracional. Mas mesmo os nossos desejos e aversões poderiam estar equivocados, na medida em que podem não ser os desejos que teríamos se fôssemos suficientemente expostos à evidência e à melhor inferência, ou seja, se colocássemos nossos desejos à prova pela psicoterapia cognitiva. Se eles se extinguissem nesta prova, seriam irracionais. Ou seja, nossas ações e desejos seriam racionais se, e

somente se, sobrevivessem à máxima crítica pela exposição aos fatos e à lógica. Assim, a velha questão acerca do bem intrínseco para o ser humano passa a ser *re-fraseada* (re-colocada) pela pergunta: que ação seria escolhida por uma pessoa suficientemente bem informada acerca dos fatos e suficientemente livre de padrões neuróticos e irrealistas em seus desejos? E a velha questão acerca do que devemos (moralmente) fazer passaria a ser: que sistema de moralidade (sistema de regras ou de tipos de aversões) uma pessoa racional, como a descrita, defenderia para a sociedade em que ela passaria sua vida? Utilizando só os fatos e a lógica (no sentido indicado da *melhor* inferência possível com estes fatos), os problemas e as respostas quanto ao *bem* (good) e ao *correto* (right) não estariam mais impregnados de valores ou normas, explícitas ou implícitas. Também não pressuporiam uma racionalidade do auto-interesse ou egoísmo exclusivistas (quanto ao bem), e/ou uma da benevolência ou altruísmo universal (quanto ao correto).

2. Por que não a filosofia da linguagem ordinária?

Vimos que uma abordagem analítica é melhor do que uma intuicionista, para Brandt, porque a primeira não se circunscreve às intuições morais, visando apenas um tipo de sistematização coerente de princípios gerais e juízos particulares. Devemos visar a justificação das intuições morais e dos princípios de uma maneira independente, e, para isso, precisamos de conceitos que sejam construídos de modo a permitir o uso dos fatos e da lógica, para que o argumento seja consistente e plausível. Brandt reconhece que uma maneira de estabelecer tais conceitos poderia ser a análise da linguagem ordinária, usada para expressar os problemas práticos e dar forma às respostas. Ele chama tal método de “apelo às intuições lingüísticas.» Nesta análise, uma expressão normativa *S* (por exemplo, “o que devemos moralmente fazer neste caso?”) poderia então ser esclarecida em termos claros e precisos por uma terminologia lógica apropriada, que a substituísse por *S'* (por exemplo, “qual a prescrição universal podemos querer neste caso?”).

sem impedir seus usos anteriores (como *S*). Se todo o comportamento de *S* pudesse ser desempenhado por *S'*, mas se *S'* possibilitasse um uso tal da lógica e dos fatos na argumentação, que ficássemos disciplinados objetivamente, teríamos então obtido um conceito racional, porque teríamos a lógica apropriada para argumentar. Enquanto seus defensores, como Hare, entendem que o apelo à linguagem ordinária, como fonte das regras de significação dos termos valorativos e normativos, é uma forma necessária e inteligente de fundamentação, exatamente porque seus pontos elementares não são morais nem absolutos (o uso da linguagem pode mudar ou ser descartado), Brandt entende que ele dificulta o caminho da justificação racional, porque as intuições lingüísticas realmente existentes podem não prover os melhores conceitos para o trabalho intelectual, como, ao contrário do que supõe tal filosofia, seria o caso nas ciências empíricas. Além do mais, Brandt tem dúvidas se tal método consegue realizar o que propõe, já que muitos filósofos se perdem ao segui-lo; e se tem sucesso, se seria realmente um ganho para nos ajudar na deliberação. Brandt argumenta que não.

Por que? Em primeiro lugar, porque, ao apelar para as intuições lingüísticas que descobriríamos pela análise do uso das setenças ordinárias pelos falantes de uma língua, encontraríamos sempre significados vagos e indeterminados. Os dicionários refletiriam isso: enquanto "x é irmão de y" recebe explicação clara, termos valorativos usam outros termos valorativos, e não os esclarecem para o leitor. Além disso, os filósofos ainda não se entenderam acerca de qual significado preciso merece aceitação geral. Mesmo se houvesse um tal significado para tais termos, a nossa linguagem depende sempre, defende Brandt, de nosso conjunto total de crenças, o que inclui mais do que só a linguagem ordinária que possuímos, e tal conjunto é que determinaria nossos conceitos de maneira que, quando mudam ou evoluem nossas crenças, mudaríamos também nossos conceitos (e os próprios termos que os expressam). Nossas crenças morais, por exemplo, seriam de tal forma influenciadas pelo conhecimento que podemos adquirir sobre nossa experiência moral, que a investigação analítica da linguagem comum

tornar-se-ia um instrumento insuficiente e inadequado para a reflexão normativa de longo alcance.

Em segundo lugar: mesmo que tais termos tivessem um significado preciso, nós não deveríamos confiar nisso para nossa reflexão normativa, porque a linguagem ordinária tende a incorporar distinções desnecessárias, ou a não fazer distinções que são importantes de um ponto de vista crítico. Às vezes se distinguem os termos “dever,” “obrigação” e “errado” para que se expressem enunciados do tipo “é errado ser cruel com seres sensíveis, mas não há nenhum dever para com os animais, pois eles não podem cumprir obrigações para conosco e ter direitos.” Mas em que sentido não é um dever não ser cruel, e nós estamos livres desta restrição moral, se a ação é dita ainda errada? Outras vezes *não* se distinguem, com o significado sugerido, uma ação correta que é também obrigatória, e uma que é super-rogação. Alguém pode dizer que uma ação é correta mas não exigir isso de mais ninguém. Mas muitos significados da moralidade não permitem tal flexibilidade. Tais aspectos não se esclarecem se estudamos melhor a linguagem, pois não se está abusando da língua quando se faz tais distinções, mas se estudamos a filosofia da moral de uma maneira mais abrangente, em que se pode questionar o sentido mais preciso que a linguagem deveria racionalmente possuir.

Em terceiro lugar, mesmo se os termos avaliativos e seus significados lógicos não sejam vagos, o que é questionável, e mesmo se um conceito normativo baseado nisso possa fazer um certo trabalho normativo sem confusões desnecessárias e sem impossibilitar distinções importantes, ainda assim resta saber se isso nos levaria muito longe, se seria proveitoso, e se seria isso todo o trabalho racional necessário. Brandt pensa que não. Apenas mostraríamos, com a análise da linguagem ordinária, que, se usamos tal linguagem, então queremos dizer isso e aquilo quando nos expressamos com ela. Isso não seria ainda relevante e perspicaz como *justificação* dos enunciados, pois as pessoas (e culturas) podem usar as palavras com outros significados e o máximo que um método destes poderia dizer é que se elas adotam tal ou qual significado, elas podem não estar usando apropriadamente os

seus seus termos em tais e quais contextos. Esses pontos mostrariam, conclui Brandt, que as análises propostas para o significado dos termos valorativos estão equivocadas, não passam no teste da flexibilidade de nossa linguagem, e também não possibilitam expressarmos o que queremos, quando refletimos criticamente sobre os fatos. “Reflexão sobre a situação humana e sobre o que queremos descobrir deve ser a fonte da estrutura conceitual que queremos usar; e a confiança em paráfrases da linguagem ordinária, demonstradas pelas intuições lingüísticas, é um método desajeitado e enganoso para identificar os conceitos que precisamos para guiar nossa reflexão prática.” (1979: 9–10).

Brandt reconhece que tal abordagem é mais atrativa do que o intuícionismo porque procede de maneira científica, já que a análise da linguagem é uma ciência descritiva (cf. 1979: 4). Não fica claro porque isto é uma vantagem, mas provavelmente Brandt está pensando no fato de que ela está livre de valores e normas morais. Para ele, em qualquer área do discurso, para se ter um bom acesso a uma tese, é preciso saber primeiro exatamente o que ela está afirmando, e então descobrir quais as bases que serviriam para confirmá-la ou refutá-la, ou seja, como oferecer *prós* e *contras*. Isso deve valer também para o discurso moral, e o método do apelo às intuições lingüísticas é *value-free*, ou seja, não é valorativamente circular, o que parece indicar que ele poderia oferecer uma base sólida para a investigação (cf. 1992: 28). Ora essa é exatamente a posição de Hare! Brandt acredita que ela é, porém, simplista, pois depende sempre da linguagem realmente existente (*actual*), o que pode resultar em vários significados e em significados indeterminados, sugerindo então várias formas diferentes de se argumentar objetivamente. Além disso, o que deve satisfazer um filósofo não deveria ser encontrar um método bem articulado com as nossas intuições lingüísticas ordinárias, mas um em que se possa fazer as questões e encontrar as respostas, que se necessita fazer de um ponto de vista crítico, independentemente do uso que as pessoas já fazem de sua linguagem. Haveria então, ainda, um tipo de circularidade. A circularidade consiste agora em limitar o escopo da racionalidade ao

tipo de argumento propiciado pelo significado dado pelo uso dos termos pelos falantes, e com isso, em limitar a crítica à mera coerência entre o que se diz ordinariamente e o que se deveria dizer, dado o suposto significado dos termos.

Em suma, Brandt nos apresenta sua versão da crítica de que a filosofia da linguagem moral ordinária não faz o trabalho mais importante, em ética. Não porque há coisas mais importantes a serem tratadas diretamente, como as questões substanciais acerca do que é certo e errado em casos concretos, nem porque a linguagem moral dependeria fundamentalmente de posições substantivas já formadas e das crenças totais que já possuímos. Brandt alveja ainda questões de meta-ética, e explica porque pensa que não ganhamos nada, ou não ganhamos muito, em começar com a análise da linguagem ordinária e tentar retirar desta, o material para nossa reflexão normativa posterior. Nós precisamos antes, estruturar nossos conceitos para que possamos obter um procedimento crítico à luz dos dados da antropologia, da sociologia e da psicologia.

3. Linguagem e lógica segundo Hare

O argumento de Brandt é claro, mas não é totalmente procedente. As duas primeiras críticas não procedem de modo algum, nem contra a filosofia da linguagem ordinária, em geral, nem contra a filosofia de Hare, em particular. Nenhuma filosofia da linguagem ordinária, por exemplo, seja lá que filósofo essa expressão incorpore, precisa confundir o significado das palavras, descoberto pela análise do uso dos falantes, com o significado que os próprios falantes adotam explicitamente. Ela também não precisa supor que os falantes reconheceram os significados, depois de elucidados pelo filósofo, diretamente, passando, por exemplo, a educar suas crianças com tais significados. Nem que os filósofos nunca ão se percam ao estudar a linguagem ordinária desta maneira. (Aliás, alguns vivem perdidos em todos os sentidos). Hare, como disse antes, realiza exatamente o que Brandt elogiou como

esclarecimento importante da natureza da questão que se coloca com a linguagem ordinária. Vou me ater agora a três pontos: primeiro, porque as duas primeiras críticas são equivocadas se adotamos alguns esclarecimentos sobre significado avaliativo e critério descritivo, presentes na linguagem ordinária; segundo, em forma ainda tentativa, vou tentar dizer porque a terceira crítica é parcialmente procedente; terceiro, também em forma de esboço inicial, vou tentar argumentar sobre como podemos compatibilizar muito das duas abordagens, mas talvez não o essencial. Brandt possui, afinal de contas, uma compreensão do conceito de moralidade e de como argumentamos em seu favor, muito próximas da de Hare, enquanto Hare possui uma compreensão de crítica racional, baseada em parte nos resultados de sua análise lógica, muito próxima, se não idêntica, à de Brandt.²

Hare respondeu a Brandt no capítulo intitulado “Brandt’s Method of Ethics” (Hooker 1993, cap. 5). Ele afirma que seu apelo às intuições lingüísticas visa entender a natureza lógica das questões que temos de tender cotidianamente responder, encontrando o significado dos termos que são usados para se colocar tais problemas. O significado revelaria as implicações lógicas do seu uso, e nos daria o tipo de boa argumentação que poderíamos usar para debater produtivamente o problema, em busca de uma solução. Para Hare, dificilmente descobriríamos essas características lógicas sem atentar seriamente para o modo como os falantes usam os termos na linguagem cotidiana. Isso vale na verdade, ele prossegue, para qualquer questão, não só para as morais. A linguagem ordinária tem muitos usos diferentes para as mesmas expressões, nas mais diversas áreas, e mesmo para expressões da lógica, como para os “e”, “ou” e “se”. Seria de se esperar o mesmo dos termos avaliativos, como “bom”, “correto” e “dever,” que não são unívocos: isso não deveria nos desesperar, pois as ambiguidades podem ser resolvidas selecionando claramente o sentido em que estamos usando os termos, e este é exatamente o trabalho do lógico (ou do filósofo da linguagem).

Às vezes, para resolver a ambiguidade de usos diferentes com as mesmas expressões, é preciso criar uma linguagem artificial, mas no

caso da moralidade, o estudo cuidadoso da linguagem ordinária tem dado bons resultados, resultados que dificilmente teriam sido obtidos por outros meios. Hare exemplifica isso pelos seguintes “ganhos” propiciados pela análise da linguagem comum: a distinção entre elementos meramente descritivos e elementos especificamente avaliativos (um progresso feito pelos emotivistas); o vínculo entre o significado descritivo e a “universabilidade” dos juízos morais, incluindo a propriedade da “superveniência” dos termos de valor sobre propriedades descritivas (ele está se referindo ao próprio trabalho e a outros sobre superveniência, nas décadas de 50 e 60); o melhor esclarecimento do aspecto prescritivo (uma das funções dos termos de valor em questões morais), que ajuda a discriminar vários sentidos em que são usadas as expressões normativas (com “dever” e “obrigação,” por exemplo), e pode ajudar a resolver o velho problema da *akrasi* (fraqueza da vontade). Pelo menos para essas teses lingüísticas, a objeção de Brandt está equivocada. Brandt confunde significado descritivo com avaliativo.

Para Hare, na linguagem cotidiana nós empregamos rotineiramente termos valorativos e normativos como os adjetivos *bom*, *correto*, *justo* etc. Se investigamos o uso lingüístico apropriado das expressões que contêm estes termos, fazendo isso segundo os critérios que os falantes utilizam para reconhecer “estranhezas,” podemos, então, elucidar quais são as regras lógicas que estes termos carregam. Um termo como “vermelho”, em morango vermelho, por exemplo, possui um significado descritivo, porque indica um objeto ao qual se refere (como “este morango vermelho dentre estes vários morangos verdes”), em uma de suas propriedades, que é um predicado que serve para descrever ou indicar o objeto. Podemos dizer quais são as condições de verdade para usarmos as palavras com significado descritivo. Termos de valor como “bom” e “certo” (como em “Angelina é uma *boa* motorista”) também possuem tal significado descritivo, pois também indicam certos fatos. Essas propriedades são universais porque, se um outro morango também possui as propriedades do primeiro, então ele será também vermelho, e se outra pessoa age como Angelina, no trânsito, ela ele também terá de ser considerada boa. Esse é o sentido de que

juízos descritivos são universalizáveis. Mas deixemos a universalidade de lado, por ora. Há diferenças entre vermelho e bom que são logicamente importantes para sabermos como usar consistentemente o termo.

Bom não possui apenas este significado descritivo, nem o possui como o significado mais importante, já que é usado, diferentemente das palavras meramente descritivas, para *estabelecer os critérios* de aplicação do adjetivo, *aprovando* ou *reprovando* certos atos, traços de caráter, propriedades dos objetos ou situações etc, que podem ser outros atos ou propriedades, em termos descritivos, sem que precisemos, por força da lógica, usar os termos valorativos em um sentido ou outro (aprovando ou reprovando). Assim, há algo mais do que o meramente “indicar” qual é o caso, em juízos de valor. Estamos aprovando (ou reprovando) que algo seja feito o caso. Este é o significado prescritivo dos termos de valor, e o uso moral destes (quando avaliamos condutas humanas) pode ser explicado como acarretando, primariamente, este significado prescritivo (não dizemos que Angelina é uma boa motorista só, e nem principalmente, para informar alguém sobre o que Angelina faz ou quem ela é, mas sim, para aprovar sua conduta e recomendar a outros que se comportem igualmente). Assim, não estamos exatamente descrevendo algo que pode ser observado de modo factual, mas sim, avaliando certa situação de modo a prescrever uma conduta. Se estivermos em dúvida entre fazer ou não *isto* que Angelina faz, uma aprovação com os termos de valor propõe que *façamos isto* ao invés de não o fazermos, *por causa* das características presentes na ação, ou seja, por causa das propriedades universais a que se refere a avaliação.

Há duas teses lógicas aqui, implicadas pelo significado prescritivo dos termos de valor: (a) *há sempre um vínculo especial entre aprovações com estes termos, e certos juízos descritivos que indicam qual é a situação, suas propriedades etc*; qual exatamente é este vínculo, é algo difícil de se explicitar, mas ainda é algo possível; (b) *há sempre uma independência do significado avaliativo principal (aprovar) em relação ao significado descritivo, presente explícita ou implicitamente na descrição da situação, suas propriedades etc*. Assim, se alguém

afirmar que há um morango vermelho numa cesta que contém só morangos verdes, e outra pessoa discordar, temos uma divergência que pode ser solucionada olhando, com mais cuidado, para os morangos da cesta, e deixando claro o que queremos dizer por vermelho e verde. Porém, se alguém afirmar que Angelina é uma boa motorista, e outra pessoa discordar, sendo o mesmo o comportamento de Angelina observado por ambos, não será possível apenas observar bem os fatos novamente, ou concordar em dar certo significado comum às palavras. Elas podem continuar discordando sem estar comentando nenhuma contradição lógica. E é exatamente este significado prescritivo independente que pode contribuir para se obter objetividade em nossas discussões normativas.

Este significado, ou seja, o de aprovar ou reprovar com os termos de valor, é *permanente*, mesmo que os critérios de sua aplicação (os padrões descritivos em uma certa cultura) variem. Neste sentido ele é neutro em relação às posturas que tomamos, ou que queremos tomar. Esse significado também torna compreensível e mesmo, torna possível, que até um único indivíduo dentro de uma cultura, apresente novos critérios de aplicação para os termos de valor. Usando as palavras com este significado, podemos apresentar razões que não são circulares, pois não apelam para uma aceitação prévia de todo o *pacote* normativo de nossas proposições (significado e critérios de sua aplicação), e, além disso, podemos chegar, em princípio, à proposição normativa comum, mesmo no caso em que haja divergência, sem bloquear a comunicação, e sem apelar para mais nada que aos fatos e à lógica, exatamente como quer Brandt. Se um juízo descritivo é universalizável por que se outro objeto ou situação possui as mesmas propriedades, ele terá a mesma descrição, então, os juízos de valor, também implicando que situações e pessoas similares em suas propriedades universais (aquelas que não dependem das referências particulares para sua descrição) devam receber a mesma avaliação, nos restringe a considerar se achamos correto que se faça o que queremos fazer aos outros, estivéssemos nós em seu lugar, numa situação hipoteticamente idêntica (incluindo os gostos e interesses das pessoas afetadas). Exa-

tamente como têm procedido os reformistas morais desde o mundo antigo até hoje.

A linguagem moral ordinária não é, nem tão vaga, nem tão confusa, no seu significado lógico bem esclarecido, responde Hare a Brandt. Ele então questiona se na verdade temos algo a ganhar com a mudança da “velha questão” do que é correto fazer moralmente, para a nova questão nos termos de Brandt, ou seja, de que sistema moral seria racional defender como parte de nossa consciência, entendendo racional nos termos de Brandt. Vimos que racional, para Brandt, é escolher informado pelos fatos e pela lógica (da melhor inferência com tais fatos). Hare pensa, então, que não é vantajosa troca de questões. O método de Brandt pode ser compatível com o seu, desde que se entenda melhor, nos termos da análise da linguagem ordinária, o que significa estar exposto à lógica. Isso depende muito dos termos utilizados, e do significado (que revela as regras lógicas dos termos) selecionado, cuidadosamente, para formular o problema. Mesmo se perguntamos o que escolheríamos *se* fôssemos totalmente informados acerca dos fatos e se seguissemos as regras lógicas (mas quais?), ainda poderíamos estar questionando, pensa Hare, apenas o que seria bom fazer do ponto de vista do nosso melhor interesse, e isso excluiria um tipo importante questão, aquela que a formula em termos do que seria correto fazer sendo imparciais, ou seja, admitindo que poderia haver conflito entre nosso melhor interesse e o interesse de outros seres afetados, e que a melhor ação não seria exclusivamente a que atendesse o nosso interesse. Trata-se de termos imparciais em que somos levados a considerar os interesses afetados, racionalmente, do ponto de vista dos próprios afetados, e, moralmente, a deixar o interesse mais *forte* prevalecer, *seja ele de quem for*. É isto que o uso da linguagem ordinária nos permitiria questionar. Hare acredita que esta imparcialidade é parte da lógica dos termos morais, é parte da universalizabilidade dos juízos morais. Que isto está presente no uso que os falantes fazem da linguagem da moral em sua vida ordinária, ainda que muitas vezes, sem consistência. Mas a pergunta de Brandt não nos permite mais questionar isso. Perde-se a busca pela imparcialidade.

Se tais pessoas [comuns, ou seja, nem muito benevolentes nem completamente amoralistas] questionam o que é a coisa certa a se fazer no sentido proposto por Brandt, elas podem, ao responder, desconsiderar os interesses de animais que não falam, das gerações futuras, e dos mais fracos, pelo menos se sua benevolência não chega a tanto. Por outro lado, se eles questionam sobre o que é certo no meu sentido, que eu reivindico ser o sentido comum que a questão tem no discurso ordinário, nós temos uma arma a mais. Nós podemos perguntar-lhes, por causa da universalizabilidade, se eles pensam que é certo que alguém mais aja da maneira que eles estão propondo, se eles fossem as vítimas numa situação idêntica. Se eles querem ir adiante fazendo a pergunta moral, isto os impedirá de darem certas respostas. (Hare 1993: 78)

Brandt porém, pode manter, e ele o faz nos comentários a Hare, que o essencial de sua metodologia, a justificação racional dos sistemas morais, continua diferindo, e continua sendo a questão racional a se fazer, dados os esclarecimentos críticos (filosóficos e científicos) que possuímos, e dada a demanda por justificar asserções valorativas de maneira neutra. Um esclarecimento científico importante é o nível de benevolência que é racional esperar de alguém, dados os fatos da psicologia comportamental e da apredizagem. Um fato, por exemplo, é que sempre desenvolvemos a benevolência a partir de certo egocentrismo e que não podemos nos afastar em demasia de uma referência parcial em favor de nosso interesse. Um outro aspecto problemático, conceitual, consistiria na diferença entre a mera universalidade dos juízos, e a benevolência em estar disposto a diminuir ou abdicar do interesse próprio em favor do suposto interesse mais forte dos outros. Podemos, pensa Brandt, universalizar nossos juízos para todos os afetados, e levar em conta os interesses envolvidos de acordo com a sua perspectiva, mas ainda assim, não abandonar facilmente a nossa perspectiva como menos importante. Universalidade não implicaria, neste sentido, imparcialidade. Brandt segue aqui outros filósofos que dizem o mesmo, como John Mackie. Hare dependeria do acréscimo de um princípio da reflexão condicional, que diz que, ao representarmos bem a perspectiva dos outros envolvidos como se fôssemos

eles, nós necessariamente desenvolvemos as mesmas preferências que eles possuem e, então, conhecemos se elas são mais intensas ou mais fracas que as nossas. Brandt não acredita que isso seja resultado do conceito de moralidade, ou, pelo menos, um resultado analítico e meramente lógico. Esse requisito é uma forma de benevolência, e não seria, então, valorativamente neutro. Outra diferença importante é que Hare não quer justificar as asserções de valor para um amoralista, enquanto Brandt pensa que essa é a exigência principal de uma justificação racional, que se quer neutra. Brandt não pode então concordar que sua filosofia não pode argumentar com o amoralista. Hare afirma que não se pode convencer nenhum amoralista a usar a linguagem da moral, a não ser dando-lhe razões de prudência. Ora, é isto que Brandt propõe com seu método, mas como forma de justificação de tudo, não só da racionalidade prudencial, também da moral.

Não é possível, nos limites deste trabalho, fazermos uma discussão adequada de como compatibilizar as duas metodologias e de como responder a esse problema principal. Propomos estes aspectos até aqui como parte do esboço de um argumento ainda a ser desenvolvido. Em suma, Brandt está errado nas duas primeiras críticas acerca da indeterminação e confusão que acompanharia necessariamente o método do “apelo a intuições lingüísticas.” A filosofia da linguagem moral de Hare não cai em confusões e permite muito bem compreender e utilizar a flexibilidade da linguagem humana. Assim, o próprio método de Brandt sobre a “redefinição dos conceitos” deveria, ou pelo menos poderia, ser modificado parcialmente, tornando-se logicamente mais claro. Por outro lado, parece que Hare não respondeu adequadamente à terceira crítica (sobre a insuficiência da lógica prescritiva universal para se justificar racionalmente a moralidade, e a necessidade de se colocar a questão em outros termos). Na verdade, ele nem se refere à terceira objeção explicitamente! Podemos pensar, todavia, que seu texto trata dela em toda a reflexão restante sobre porque não seria bom trocarmos a questão tradicional pela questão de Brandt, mas isso é duvidoso, e ainda restaria avaliar se a resposta, fosse essa, é procedente. Também não sabemos ainda se não há uma resposta para a objeção

nos termos de Hare, ou se Brandt está realmente certo quanto à terceira objeção.

Referências bibliográficas

- Brandt, R. B. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. New York: Prometheus Books.
- , 1992. *Morality, Utilitarianism and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1996. *Facts, Values and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1988. “Act-Utilitarianism and Metaethics.” In Seanor 1988.
- , 1993. “Comments.” In HOOKER 1993.
- Hare, R. M. 1952. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1981. *Moral Thinking, its levels, method and point*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1988. “Comments.” In Seanor 1988.
- , 1989. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1993. “Brandt’s Method.” In Hooder 1993.
- , 1997. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooder, B. 1993. *Rationality, Rules and Utility*. Boulder, San Francisco e Oxford: Westview Press.
- Hudson W. D. 1983. *Modern Moral Philosophy*. Londres: Macmillan.
- Ronnow-Rasmussen Toni 1993. *Logic, Facts and Representation*. Sweden: Lund University Press.
- Seanor, D. e Fotion, N. 1988. *Hare and Critics*. Oxford: Clarendon Press.

Notas

¹ Este trabalho contou com o apoio da CAPES, através da concessão de uma bolsa de pós-doutorado no exterior no ano de 2005–2006.

² Brandt também possui uma filosofia da linguagem parecida com a de Hare. Ver: 1992, cap. 4.

De onde provém a moral? Habermas (razão) vs. Ratzinger (religião)

Danilo Persch

UNEMAT/Universidade Federal de São Carlos

1. Introdução: “O cisma do século 21”

O jornal “Folha de São Paulo,” caderno “Mais!” do dia 24 de abril de 2005, destaca um importante debate ocorrido no dia 19 de janeiro de 2004, na academia católica da Baviera, em Munique. A academia conseguiu pôr na mesa dois antípodas. De um lado o incansável defensor dos Modernos e do projeto da Ilustração, o pensador Jürgen Habermas e, de outro lado, o Cardeal conhecido como um conservador duro, Joseph Ratzinger (Tradução de Erika Werner). Até então, ambos não haviam sentado numa mesma mesa para discutir. É importante ter presente também que na ocasião Habermas não está conversando com um Papa, mas com um Cardeal. Quem é Habermas? O alemão Jürgen Habermas é um dos principais filósofos da atualidade. Herdeiro da tradição do pensamento crítico, é o expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt, que procurou fazer a ponte entre marxismo e psicanálise. Desde 2003, ele vem se manifestando contra a ação dos EUA no Iraque e a favor de uma política externa europeia comum. Sua principal obra é “Teoria da Ação Comunicativa” (1981). Junto com Karl-Otto Apel, Habermas é mentor da teoria denominada “Ética do Discurso.”¹ E quem é Ratzinger? O cardeal alemão Joseph Ratzinger, atual papa Bento 16 (é o oitavo papa alemão da história), foi o braço direito de João Paulo 2º nas questões doutrinárias. Teólogo importante, foi durante 23 anos o guardião da Congregação para a

Doutrina da Fé do Vaticano, que substituiu o Santo Ofício da Inquisição e conta com o apoio das alas mais conservadoras da igreja.² Seus pontos de vista sobre temas como controle da natalidade, casamento gay e feminismo são considerados conservadores. Desde 2002 ele era o decano escolhido do colégio cardinal, isto é, o maior dos cardinais da igreja católica romana, portanto, o organizador da eleição papal. Pelo fato do debate ser centro-europeu, sua repercussão foi maior na Europa. Mas penso que o conteúdo discutido também tem importância para nós brasileiros, pois também está relacionado com o nosso contexto cultural. Pelas características dos dois, o jornal saudou o encontro como sendo um “confronto entre o filósofo da *iluminação* e o cardeal do dogmatismo.”³ Habermas (1929) e Ratzinger (1927) têm praticamente a mesma idade. Mas enquanto o Filósofo defende uma filosofia pós-metafísica e racionalista, o Cardeal defende a tradição metafísica. O texto de Habermas, na minha opinião, é muito denso e de difícil compreensão. Não estou afirmando que falta clareza, ou que Habermas não sabe o que quer dizer. Mas penso que fica difícil entender seu pronunciamento sem a leitura de outras obras suas tais como: “Teoria da ação comunicativa”; “Discurso filosófico da modernidade,” etc.⁴ As vezes, uma frase sua se parece como um resumo de um capítulo de livro. Por isso seu pronunciamento envolve quase toda sua obra. Já Ratzinger escreve como um católico, portanto, criticando o primado da razão. Percebe-se que ele domina muito bem o contexto de discussão atual, sabe o que pensa, e consegue dizê-lo com uma transparência e clareza admiráveis. Mas ambos defendem que é indispensável uma união entre razão e fé. Dessa forma, na minha opinião, Ratzinger consegue afastar a imagem dogmática e fundamentalista que a mídia tem projetado dele.

Como cada um provem de uma diferente linha de pensamento, pode parecer, para alguns, como algo sensacional, o fato deles conversarem entre si. Para outros o encontro pode parecer como uma história de reconciliação entre a Filosofia e a Religião, pois, até então, Habermas não havia se interessado muito por questões religiosas.⁵ Mas um

comentário feito por Manuel Jiménez Redondo soa um pouco deferente:

La “música” religiosa empezaba a ocupar un importante papel en la obra de Habermas, por más que Habermas pudiera seguirse ateniendo a su principio de “ateísmo metodológico.” Este principio significa que su pensamiento no sólo no contiene la afirmación de ningún contenido religioso, sino tampoco de ningún contenido de “teología natural.” Es un pensamiento que sistemáticamente se priva o abstrae de premisas que pudieran permitir introducir consecuentemente algunos de esos elementos. Pero el Habermas al que a mediados de los ochenta yo había oído calificarse medio en broma medio en serio como un “ateo empedernido” se había vuelto en los años 90 del siglo pasado “religiosamente musical.” O quizá la “música” religiosa, procedente de la Cábala judía, que en la obra de Habermas, sobre todo del Habermas inicial, había resonado siempre insistentemente, se convertía ahora en “música” que, aun sin desdecirse ni mucho menos de sus resonancias judías, se volvía netamente cristiana, es decir, se hacía netamente eco de otra veta (la más importante) de la concreta dialéctica de razón y fe, que había caracterizado a la cultura occidental. “Amusical en asuntos de religión” es una expresión con la que el gran sociólogo de la religión Max Weber se calificaba a sí mismo. W. Schluchter la puso en circulación en sus exposiciones de la obra de Weber allá por lo años 70 y 80 del siglo pasado. Y Habermas la hizo suya desde entonces.⁶

O que teriam para conversar essa dupla de pensadores (um filósofo da esquerda-liberal e um Papa conservador?) Em que pontos eles poderiam concordar sobre problemas do cotidiano? No geral, ambos se debruçaram acerca da pergunta sobre as “bases morais do Estado liberal.” Mas como na época do debate a invasão do Iraque pelos EUA estava no centro das discussões, ambos debruçaram-se também sobre outras temáticas tais como a necessidade de o poder ser submetido a um direito comum, “as bases pré-políticas e morais do Estado democrático a complementaridade e a oposição entre razão e fé, a crítica ao capitalismo globalizado, a necessidade de uma base moral nas sociedades pluralistas e midiáticas.”⁷ Sobre estes temas, Habermas tece suas considerações, enquanto Ratzinger comenta as observações do

filósofo. Ratzinger, especialmente, tratou da interculturalidade, renunciando uma das possíveis linhas de atuação de seu papado. Vale ressaltar que a “Folha” reproduziu apenas trechos do debate e eu, em meu texto, farei referências, principalmente, aos aspectos: razão, fé, moral e direito. Sumariarei algumas partes deste debate e tentarei enriquecê-lo através de algumas outras fontes.⁸ Pois, como diz John Rawls: “É tarefa do estudante de filosofia olhar para as condições permanentes e os interesses reais de uma sociedade democrática justa e boa.”⁹

2. Como Habermas justifica a razão e rebate crença

O eixo central em torno do qual gira toda a teoria de Habermas é a questão da superação do conceito de racionalidade, uma herança de alguns filósofos que o precederam como Karl Marx e Max Weber. Já bem no início do livro *Teoria do agir comunicativo* Habermas trabalha com ênfase o problema da racionalidade. Aí o autor diferencia dois conceitos de racionalidade: racionalidade cognitivo-instrumental e racionalidade comunicativa. O primeiro conceito aponta para o êxito de ações individuais e o segundo para um entendimento intersubjetivo. Como a objetividade da realidade social depende do entendimento partilhado dessa mesma realidade, Habermas se concentra sobre o problema da racionalidade comunicativa. Nesta perspectiva, ele retoma alguns pontos fundamentais do debate político contemporâneo sobre a legitimidade das democracias liberais. Portanto, sua preocupação é com as mudanças sociais. E, como kantiano, ele defende um Estado Constitucional que se baseia numa concepção proceduralista, sobre uma justificação racional e autônoma de princípios constitucionais, que podem ser aceitáveis por todos os cidadãos. A legitimação de uma tal Constituição pode ser potencialmente argumentada sem fazer referências às tradições religiosas e metafísicas.

Portanto, um Estado pode questionar a sua legitimação constitucional mediante um processo de argumentação que seja independente

de qualquer tradição religiosa. Mas isso não significa para ele que uma comunidade de “diabos” possa constituir um Estado Democrático ou que o Direito e a Moral não possam ter raízes religiosas. Para ele, o Direito racional moderno se alimenta de fontes profanas. Uma Democracia, que pretende ser mais que um simples *modus vivendi*, depende de motivos e virtudes, provenientes de circunstâncias também não políticas, como de projetos de vida religiosos e de outras convicções substanciais. Mas tudo isso não é suficiente para uma união do Estado Civil que se solidifica muito mais mediante um processo democrático, que é instaurado numa permanente luta em infundir valores substanciais numa constituição nacional. As leis que regem este Estado liberal, devem ser legitimadas através de um procedimento democrático onde a maioria vence.

Penso que um texto importante de Kant para compreender sua influência no pensamento habermasiano nesta questão que trata da racionalidade e autonomia dos indivíduos é: *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?* (Was ist Aufklärung) – 1783. Para Kant: “Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro.”¹⁰ Isso quer dizer que o mítico, como também as visões de mundo baseadas em costumes e tradições, devem ser substituídos por uma organização planejada, isto é, pela racionalidade humana. Para Kant compete à ciência pesquisar o mundo, transformar a natureza e a sociedade em objetos a serem dominados e controlados. Enfim, pesquisar significa inventar. Nesta perspectiva uma formação humana ideal consiste em capacitar as pessoas no sentido de elas próprias, e de forma autônoma, criar seus juízos. Estes juízos permitirão que os indivíduos (cidadãos) concebam a sociedade de forma racional, mas também proporciona aos indivíduos uma consciência de autores (no sentido de fazer as coisas acontecerem), e, por isso, estarem obrigados a dar explicações dessas ações autônomas. Nesta perspectiva o outro é considerado como participante do processo e não apenas como um

mero observador. Com este conceito de autonomia Kant destruiu a tradicional representação do que era ser filho de um Deus.

Este creador, por ser a la vez un Dios creador y redentor, no necesita operar como un técnico que se atiene a leyes de la naturaleza o como un informático que actúa conforme a las reglas de un código o de un programa. La voz de Dios que llama al hombre a la vida, pone de antemano al hombre en un universo de comunicación transido de resonancias morales. Por eso Dios puede “determinar” al hombre en términos tales que simultáneamente lo capacita y lo obliga a la libertad.”¹¹

Mas é importante ter presente que Kant analisava a razão prática a partir do sujeito individual. Já para Habermas, a própria natureza da razão prática implica o coletivo, o social e o comunitário. Por isso no campo da ética ele defende que é possível uma justificação secular para a moral, também não fundamentalmente baseada em princípios religiosos ou metafísicos. E essa idéia ele busca na Filosofia Antiga. “A filosofia se esforça, desde sua origem, explicar o mundo num todo, a unidade na variedade das aparições, com princípios que são encontrados na razão – e não na comunicação com uma divindade (Gottheit) além do mundo (...). O pensar grego não aponta para uma teologia e nem para uma cosmologia ética no sentido das grandes religiões do mundo, mas sobre a ontologia.”¹²

Mas por que na sociedade moderna nenhuma religião ou crença pode constituir-se como parâmetro para justificar normas morais? Para Habermas, a partir da modernidade, se instalou nas sociedades uma “cosmovisão pluralista,” e segundo esta cosmovisão, as normas morais “não mais podem ser julgadas publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente.”¹³ Segundo nosso autor, uma nova perspectiva de justificação moral tem a tarefa de reconstruir a precedente justificação religiosa de moral, “quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo.”¹⁴

Diante desta perspectiva de justificar a moral a partir de uma “transcendência de dentro,” Habermas levanta duas questões:

primeiro, se é possível, a partir da liberdade subjetiva e da razão prática do homem abandonado por Deus, justificar a força obrigatória específica das normas e dos valores em geral; e, segundo, como se modifica com isso, se possível for, a peculiar autoridade do dever ser.¹⁵

Habermas complementa dizendo que nas sociedades ocidentais ainda permanece muito forte a substância normativa da tradição religiosa. E uma filosofia moral que se coloca o desafio de reconstruir esta consciência moral deve examinar até que ponto estes resquícios religiosos podem ser justificados racionalmente.

Depois que a religião foi como que imposta aos modernos, mediante um processo dolorido, para Habermas, agora chegou a vez da consciência secular ocupar o espaço da religião. Aqui é importante ressaltar rapidamente o que Habermas entende como sendo o “processo ocidental de secularização.” Para ele o termo “secularização” teve originalmente o significado jurídico de uma transferência coercitiva dos bens da igreja ao poder secular do Estado, o que não significa, repetindo, uma via de direção única que acabaria deixando de lado a questão religiosa. Mas esse processo está longe de ser concluído. Por que? Vejamos:

(...) Uma secularização que não destrói, que não seja destrutiva, há de efetuar-se no modo da tradição. E isto é o que o Ocidente, quer dizer, esse Ocidente que é hoje um poder secularizador de alcance mundial, pode aprender de sua própria história.¹⁶

Não vou discorrer aqui sobre toda esta teoria, mas ressaltar que, para ele:

com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõe enquanto fundamento *público* de validação de uma moral partilhada por todos.¹⁷

Isso significa dizer que, para os modernos, os princípios morais estão calcados sobre seus próprios pés, que é o mesmo que dizer que a moral não necessita mais de uma justificação teológica. Isso vale também para os fundamentos de nossas motivações morais, dos quais os valores privados e públicos sempre eram dependentes de algo que estava além (metafísico) ou transcendental (Deus) da natureza humana. Tradicionalmente, em nossa cultura, esses valores eram ensinados e cultivados, principalmente mas não só, pelo cristianismo. Esse não à metafísica e a um Deus criador implica também um não ao direito divino e ao direito natural.

O que Habermas percebe, é que há um deslocamento da autoridade epistêmica, “que passa das doutrinas religiosas às modernas ciências empíricas.”¹⁸ Para ele isso significa que a filosofia moral depende de um “nível de justificação pós-metafísico (*nachmetaphysisches Begründungsniveau*).”¹⁹ Ou seja, em seu método, a justificação de normas morais não pode utilizar como base o ponto de vista divino e, na parte do conteúdo, esta justificação não pode fazer referências exclusivas à ordem da criação e à história da salvação. Portanto, para Habermas é inaceitável que a religião exerça um papel sobre-democrático, ou seja, que ela exerça o papel de um órgão de controle sobre a democracia. Ele argumenta que um processo democrático (ou numa democracia), não há abertura por onde uma substância, que não seja política, possa adentrar e se tornar superior.

A razão deve controlar a religião, pensa Habermas, e ele entende a razão como sendo o *Logos* da linguagem. A partir desta perspectiva ele tenta reconstruir regras e princípios que são fundamentados racionalmente através do entendimento lingüístico entre participantes de um suposto discurso. O centro desta teoria comunicativa de Habermas é o conceito da “situação ideal de fala”. Uma “situação ideal de fala” é determinada pelo domínio da liberdade, pela igualdade de direitos e pela sinceridade dos participantes do discurso. Estas intenções são consideradas como regulativos. Essa teoria do “agir comunicativo” pressupõe que nossas relações sociais são essencialmente lingüísticas

e que a racionalidade está expressa no uso da linguagem. E quando optamos pela linguagem em nossas interações, já estamos optando pela ética. Portanto, o conceito de razão é um conceito ético e se agimos racionalmente, então também agimos eticamente. Qual deve ser a tonalidade principal desta teoria moral?

Depois de o fundamento religioso da própria validação ter perdido o valor, o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem só pode ser reconstruído referindo-se à vontade e à razão de seus participantes. “Vontade” e “razão” são, pois, os conceitos básicos dos enfoques da teoria da moral que assumem essa tarefa.²⁰

Em termos gerais, a “teoria da ação comunicativa” consiste na orientação dos atores sociais por pretensões de validade para todos os envolvidos. Segundo esta concepção habermasiana de justificação moral, nenhuma ação ou decisão moralmente correta pode renunciar o exame comunicativo-intersubjetivo da validade universal de princípios morais. Os interesses e as aspirações, tanto individuais quanto coletivos, têm que ser intersubjetivamente examinados e validados em um procedimento discursivo-argumentativo, visando o consenso. Essa prática comunicativa rompe com a metodologia solipsista e monológica de Descartes que influenciou, nos séculos XVII e XVIII, filósofos racionalistas e empiristas resultando em enormes avanços científicos, principalmente das ciências naturais, desenvolvidas a partir do modelo empírico-matemático.

Como essa teoria funcionaria numa discussão de temas do cotidiano das pessoas? Habermas acredita que nós somos sujeitos capazes de linguagem e de ação. Quando descrevemos um determinado processo de ação de uma pessoa, precisamos de justificações ou de que esta pessoa mesmo se explique. Isso implica que numa comunidade as pessoas podem pedir contas umas das outras, pois vivem imersos em interações reguladas por normas, que oportunizam cada cidadão a defender-se. Dessa forma, os participantes de um discurso colocam sua própria concepção de verdade em discussão com as concepções de verdade de outros e a validação de uma pretensão de verdade não re-

sulta de uma convicção única, mas deve incluir e ser relevante (na prática) para todos os cidadãos atingidos. A comunicação deve ser organizada de tal forma que ela consiga o comprometimento dos cidadãos. É esse tipo de comunicação que Habermas pensa que falta na sociedade e essa falta de comunicação se estende também a nossa própria casa. Mas em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas faz uma importante observação sobre o caráter dialógico da moral.

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um *procedimento* rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. É só com esse proceduralismo que a ética do Discurso se distingue de *outras* éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, tais como a teoria da justiça de Rawls.²¹

No entanto, não podemos considerar esta posição de Habermas como um radicalismo ou fundamentalismo. Ele não nega posicionamentos diferentes ou até mesmo contrários, mas procura discutir sua concepção de verdade com outras concepções de verdade. Habermas, em suas teorias, sempre fala em convencimento e não imposição. Nesta perspectiva temos filósofos, como por exemplo MacIntyre, que insiste em afirmar o fracasso do projeto ilustrado de justificação moral.²² Mas temos outros posicionamentos, como é o caso de Sérgio Paulo Rouanet, que nesta perspectiva, é mais cauteloso. Rouanet não nega o fracasso das tentativas de justificar racionalmente a moral. Inclusive ele afirma que: “O universal da Ilustração explodiu em mil estilhaços. Quer se queira quer não, tudo indica que a dispersão é nosso destino.”²³ No entanto, ele acredita ser possível justificar a moral de forma racional e aponta como caminho para esta justificação racional a “Ética do Discurso,” ou seja, Rouanet usa “...a teoria da ação comunicativa, de Habermas e Apel, como elo mediador entre a Ilustração e o Iluminismo.”²⁴

Para Habermas, é no constante processo comunicativo que resulta a convalidação do que é certo ou errado, bom ou ruim. Para ele, numa sociedade de cidadãos secularizados, estes nem mesmo devem negar:

...um potencial de verdade a visões de mundo religiosas nem colocar em questão o direito dos concidadãos crentes de contribuir, por meio de uma linguagem religiosa, para com discussões públicas. Uma cultura politicamente liberal pode esperar até mesmo dos seus cidadãos secularizados que tomem parte dos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível.²⁵

O significado da palavra “secularização” não representa a saída para os problemas do cotidiano (e isso fica claro em disputas em torno do uso da tecnologia genética), mas significa uma maneira diferente de enfrentá-los. E para enfrentar esse tipo de problemas, Habermas crê na astúcia da razão no sentido dela se impor sobre as crenças sem, no entanto, negá-las. Mas num Estado liberal e numa sociedade pluralista só podem ser consideradas racionais aquelas comunidades religiosas, onde os fiéis, por sua própria convicção, não expõem de forma violenta suas verdades de fé. O amor não poderá existir sem o reconhecimento do outro, como não pode haver liberdade sem reconhecimento recíproco. Isso significa que qualquer tipo de crença deve poder encontrar-se com outras crenças e religiões; que as religiões e crenças devem se curvar diante da autoridade das ciências (que mantêm o monopólio social do saber mundano) e têm que se ajustar às leis do Estado constitucional, pois é por aí que se fundamenta uma moral válida para todos, igualmente.

Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de mayorías. Y así hoy, católicos y protestantes, cuando reclaman para el óvulo fecundado fuera del seno materno el estatus de un portador de derechos fundamentales, hacen la tentativa (quizá algo apresurada) de traducir el carácter de imagen de Dios que tiene la creatura humana al lenguaje secular de la constituci-

ón política. La búsqueda de razones que tienen por meta conseguir la aceptabilidad general, sólo dejaría de implicar que la religión queda excluida inequitativamente de la esfera pública, y la sociedad secular sólo dejaría de cortar su contacto con importantes recursos en lo tocante a creación y obtención de sentido de la existencia, si también la parte secular conservase y mantuviese vivo un sentimiento para la fuerza de articulación que tienen los lenguajes religiosos. Los límites entre los argumentos seculares y los argumentos religiosos son límites difusos. Por eso la fijación de esos controvertidos límites debe entenderse como una tarea cooperativa que exige de cada una de las partes ponerse también cada una en la perspectiva de la otra.²⁶

Portanto, uma democracia é uma ética constituída num espaço público de múltiplas vozes. Por isso a maioria não pode impor resoluções que possam afetar convicções religiosas de minorias, antes de ouvir protestos e propostas destes oponentes. Mas um Estado, constituído democraticamente, esta acima de qualquer indivíduo e acima de qualquer crença ou religião. Numa eventual disputa entre pretensões de verdade justificadas pela ciência com pretensões de verdade justificadas pela fé, o Estado deve manter neutralidade no sentido de não pré-julgar nenhuma das partes. Tanto o cientista como o crente devem ser capazes de abandonar suas autonomias e cosmovisões e estar dispostos a aprender. Já a razão fica em aberto, tanto para a ciência como para a religião. Mas uma visão de mundo comum deve deixar ilustrar-se pela ciência.

No fundo tudo isso trata do modo como nós, à luz da diversidade de nossos modos de vida culturais, do pluralismo de nossas concepções de mundo e convicções religiosas, queremos nos compreender como cidadãos que vivem numa mesma sociedade. Enfim, diante de uma sociedade globalizada, multicultural, etc., a pergunta que mas interessa a Habermas é: diante de uma multiplicidade de vozes, como é possível o entendimento?

3. Como Ratzinger justifica a crença e rebate a razão

Ratzinger começa sua fala destacando dois fatores como marcas do nosso desenvolvimento:

de um lado temos a formação de uma sociedade mundial, na qual os poderes políticos, econômicos e culturais singulares têm sua atenção voltada uns para os outros sempre mais e, nos seus espaços diversos, tocam-se e interpenetram-se mutuamente.²⁷

Por outro lado:

temos o desenvolvimento das possibilidades do homem, do poder, de fazer e destruir, que, para muito além de tudo com que se estava acostumado até agora, levanta a pergunta pelo controle jurídico e moral do poder.²⁸

A esses dois fatores Ratzinger junta um terceiro que consiste no processo de contato e interpenetração das culturas, onde as certezas éticas, que até aquele momento eram sustentadas, encontram-se amplamente despedaçadas. Neste contexto dado, a pergunta acerca do que é, afinal, o bem e por que, mesmo que com prejuízo para nós próprios, devemos fazê-lo, permanece sem resposta.

Diante deste cenário é altamente urgente a pergunta acerca de como as culturas que entram em contato podem encontrar fundamentos éticos que possam conduzir sua comunhão ao caminho justo e construir uma configuração comum, responsável juridicamente, que dome e ordene o poder, diz ele. Para Ratzinger, “uma consciência ética renovada não pode surgir como produto de debates científicos.”²⁹ A ciência não é capaz de produzir o *ethos* que a sociedade atual necessita. Aliás, para ele, o crescimento do conhecimento científico é o principal responsável por esse despedaçamento das certezas morais, ou seja:

que a alteração fundamental da imagem humana e mundial, a qual se deu a partir da evolução dos conhecimentos científicos, está essencialmente ocupada com a ruptura de velhas certezas morais.³⁰

Diante disso a Filosofia tem uma responsabilidade que consiste em analisar criticamente o desenvolvimento das ciências particulares e, dos elementos dessas ciências particulares, analisar, principalmente, aqueles elementos que não são científicos, para que dessa forma a visão do todo permaneça em aberto.

O que está mais em jogo são as novas formas de poder que se desenvolveram na última metade do século passado. Uma dessas formas de poder foi a invenção da bomba atômica. Com ela:

o homem se viu, de repente, capaz de destruir a si próprio e a seu mundo. Surgia então a pergunta: quais mecanismos políticos são necessários para afastar essa destruição? Como podem tais mecanismos ser criados e tornados eficazes? Como podem ser mobilizadas potências éticas que moldam tais formas políticas e lhes conferem efetividade?³¹

A racionalidade ocidental deveria perceber que, em sua tentativa de se universalizar, ela se depara com limites. Ou seja, não há uma fórmula, universal ou racional, sobre a qual a humanidade poderá se tornar amigável. Por isso Ratzinger vê a luz divina da Razão como um órgão de controle para a religião e, vice-versa, a religião como um controle da razão – tudo isso em um contexto intercultural. Somente desta forma, normas e valores poderiam resplandecer sob uma nova luz.

Para Ratzinger, “a pergunta pelo direito e pelo *ethos* se deslocou: de que fontes se alimenta o terror? Como é possível ter êxito na missão de banir essa nova doença da humanidade a partir do seu interior?”³² O Cardeal Ratzinger pensa ser difícil achar uma resposta contundente para estas interrogações. O que por longo tempo nos protegeu dos horrores da guerra nuclear foi o medo de iniciar, com a destruição do outro, a própria destruição, ou seja, o medo da própria so-

brevivência foi, neste caso, a força salvadora. Hoje não nos assombra mais o medo diante de uma grande guerra, mas o medo diante do terror que pode atacar e mostrar-se efetivo em qualquer hora, qualquer local e atingindo qualquer um. Para ele:

As mensagens de Osama Bin Laden apresentam o terror como a resposta que os povos sem força e oprimidos dão à arrogância dos poderosos, como a justa punição à sua presunção e às suas arbitrariedade e crueldade blasfemas.³³

Ele pensa que, em parte, o comportamento terrorista é apresentado como uma defesa de uma tradição religiosa contra o ateísmo da sociedade ocidental. Mas como o terrorismo é alimentado por meio do fanatismo religioso, a religião é então um poder capaz de curar e salvar ou então, antes, um poder arcaico e perigoso que edifica falsos universalismos e, dessa forma, instiga a intolerância e o terror? Diante desta colocação Ratzinger pergunta:

A religião não deve, nesse caso, ser colocada sob a tutela da razão e ser cuidadosamente restringida? Com isso surge então a pergunta: quem pode fazer isso? Como se faz isso?³⁴

O que Ratzinger quer dizer com tudo isso é que existem patologias tanto na racionalidade como nas religiões. Diante disso a pergunta geral parece ser a seguinte: a extinção da religião, ou a sua superação, deve ser encarada como um progresso necessário da humanidade, a fim de que ela alcance o caminho da liberdade e da tolerância universal, ou não?

Um outro perigo que Ratzinger levanta está no fato de que, hoje, o homem é capaz de fabricar homens e com isso ele mesmo se torna um produto, o que muda a relação humana num todo. O ser humano “não é mais um presente da natureza ou do Deus criador; ele é seu próprio produto, ... o homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência,”³⁵ diz Ratzinger. Como o homem é capaz de fabricar homens, a tentação de agora é, através de experimentos,

construir o homem direito. E se ele não sair conforme o planejamento do seu artista, será considerado como lixo e, neste caso, eliminá-lo “não é uma fantasia de moralistas inimigos do progresso.”³⁶ A racionalidade deve aprender que ela precisa da religião, pensa Ratzinger. Portanto, se a religião não pode mais ser considerada como uma potência moral, também, agora, deve emergir a incerteza acerca da confiabilidade da razão. Afinal de contas, a bomba atômica, a criação e a seleção de seres humanos são produtos da razão. Esse uso desenfreado da razão proporcionou ao homem o controle não somente sobre sua vida e morte, mas também sobre sua origem e seu ser. Com a palavra Ratzinger:

Portanto, agora a razão, inversamente, não deveria ser colocada sob supervisão? Mas por meio de quem ou de quê? Para a razão secular não deveria valer o mesmo que vale, por exemplo, para uma religião terrorista? Ou talvez a religião e a razão deveriam se demarcar mutuamente e cada uma deveria indicar os nichos da outra e a levar a seu caminho positivo?³⁷

No final da sua fala, Ratzinger tenta uma resposta para todos estes problemas levantados. Ele diz:

É importante para esses dois grandes componentes da cultura ocidental deixarem-se comprometer com um ouvir, com uma verdadeira correlação com essas culturas. É importante levá-las para dentro na tentativa de uma correlação polifônica, na qual elas próprias se abram para uma complementaridade essencial entre razão e fé, de modo que um processo universal de purificação possa se desenvolver, no qual as normas e os valores essenciais de alguma forma conhecidos ou sentidos por todos os homens possam adquirir uma nova intensidade luminosa, de sorte que novamente possa vigorar na humanidade aquilo que segura o mundo.³⁸

Ratzinger fala aqui de uma necessária correlação entre razão e crença. Uma correlação no sentido de que a razão e a fé têm a missão de reciprocamente corrigir-se e purificar-se, onde cada parte precisa

da outra parte e deve também reconhecer a outra parte. Apesar de suas distinções, metafísica e fé, natureza e graça, lei e evangelho, não se opõem, mas estão intimamente ligados.

Diante disso tudo, o que do meu ponto de vista se pode concluir, é que, deveria existir ao menos uma ética, ou melhor, um direito mínimo, cujos fundamentos não podem ser apoiados em nenhuma crença ou religião, mas na razão (não-absolutizada) do homem. Antigamente a solução destes problemas era vista a partir de um Direito Natural (que seria também um Direito Racional). Este Direito estaria acima de qualquer crença e a Razão seria o *organon* que daria força ao Direito. O que resta desta perspectiva, nos tempos modernos, são os direitos humanos. Mas estes, hoje em dia, não conseguem demarcar as obrigações e os limites do ser humano. Por isso é duvidoso se os Direitos Humanos podem exercer um elo de ligação entre as diferentes culturas. Se assim é, uma política mundial pacífica só é possível mediante a discussão intercultural. E em uma situação na qual as duas grandes culturas do ocidente (a cultura da fé cristã e a cultura da racionalidade secular) são fáticas e, por isso não são totalmente universalizáveis. Mas ao mesmo tempo essas duas culturas “determinam a situação mundial em uma medida tal como nenhuma outra dentre as forças culturais.”³⁹

Enfim, para Ratzinger, não existe uma racionalidade, uma religião ou uma ética “com a qual todos concordam e que poderia então sustentar o todo.”⁴⁰ Nesta perspectiva ele aponta para a questão política. Ratzinger pensa que a política deveria colocar a questão do poder sob medida do direito, no sentido de ordenar o seu uso. A função de colocar o uso do poder sob a medida do direito, aponta para uma outra pergunta: como se origina o direito e como ele deve ser trabalhado no sentido de se tornar um veículo para o alcance da justiça e não um veículo daqueles que têm a força de afirmar e fazer o que julgam ser o direito. O que deve valer não é o direito do mais forte, mas o mais forte do direito, pois, um poder ordenado e a serviço do direito, se torna um obstáculo para o uso da força. Dessa forma cada comunidade (nação) deveria suspeitar do seu próprio direito e procurar superar

arbitrariedades. Somente assim poderá ser vivenciada uma liberdade partilhada entre os diferentes povos, já que uma liberdade sem direito é anarquia, pensa Ratzinger. Mas como ele também sustenta que decisões de maiorias podem ser cegas ou injustas, e a história mostra com clareza esse fato, por exemplo, quando uma maioria (por maior que seja) suprime, mediante leis opressoras, minorias religiosas ou raciais, o que com isso ele põe em discussão é: a democracia pode ser, ou melhor, é um instrumento capaz de originar um direito que seja justo? Aqui Ratzinger está fazendo uma crítica à concepção habermasiana, onde o direito é originário de um processo democrático. Ele está pon-do em questão, por que o processo democrático é considerado por Habermas um procedimento para estabelecer a criação de um direito legítimo. Para Ratzinger o processo democrático levanta a suspeita de uma aceitabilidade racional das leis. Num processo democrático não é a verdade que cria o consenso, mas é o consenso que cria a verdade e os ordenamentos válidos para todos. A maioria determina o que deve valer (estar vigente) como verdadeiro e como justo. E isso significa que o Direito está exposto ao jogo das maiorias. É esse processo que progressivamente elimina o Direito inspirado nas tradições religiosas ou na metafísica. Por outro lado prevalece muito mais a opinião pessoal, o uso da liberdade sem limites em falar e emitir juízos sobre qualquer assunto. Conceitos tais como o que é “verdade,” “certo,” “bom,” “justo,” variam de pessoa para pessoa e de comunidade para comunidade. É o fim das receitas prontas.

4. Conclusão: “a razão se depara com fronteiras”

Tendo presente o desenvolvimento histórico destes últimos 200 anos e o debate Habermas/Ratzinger, que podemos analisar dois fatores: por um lado temos a formação de uma sociedade global, onde as forças políticas, científicas e culturais são ordenadas de tal forma a invadir os espaços de vivência de todas as pessoas. O fator principal dessa mudança de mundo e das pessoas foi o crescente desenvolvimento cientí-

fico. Daí que, por outro lado, cresceu a possibilidade do “poder fazer” e do “destruir,” que levanta a pergunta acerca do controle normativo e ético desse poder. No encontro das diferentes culturas as certezas éticas foram quebradas, o que aponta para a seguinte pergunta: o que é o bom ou o certo? Ou seja: como as diferentes culturas podem encontrar fundamentos éticos que indiquem a todos o rumo certo a ser seguido.

Esta realidade (globalização/cientificidade) influenciou a Religião e a Filosofia. No discurso do Cardeal Ratzinger, percebe-se que a igreja católica está passando por uma estranha fase de transição. Talvez seja a primeira vez que o Vaticano reconhece que tem culpa na forma como o processo histórico se desenvolveu. Esse reconhecimento se faz presente na crítica que o atual Papa faz ao sistema capitalista e ao seu não sobre a guerra do Iraque. Estes são indícios de que o Vaticano não se pergunta somente sobre o arrependimento de possíveis culpados, mas ele também se pergunta sobre questões como direito e justiça, ou seja, sobre uma autoridade que possa ser considerada como superior a todos os povos com suas particularidades. Mas como nos últimos 200 anos teve mudanças no cenário religioso, também na Filosofia teve mudanças. Ela, de certa forma, tem se adequando ao Estado constituído. Por exemplo, a suposição de que a religião, na esteira da moderna secularização iria sumir, foi falsa. Pelo que me parece, Habermas tem percebido isso já há algum tempo e pretende, mediante o discurso cotidiano, salvar conteúdos religiosos. Ultimamente isto tornou-se ainda mais evidente através das ciências biológicas, que balançaram as certezas da sua “Ética do Discurso.” Com a biotecnologia o homem chega à nascente de sua existência. Isso, de certa forma, obrigou Habermas a reconhecer cuidadosamente que as pessoas têm uma imagem de deus como uma premissa metafísica. Para ele, certas coisas (valores) perdidos na sociedade, permaneceram intactos na crença. Por isso não se pode abandonar, assim sem mais nem menos, a procedência da dignidade humana, de um grande número de pessoas, procedente da tradição judaico-cristã, por exemplo. É daí que a religião passa a se constituir em parceira de conversa. E nas grandes questões mundiais tanto o universalismo liberal como o universalismo religioso têm algo

a dizer. Nesta perspectiva, a validação de normas morais, obrigatórias para todos, não podem mais ser justificadas pressupondo a existência de um Deus transcendental, criador e salvador, mas também não pode descartar totalmente esta visão de mundo. Ou seja, as convicções religiosas não devem ser destruídas, mas secularizadas. Como? Através da prática da comunicação cotidiana onde são discutidos os fundamentos morais de um Estado liberal.

Resta a pergunta: a sociedade globalizada está trilhando por essa via? Muitos pensam que não, como é o caso de Boaventura de Souza Santos. Ele define a modernidade ocidental, não como “um paradigma sócio-cultural global ou universal, mas sim de um paradigma local que se globalizou com êxito, um localismo globalizado”⁴¹. Nessa fórmula de globalização monocultural o outro foi negado e o seu conhecimento foi ignorado, gerando o silêncio.

O domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber sobretudo daquelas que eram próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental. Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objecto de destruição. Não esqueçamos que sob a capa dos valores universais autorizados pela razão foi de fato imposta a razão de uma “raça” de um sexo e de uma classe social. A questão é, pois: como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemônica que o pretende fazer falar?⁴²

Tais pontos de vista levam a afirmações, por exemplo, como a que segue, do Professor Nythamar de Oliveira:

Não nos parece nada razoável, portanto, postular hoje uma pax americana que, assim como a pax romana há dois milênios, carece de fundamentos normativos pela própria imposição violenta de interesses econômicos e geopolíticos particulares.⁴³

Parece-me que vivemos numa sociedade onde os valores éticos são relativizados, ou seja, falta o comprometimento dos indivíduos viverem de acordo com os princípios éticos, se é que estes existem. “...Vivemos numa sociedade dominada por aquilo que São Tomás de Aquino designava por *habitus principiorum*, o hábito de proclamar princípios para não ter de viver segundo eles.”⁴⁴ Devido a posicionamentos como estes, perguntas tais como: em uma sociedade secular plural, com suas religiões, seus mecanismos de poder e os seus diversos pontos de vista do que seja direito e moral, pode ser encontrada uma ética que possa motivar os indivíduos das diferentes comunidades morais a fim de responder aos desafios mencionados acima?, permanecem abertas. Concordo com Habermas e Ratzinger que a resposta não está em encontrar uma ética, mas nos fundamentos do direito. Daí surge outra pergunta: que tipo de Direito? O direito da consciência europeia? Mas hoje conhecemos povos para os quais o Direito europeu não tem nenhuma comunhão. Seriam estes povos desprovidos de Direito? Além do mais, é no mínimo duvidoso que, o Direito (mesmo sendo o da maioria, ou seja um instrumento democrático) possa banir (ou diminuir) o uso e a prática da força de uma minoria (no caso dos terroristas) que não compartilham desta mesma democracia. Enfim, por onde se guiaria esse direito? Como substituir a luta armada pela mesa de negociações? O que faz um direito ser direito, ou seja, qual é o seu conteúdo e sua fonte? É o procedimento democrático da maioria legitimar o direito, como pensa Habermas, é a natureza humana de onde brotam os direitos naturais (como os direitos humanos), como pensa Ratzinger, ou não é nenhuma destas fórmulas?

No entanto, seja a posição que for (Habermas ou Ratzinger), ela continua europeia. E o que deve ser rompido são esses limites europeus, pois há mais de 500 anos sabe-se da existência de povos americanos. Este acontecimento deu lugar a um encontro dos europeus com povos que não conheciam a fé cristã e, muito menos, o direito europeu. Portanto, juridicamente, não há nada em comum entre europeus e, por exemplo, os índios do Estado de Mato Grosso. Isso quer dizer

então, como muitos defendem, que esses povos carecem de direito. Na prática, este o ponto de vista que ainda prevalece. No Brasil temos um Direito que é válido para negros e brancos, mas não é válido para os índios. E o mais curioso não é isso. O curioso é que sempre foram os brancos que legitimaram o direito dos povos indígenas, uma prática que até hoje perpetua. Não há dúvida que deveria existir um direito que transcendesse os demais sistemas de direito, que abrangesse todos os povos e que proporcionasse aos homens uma vida justa em todas as suas formas de convivência. Mas a dúvida, de onde se originaria tal direito, permanece. Permanece, porque não há uma teoria que consiga gerar princípios em torno dos quais seja possível reunir todas as resistências.

Estas perguntas apontam para a característica mais inata do ser humano que é a liberdade. Ser livre (autônomo) significa que sobre minhas decisões, também em conjunto com outros, em última instância, sou eu que decido e esse mesmo direito de liberdade vale para todos. Antes do Estado, é a liberdade que rege a vida das pessoas. E este fato se torna ainda mais evidente através da linguagem do mercado, que embute em todas as relações inter-humanas a orientação pelas preferências individuais e a maximização do lucro. Mas como poderiam conviver pessoas de diferentes culturas e nacionalidades, onde cada indivíduo normalmente se preocupa apenas com seu próprio bem-estar e sua liberdade individual? Qual, nesta perspectiva, é a função do Estado? O Estado é o encarregado de dar uma forma efetiva a esse direito de liberdade e em igual medida para todos, ou seja, o Estado é o articulador do exercício da liberdade. E isso significa que compete ao Estado organizar a convivência entre indivíduos que compartilham religiões, sentido de vida e visões de mundo muito diferentes. Por exemplo, o que eu posso querer é diferente daquilo que o outro pode querer. Por isso o conteúdo que regula as Leis deve ter o assentimento dos atingidos, tanto dos crentes como dos não crentes. A Lei deve ser equitativa e o Estado tem a função de construir entre os diferentes indivíduos uma concepção comum de justiça. Dessa forma será possível construir uma relação razoável entre os particulares com a

comunidade, dos particulares entre si e uma relação dos particulares com os estranhos. Ou seja, um direito comum passa a ser condição para a liberdade humana. Onde não há direito também não há liberdade. Nesta perspectiva, as religiões devem ser ouvidas, pois um Estado liberal pode ser a saída para, por exemplo, guerras religiosas. Enfim, é função do Estado fazer com que os cidadãos compreendam corretamente a sua própria Constituição. Resta a pergunta: o Estado brasileiro está nesta direção?

É por essas questões que hoje em dia se percebe que é muito difícil resultar um concerto homogêneo de uma multiplicidade de vozes. E este fato está bem retratado nas discussões do complexo problema do uso da “Biotecnologia.” A prática de pesquisas embrionárias é combatida não somente pelos fundamentalistas céticos, mas também por grande parte de crentes das mais variadas religiões. O argumento principal de todos os contrários é o ferimento da dignidade humana, que significa também “brincar com Deus,” trazer o criador para as mãos do homem (cientista). Por exemplo, para os (as) “Testemunhas de Jeová,” até a transfusão de sangue é proibida, algo que para nós católicos parece absurdo. Daí a pergunta: em qual tradição religiosa os pesquisadores devem se basear quando a questão em jogo trata de “autorizar” ou “proibir”? O que pode representar uma força contra uma racionalidade que já foi institucionalizada? Se a questão a ser tratada é a imposição de limites para a razão numa sociedade multicultural, acho que as posições religiosas devem ser ouvidas. Mas também acho que não há fundamentos para privilegiá-las em relação a qualquer outro posicionamento crítico, mesmo que este seja individual. Deste ponto de vista, “autorizar” ou “proibir” algo racional deve ser uma decisão da própria razão e não de uma ou outra crença ou religião.

Portanto, a Religião (qualquer que seja) deve abrir mão da pretensão de ter ou ser o monopólio da interpretação do que é certo ou verdadeiro. É desta forma que Habermas pensa a religião. Para ele, Deus só pode ser um “Deus de Homens livres.”⁴⁵ Nesta perspectiva o fato de Deus dar forma ao homem não significa uma determinação que

acaba com a auto-determinação do homem. E a Filosofia Prática, desde Thomas Hobbes, defende a possibilidade de que é possível o ser humano ser decente e honesto, sem necessariamente ter uma crença num deus. Para Habermas uma possível solução dos problemas humanos se encontra no uso correto da razão. Quando ele defende a racionalidade humana, já está incluída aí a própria crítica ao racionalismo desenfreado, aquele que leva a excessos técnicos e econômicos. Os homens deveriam criar um senso sobre a finalidade do uso da razão, ou seja, ter sempre presente a pergunta: tudo o que a razão pode criar (fazer) é permitido? Enfim, a posição habermaseana não é ser contra a religião, mas tornar a religião algo mais humano. Pelo menos neste quesito sua posição, na minha opinião, é mais avançada do que a postura de Ratzinger (e o Vaticano) para o qual o Cristianismo continua sendo, como antes, algo teístico e não humanístico. Para finalizar mais uma pergunta: por que Habermas se auto denomina como um pensador pós-metafísico?

Referências bibliográficas

- Haberman, J. 1998. "Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer." *Die Zeit*, 9 (19/02/1998).
- . 2004 [1996]. *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tradução brasileira: *A inclusão do outro – Estudos de teoria política*. Trad. Gerige Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2a. ed. São Paulo: Loyola.
- . *Fé e saber*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Disponível em: http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm. Acesso: 15 de Agosto de 2005.
- . 1989 [1983]. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp. Tradução brasileira: *Consciência moral e*

- agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . 1990 [1988]. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tradução brasileira: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . 1989. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática.” (Trad. M. Suzuki). *Estudos Avançados* 13 (7): 4–19.
- . 1982. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica/index.html>. Acesso: 15 de agosto de 2005.
- MacIntyre, A. 2001. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Bauru: EDUSC.
- Oliveira, N. de. 2005. *Por que a guerra no Iraque não é justa*. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/eticaejustica/>. Acesso: 8 de Agosto de 2005.
- Redondo, M. J. 2005. *Debate Habermas-Ratzinger: Discusión sobre las bases morales del Estado liberal*. Disponível em: <http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2005.
- Rouanet, S. P. 1992. “Dilemas da moral Iluminista.” In Novaes, A. (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, B. de S. 2001. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. V. 1, 3. ed. São Paulo: Cortez.
- Werner, E. 2005. “O cisma do século 21.” *Folha de São Paulo: Mais!* São Paulo, domingo, 24 de abril de 2005. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200506.htm>. Acesso em: 25 de abril de 2005.

Danilo Persch

UNEMAT

Doutorando Filosofia/Ética – UFSCar

Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar.

dan.persch@bol.com.br

Notas

¹ A “Ética do Discurso” se baseia na idéia de que é possível, em determinadas perguntas éticas, chegar a um consenso racional sobre regras de procedimento. Num discurso prático, onde todos os possíveis atingidos devem poder tomar parte, o que deve prevalecer, é, sempre, o melhor argumento. Dessa forma a “Ética do Discurso,” por si só, não coloca determinadas asserções morais a disposição das pessoas ou de uma comunidade moral, mas ela é um procedimento formal.

² A Congregação para a Doutrina da Fé era chamada originalmente de (Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis). O Papa Paulo III fundou esta Congregação em 1542 para proteger a Igreja de doutrinas perniciosas. Por isso essa agremiação era responsável (até a época do Iluminismo) pela extinção de feitiçarias (bruxas), pela censura e pela proibição de livros que criticavam a Igreja.

³ Werner, E. O cisma do século 21. *Folha de São Paulo: Mais!* São Paulo, domingo, 24 de abril de 2005. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200506.htm>. Acesso em: 25 de abril de 2005. Tive acesso ao texto via site do grupo de pesquisa “ética e justiça.”

⁴ Um texto interessante de Habermas para compreender melhor sua discussão com Ratzinger é: Habermas, *Fé e saber* (2001). Trata-se do discurso de agradecimento pronunciado na *Pauslkirche* de Frankfurt no dia 14 de Outubro de 2001, ocasião em que lhe é concedido o “prêmio da paz,” pelos livreiros alemães. Este pronunciamento foi traduzido por Manuel Jiménez Redondo e se encontra no site:

http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm. Acesso: 15 de Agosto de 2005.

⁵ No entanto, no final dos anos 1980, Habermas publica uma coletânea de estudos filosóficos intitulado: *Pensamento Pós-metafísico*. Em alguns artigos deste livro se encontram declarações sobre a relação entre Religião e Filosofia. Mas no livro: *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, recentemente traduzido para o português: *A inclusão do outro – Estudos de teoria política*.

Trad. Gerige Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2a. ed. São Paulo: Loyola, 2004. Habermas, na primeira parte do livro, trabalha a questão da desvalorização da justificação religiosa para a validade moral.

⁶ Redondo, Manuel Jiménez. *Debate Habermas-Ratzinger*: Discusión sobre las bases morales del Estado liberal. Este texto foi obtido via *online* no endereço: <http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>.

Acesso em: 10 de agosto de 2005. O texto em seu todo é um dossiê preparado para o curso de doutorado “O discurso filosófico da modernidade,” Universidade de Valência, Março de 2004. Manuel Jiménez Redondo elabora um texto introdutivo e, em seguida traduz dois textos de Habermas: *Fe y saber* (2001) e *Posicionamento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal* (Enero 2004) e dois textos de Ratzinger: *La crisis del derecho* (1999) e *Posicionamento en la discusión sobre las bses morales del estado liberal* (Enero 2004). Manuel Jiménez Redondo nasceu em 1947. cursou estudos universitários em Madri e Frankfurt. Traduziu, para o espanhol, boa parte da obra de Habermas. Ele também traduziu obras de Heidegger e Hegel. É catedrático de filosofia na Universidade de Valência (Espanha), onde, há vários anos, dirige o curso de doutorado.

⁷ Werner 2005.

⁸ Como já citei acima que o debate entre Habermas e Ratzinger teve ampla repercussão na Europa, é possível encontrar, na intrnet, variados textos, em jornais europeus, destacando este debate. Os textos originais também são encontrados no site: <http://www.sbg.ac.at/sot/texte/texte-debatten.htm> Acesso: 10/08/2005. Neste site, e em outros, o documento tem como título “Parte I: posicionamento d Prof. Jürgen Habermas” e “Parte II: posicionamento do Cardeal Joseph Ratzinger.”

⁹ John Rawls, filósofo norte americano, autor de “Uma Teoria da Justiça,” é considerado o maior filósofo do século XX. A frase que citei foi retirada do texto que Rawls escreveu há dez anos, sobre Hiroshima. O professor Luiz Paulo Rouanet traduziu esse texto, segundo ele, “em 13 de Setembro de 2001 (dois dias após o atentado ao World Trade Center, nos EUA)”. Sua publicação saiu na Revista do Curso de Direito da Universidade São Marcos, no. 2. Este texto também se encontra no site do grupo de pesquisa “Ética e Justiça.” <http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica/index.html>: Acesso: 15 de agosto de 2005.

¹⁰ Refiro-me à tradução do texto de Kant: *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?* feita pelo Prof. Luiz Paulo Rouanet, que está disponível no site do grupo de pesquisa “Ética e Justiça”: <http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica/index.html>: Acesso: 15 de agosto de 2005.

¹¹ Habermas, J. *Fé e saber* (2001). Trad. Manuel Jiménez Redondo. Este texto foi obtido via *online* no endereço: <http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2005.

¹² Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 15. (Die Philosophie bemüht sich seit ihren Anfängen, die Welt im ganzen, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit Prinzipien zu erklären, die in der Vernunft aufzufinden sind – und nicht in der Kommunikation mit einer Gottheit jenseits der Welt, ... Das griechische Denken zielt weder auf eine Theologie noch auf eine ethische Kolmogologie im Sinne der großen Weltreligionen, sondern auf Ontologie).

¹³ Habermas, J. *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 16. (nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können).

¹⁴ Habermas, J. *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 16. (d.h. in die Grenzen unserer intersubjektiv geteilten Welt selbst einholen, ohne die Möglichkeit der Distanzierung von der Welt als ganzer – und damit die Universalität des weltumspannenden Blickes – einzubüßen).

¹⁵ Habermas, J. *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 16. (ob aus der subjektiven Freiheit und der praktischen Vernunft des gottverlassenen Menschen die spezifisch bindende Kraft von Normen und Werten überhaupt begründet werden kann – und wie sie dabei gegebenenfalls die eigentümliche Autorität des Sollens verändert).

¹⁶ Habermas, J. *Fé e saber* (2001). Trad. Manuel Jiménez Redondo. Este texto foi obtido via *online* no endereço: <http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2005. (A tradução do espanhol para o português é de nossa autoria).

¹⁷ Werner 2005.

¹⁸ Werner 2005.

¹⁹ Werner 2005.

²⁰ Habermas, J. *Die Einbeziehung des Andere. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 22–3. (Nachdem die religiöse Geltungsgrundlage entwertet ist, kann der kognitive Gehalt des moralischen Sprachspiels nur noch mit Bezugnahme auf Willen und Vernunft seiner Teilnehmer rekonstruiert werden. “Wille” und “Vernunft” sind denn

auch die Grundbegriffe der moraltheoretischen Ansätze, die sich dieser Aufgabe stellen).

²¹ Hamermas, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 148–9.

²² Quem faz um estudo muito interessante sobre o projeto de oferecer uma justificativa racional para a moralidade é MacIntyre em seu livro: *Depois da virtude*. O autor faz referência ao projeto de Hume, que procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão. Segue dizendo o autor que Kant, ao contrário, fundamenta a moralidade na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões. O autor complementa ainda que Kierkegaard fundamenta a moralidade na escolha fundamental sem critérios. Portanto, este exclui tanto a razão quanto as paixões. MacIntyre diz: "... o total da soma da crítica de cada postura pelos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente". MacIntyre, A. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. (Trad. Jussara Simões: *After Virtue: A Study in Moral Theory*). Bauru: EDUSC, 2001, p. 95–6. Mais adiante o autor complementa: "... Além disso, a ciência anti-aristotélica impõe limites rígidos aos poderes da razão. A razão é calculadora; sabe avaliar verdades de fato e relações matemáticas, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar no tocante aos fins," p. 102.

²³ Rouanet, S. P. "Dilemas da moral Iluminista." In: *Ética*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 157. Neste texto, Rouanet trabalha a possibilidade de construção ou reconstrução de um Iluminismo moderno. Nesta perspectiva, inicialmente, ele faz uma distinção entre Ilustração e Iluminismo: "Ilustração, considerada como uma corrente intelectual historicamente situada, correspondendo ao movimento de idéias que se cristalizou no século XVIII em torno de figuras como Voltaire, Rousseau, Diderot, etc., e Iluminismo, que seria uma tendência transepocal, não situada, não limitada a uma época específica – algo como uma destilação teórica da Ilustração". P. 149. Veremos adiante que a posição de Rouanet tem também alguma coincidência com a posição de Ratzinger.

²⁴ Rouanet, S. P. "Dilemas da moral Iluminista." In: *Ética*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 157.

²⁵ Werner 2005.

²⁶ Habermas, J. *Fé e saber* (2001). Trad. Manuel Jiménez Redondo. Este texto foi obtido via *online* no endereço:

<http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2005.

²⁷ Werner 2005.

²⁸ Werner 2005.

²⁹ Werner 2005.

³⁰ Werner 2005.

³¹ Werner 2005.

³² Werner 2005.

³³ Werner 2005.

³⁴ Werner 2005.

³⁵ Werner 2005.

³⁶ Werner 2005.

³⁷ Werner 2005.

³⁸ Werner 2005.

³⁹ Werner 2005.

⁴⁰ Werner 2005.

⁴¹ Santos, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. V1, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 18.

⁴² Santos, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. V1, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 30. Por recomendação do autor, na obra, foi mantida a ortografia vigente em Portugal.

⁴³ Oliveira, N. *Por que a guerra no Iraque não é justa*. Texto enviado por Luiz Paulo Rouanet para Grupo de pesquisa “Ética e justiça” Site: <http://br.groups.yahoo.com/group/eticaejustica/>. Acesso: 08 de Agosto de 2005. Nythamar de Oliveira é professor de filosofia política na PUCRS.

⁴⁴ Santos, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. V1, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 32.

⁴⁵ Habermas, J. *Fé e saber* (2001). Trad. Manuel Jiménez Redondo. Este texto foi obtido via *online* no endereço:

<http://www.infoamerica.org/teoria/habermas3.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2005.

O papel e a legitimidade da jurisdição constitucional na teoria habermasiana do Estado de direito democrático

Delamar José Volpato Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

Método e paradigma no controle de constitucionalidade

Habermas teoriza o papel e a legitimidade do controle de constitucionalidade a partir de três perspectivas diferentes, três discursos como ele nomeia:¹ primeiro, a discussão dos paradigmas; segundo, a perspectiva metodológica que é comum àquela da aplicação do direito em geral, desenvolvida no cap. V e, terceiro, a perspectiva política. Todas essas perspectivas são complementares e convergem na tentativa de conceber, como o controle de constitucionalidade deve ser exercido, de tal forma que seja compatível com a divisão de poderes do Estado de direito democrático.

No primeiro discurso, Habermas toma a noção de paradigma como sendo um conceito importante em sua filosofia do direito, tanto que dedica o último capítulo do livro ao assunto. O que ele pretende com o tratamento dessa questão é salvar uma certa perspectiva herdada da teoria crítica, reformulada em termos jurídicos no sentido de qualificar os direitos sociais como componentes do sistema de direitos e, portanto, do Estado de direito. De fato, os direitos sociais compõem o conjunto de n^o. 5 do sistema de direitos desenvolvido no cap. III de FG. Portanto, ele é crítico do liberalismo² na medida em que desqualifica a hipostasiação do mesmo como sendo a configuração por exce-

lência do Estado de direito. Para Habermas, o liberalismo não é normativo em todos os elementos que o compõem, embora ele contenha uma dimensão da normatividade do Estado de direito, qual seja, a proteção da autonomia privada. O problemático, no entanto, é que ele realiza o Estado de direito sob uma condição assumida hipoteticamente: a sociedade econômica liberal.³ Na verdade, para Habermas, o paradigma liberal tal qual formulado historicamente – ou seja, de forma demasiadamente próxima ao mercado – é redutor da interpretação que faz do sistema de direitos, de tal maneira que o paradigma social, por seu turno, consegue atribuir validade e eficácia a certos conteúdos que compõem o sistema de direitos e que foram negados pelo paradigma liberal.⁴ No fundo, o paradigma liberal fornece – como qualquer outro paradigma – um contexto de máximas inquestionadas de interpretação, mostrando, com isso, a ilusão de que o direito não precise de tal contexto de máximas. Na verdade, toda ordem legal justificada por princípios depende de uma interpretação construtiva,⁵ de tal forma que o paradigma liberal não pode pretender uma posição privilegiada para evitar o conflito entre judiciário e legislativo, visto que o recurso a tais máximas inquestionadas de interpretação pode abrir as portas para que o tribunal constitucional crie o direito inspirado politicamente.⁶

Em suma, o primeiro discurso serve a Habermas para mostrar que o liberalismo é um modo de configuração do Estado de direito, tanto quanto o Estado do bem-estar social o é. Mostra, ademais, que o paradigma liberal realiza a divisão de poderes do Estado de direito ao preço de reduzir o conteúdo normativo do sistema de direitos básicos às relações verticais entre indivíduo e Estado. Ele intenta mostrar que somente o paradigma discursivo faz juz a uma realização adequada do sistema de direitos básicos. Indica, conseqüentemente – contra uma certa presunção do liberalismo – que tanto este último, quanto o paradigma social, apelam a máximas inquestionadas de interpretação, o que faz com que os dois possam, no fundo, ferir a lógica da divisão de poderes. Portanto, é procedente a conclusão que a pretensa vantagem do liberalismo em respeitar a divisão de poderes é contrabalançada

pela sua interpretação redutora do sistema de direitos básicos, ao passo que a pretensa desvantagem do paradigma dos direitos sociais em realizar a divisão dos poderes é compensada pela sua melhor realização do sistema de direitos básicos.

No segundo discurso, Habermas se volta contra a doutrina dos valores da corte constitucional alemã (*Wertordnungslehre*), aplicada principalmente aos recursos constitucionais em geral,⁷ a qual foi teorizada por Alexy através do princípio da ponderação. Ele imputa à teoria de Alexy ter desfeito a distinção entre princípios e valores, estes entendidos como prescrições de otimização, cuja intensidade permanece aberta. A equiparação de princípios a valores permite a Alexy construir a doutrina da ponderação de valores (*Güterabwägung*). A crítica de Habermas é, resumidamente, que a assimilação de princípios a valores confunde dois conceitos distintos,⁸ na medida em que aqueles têm validade deontológica e estes validade teleológica. Ao equiparar uns e outros, Alexy – acusa Habermas – faz ruir a viga mestra (*Brandmauer*) que dá prioridade ao justo sobre o bem no discurso jurídico.⁹ Além disso, a ponderação introduz arbitrariedade na aplicação. Nesse diapasão ele afirma:

normas e princípios possuem uma força de justificação maior do que a de valores, uma vez que podem pretender, além de uma *especial dignidade de preferência*, uma *obrigatoriedade geral*, devido ao seu sentido deontológico de validade; valores têm que ser inseridos, caso a caso, numa ordem transitiva de valores. E, uma vez que não há medidas racionais para isso, a avaliação realiza-se de modo arbitrário ou irrefletido, seguindo ordens de precedência e padrões consuetudinários.¹⁰

Habermas, por seu turno, partindo da noção de coerência e de adequação,¹¹ afirma que os recursos constitucionais em geral não diferem substancialmente de qualquer outra aplicação do direito em casos típicos, podendo ser plenamente exercidos no quadro de uma teoria discursiva da aplicação do direito, sem soterrar a distinção entre justo e bem e sem adentrar em competências que não são do judiciário,

como parece sugerir o modelo dos valores,¹² já que, como visto acima, a “avaliação realiza-se de modo arbitrário ou irrefletido.” Permanece, contudo, o problema do controle de constitucionalidade das normas. É com relação a esse particular que Habermas recepciona a teoria de Ely sobre o controle de constitucionalidade, o que lhe permite reunir os traços principais de sua argumentação para enfrentar esse problema. Ao conectar o controle de constitucionalidade com a democracia, a posição de Ely faculta ao empreendimento de FG incorporar a crítica ao Estado de direito liberal e a concomitante defesa do paradigma dos direitos sociais;¹³ permite, ato contínuo, uma leitura deontológica do controle de constitucionalidade das normas, mas numa versão processual.¹⁴ O apelo à democracia, presente na defesa do controle de constitucionalidade feita por Ely – ou seja, a compreensão de que limitações podem ser melhor compreendidas como facilitando do que comprometendo a democracia¹⁵ –, permite a Habermas, portanto, uma dupla operação: por um lado, defender princípios contra valores e, por outro, salvaguardar de algum modo a dimensão normativa incrustada, tanto no liberalismo, quanto no paradigma social do direito. Se além da legalidade, o controle de constitucionalidade quiser honrar a democracia, ele não pode regredir ao modelo liberal, pois, em razão desta, os direitos básicos não podem ter somente eficácia vertical, mas também horizontal, de tal forma que a compatibilidade com a divisão de poderes não pode mais ser efetivada ao modo liberal. Os direitos básicos têm que ser compreendidos para além do liberalismo para que a democracia possa ser efetiva, pois têm que neutralizar, até certo ponto, o mercado e o poder social como fontes de direito. De fato, Habermas conecta democracia e direitos sociais e ecológicos:

a garantia de pretensões à participação no sentido da segurança social (e da proteção contra os perigos ecológicos ou técnico-científicos) é fundamentada de modo relativo; ela permanece referida à concessão da autodeterminação individual como condição necessária para a autodeterminação política.¹⁶

Em suma, partindo de uma compreensão democrática da legitimidade do direito:

é possível encontrar um sentido para as competências do tribunal constitucional, que corresponde à intenção da divisão de poderes no interior do Estado de direito: o tribunal constitucional deve proteger o sistema de direitos que possibilita a autonomia privada e pública dos cidadãos.¹⁷

Assim, o controle de constitucionalidade deve concernir primariamente à gênese democrática do direito, fazendo com que ele encontre a sua legitimidade na medida em que honre a democracia: “tal *compreensão procedimentalista* da constituição imprime uma virada teórico-democrática ao problema da legitimidade do controle jurisdicional da constituição.”¹⁸

Ely se volta contra o paternalismo de um controle de constitucionalidade baseado na desconfiança do poder legislativo. Nesse sentido, segundo ele, o judiciário estaria melhor situado na arquitetônica da divisão de poderes, para efetivar tal controle, visto que está distante da política e pode contar com um discurso racional baseado em argumentos jurídicos e não em conveniências políticas.¹⁹ Para Habermas que, no fundo, se opõe ao controle abstrato de constitucionalidade pelo judiciário, isso acontece porque o judiciário é especializado em aplicar normas. Tal competência pode ser institucionalizada no quadro da disputa entre partes, sendo o juiz um terceiro imparcial. Nesse sentido preciso, as garantias da magistratura, como vitaliciedade, inamovibilidade, irredutibilidade de subsídio,²⁰ são uma boa estratégia para aplicar a lei. Mas, pela mesma razão o judiciário não pode substituir discursos políticos de fundamentação de normas, os quais demandam a inclusão de todos, não havendo terceiros imparciais, mas só afetados. As garantias da magistratura não são uma boa estratégia para fazer a lei, visto que não está submetida ao princípio da responsabilidade democrática. De tal forma que o judiciário não pode contar com uma posição privilegiada nesse particular.²¹ Na verdade, tanto Ely, quanto Habermas, alfinetam uma dose de desconfiança no judiciário, cuja

conseqüência é reduzir a abrangência das matérias que este pode decidir. Tal pode ser compreendido pela oposição que Ely faz na definição da tarefa do controle de constitucionalidade entre “representation-reinforcing approach” e “value-protecting approach.”²²

O problema, na visão de Habermas, é que o ceticismo de Ely é dirigido tanto a uma jurisprudência de valores, quanto a uma jurisdição orientada por princípios, como a interpretação construtiva de Dworkin. Isso, objeta Habermas, não é coerente, pois Ely “tem que pressupor a validade de princípios e recomendar ao tribunal uma orientação por princípios procedimentais dotados de conteúdo normativo. O próprio conceito de procedimento democrático apóia-se num princípio de justiça, no sentido do igual respeito por todos”²³. Portanto, o que falta a Ely é uma teoria da democracia que ele pressupõe, mas não desenvolve.²⁴ A concepção de democracia que Habermas defenderá permitirá tanto dar asilo a uma jurisdição orientada por princípios, como aquela proposta por Dworkin, quanto cidadania ao controle de constitucionalidade.

Judiciário: regente ou guardião?

Finalmente, no terceiro discurso, Habermas está pronto para apresentar a sua própria versão do papel e da legitimidade do controle de constitucionalidade. Tendo por base a noção de democracia – “não se pode ter nem manter um Estado de direito sem democracia radical”²⁵ – o tribunal constitucional pode ser visto como um guardião da democracia deliberativa: “o republicanismo renovado também entende o papel do tribunal constitucional como o de um guardião (Hüters) da democracia deliberativa.”²⁶

A questão é, primeiro, o que caracteriza propriamente essa função de guarda da democracia e, segundo, quão ofensiva (offensiv) tal atividade deve ser. O esclarecimento de tais questões pode ser apresentado a partir de dois modos de leitura da democracia. Um deles num sentido ético que sobrecarrega a cidadania, lhe imputando um conjun-

to de virtudes capaz de pô-la em sintonia com o bem público, como feito exemplarmente por Michelman,²⁷ e, outro, num sentido jurídico que não imputa virtude ao cidadão, como consubstanciado na própria teoria discursiva da democracia. No primeiro caso, o exercício da democracia, em tempos normais, acaba sendo visto como desvirtuado ou decaído, pois a sua conceituação permanece referida às virtudes do cidadão orientado pelo bem comum, quando na verdade o que se encontra são cidadãos que buscam seus interesses privados. Tal imputação de virtude, na medida em que ela normalmente não ocorre, faz com que haja um déficit entre o ideal republicano da vida ética e a realidade política de indivíduos egoístas. Tal deficiência da atividade política tem como contraponto – *faute de mieux* – uma formulação do controle de constitucionalidade que não é:

advogado do autocontrole judicial (judicial self-restraint). Ele é a favor de um ativismo constitucional, porque a jurisprudência constitucional (Verfassungsgerichtsbarkeit) deve compensar o desnível existente entre o ideal republicano e a realidade constitucional.²⁸

É assim que o controle de constitucionalidade assume um papel paternalista (paternalistische Rolle), criticado por Ely e Habermas²⁹. Habermas nomeia tal visão de *descrição excepcionalista*, cujo motivo reside no fato de seus defensores “não entenderem a cidadania ou ‘citizenship’ de modo jurídico, e sim ético.”³⁰ O modo de ler jurídico entende que:

o sentido dos direitos subjetivos consiste inicialmente em *desligar*, de um modo bem circunscrito, os sujeitos de direito de mandamentos morais, abrindo aos atores espaços de arbítrio legítimo.³¹

Nesse modo de ler jurídico, os indivíduos não são sobrecarregados eticamente, o que na terminologia de Habermas significa:

a liberação do arbítrio dos atores orientados pelo sucesso da obrigação do agir orientado pelo entendimento constitui apenas o verso da meda-

lha de um outro aspecto, a saber, o da coordenação da ação por intermédio de leis coercitivas, que limitam os espaços de opção a partir de fora.³²

Tendo isso em vista, Habermas pode defender que o controle de constitucionalidade:

não pode assumir o papel de um regente (die Rolle eines Regenten) que entra no lugar de um sucessor menor de idade (...) o tribunal constitucional pode assumir, no melhor dos casos, o papel de um tutor (die Rolle eines Tutors).³³

Fica, assim, explicitado o modo como Habermas concebe o controle de constitucionalidade nessa nova formulação da tensão entre fatiabilidade e validade³⁴. De fato, ele parece defender um papel de guarda que não vá tão longe que se transforme numa regência (Regentschaft), num lugar-tenente pedagógico (pädagogischen Statthalters), mas que seja no máximo uma tutoria do procedimento democrático.³⁵

Cabe perguntar, nesse particular, o que significa tutoria na formulação de Habermas? A resposta, como visto, é que consiste em proteger o procedimento democrático. Mas em que consiste realmente tal proteção? Para se responder a essa questão é necessário determinar o que precisamente a teoria de Habermas tem em vista quando trata do procedimento democrático. Ou seja, no que reside propriamente “a chave da visão procedimental do direito?”³⁶ Como se sabe, “a teoria do discurso explica a legitimidade do direito com o auxílio de processos e pressupostos da comunicação,”³⁷ “sem porém entender a constituição do Estado de direito como algo secundário.”³⁸ Somente desse modo se pode determinar em que consiste a proteção a tal procedimento defendida pelo autor de FG.

Uma possibilidade externa à obra de Habermas de se compreender essa formulação processual do controle de constitucionalidade pode ser encontrada, como já mencionado, nas formulações de Ely – uma obra claramente recepcionada por Habermas –, cuja finalidade é manter as condições de representatividade política,³⁹ através do combate a

estereótipos, pois o “prejuízo é uma lente que distorce a realidade,”⁴⁰ e da proteção a minorias pelo escrutínio de classificações suspeitas, bem como na proposta de Sustain pela qual Habermas se interessa e que versa também sobre classificações discriminatórias.⁴¹

Uma segunda resposta pode ser encontrada na própria obra de Habermas. Ela reside na sua defesa de que as influências do poder social⁴² sobre o parlamento – e, por consequência, sobre as leis – devam ser, senão evitadas, no mínimo atenuadas, um assunto que não é absolutamente estranho à obra de Habermas, visto ser um tema que vem sendo tratado desde o capítulo sobre *Sistema e mundo vivido* da *Teoria da ação comunicativa*.

A terceira possibilidade reside em alguns aspectos da tensão entre faticidade e validade, como por exemplo, as limitações sobre as decisões da maioria defendidas por Habermas e tratadas no cap. IV de FG:

em geral, as decisões da maioria são limitadas por meio de uma proteção dos direitos fundamentais das minorias; pois os cidadãos, no exercício de sua autonomia política, não podem ir contra o sistema de direitos que constitui esta mesma autonomia.⁴³

Algumas limitações da solução de Habermas

Ao final é pertinente a pergunta se Habermas consegue desconectar a função de tutoria – claramente defendida por ele para o controle de constitucionalidade – da imputação de paternalismo, visto que estas noções parecem estar vinculadas, sendo indício disso a aceção jurídica do instituto da tutoria que tem conexão estrita com a menoridade.⁴⁴ Será que a versão processual do controle de constitucionalidade defendida por Habermas consegue tal feito? Assim, visto haver formas existentes de democracia, como a inglesa, sem controle de constitucionalidade,⁴⁵ é justificada a defesa do controle de constitucionalidade, em nome da democracia, feita por Habermas? Por que, afinal, a democracia precisa ser tutelada, seja lá como isto for feito? De fato,

tendo em vista o que Habermas pensa do controle de constitucionalidade, a saber, que ele deveria ser matéria *interna corporis* ao legislativo, como visto acima, e as críticas que ele faz ao judiciário no quadro de sua teoria democrática, lhe negando uma posição privilegiada no que concerne à gestão de conteúdos legítimos, é de se considerar se a defesa que ele faz do controle de constitucionalidade exercida por um órgão independente do legislativo não seja, na verdade, insuficiente ou defectiva. De fato, se o controle de constitucionalidade for matéria *interna corporis* ao legislativo, mesmo que seja feita por uma comissão que contenha juristas, em que se distinguiria tal formulação de sistemas sem controle judicial de constitucionalidade, como o inglês?

Ademais, há a possibilidade de se questionar se a solução processual não adentra, no fundo, em questões substantivas. Tal parece ser, por exemplo, a posição de Dworkin. De fato ele acusa as versões processuais de serem enganosas por ocultarem decisões substantivas sob o manto do procedimento, parecendo que elas não foram tomadas, quando de fato foram.⁴⁶ Segundo ele, sob o ponto de vista normativo, a distinção rígida entre substancialidade e procedimento é arbitrária,⁴⁷ pois o princípio da igualdade que está na base da democracia implica em elementos substantivos.⁴⁸ Nesse sentido, Ely precisa de um argumento para distinguir questões de equidade do procedimento democrático do que seria justiça substancial, de tal forma que, se ele considerar a liberdade de expressão como base da democracia, então, poderia haver controle de constitucionalidade de atos contrários à liberdade de expressão. Mas, isso não poderia ser feito sem elementos substantivos.⁴⁹

Portanto, é preciso determinar qual a imbricação entre a defesa processual que Habermas faz do controle de constitucionalidade e aspectos substantivos que parecem estar envolvidos no mesmo, visto ele próprio afirmar que “o projeto de realização do direito (*Rechtsverwirklichung*) (...) não pode ser meramente formal.”⁵⁰ Ou seja, o procedimento “não é completamente neutro normativamente. Ele é ‘formal’ ou neutro em um sentido que requer explicação.”⁵¹

Referências bibliográficas

- Alexy, R. 2003. "Constitutional Rights, Balancing, and Rationality." *Ratio Juris* 16 (2): 131–40.
- . 1995–1996. "Jürgen Habermas's Theory of Legal Discourse." *Cardozo Law Review* 17: 1027–34.
- . 2004. "The Nature of Legal Philosophy." *Ratio Juris* 17 (2).
- Dworkin, R. 2000. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1996. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1986. *Law's Empire*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- . 1977. *Taking Rights Seriously*. Londres: Duckworth.
- Ely, J. H. 1991. "Another Such Victory: Constitutional Theory and Practice in a World Where Courts Are No Different from Legislatures." *Virginia Law Review* 77 (4).
- . 1980. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Habermas, J. 1999. "A Short Reply." *Ratio Juris* 12 (4): 445–53.
- . 1997. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. (v. II). (F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . 1995–1996. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law." *Cardozo Law Review* 17: 1505.
- Michelman, F. I. 1995–1996. "Family Quarrel." *Cardozo Law Review* 17: 1163–77.
- . 1988. "Law's Republic." *The Yale Law Journal* 97 (8): 1493–537.
- . 1979. "Welfare Rights in a Constitutional Democracy." *Washington University Law Quarterly* V. (3): 659–93.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Nova York: Basic Books.

- Rosenfeld, M. 1995–1996. “Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled Through Discourse Theory? Reflections on Habermas’s Proceduralist Paradigm of Law.” *Cardozo Law Review* 17.
- Scanlon, T. 2002. “Nozick on Rights, Liberty, and Propriety.” In Wellman, C. (org.), *Property Rights and Duties of Redistribution*. (Rights and Duties, v. 6). Nova York: Routledge.
- S./a. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Art. 95, I-III.
- S./a. *Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil*.

Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq
djvdutra@yahoo.com.br

Notas

Abreviaturas:

FG: Habermas, J. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

TrFG1: Habermas, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. (v. I). (Trad. F. B. Siebeneichler: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

¹ Cf. FG p. 293 (TrFG1 p. 298).

² O termo liberalismo não é facilmente definível. Tanto que Dworkin apresenta uma formulação cética – com a qual ele não concorda – do seguinte modo: “the word ‘liberalism’ has been used, since the eighteenth century, to describe various distinct clusters of political positions, but with no important similarity of principle among the different clusters called ‘liberal’ at different times” (Dworkin, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 183). No capítulo VII de FG Habermas, por seu turno, afirma: “ao utilizar aqui, como também no capítulo anterior, o conceito de Estado ‘liberal’, tenho em mente o sentido de uma tradição que remonta a Locke, na qual, porém, não podem ser encaixados certos ‘liberais’, tais como Dworkin e

Rawls” (TrFG2 p. 18, nota 10) (FG p. 359, nota 10). A posição de Nozick – embora não seja citada por Habermas em FG – parece ser do tipo que Habermas qualificaria de liberal no sentido da tradição de Locke. Segundo Nozick “the minimal state is the most extensive state that can be justified. Any state more extensive violates people’s rights” (Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Nova York: Basic Books, 1974. p. 149). Isso significa um Estado mínimo que protege o indivíduo, a sua propriedade e faz valer os contratos (Scanlon, T. “Nozick on Rights, Liberty, and Propriety.” In Wellman, C. (org.), *Property Rights and Duties of Redistribution*. (Rights and Duties, v. 6). Nova York: Routledge, 2002, p. 303).

³ Cf. FG p. 305 (TrFG1 p. 310).

⁴ Cf. FG p. 305-6 (TrFG1 p. 311).

⁵ Cf. FG p. 308 (TrFG1 p. 313).

⁶ Cf. FG p. 309 (TrFG1 p. 314).

⁷ Trata-se daqueles recursos que versam sobre decisões que contrariam dispositivos da constituição, sem declarar a inconstitucionalidade de norma ou ato administrativo, como é o caso na constituição brasileira, do art. 102, III, a.

⁸ Cf. FG p. 310-1 (TrFG1 p. 316).

⁹ Cf. FG p. 315 (TrFG1 p. p. 321). O debate entre Alexy e Habermas sobre a teoria da ponderação defendida pelo primeiro pode ser acompanhada nos seguintes artigos posteriores a FG: Alexy, R. “Jürgen Habermas’s Theory of Legal Discourse. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996. pp. 1027-34; Alexy, R. “Constitutional Rights, Balancing, and Rationality.” *Ratio Juris*. V.16, n. 2, June 2003. p. 131-40; Habermas, J. “A Short Reply.” *Ratio Juris*. V.12, n. 4, December 1999, p. 445-53.

¹⁰ TrFG1 p. 321 (FG p. 315-6).

¹¹ Cf. FG p. 317-8 (TrFG1 p. 323-4), em conjunção com o cap. V de FG, onde Habermas apresenta sua teoria geral da aplicação do direito.

¹² Cf. Habermas, J. “A Short Reply.” *Ratio Juris*. V. 12, n. 4, December 1999, p. 447.

¹³ Exemplar, nesse sentido, é a defesa que Michelman faz da conexão entre direitos sociais e democracia a partir da obra de Ely: Michelman, F. I. “Welfare Rights in a Constitutional Democracy.” *Washington University Law Quarterly*. V. 1979, n. 3, 1979, p. 659-93.

¹⁴ Cf. FG p. 319-21 (TrFG1 p. 325-6). Segundo Ely, a constituição é principalmente dedicada a processo e não à preservação de valores substantivos (Cf. Ely, J. H. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, p. 92).

¹⁵ Cf. Dworkin, R. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 3, nota 5. Segundo Dworkin, “democracia significa governo submetido a condições – pode-se chamar tais condições de condições ‘democráticas’ – de igual status de todos os cidadãos” (Dworkin, R. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 17).

¹⁶ Habermas, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*, (v. II) (F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 157–8 (FG, p. 503). A mesma formulação pode ser encontrada nos direitos de n.º 5 de seu sistema de direitos no cap. III de FG: “(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4)” (TrFG1 p. 160 (FG p. 156–7)).

¹⁷ TrFG1 p. 326 (FG p. 320).

¹⁸ TrFG1 p. 326 (FG p. 320–1). “Ely imprime um rumo procedimental inesperado à desconfiança liberal em relação a minorias (na verdade ‘maiorias,’ *Mehrheiten* no original) tirânicas” (TrFG1 p. 328 (FG p. 322)).

¹⁹ Cf. Ely, J. H. “Another Such Victory: Constitutional Theory and Practice in a World Where Courts Are No Different from Legislatures.” *Virginia Law Review*. V. 77, n. 4, 1991. p. 834. Com essa posição também concorda Dworkin: *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 25.

²⁰ Cf. S.J.a. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Art. 95, I–III.

²¹ Considerando que Habermas defende o controle de constitucionalidade como matéria *interna corporis* ao legislativo, ele fica a dever uma explicação de por que, no dizer de Dworkin, parlamentos eleitos por maioria são o melhor meio de decidir questões sobre direitos individuais contra os outros e contra o Estado, sendo estes, muitas vezes, os casos julgados no controle de constitucionalidade (Cf. Dworkin, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 24).

²² Cf. Ely, J. H. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 88.

²³ TrFG1 p. 328 (FG p. 323).

²⁴ TrFG1 p. 330 (FG p. 324).

²⁵ TrFG1 p. 13 (FG p. 13).

²⁶ TrFG1 p. 341 (FG p. 335).

²⁷ Cf. Michelman, F. I. “Law’s Republic.” *The Yale Law Journal*. v. 97, n. 8, July 1988. p. 1493–537. Michelman comenta a análise feita por Habermas no

capítulo VI de FG no texto Michelman, F. I. "Family Quarrel." *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 1163–77. Em sua resposta, Habermas chega a sugerir ter sido *Law's Republic* que o encorajou a aplicar o princípio do discurso ao direito (Cf. Habermas, J. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law." *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 1485).

²⁸ TrFG1 p. 343 (FG p. 337).

²⁹ O período ativista da Suprema Corte na década de trinta, segundo Habermas, poderia levar ao paternalismo (Cf. Habermas, J. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law." *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 1552). Durante o período do *New Deal* a Suprema Corte americana reverteu a decisão da mesma corte em *Lochner v. New York* (198 U. S. 45 (1905)) que havia anulado uma lei de Estado de Nova Iorque que limitava as horas de trabalho dos padeiros.

³⁰ TrFG1 p. 346 (FG p. 339). A compreensão dessa distinção deve ser feita tendo em vista o cap. III de FG, o qual já foi objeto de pesquisa pelo proponente, como visto acima, tendo inclusive resultado num texto específico sobre esta distinção: *Aspectos da interconexão entre a filosofia do direito de Kant e de Habermas*, o qual foi submetido para apresentação no *X Congresso Kant Internacional*.

³¹ Habermas, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. (v. II). (Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 311, Posfácio.

³² TrFG1 p. 155 (FG p. 151–2).

³³ TrFG1 p. 347 (FG p. 340).

³⁴ Segundo Alexy, a questão central da filosofia do direito é como relacionar coerção e correção normativa (Cf. Alexy, R. "The Nature of Legal Philosophy." *Ratio Juris*. V. 17, n. 2, 2004, p. 163).

³⁵ De fato, Habermas afirma: "ao estabelecer suas políticas, o legislador interpreta e estrutura os direitos, ao passo que a *justiça* só pode mobilizar as razões que lhe são dadas, segundo o 'direito e a lei', a fim de chegar a decisões coerentes num caso concreto. Isso vale também, como vimos, para as interpretações construtivas de um tribunal constitucional, cujo papel é alvo de restrições por parte de uma compreensão procedimentalista do direito. O paradigma procedimentalista procura proteger, antes de tudo, as condições do procedimento democrático" (Habermas, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. (v. II). (Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung:

Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 183 (FG p. 429-30)).

³⁶ TrFG2 p. 147 (FG p. 493).

³⁷ TrFG2 p. 153. (FG p. 499).

³⁸ Habermas, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. (v. II). (Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 21. (FG p. 361).

³⁹ Cf. Ely, J. H. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, p. 77.

⁴⁰ ELY, John Hart. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 153.

⁴¹ Cf. FG p. 307-8, 335 (TrFG1 p. 313, 342).

⁴² “O modo deliberativo da legislação e a ligação da administração a determinações legais são ameaçados tanto pelas burocracias autonomizadas como pela influência do poder social privado” (TrFG1 p. 341) (FG p. 335). “A sociedade civil precisa amortecer e neutralizar a divisão desigual de posições sociais de poder e dos potenciais de poder daí derivados (...) Eu emprego a expressão ‘poder social’ como medida para a possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências de outros” (TrFG1 p. 219) (FG p. 215).

⁴³ TrFG1 p. 224 (FG p. 221). Sob esse particular, Habermas observa, em 1996: “eu percebo agora que foi um engano não examinar mais de perto as tendências que presentemente fazem do processo democrático um instrumento pelo qual a maioria tem o poder de excluir minorias de tamanho considerável (... isto) deve ter conseqüências no nível normativo que poderia tomar a forma de direitos que vetassem (certas decisões da maioria) ou direitos especiais para minorias” (Habermas, J. “Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law.” *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 1540). Nesse sentido, o conjunto de direitos que a minoria poderia fazer valer contra a maioria poderia ser o mesmo conjunto que possibilitaria a democracia (Cf. Rosenfeld, M. “Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled Through Discourse Theory? Reflections on Habermas’s Proceduralist Paradigm of Law.” *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 806). Ely formula essa mesma problemática nos termos da manutenção das condições da representatividade, visto ser impraticável um governo direto (Cf. Ely, J. H. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, p. 77).

⁴⁴ Cf. S./a. Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Livro IV, Título IV, Cap. I.

⁴⁵ Cf. Dworkin, R. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 16.

⁴⁶ Cf. Dworkin, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 34

⁴⁷ Cf. Dworkin, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 77.

⁴⁸ Cf. Dworkin, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 69.

⁴⁹ Cf. Dworkin, R. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 370, nota 10.

⁵⁰ TrFG2 p. 189–90 (FG p. 536). Dada a escassez do tratamento dessa questão por Habermas no âmbito da aplicação do direito, quiçá seja produtivo estudar o assunto tendo em vista o debate entre Rosenfeld e Habermas sobre a relação entre determinações processuais e substantivas no âmbito da fundamentação de normas. Sobre isso ver a análise daquele em Rosenfeld, M. “Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled Through Discourse Theory? Reflections on Habermas’s Proceduralist Paradigm of Law.” *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996. p. 791–824 e a resposta deste em HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996, p. 1503–13.

⁵¹ Habermas, J. “Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law.” *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995–1996, p. 1505.

Um toque hermenêutico na filosofia moral de Alasdair MacIntyre

Helder Buenos Aires de Carvalho

Universidade Federal de Piauí

A filosofia moral de Alasdair MacIntyre tem sido freqüentemente caracterizada no cenário filosófico contemporâneo em função de sua vinculação ao pensamento de Aristóteles e, mais recentemente, de Tomás de Aquino. Sua forte defesa de uma retomada da ética aristotélica das virtudes tem sido um referencial quase que obrigatório na descrição que é comumente feita de sua teorização. Entretanto, essa caracterização da posição filosófica de MacIntyre precisa ser enriquecida para poder dar conta do perfil teórico de sua obra. Descrever sua filosofia moral apenas como neoaristotélica é trazer o foco da discussão para um dos elementos que constitui seu teorizar. Da mesma maneira que defende a releitura da ética de Aristóteles em bases não aristotélicas, isto é, situando-o no interior de uma tradição de pesquisa racional da qual ele é seguramente um personagem central, mas não o único e nem o último, também temos que entender a filosofia moral de MacIntyre em bases não aristotélicas. Isso significa que vamos ter de alargar o enquadramento teórico de sua filosofia e trazer à tona outros elementos fundamentais que ajudam a compor sua reflexão moral.

Um dos fatores que nos obriga a fazer esse alargamento é a movimentada trajetória biográfico-intelectual de MacIntyre, que vai de uma posição inicial como filósofo cristão protestante, passando por um marxismo e um ateísmo emoldurados pela filosofia aristotélica, atravessando a filosofia analítica e, finalmente, um retorno ao cristianismo e um mergulho profundo na tradição aristotélico-tomista, mas matiza-

da pela hermenêutica gadameriana e pela filosofia da ciência de Thomas Kuhn.¹ Nosso objetivo é trazer à tona uma influência teórica que julgamos importante para a constituição da filosofia moral de MacIntyre, a hermenêutica filosófica de Gadamer, mas que tem passado tanto despercebida como rejeitada por seus intérpretes e críticos. De modo mais preciso, pretendemos mostrar que essa influência se dá substancialmente na constituição da teoria da racionalidade das tradições e não propriamente no âmbito da sua teoria neoaristotélica das virtudes.²

A proximidade teórica de MacIntyre a Gadamer foi observada por alguns autores que analisaram, de forma integral ou parcial, a filosofia moral macintyreana. Estudiosos como Smith (1991), Warnke (1987, 1992), Beam (1998), Burkum (1998), Figueiredo (1999) e Berti (1997, 1990) têm apontado similaridades entre os dois filósofos – que foram recusadas por um intérprete de MacIntyre, Knight (1999), e paradoxalmente pelo mesmo Smith (1991) na substância de sua argumentação. Mas todos, com exceção de Smith, têm-no feito sempre tematizando essa comunhão teórica de forma externa, sem aprofundar a análise conceitual e sem situar a extensão dessas similaridades conceituais, não se perguntando sobre a possibilidade de alguma influência teórica entre ambos.³ Assim, o núcleo de nossa interpretação reside na identificação da influência gadameriana na filosofia moral de MacIntyre como sendo de caráter estrutural e não apenas conjuntural, tomando aqui “influência” num sentido que não é aquele tradicional, segundo o qual MacIntyre seria, ao final, um discípulo de Gadamer. Noutras palavras, a arquitetura conceitual do núcleo maduro da filosofia moral de MacIntyre incorporou elementos teóricos da hermenêutica gadameriana de tal forma que ela não funcionaria como MacIntyre pretende se lhe fossem retirados tais elementos, ainda que tenham sofrido alguma transformação parcial no interior da formulação conceitual de MacIntyre. Essa influência se dá primordialmente na formulação de sua teoria da racionalidade das tradições ou sua concepção da pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva.

O fato de MacIntyre ter tido uma trajetória intelectual bastante movimentada, na qual ocorreram diversas mudanças importantes de posicionamentos filosóficos, impõe a necessidade de um recorte na análise, de tal forma que se focalize em seu pensamento maduro. Sua filosofia moral madura se encontra desenvolvida em *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1989) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1991), obras que o próprio MacIntyre reconhece como formando um projeto teórico uniforme.⁴ Dois textos em particular, *Contexts of Interpretation: Reflections on Gadamer's Truth and Method* (1980)⁵ – onde MacIntyre analisa a obra maior de Gadamer, “Verdade e Método” – e “*On not having the last word: Thoughts on our debts to Gadamer*” (2002) – uma coletânea em homenagem ao centenário de Gadamer, que saiu poucos meses antes de sua morte –, são as fontes textuais explícitas do diálogo estabelecido por MacIntyre com sua hermenêutica filosófica.⁶

Tomamos como ponto central de análise o conceito de MacIntyre da “pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva,” na medida em que ele é o coração de seu edifício teórico no tocante à compreensão da racionalidade ética, tanto prática como teórica, e às relações entre tradição e racionalidade. É na formulação desse conceito que encontraremos as maiores evidências do débito de MacIntyre à hermenêutica de Gadamer e ao seu conceito de eficácia histórica; é também através desse conceito que se mostrará toda a carga histórica e os componentes narrativos que MacIntyre incorpora em seu conceito de racionalidade enraizada no interior das tradições morais. Além disso, é em torno desse conceito que se constitui o que chamaríamos, seguindo a interessante sugestão de Knight (1999), a teoria macintyreana da racionalidade das tradições, que tem como complemento uma teoria substancial da racionalidade prática. Entendemos que é nessa sua teoria da racionalidade das tradições – e aqui discordando radicalmente de Knight – que MacIntyre incorporou os elementos teóricos da hermenêutica gadameriana, o *locus* teórico onde opera elementos hermenêuticos essenciais à sua filosofia moral. Já sua teoria substancial da racionalidade prática é, agora aqui estamos concordando com

Knight, fundamentalmente aristotélico-tomista, especialmente em suas últimas formulações em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* e *Dependent Rational Animals*.

A despeito dos problemas de sua caracterização das relações de MacIntyre com Gadamer, Knight, em seu ensaio introdutório à coletânea de textos de MacIntyre por ele organizada, *The MacIntyre Reader* (1999), é bastante perspicaz e expressa com bastante fidelidade e clareza os pontos centrais da filosofia macintyreana. Nesse ensaio, para proporcionar uma melhor compreensão da filosofia moral macintyreana, Knight propõe uma distinção heurística no pensamento de MacIntyre entre uma *teoria de primeira ordem ou teoria substancial das práticas e da racionalidade prática*, isto é, sua teoria da vida moral concreta virtuosa e de seu exercício prático nos contextos das comunidades éticas; e uma *teoria de segunda ordem ou meta-teoria da racionalidade das tradições*, isto é, sua interpretação da filosofia em termos de esquemas conceituais rivais e destes como suas histórias ou, noutras palavras, sua concepção da pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva.⁷

Embora essa distinção possa significar alguma violência para o pensamento de MacIntyre – como o próprio Knight alerta – já que para ele não faria sentido separar algo que forma uma unidade, pois sua teoria da racionalidade prática, sua teoria moral substancial, só adquire pleno sentido quando articulada à sua teoria da racionalidade das tradições, essa distinção é bastante útil para localizar a influência de Gadamer sobre MacIntyre e, portanto, situar o *locus* primordial de operação dos elementos hermenêuticos encravados na filosofia moral deste último. E, nesse caso, vamos usar essa distinção de Knight contra ele mesmo, na caracterização da relação teórica de MacIntyre e Gadamer. No que concerne às origens da meta-teoria e da teoria substancial de MacIntyre, Knight sustenta que

a teoria substantiva de MacIntyre deriva de Marx, Weber, Wittgenstein e outros ao desenvolver uma explicação do conflito social. Sua meta-teoria complementar se apóia numa variedade de fontes similar-

mente não-aristotélicas e não-tomistas para desenvolver uma explicação da rivalidade da filosofia. (Knight 1999, 19).

Ambas as teorias são consistentes com as premissas do aristotelismo, que MacIntyre defende como devendo ser recuperado diante da crise moral contemporânea, mas, obviamente, calcado em outras bases que não mais as mesmas da Grécia clássica e, por conseguinte, desses elementos teóricos contemporâneos.⁸

E uma dessas fontes não-aristotélicas para a teoria da racionalidade das tradições de MacIntyre é a hermenêutica filosófica de Gadamer e sua defesa da tradição como *locus* da racionalidade e da historicidade do homem, suas ações e sua compreensão. A apropriação que MacIntyre faz de Aristóteles e Tomás de Aquino, a ponto de ele se autodeclarar porta-voz de uma tradição aristotélico-tomista, tem uma mediação hermenêutica significativa em Gadamer, sem a qual sua teoria moral perderia boa parte de sua atualidade, de sua inserção histórico-efetual e de sua capacidade teórica de responder às questões do seu tempo. MacIntyre incorpora elementos teóricos da hermenêutica de Gadamer, mesmo que não transpostos integralmente, como os conceitos de tradição como horizonte da compreensão, história efetual e efetiva, a estrutura dialogal da cognição humana, a dominância das coisas sobre o diálogo e os dialogantes, a noção do círculo hermenêutico, a ontologia da finitude, a dialética da pergunta e da resposta, a fusão de horizontes e a tematização da aplicação.

A rigor, MacIntyre não somente se apropria de elementos conceituais da hermenêutica de Gadamer, mas seu próprio procedimento metodológico é hermenêutico, isto é, sua conceituação é sempre permeada pelo enraizamento histórico dos conceitos, pela recuperação dos efeitos da história sobre a compreensão e a formulação dos conceitos morais. A análise filosófica que ali realiza é sempre um trabalho magistral de não esquecimento da historicidade e da finitude da compreensão humana, de como nossos conceitos estão mediados pela pré-compreensão, cristalizada na(s) tradição(ões) e suas práticas constitutivas nas quais nos situamos e que são nossos necessários pontos de

partida. A pesquisa histórico-filosófica é realizada a partir das perguntas do presente, como experiência viva e não como uma ação externa, objetivada; a investigação moral se faz sempre a partir do horizonte de uma tradição, nunca como uma relação do tipo meramente epistemológico, entre um sujeito e um objeto dele separado, como se fosse um experimento.

Eis porque a racionalidade retrospectiva inerente às tradições morais de pesquisa racional, na perspectiva de MacIntyre, tem como um de seus componentes as relações entre interpretação e aplicação, tal como tematizada por Gadamer, pois toda interpretação que faço na visada retrospectiva é sempre uma aplicação dos critérios do agora, dos interesses teóricos vigentes, das questões que me tocam no meu contexto histórico, de tal forma que essa interpretação possibilitadora da compreensão é também apropriação. *After Virtue* é um exemplo desse procedimento hermenêutico de recuperar a história dos conceitos morais, para ver como eles sofreram seus efeitos, as transformações que aconteceram, como as mudanças históricas se articularam com essas transformações. Nessa obra o conceito de virtude é investigado, não como um objeto externo, atemporal, mas articulado à pretensão de compreender nossa própria atualidade histórica. O destino histórico do conceito de virtude na vida moral do Ocidente é também o destino de nossa própria experiência de compreensão da moralidade contemporânea.

Whose Justice? Which Rationality? é também exemplar nesse aspecto, onde o conceito de justiça e a história dos seus efeitos são considerados como chaves para a compreensão do estado da moralidade e da teoria moral contemporânea. Tal como Gadamer afirma que, num certo sentido, a tarefa da hermenêutica é tematizar um saber de si, em MacIntyre essa recuperação do conceito de justiça, nas mais diferentes tradições que constituíram o histórico de seus efeitos na civilização ocidental, é também uma fonte fundamental para conhecer aquilo que somos, nosso modo de ser atual, como chegamos a ser o que somos hoje. Eis porque, para MacIntyre, é importante observar como a essas diferentes concepções de justiça estão articuladas diferentes concep-

ções de racionalidade prática, como tradições morais carregam consigo sua própria interpretação de si e, também, seus padrões racionais de avaliação, como resultantes de suas histórias de debates internos e externos, sem recorrer a referenciais abstraídos de seu próprio evoluir argumentativo no tempo histórico.

Não é uma reflexão externa, que é realizada pelo sujeito cognoscente destacado de seu objeto, mas é uma reflexão feita a partir do horizonte compreensivo de uma tradição, aquela à qual pertence e que gera também um processo de auto-conhecimento, característico de uma reflexão interna. Na primeira parte de *Verdade e Método*, Gadamer desenvolve uma extensa crítica à abstração da consciência estética na modernidade, porque esta transforma a arte numa esfera à parte do mundo da vida, situando-a desvinculada da historicidade das relações humanas e do seu contexto produtivo, como existindo independentemente das outras esferas da vida humana. MacIntyre realiza uma crítica à modernidade ética lançando mão de argumentação similar à de Gadamer: a modernidade situa a moralidade como uma esfera à parte das outras esferas do mundo da vida e quer formular uma justificação racional dela inteiramente desvinculada das relações com a tradição e os modos de vida social. Essa crítica de MacIntyre é mantida também em relação à filosofia analítica e às concepções a-históricas da ética, na medida em que perfazem uma negação da natureza própria da moralidade, isolando-a das práticas sociais nas quais se produz e às quais a filosofia moral responde. Esse processo de abstração da consciência moral e da moralidade em relação às suas raízes na tradição sofre a crítica de MacIntyre exatamente por implicar uma exteriorização obscurecedora da reflexão filosófico-moral e lançá-la no limbo da “análise” abstrata, desprovida de sentido para o homem comum educado e culto, e por ser limitadora nas suas consequências normativas.

Ao tematizar seriamente a finitude das formulações morais das experiências sociais dos homens, como elas se enraízam nas contingências da história em sua variedade antropológica, fazendo com que essa finitude chegue à própria racionalidade; ao sustentar que a “racionalidade” mesma é também um conceito que carrega uma história –

e que, por essa mesma historicidade, deve-se falar muito mais de “racionalidades”, no plural e não no singular –, MacIntyre segue a trilha aberta pelo trabalho de Gadamer, na recuperação do papel das tradições como um constitutivo fundamental da racionalidade humana, ou seja, não existe racionalidade, compreensão, fora das tradições, mas somente pertencendo às mesmas; não há um “grau zero da racionalidade”, a partir do qual o pensar e o agir racionalmente passem a fazer sentido originariamente: o espaço da racionalidade ética é o espaço histórico aberto das tradições morais de pesquisa racional, onde a práxis humana encontra sua expressão noética e se efetiva plenamente.

Ao dissecar as conseqüências que o Iluminismo trouxe para a cultura ocidental, identificando a rejeição da tradição aristotélica como fator primordial de desarticulação do nosso entendimento do que constitui a moralidade, MacIntyre, através da categoria central de *tradição de pesquisa racional* ou *pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva*, incorpora à pesquisa ética a dimensão narrativo-interpretativa inerente às tradições, e com ela todo o peso hermenêutico que a historicidade tem na compreensão e definição da racionalidade que lhes é imanente, como elementos elucidatórios no esclarecimento e na resolução do profundo desacordo moral em que se encontra a cultura ocidental. Em movimento teórico similar ao de Gadamer, MacIntyre encontra em Aristóteles elementos conceituais para pensar a práxis humana contemporânea nas sociedades avançadas do Ocidente, sem pregar um retorno ingênuo ao passado grego. Ao contrário, é a consciência da história efetuada ou dos efeitos da história que o mobiliza na lida com as ferramentas conceituais da filosofia prática de Aristóteles, incorporando também nesse processo as conquistas da hermenêutica gadameriana à sua reflexão.

Afirmar que as tradições morais de pesquisa racional em MacIntyre têm uma estrutura hermenêutica não significa dizer que ele as concebe como meras interpretações possíveis de um mesmo tema ou problema universal comum a todas elas, como se fossem versões parciais diferentes de um mesmo texto ou realidade que não possuem qualquer valor cognitivo diferenciado entre si – isso, por sinal, signifi-

caria desembocar num relativismo ou num perspectivismo de consequências trágicas para a ética. Tampouco significa afirmar uma certa tese pós-modernista, calcada num lingüisticismo despropositado, segundo a qual o sentido de toda e qualquer proposição é inevitavelmente contextual e interno à própria linguagem, nunca remetendo a um mundo externo à linguagem, sem qualquer referência como sustentáculo da própria proposição, por conseguinte, remetendo circularmente à própria linguagem, como um cão que tenta morder o próprio rabo e gira desesperadamente em torno de si mesmo sem parar.

Muito pelo contrário, tal caracterização significa afirmar as tradições como portadoras de um caráter essencialmente dialogal, pois a tradição viva, aquela que se formula como uma tradição de pesquisa racional, que, portanto, é portadora de uma concepção de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva, não possui uma estrutura “tradicionalista” – isto é, que se coloca como petrificada e reproduzida de forma mecânica nas práticas e consciências dos homens e mulheres que a vivenciam e a encarnam. A tradição, na ótica de MacIntyre, é portadora de uma racionalidade dinâmica movida pelo seu caráter essencialmente hermenêutico, isto é, por ser uma estrutura finita e submetida ao diálogo das diferentes interpretações em torno de seus eixos centrais e que foram produzidas em seu percurso histórico, frente aos desafios internos e externos que emergiram no seu interior, reconstituindo-se, reafirmando-se e se refazendo em cada um desses embates dialogais.

Em Gadamer, a tradição é o substrato que garante a possibilidade da cognição humana, lugar de manifestação da história efetiva e efetual, fonte de possibilidade de uma variedade inesgotável de significados, e carrega consigo uma estrutura inerentemente interpretativa, hermenêutica. Em MacIntyre, a tradição se reconhece nessa mesma condição epistemológica e – talvez abusando um pouco do conceito – ontológica, uma vez que a finitude humana é levada a sério e incorporada em sua leitura da racionalidade que subjaz às tradições, uma vez que não há racionalidade fora das tradições. Embora MacIntyre defenda explicitamente uma tradição de pesquisa racional particular, que ele

denomina “aristotélico-tomista,” sua concepção da racionalidade das tradições de pesquisa seguramente é devedora da hermenêutica gadameriana, não se atendo exclusivamente às raízes aristotélicas e tomistas. Sua concepção do que seja uma tradição é, como MacIntyre mesmo reconhece, não aristotélica, uma vez que incorpora uma concepção da história claramente não aristotélica, em que o presente é dependente, em certa medida, do passado e o futuro se vê entrelaçado ao presente e também a esse mesmo passado. A tradição fornece ao raciocinador o horizonte de seu aprendizado intelectual e também os termos do que seja a racionalidade, não de uma forma dogmática e fechada sobre si, mas aberta e flexível às dobraduras do tempo e da evolução das práticas.

MacIntyre reconhece que sua concepção teoricamente madura da problemática ética no ambiente da modernidade e das suas conseqüências para a forma de os homens modernos verem a si mesmos e o mundo, se constituiu e se estrutura filosoficamente, como um projeto unificado, com corpo próprio e com problemática clara, a partir do encontro com a hermenêutica de Gadamer, cujo fruto não significou apenas uma postura crítica em relação à perspectiva da hermenêutica filosófica deste, mas uma absorção criativa de diversos conceitos-chave daquela, fazendo com que sua própria perspectiva filosófica se enriquecesse profundamente com a temática radicalizadora da finitude presente na hermenêutica gadameriana. De Gadamer, aprendeu a pensar a história e a finitude em sua radicalidade, mas sem abrir mão da razão e seu poder de crítica e de progresso racional.

MacIntyre admite a estrutura hermenêutico-interpretativa das tradições de pesquisa racional quando afirma que toda tradição viva é o fruto de um diálogo crítico e combativo, tanto no interior de suas teses centrais, em que os diversos grupos de cidadãos e intérpretes que vivem sob o seu signo concebem essas mesmas teses e suas conseqüências de forma até mesmo antagonista, ainda que partindo de alguns pontos consensuais mínimos, como no diálogo e/ou combate externo, em que a tradição enfrenta os desafios de outras tradições, em princípio incomensuráveis, que põem a nu suas debilidades e desvantagens,

fazendo com que a tradição se coloque em perigo e, em caso de ser rica e forte o suficiente do ponto de vista teórico, reaja e se rearticule frente aos questionamentos que atingem o seu núcleo conceitual, reinterpretando seus eixos teóricos a partir desses desafios externos e rearticulando suas interpretações para dar conta do novo contexto emergido do próprio encontro com tradições rivais e com as insuficiências emergidas internamente a si.

A fusão de horizontes se faz exatamente, nesse encontro histórico, entre os horizontes das tradições que se colocam, num primeiro momento, como estranhas, distantes, diferentes e incomensuráveis em princípio. Mas essa incomensurabilidade inicial que existe, na qual cada uma parte de seus referenciais paradigmáticos, é apenas um momento parcial desse encontro, pois a fusão de horizontes se efetiva quando uma tradição incorpora elementos da outra, aprende com ela, seja para superá-la, seja para ser destruída por ela, dado que, em qualquer dos casos, as tradições não saem incólumes desses encontros, não podem subtrair-se das eventuais crises epistemológicas que tradições rivais e experiências históricas podem lhes trazer em seu evoluir. Os horizontes de compreensão de cada tradição não são incólumes, estão sujeitos a transformações, modificações e viradas; como diz Gadamer, seus pré-conceitos estão permanentemente expostos ao risco, ao teste da re-interpretação de seus limites e problemas, para o melhor e para o pior.

Em MacIntyre, a moralidade não se reduz a um conjunto abstrato de noções morais ou de princípios práticos atemporais, formulados isoladamente das práticas sociais e justificados racionalmente a partir de critérios universais independentemente dessas mesmas práticas sociais, a ser aplicado pelos indivíduos nas ocasiões que julgarem apropriadas segundo seus juízos. Nem também a moralidade se reduz à mera expressão contingencial de elementos constitutivos de um contrato social, formulado de acordo com os interesses individuais que pré-existem a essa socialidade construída por meio desse mesmo contrato, isto é, fundada em supostos direitos dos indivíduos que são naturais e inescusáveis por qualquer ordenamento da conduta humana

independentemente da sociabilidade constituída. A moralidade também não se reduz ainda à mera expressão fortuita e circunstancial dos sentimentos ou atitudes de cada indivíduo, fora do campo cognitivo, desprovida de qualquer conteúdo racional, como afirmam teorias de cunho emotivista.

A moralidade se configura, antes de tudo, numa tradição moral, isto é, um conjunto de teoria, preceitos e práticas, vinculado a uma sociabilidade determinada, da qual busca exprimir, de maneira sistemática e racional, o bem humano que lhe é imanente. Não há moralidade fora de uma tradição moral, pois não há moralidade fora do eixo social, fundada em supostos atributos dos indivíduos anteriores a esse vínculo social, uma vez que toda tradição moral, enquanto portadora de uma forma de pesquisa racional, é uma resposta sistemática aos dilemas e questões imanentes à vida social da qual ela faz parte e da qual é constitutiva.⁹ Toda tradição é portadora de uma concepção de pesquisa racional por ela constituída, isto é, entendida como expressão direta da problemática interna da tradição, e, ao mesmo tempo, constitutiva dela, isto é, a pesquisa racional é parte da estrutura da própria tradição e sem a qual esta última tornar-se-ia incompreensível, funcionando como instância de atividade crítica dessa mesma tradição.

O conceito de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva é marcado pela circularidade hermenêutica. A tradição é constituída em torno de primeiros princípios que funcionam circularmente como princípios primeiros da reflexão e ação inerentes à tradição, isto é, como pontos de partida que direcionam a pesquisa e a ação, mas também como *telos* último da tradição, isto é, como objetivos a ser compreendidos, alcançados e realizados, de forma progressiva e histórica. Esses princípios últimos se formulam de forma anticartesiana e anti-hegeliana, isto é, não se propõem como princípios atemporais e anteriores à própria práxis social e nem se propõem ser princípios cuja realização seria um momento determinante do fim da história. A finitude é assumida plenamente nessa racionalidade hermenêutica das tradições, em que seu conteúdo é necessariamente sua história, onde os efeitos da história da própria tradição não são situa-

dos fora, num passado distante, mas fazem parte de seu processo de auto-reconhecimento do seu projeto e são constitutivos da formulação de seu horizonte futuro, do seu *telos*.

O conteúdo de uma tradição se encontra expresso de forma sistematizada em textos dos mais diversos tipos – da poesia oral à literatura escrita, documentos e leis – como registros da memória de um povo quanto à sua concepção de bem. Tais textos funcionam como referenciais fundamentais para a identidade da própria tradição e são objetos de debate e interpretação internos à tradição. Uma tradição que não desenvolve um processo de pesquisa interpretativa de suas próprias fontes, que não assume a dimensão plena do problema hermenêutico que se inscreve em toda formulação intelectual humana, está condenada ao fracasso. O conflito das interpretações forjadas no interior de cada tradição em relação a seus princípios primeiros, ao desenvolvimento daquilo que está expresso em seus textos fundamentais, e que lhe proporciona o *telos* último de reflexão e ação, é parte visceral da vida das tradições. Não há tradição viva sem a diversidade das interpretações proporcionada pela finitude da condição humana e pela diversidade de sua *praxis*.

Toda tradição moral é permeada pela narratividade, isto é, ela é uma grande narrativa constituída pelo fruto do debate interno e externo dos membros da própria tradição e com as formulações de outras tradições rivais, na qual se encontram sintetizados os princípios primeiros e o *telos* último da tradição moral. A(s) grande(s) narrativa(s) das tradições morais é (são) sempre um entrelaçamento das nossas narrativas pessoais com as narrativas mais amplas das culturas às quais pertencemos. A narrativa que oferece o fio condutor para a auto-compreensão dos membros de uma tradição é fruto de uma interpretação dos seus textos fundamentais, uma interpretação que encontra sua cristalização nos *personagens*¹⁰ de cada cultura, os quais fornecem seus parâmetros morais de ação. Não há tradição moral sem uma narrativa que lhe dê unidade, que lhe proporcione o fio condutor do início, meio e fim de sua atividade prática e reflexiva. Moralidade que não se constitui como tradição moral é, na verdade, um fragmento ou

fragmentos desgarrados de tradições anteriores que se dissolveram, de tradições mortas que não superaram crises epistemológicas, ou é uma tradição moral que não se reconhece como tal, revelando sua própria limitação e incapacidade de reconhecimento de sua situação hermenêutica.

Gadamer põe uma ênfase muito forte na linguagem como *medium* privilegiado para o emergir da compreensão – muitas vezes mal-compreendido, sofrendo a acusação de idealismo lingüístico, pela sua afirmação de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” –, portanto, promovendo uma virada lingüística no âmbito ontológico que, ao final, resultou numa defesa radical da dialogicidade presente na estrutura da linguagem, especialmente como uma defesa da conversação viva, da interlocução falada, e que encontra em Platão seu modelo fundamental. MacIntyre é também atento a esse giro lingüístico, como filósofo que teve sua formação na tradição analítica inglesa, mas ele o faz de maneira que vai, ao mesmo tempo, para além da filosofia analítica anglo-americana tradicional e também ampliando a perspectiva gadameriana. Desde sua dissertação de mestrado, MacIntyre sempre formulou a crítica à filosofia analítica contemporânea que se refugiava numa definição de filosofia exclusivamente como análise da linguagem, como estudo de sua lógica e suas estruturas de significação e sentido, desprezando peremptoriamente sua pretensão normativa, refugiando-se numa metaética. Ele não fazia uma crítica radical de negação do valor da análise da linguagem, mas exigia um aprofundamento que caminhasse na direção da historicidade, isto é, para ele era preciso que a linguagem moral fosse analisada não somente como um fenômeno a-histórico, atemporal, mas substancialmente como portadora de uma historicidade e como articulada a uma comunidade de falantes, situada no seio de uma vida social, no interior de suas práticas.

Embora reconhecendo a linguagem como *locus* necessário e condição de realização da compreensão – aqui não simplesmente entendendo a linguagem como um instrumento externo à própria compreensão, mas como *medium* da compreensão nos moldes gadamerianos – Ma-

cIntyre incorpora, ao lado da linguagem, a ênfase sobre a comunidade e as práticas como *media* da racionalidade ética. Junto com o conceito de tradição de pesquisa racional, cuja formulação emergiu a partir do encontro com a hermenêutica gadameriana, que põe a tradição no centro do arcabouço epistêmico do homem histórico a partir do conceito de círculo hermenêutico da compreensão, MacIntyre estabelece o caráter inter-relacional entre linguagem, comunidade e práticas.¹¹ Não há linguagem sem uma comunidade de falantes que a exercita no interior de um conjunto de práticas, também não há comunidade sem uma linguagem comum e que não esteja estruturada em torno de práticas; bem como não há práticas que não estejam articuladas lingüisticamente no interior de uma comunidade. E esse circuito hermenêutico entre linguagem, comunidade e práticas se realiza no interior das tradições, como expressão da finitude do homem, este entendido como ser radicalmente histórico. MacIntyre é crítico das perspectivas universalistas no âmbito da ética exatamente por perderem de vista essa historicidade inerente às práticas humanas no interior de comunidades históricas que encarnam uma tradição de pesquisa racional, e na qual a linguagem também não é hipostasiada como um substrato metafísico que dá suporte à compreensão.

As tradições de pesquisa racional implicam o círculo hermenêutico da compreensão, originalmente gadameriano, na medida em que a compreensão moral se dá sempre no interior e a partir de tradições. A compreensão nunca se dá a partir do nada ou do empiricamente puro, mas sempre pelo filtro da linguagem incorporada na tradição e suas práticas comunitárias. O diferente e o outro sempre emergem em relação a essa tradição na qual o indivíduo se encontra situado, fazendo emergir a possibilidade da crítica e da reavaliação da própria tradição a partir da ótica desse diferente e desse outro. O sujeito moral é portador de uma identidade e de uma racionalidade a partir desse seu pertencimento inicial a uma tradição de pesquisa racional, que lhe fornece o horizonte compreensivo de si mesmo e do mundo, provendo-lhe as ferramentas conceituais e materiais para o desenvolvimento de sua inteligência e de sua sobrevivência na direção do bem viver.

O conceito de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva incorpora plenamente essa circularidade hermenêutica da compreensão, na medida em que a racionalidade da pesquisa sempre se constitui a partir de uma pré-compreensão construída e adquirida no interior de uma tradição: não há racionalidade fora das tradições. A tradição é sempre o ponto de partida de qualquer pesquisa racional, fornecendo-lhe o paradigma do pensar e do agir inicial, ou seja, a racionalidade da pesquisa é constituída pela tradição, mas também é o alvo dessa mesma pesquisa racional, na medida em que ela é constitutiva da própria tradição, ou seja, a própria tradição é também resultante dessa mesma pesquisa racional, sua racionalidade é também constituída pelos resultados históricos dessa mesma pesquisa.

Aqui temos instalado o círculo hermenêutico gadameriano da compreensão, em que uma pré-compreensão obtida e articulada no interior da tradição é o pressuposto necessário e a condição de possibilidade da própria compreensão autônoma exercitada na forma da pesquisa racional, motivada pelos interesses e temas da tradição na qual ela se insere. O agente raciocinador exerce sua função racional sempre no interior de uma tradição moral, que lhe oferece os pontos de partida necessários para a construção de sua racionalidade, mesmo que depois essa própria pesquisa racional sistemática implique a produção de uma crise epistemológica dessa mesma tradição da qual ela faz ou fez parte. Como corretamente reconhece Burkum (1998), o círculo hermenêutico é característico da dinâmica inerente à concepção de MacIntyre do desenvolvimento das tradições morais de pesquisa racional:

MacIntyre é explícito em sua adesão à realidade no pensamento humano do círculo hermenêutico. Ele tem freqüentemente reconhecido a correção desta idéia como encontrada, por exemplo, em *Ser e Tempo* de Heidegger. Obviamente que ele rejeita categoricamente onde Heidegger nos leva com essa noção. (P. 101, nota 64).

Essa circularidade hermenêutica é parte constitutiva do desenvolvimento dialético da busca de uma comunidade pelo seu *telos* como também da pesquisa racional da qual é constitutiva. Segundo MacInt-

yre, não podemos alçar vôo a uma posição racional abstraída de todas as particularidades sociais e históricas. Toda pesquisa racional está sempre mergulhada numa circularidade hermenêutica, na qual os começos estão no fim e o fim nos começos.¹² Mas essa circularidade hermenêutica das tradições morais de pesquisa racional não é pensada como um círculo vicioso, mas como uma circularidade espiralada, não fechada sobre si, na qual os praticantes da tradição se colocam abertos à possibilidade de refutação da verdade das teses primeiras que definem esse bem em torno do qual ela se estrutura. Para MacIntyre, a tradição moral de pesquisa racional carrega dentro de si um falibilismo de suas pretensões, não é simplesmente um acordo funcional entre os membros adultos e bem formados dessa mesma tradição. Segundo ele,

o que torna possível para os defensores de um sistema filosófico (ou tradição) pretender que ele foi racionalmente validado é justamente aquilo nele em relação ao qual está também aberta a possibilidade de derrota racional” (1993, 77).

Ao abrir-se para a possibilidade de uma derrota racional, a partir de seus próprios padrões internos de sucesso e fracasso, MacIntyre situa a verdade de uma tradição moral como portadora de uma dinamicidade que, no entanto, não é também a mera formulação de um relativismo ou um perspectivismo éticos. Aqui não vale qualquer coisa afirmada, as sentenças não se equivalem igualmente no interior da diversidade das tradições, os pré-conceitos inerentes às tradições não são vistos da mesma maneira e aquilatados teoricamente como tendo a mesma validade – como já advertia Gadamer. Esse espaço aberto das tradições é ele próprio seletivo, cada tradição tem sua própria pretensão de superioridade racional e sua pretensão de “objetividade” ética será medida e construída no encontro, no conflito e na conversação com as tradições eventualmente rivais. Não é um recurso a uma racionalidade extra-tradições, neutra entre elas, transcendental à própria experiência moral concreta das tradições; é uma racionalidade hermeneuticamente

construída na conversação dialética interna às tradições e entre os projetos filosóficos das próprias tradições em conflito, os quais pressupõem a existência de verdades fortes, da validade de suas próprias pretensões, não sendo portadoras da máscara liberal da tolerância, mas de uma sincera jornada falibilista na afirmação dessa verdade e desse bem humano nela expressos.

Se Gadamer não quer interferir no mundo, não quer estabelecer normatividade no âmbito da reflexão hermenêutica, dizendo apenas o que nos acontece, limitando sua tarefa ontológica a partir da temática dos textos, tal como se expressou no seu prefácio a *Verdade e Método*, MacIntyre vai além disso e busca encontrar referenciais que não apenas nos digam o que nos acontece, mas também o que devemos fazer para mudar o mundo que emerge do que nos acontece. Nele, o confronto entre tradições é encarado como um desafio a ser respondido claramente por meio da formulação de critérios de superioridade racional, ainda que esses critérios não possam ser entendidos senão como formulações finitas, que se constroem no interior do conflito filosófico-acadêmico, no corpo-a-corpo concreto das tradições morais. É na práxis histórica das comunidades políticas que tal formulação encontra uma expressão social e uma articulação de seus elementos centrais. E é na teoria moral de Aristóteles, num primeiro momento, e, posteriormente, no pensamento de Tomás de Aquino, vistos como constituindo uma mesma tradição moral de pesquisa racional, que MacIntyre vai buscar suas respostas nesse âmbito estritamente normativo, sua teoria substancial da racionalidade prática.

O sujeito moral – e também cognitivo, racional – em MacIntyre é portador da finitude hermeneuticamente entendida, sendo toda sua estruturação em torno das tradições um reflexo exatamente desse reconhecimento da finitude como inerente ao sujeito moral, perpassado por processos interpretativos, de permanente diálogo consigo mesmo e com os outros, sejam indivíduos da mesma tradição ou de tradições diferentes. A idéia da narratividade do Eu toma de empréstimo exatamente essa carga interpretativa presente no sujeito moral, fruto de sua historicidade, resultante da crítica à metafísica da subjetividade ilumi-

nista, feita tanto em MacIntyre como em Gadamer, e a conseqüente afirmação do caráter hermenêutico de sua identidade. Em toda teoria moral há sempre o problema essencial de se caracterizar o agente moral, sua subjetividade, e o papel da história e da finitude em sua identidade. MacIntyre não foge a essa regra e, de forma criteriosa, sua teoria moral põe um relevo sobre a figura do agente moral, ainda que isso não implique numa ênfase sobre esse artefato moderno que é o indivíduo – tal como procedida no âmbito das filosofias morais liberais e das de corte kantiano – que o entende como anterior a qualquer sociabilidade e portador de uma racionalidade originária, capaz de escapar do efeito da própria história e assumir, num certo sentido, a posição do olho de Deus, isto é, acima de toda e qualquer particularidade e tradição histórica.

O eu do agente moral macintyreano, sua subjetividade, é marcado pela narratividade, isto é, ele sempre se vê inserido em narrativas, em histórias que descortinam um início, um meio e um fim para sua ação, tecendo o fio de seus atos e de suas relações com o mundo e com os outros agentes no interior de uma comunidade, e que encontram expressão sistemática numa tradição de pesquisa racional. A subjetividade macintyreana é essencialmente marcada pela comunidade histórica na qual se constituiu, cuja identidade é formada não apenas por um Eu que antecede e escolhe os desejos e seus fins, mas pelos papéis sociais que ocupa, pelo lugar que exerce no tecido coletivo de sua comunidade. O indivíduo da modernidade e sua metafísica da subjetividade são profundamente questionados na filosofia moral de MacIntyre. O agente moral concebido como portador de uma racionalidade essencialmente instrumental, já que incapaz de prover os fins da ação humana, i.é, de desvendar o seu *telos* último, é a expressão do empobrecimento da subjetividade e uma mutilação de seus elementos constitutivos mais básicos. Enquanto indivíduo atomizado, sua finitude é pensada como uma finitude que, paradoxalmente, o arranca da temporalidade, uma vez que ao assentar todo o poder de decisão e força compreensiva numa subjetividade desejante que não possui qualquer *telos* a orientar-lhe no raciocínio prático, deixando-a inteiramente livre

em seus prospectos de ação, a modernidade retira da subjetividade o eventual peso da historicidade, dos eventos históricos que lhes fornecem um contexto compreensivo e, de alguma forma, o determinam em diversos aspectos. É como se tivéssemos um indivíduo que paira no ar, sem qualquer vínculo histórico substancial e sem qualquer temporalidade significativa, pois esta se transforma em mero enfeite externo, sem qualquer poder ou efeito sobre ele.

A dimensão narrativa que MacIntyre enfatiza como constitutiva da subjetividade e do viver humanos, uma vez que entende o homem como um “animal contador de histórias,” é expressiva do caráter hermenêutico que imprime em sua abordagem da moralidade. O eu humano não é meramente um indivíduo, mas é um agente situado no interior de uma comunidade moral e lingüística, compartilhando os recursos avaliativos e linguagem comuns, o que o torna mais do que um fenômeno que não segue qualquer padrão ou ordenamento prévio, que funciona por acaso, como o vaga-lume na noite escura em que não conseguimos prever sua próxima aparição, ficando presos a seus ditames circunstanciados. Ao contrário disso, o eu humano é sempre construído no processo interpretativo de uma tradição social e da pesquisa racional que lhe é constitutiva, na qual os cânones do indivíduo educado e racional são continuamente interpretados e reinterpretados por força do tempo e da diversidade e produtividade da história do homem e de suas relações temporais. A finitude aqui é prima da diversidade humana e proporciona a necessidade da interpretação. Por sermos seres narrativos, essa narrativa nunca é mera repetição dos textos canônicos ou dos padrões herdados e repassados por gerações. A finitude implica que nossas narrativas serão sempre resultantes de interpretações internas dos recursos próprios de uma tradição moral, social e cultural, frente a seus debates intestinais e também ao cortejo externo de visões diferentes e, muitas das vezes, incompatíveis e incomensuráveis a esta tradição.

Nesse sentido, o que significa ser racional ou mesmo realizar uma pesquisa racional? É ponto pacífico para MacIntyre que a definição ou caracterização do que seja a racionalidade não é mais objeto de consenso no âmbito da reflexão filosófica desde a modernidade. Poderia-

mos mesmo dizer que MacIntyre aceita como dado o fato de que os resultados da modernidade representaram o fim de uma concepção relativamente consensual do que seja a razão humana e, conseqüentemente, do que seja a racionalidade ética. Com o racionalismo tem-se uma hipostasiação da racionalidade humana, esta entendida como tendo um conteúdo único, universal, comum a todos os homens, cuja prática conduziria, ao final, num exercício de esclarecimento do homem, numa liberação de todo obscurantismo e parcialidade em sua compreensão de si mesmo e do mundo. Mas a retirada da razão humana à temporalidade, abstraindo-a, em última instância, de seu enraizamento na vida das tradições sociais, terminou deixando-a sem parâmetros, sem um *telos*, e mergulhando-a no universo da subjetividade, abrindo espaços para uma diversidade de formulações nunca dantes imaginada.

Com isso, o ambiente filosófico contemporâneo assiste a uma multiplicação da compreensão acerca do que seja efetivamente a natureza da compreensão, da racionalidade humana. O debate ético é expressivo desse estado de proliferação de concepções antagônicas do que seja a racionalidade, concepções essas incorporadas em concepções morais rivais e, conseqüentemente, de tradições de pesquisa racional rivais. É em Gadamer que MacIntyre encontra uma concepção da racionalidade capaz de valorizar essa diversidade de tradições de pesquisa racional, de encarar a variedade e riqueza da compreensão humana, mas sem cair no relativismo ou no perspectivismo morais. Mesmo sua defesa de uma tradição particular, a aristotélico-tomista, é mediada por essa compreensão hermenêutica da racionalidade das tradições. Diferentemente de outras tradições de pesquisa racional, como a própria tradição do liberalismo, na qual a tradição é vista como não ocupando nenhum papel signifiante na compreensão humana, a tradição aristotélico-tomista é vista por ele como pressupondo essa teoria da racionalidade das tradições. Toda a tematização de MacIntyre em torno da historicidade da moralidade, sua articulação às práticas sociais, sua crítica à abstração da linguagem moral pela filosofia analítica, sua crítica do individualismo da modernidade, da linguagem universalista

no âmbito da moral como desarticulada das demais esferas da vida comum da comunidade, todos esses elementos serão ordenados com o encontro com a hermenêutica filosófica das tradições em Gadamer, pois esta lhe proporciona as ferramentas mais gerais para sua concepção da racionalidade da pesquisa filosófica entendida como pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva.

Ao articular elementos da teoria filosófica de Gadamer, por meio desses elementos hermenêuticos operando no interior das tradições morais de pesquisa racional, com elementos teóricos advindos do chamado ambiente pós-analítico americano – no qual o pragmatismo se constitui uma presença importante como adversário – MacIntyre termina por construir uma concepção do filosofar que encontra sua originalidade numa radicalização da historicidade não só do próprio homem concebido existencialmente e, por conseguinte, da própria racionalidade que lhe é subjacente, mas pela assunção plena da finitude sem desembocar em algum tipo de relativismo. É uma forma de conceber a filosofia como historiografia hermenêutico-pragmática, na medida em que há a busca da manutenção do reconhecimento da historicidade do agente moral e dos seus conteúdos, da sua racionalidade, mas sem querer reduzir tudo à própria temporalidade tomada abstratamente, a uma validade limitada ao acordo circunstancial dos atores sociais e morais. A finitude do homem e de seus produtos intelectuais é tomada seriamente, levando-a ao termo de todas as suas conseqüências, mas sem alcançar a afirmação relativista do tema, que significaria a deturpação da própria historicidade e da própria idéia de racionalidade.

Referências bibliográficas

- Beam, C. A. 1998. "Gadamer and MacIntyre: Tradition as a resource of rationality." *Kinesis* 25 (1): 15–35.
- Berti, E. 1997 [1989]. *Aristóteles no Século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola.

- . 1990. "La philosophie pratique d'Aristote et sa 'rehabilitation' récente." *Revue de Métaphysique et de Morale* 2: 247–66.
- Burkum, K. E. 1998. *Moral Realism: From Metaphysics to Ethics as Action*. Nashville: Vanderbilt University (PhD. Thesis).
- Carvalho, H. B. A. de. 1999. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Editora Unimarco.
- Figueiredo, L. 1999. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA.
- Gadamer, H.-G. 1989 [1960]. *Truth and Method*. 2ª ed. Trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. Nova York: Continuum.
- Knight, K. (org.) 1999. *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. 1980. "Contexts of Interpretation." *Boston University Journal* XXVI (3): 173–78.
- . 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press. Trad. Brasileira: 1991. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Tradução Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola.
- . 1990. *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Londres: Duckworth.
- . 1992. "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods." *American Catholic Philosophical Quarterly*. LXVI (1): 3–19.
- . 1993. "Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History." In Cook, P. (org.), *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*. Durham: Duke University Press: 65–82.
- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Nova York: Open Court Publishing Company.
- . 2002. "On not having the last word: Thoughts on our debts to Gadamer." In Malpas, J., Arnsward, U., Kerstcher, J. (orgs.),

Gadamer's Century: Essays in honor of Hans-Georg Gadamer.
Cambridge, Mass.: The MIT Press: 157–72.

- Scheibler, I. 2000a. *Gadamer: Between Heidegger and Habermas.*
Lanham: Rowman & Littlefield.
- . 2000b. “Gadamer, Heidegger, and the social dimensions of language: reflections on the critical potential of hermeneutical philosophy.” *Chicago-Kent Law Review* 76 (2): 853–92.
- Smith, P. C. 1991. *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding.* Nova York: Fordham University Press.
- Warnke, G. 1987. *Gadamer: Hermeneutic, Tradition, and Reason.*
Stanford: Stanford University Press.
- . 1992. *Justice and Interpretation.* Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Weinsheimer, J. C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics. A reading of Truth and Method.* New Haven: Yale University Press.

Notas

¹ Sobre a ligação teórica de MacIntyre com o pensamento de Thomas Kuhn, ver Carvalho (1999).

² Em função do espaço disponível restrito, vamos evitar aqui uma exposição geral da filosofia moral de MacIntyre e pressupor aquilo que fizemos em um outro trabalho anterior em Carvalho (1999), bem como a hermenêutica de Gadamer tal como exposta em *Verdade e Método* (1989) e apresentada em Weinsheimer (1985) e Warnke (1987).

³ Nesse sentido, nossa pretensão é ir além dessas análises parciais e ainda se contrapor à interpretação de Knight (1999), que se recusou a atribuir valor de verdade a essas aproximações teóricas entre MacIntyre e Gadamer – tendo feito isso sem, contudo, oferecer qualquer justificativa plausível ou sustentável para a recusa –; bem como se contrapor à avaliação de P. C. Smith (1991) que, a despeito de reconhecer as importantes similaridades, recusa atribuir alguma influência teórica de Gadamer sobre MacIntyre em função das significativas diferenças teóricas existentes entre os dois filósofos.

⁴ Esses livros são obras mais sistemáticas, nas quais MacIntyre estabelece suas posições proporcionando uma leitura estável de sua argumentação, a despeito de algumas modificações que naturalmente ocorrem em sua formulação teórica entre a publicação de uma obra e outra, uma vez que é um pensamento vivo, rigorosamente em andamento. Mais recentemente acrescentou-se o *Dependent Rational Animals* (1999), que se mantém na linha de reflexão estabelecida pela tríade anterior, embora aprofundando alguns pontos mais específicos.

⁵ Observe-se que esse texto de MacIntyre foi publicado antes da primeira edição de *After Virtue* (1981), livro que solidificou sua presença no cenário filosófico contemporâneo e que representa a formulação de seu projeto filosófico maduro.

⁶ No que se refere a Gadamer, nossa referência é *Verdade e Método* – deve-se ressaltar que essa foi a única obra de Gadamer que recebeu uma atenção especial de MacIntyre, na forma de um trabalho escrito (MacIntyre, 1980).

⁷ A meta-teoria de MacIntyre é a sua teoria da pesquisa racional, da racionalidade humana em geral e, conseqüentemente, uma concepção da pesquisa filosófica como pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva. A teoria substancial da racionalidade prática é a contrapartida dessa meta-teoria no âmbito da prática moral, da tomada de decisão ética, na formulação do raciocínio prático. Nesta última é onde ele se permite uma tomada de posição substancial, na adoção de uma tradição moral de pesquisa racional particular, a aristotélico-tomista, para se confrontar com as outras tradições morais de pesquisa racional na transformação, destruição ou adaptação ao *ethos* vigente – no sentido mesmo de concretizar sua meta-teoria da pesquisa racional. A meta-teoria implica uma concepção da linguagem, da verdade e da racionalidade; a teoria substancial da racionalidade prática ou teoria moral é a “aplicação” dos pressupostos de sua meta-teoria na análise e avaliação do *ethos* humano concreto para a orientação do seu agir, é a sua formulação normativa em caráter explícito.

⁸ Aqui alertamos ao leitor que abandonaremos o uso do termo “meta-teoria”, usado por Knight, e adotaremos simplesmente o termo “teoria” para nos referirmos à sua meta-teoria da racionalidade das tradições. Essa adoção se faz necessária para evitar qualquer associação indevida com a metaética analítica, duramente criticada por MacIntyre.

⁹ “...as questões postas pelas filosofias morais e as questões postas pelas pessoas comuns, num grau significativo, são inseparáveis. E é com questões que cada um começa, pois cada um está engajado na pesquisa, a pessoa comum geralmente perguntando: ‘Qual é o meu bem?’ e ‘Quais ações o realização?’, e o filósofo moral sistematicamente investigando ‘Qual é o bem para os seres hu-

manos?’ e ‘Quais tipos de ação realizarão o bem?’. Qualquer tentativa persistente de responder qualquer um desses conjuntos de questões logo conduzirá a perguntar a respeito do outro” (MacIntyre, 1992, 3).

¹⁰ O termo em inglês que MacIntyre usa é *character*, que tem o duplo sentido de *personagem* e de *caráter*, permitindo um jogo lingüístico bastante interessante entre a metáfora teatral e a relação com a personalidade moral do sujeito. Ver Capítulo 2.

¹¹ Algo que não é em absoluto estranho à hermenêutica de Gadamer. Ver Scheibler (2000a, 2000b).

¹² Isso se torna claro quando ele descreve a concepção aristotélica de pesquisa sobre o bem: “...o jovem e imaturo, o inexperiente e indisciplinado, tinham de ser induzidos a se sujeitarem a uma educação de um conjunto de virtudes morais e intelectuais, cujo sentido e propósito eles só seriam capazes de apreciar uma vez que as tivessem adquirido. Assim, de acordo com Aristóteles, para chegarem a compreender o bem humano, as verdades a respeito desse bem que finalmente serão alcançadas através da pesquisa árdua, têm de já estar pressupostas nas fases anteriores dessa pesquisa, pelo modo como a pesquisa tem de ser organizada desde seu início. Este tipo de circularidade envolvida no iniciar e conduzir a pesquisa filosófica, que Aristóteles deixa muito claro para nós, considero ser um traço ineliminável da filosofia sistemática. Nosso telos, nosso fim, teórico e prático, está já em nossos começos” (1993, 74–5).

Contribuições e limites da ética do discurso ao debate sobre uma perspectiva multiculturalista dos direitos humanos

Jorge Atilio Silva Iulianelli

Universidade Estácio de Sá

O cenário mundial pós-onze de setembro de 2001 faz-nos pensar sobre a oportunidade e propriedade da afirmação da universalidade dos direitos humanos. Com efeito, a doutrina da guerra preventiva e a sua aplicação nos levam a considerar que inexista uma apropriação coletiva, mundial, dos direitos humanos. O que os meios de comunicação e os relatos de guerra nos oferecem é a afirmação de um suposto direito de defesa sobrepujar os direitos básicos dos povos. O debate travado entre os governos mundiais sobre atingir às *metas do milênio* ou fazer valer o pacto internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais nos deixam antever iniciativas de redução do espectro de direitos assumidos como consoantes ao pleno desenvolvimento humano, em vista do alcance de um *mínimo aceitável*.

Diante destes, pelo menos, dois elementos de constrangimento, a guerra preventiva e a construção do mínimo direito aceitável nos parecem oportuno avaliar como a construção de uma convivência pacífica depende mais do desenvolvimento humano e da afirmação dos direitos humanos – compreendidos em sua integralidade, interdependência e universalidade – do que se costuma admitir. Nossa investigação se dedica a fazer apenas uma parte do questionamento. Oferecemos uma visão de como admitidas a existência do *Império* e de suas estratégias, é necessário questionar-se se o multilateralismo, como doutrina de política externa, e as políticas de reconhecimento, podem ser articuladas às doutrinas de redistribuição de riqueza social. Questionamos se

uma doutrina de política externa articula-se com as políticas migratórias e se estas concepções interferem na constituição dos direitos das cidadãs e cidadãos em sociedades pluriétnicas.

Nossa investigação, contudo, não é um tratamento empírico da questão. O que nos cabe averiguar é como a filosofia política contemporânea necessita articular um discurso sobre o multiculturalismo. Ademais, empreendemos um esforço em notar como à base do multiculturalismo existe uma determinada noção antropológica e uma afirmação relativa à compreensão dos direitos humanos. Finalmente, identificamos como uma doutrina multiculturalista dos direitos humanos é questionada pelos fatos, fundamenta (e se alimenta de) ações sociais de resistência e construção de alternativas e afirma projetos políticos de democracia e socialismo.

Esta reflexão está dividida em duas partes. Na primeira, averiguamos como a presença do Império cria constrangimentos à afirmações sobre a possibilidade de articulação entre reconhecimento da diferença e distribuição da riqueza socialmente produzida. Com efeito, se admitimos a presença do Império e de suas capilarizações discursivas, a possibilidade de discursos alternativos é muito reduzida. Porém, cabe-nos atentar para as possibilidades dos discursos alternativos em relação ao Império. Em segundo lugar, assumindo a possibilidade dos discursos alternativos cabe-nos atentar como eles se constituem num cenário ainda em construção, e, por conseguinte, se apresentam num campo semântico em disputa.

Do Império

A afirmação de uma estrutura imperial, ou de Império, é metafórica. O que se procura referir com esse nome é um regime – político, econômico e cultural – que abrange a totalidade do território do mundo. Em segundo lugar, a partir da perspectiva do Império, esse é um regime eterno – não se inaugura historicamente, por isso não se extingue.

O poder de mando do Império funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social. O Império não só administra um território com a sua população, mas também cria o próprio mundo que ela habita. (Hardt e Negri 2002, p. 15).

Hardt e Negri consideram a construção dos modelos de participação das pessoas comuns nesse processo a partir do *movente* Império. Essa ingerência do Império no mundo social poderia ser acachapante. O poder destruidor do Império, sua força criativa, pode ser canalizado com propósito distinto ao da dominação? Para eles, “os esforços para contestar e subverter o Império, e para construir uma alternativa real, terão lugar no próprio terreno imperial” (Hardt e Negri 2002, p. 15). É importante, então, compreender como esse poder e antipoder imperial são constituídos e constituintes das pessoas e dos movimentos sociais. Nossas perguntas seriam: Até que ponto a democracia e os direitos humanos são apenas um elemento de dominação imperial? Até que ponto eles permitiriam uma ação social construtora de mais justiça, inclusão e igualdade social?

Não acompanharemos o desenvolvimento linear desse ensaio. Apenas travaremos esse diálogo que nos interessa. As questões da genealogia jurídica do Império devem ser precedidas pela discussão apresentada sobre o processo de produção biopolítica que põe a máquina imperial em funcionamento. Isso depende, segundo nossos autores, da compreensão da relação entre os comportamentos e pensamentos permitidos à mão-de-obra industrial, e aqueles permitidos à mão-de-obra comunicacional. Segundo eles, houve um momento do imperialismo, compreendido como a extensão do poder territorial dos Estados-nação, naquele momento era a produção industrial o modelo hegemônico de produção de riqueza social. Esse modelo hegemônico dependia da conformação de corpos e mentes àquelas atitudes, hábitos, comportamentos e pensamentos esperados.

Referindo-se a Foucault nos mostram que a conformação de corpos e mentes é a instituição da sociedade disciplinar. Nesse modelo as fábricas, hospitais, hospícios, escolas e universidades, dentre outras

instituições de *disciplinamento*, constituem uma rede difusa de dispositivos ou aparelhos produtores e reprodutores de práticas coletivas. São práticas coletivas ajustadas às expectativas hegemônicas do funcionamento da sociedade. Estas práticas coletivas estão sujeitas, subordinadas, a tais interesses. Aquelas instituições estruturam e justificam os comportamentos e pensamentos adequados. Há uma institucionalização dos mecanismos de controle e das práticas sociais.

Por outro lado, existe uma alteração na sociedade atual. A instituição da *globalização*, ou de um modo de produção capitalista centrado na expansão da financeirização do Capital, emerge a sociedade de controle – distinta da sociedade do disciplinamento. Nela não as redes de instituições são difusas, porém o próprio mecanismo de comando, mais *democrático*, se torna imanente ao campo social e se distribui nos corpos e cérebros dos cidadãos. Há uma introjeção das regras do jogo, elas já não agem externamente. O poder é exercido por máquinas de pensar e de agir fisicamente, que se transfiguram nas nossas vontades subjetivas – sistemas de comunicação, redes de informação, sistemas de bem-estar, atividades corporais monitoradas, etc.

O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade. Como disse Foucault “a vida agora se tornou objeto de poder”. A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo é a produção e a reprodução da própria vida. (Hardt e Negri 2002, p. 43.)

Na sociedade disciplinar a influência do biopoder era residual e permitia a resistência dos indivíduos. Diante da institucionalização dos comportamentos e pensamentos, sempre cabia a resistência da subjetividade, que poderia escapar ao controle. A força criativa independente permitia volições, pensamentos e práticas insubordinados. “Em contraste com isso, quando o poder se torna inteiramente biopolítico, todo corpo social é abraçado pela máquina do poder e desenvol-

vido em suas virtualidades” (Hardt e Negri 2002, p. 43). A subjetividade pessoal e o conjunto das relações sociais são subsumidos por esse biopoder. Segundo os autores, Deleuze e Guattari teriam notado o paradoxo dessa concepção. Pois, na medida em que esse controle da subjetividade é exercido, ao invés de haver resistência, como na sociedade disciplinar, se revelam *singularizações*, uma máxima pluralidade.

Essa concepção de uma máxima pluralidade de singularidades indica um conjunto de alternativas a ser considerado nas possíveis configurações do poder:

Desse ponto de vista, o contexto biopolítico do novo paradigma é totalmente indispensável à nossa análise. É isso que apresenta o poder como alternativa, não apenas entre obediência e desobediência, ou entre participação política formal e recusa, mas também em toda a esfera da vida e da morte, da fartura e da pobreza, da produção e da reprodução social, e assim por diante. (Hardt e Negri 2002, pp. 45–6.)

Isso faz com que nossos autores, a fim de ampliar as considerações que tomaram de empréstimo àquelas fontes, desenvolvam uma abordagem sobre a produção da vida. A consideração da produção da vida ultrapassa o contexto da produção e reprodução econômica. Toda reprodução social depende da interação do econômico, com o cultural, físico e subjetivo. Quem produz? Máquinas produzem. Essas máquinas que funcionam sem parar, com seus diversos aparelhos e montagens produzem o mundo e com ele os sujeitos. Essa é uma produção criativa de valores, relações sociais, afetos, formações. Porém, assim como Foucault não conseguiu identificar o que produz o biopoder quando produz, Guattari e Deleuze não identificaram a nova dimensão do trabalho produtivo.

Duas lacunas que precisam ser preenchidas. As dimensões, imaterial e comunicativa, do trabalho social implicam na necessidade de novas explicações para a acumulação capitalista e das novas configurações da subjetividade. As alterações produtivas que marcam o desenvolvimento dos países centrais do Capitalismo tornam-se modelos

hegemônicos de organização da produção. Segundo eles, há a passagem das concentrações do capitalismo agro-mercantil, para o capitalismo industrial e deste para o capitalismo informacional. Isso significa que estes são processos de hegemonia de uma organização produtiva sobre as outras. Atualmente, a organização produtiva informacional é hegemônica, ela é determinante na valoração de bens e serviços, e sobredetermina as outras formas de organização produtiva coexistentes no tempo e no espaço.

Essa organização produtiva informacional implica na reformulação do conceito de trabalho abstrato. Se na economia industrial o trabalho abstrato é aquele *quantum* de esforço humano despendido no trabalho concreto; na organização informacional da produção o trabalho abstrato é apenas *trabalho*: uma atividade da máquina – o computador é a ferramenta universal. Na economia industrial as ferramentas são distintas, distintos são os operários que executam diferentes trabalhos. Nela percebe-se, também, ser o trabalho imaterial aquele *trabalho afetivo*.

Esta segunda face do trabalho imaterial, sua face afetiva, vai além do modelo de inteligência e comunicação definido pelo computador. (...) O trabalho de cuidar de alguém está, certamente, imerso no corpóreo, no somático, mas os afetos que produz são, imateriais. (Hardt e Negri 2002, p. 314.)

Essa forma biopolítica da produção a organiza em nexos e fluxos comunicacionais. O ordenamento produtivo se dá por redes que se comunicam numa relação orgânica. Assim, “a comunicação não apenas expressa, ela também organiza o movimento da globalização” (Hardt e Negri 2002, p. 51). Então, o imaginário e a subjetividade são orientados dentro da própria máquina comunicacional global. Vêem-se fluidificadas as relações de produção e de poder na sociedade. Para Hardt e Negri, por isto, é equivocada a perspectiva aberta na teoria do agir comunicativo, de esferas do mundo da vida que poderiam não ser colonizadas pela razão instrumental. “A produção comuni-

cativa e a construção da legitimação imperial marcham lado a lado e não podem mais ser separadas” (*Ibidem*, p. 53).

Existem nexos entre o processo produtivo do biopoder e a construção da legitimação do Império pela biopolítica. O campo da economia possui uma desterritorialização, no sentido do não controle da economia pelo Estado-nação territorial; e o campo da política se articula por meio de uma *nova ordem internacional*. A constituição política e a produção econômica do Império tendem a convergir. Por isso, a legitimação do poder se dá com um arsenal moral e jurídico. Um exemplo expressivo, para nossos autores, desse poder legitimador jurídico e moral do Império se encontra nas ações das organizações não-governamentais – as ONGs. Elas intervêm a partir de *imperativos éticos*. “Movem ‘guerras justas’ sem armas, sem violência, sem fronteiras” (*Ibidem*, p. 55).

Essas ONGs estão completamente mergulhadas no contexto biopolítico das constituições do Império; elas antecipam o poder de sua intervenção pacificadora e produtiva de justiça. Não deveria, portanto, surpreender o fato de que honestos teóricos jurídicos da velha escola internacional (como Richard Falk) sejam atraídos pelo fascínio dessas ONGs. A demonstração que as ONGs fazem da nova ordem como um pacífico contexto biopolítico parece ter impedido esses teóricos de ver os efeitos brutais que a intervenção moral produz com prefiguração da ordem mundial. (*Ibidem*, p. 55)

O ponto discutido aqui é da complexidade dessa *intervenção humanitária*, ainda quando é realizada com o pressuposto moral de estar comprometida com o bem-estar, a melhoria da qualidade de vida, daquelas e daqueles que são as beneficiárias e beneficiários dessa ação política. Essa ação pública é, geralmente, compreendida como uma prevenção de um mal maior, ou o atendimento a uma necessidade extrema – um desastre social, ou o atendimento a uma situação de emergência. Porém, argumentam esses autores, essa intervenção associa de modo indevido e perigoso prevenção e repressão. Isso acaba fazendo valer as “guerras justas” para o bom combate, e a existência de uma “polícia moral” do Império. Isso torna a repressão a conflitos

étnicos, ou ao empresariado corporativo, em especial aquele envolvido com a venda de drogas, ação da polícia moral de caráter preventivo.

Essa prerrogativa moral faculta a construção de uma cadeia de comando do Império. O que está em jogo, na linguagem dos nossos ensaístas, é a construção de uma biopolítica alternativa a essa empreendida pelo Império. Para tanto, parece ainda necessário uma visão dessa cadeia de comando e das brechas existentes para outras opções. O paradigma da produção informacional aumentou o poder das empresas transnacionais. Elas, cada vez mais, se expandem para além das fronteiras do Estado-nação. Esse é mais um capítulo da dialética entre Capital e Estado. Para entender esse processo eles propõem uma “rápida e grosseira periodização” (*Ibidem*, p. 326). Assim, eles discorrem sobre três fases do Capitalismo: – Idade de ouro do capitalismo europeu, caracterizada pelo livre comércio entre capitalistas relativamente pequenos, séculos XVIII–XIX – a fase de monopólio (ou do capitalismo monopolista), ela criou uma ameaça direta à saúde do capitalismo, que desgastou a competição entre capitalistas, século XIX–XX – fase contemporânea, as empresas transnacionais cresceram acima e além do comando constitucional dos Estados-nação, o poder é constituído num nível transnacional.

Passemos à descrição da terceira fase e da constituição desse poder transnacionalizado. Hardt e Negri indicam que essa terceira fase se dá em decorrência da *débâcle* das formas tradicionais de política e resistência, que ao final acompanha a transformação do Estado democrático de direito. Com efeito, a estruturação desse se deveu, sobretudo, às relações sociais de produção, estabelecidas na segunda fase, que implicaram na necessidade do Estado-nação intervir para proteger o capital social total dos ataques dos capitalistas individuais.

Não se deu, entretanto, nessa terceira fase, a derrota do Estado-nação diante do capital transnacional. O avanço das redes de produção transnacional implicou em que as crises de relações políticas no plano nacional se tornassem mais agudas. Com a expansão das redes de produção, reprodução e fluxo de capital houve a perda da extensão da soberania nacional, em relação à definição dessas redes e fluxos, e

isso faz com que cada vez menos a política seja a esfera de resoluções de conflitos e construção de consensos sociais. “O consenso é determinado, mais significativamente, por fatores econômicos, como equilíbrios das balanças comerciais e a especulação sobre o valor das moedas” (*Ibidem*, p. 328). E não são as forças políticas tradicionais que decidem esse consenso. “Governo e política foram completamente integrados ao sistema de comando transnacional” (*Ibidem*, p. 328).

Essa descrição, que nos deixa diante de um muro quase sem fissuras, é bastante assustadora para uma discussão que pretenda indicar a possibilidade de teorias educacionais terem algum efeito para a formação de cidadãos e cidadãs, que possam interferir em processos sociais. Porém, nesse ponto inicia a se acender uma luz no fim do túnel:

Esta situação lembra em certos aspectos a que Maquiavel enfrentou em outra época: a derrota patética e desastrosa da revolução ou resistência “humanista” nas mãos dos poderes do principado soberano, ou, mais exatamente, do primitivo Estado moderno. Maquiavel reconheceu que as ações individuais (ao estilo dos heróis de Plutarco) já não eram capazes se quer de tocar na nova soberania do principado. Teria de ser encontrado um novo tipo de resistência, adequada às novas dimensões de soberania. Hoje, também, podemos ver que as formas tradicionais de resistência, como as organizações operárias dos séculos XIX e XX, começaram a perder seu poder. Mais uma vez um novo tipo de resistência precisa ser inventado. (Hardt e Negri 2002, p. 329.)

O convite que eles propõem é descortinar novas formas de resistência, uma biopolítica alternativa à do Império, capaz de controlar socialmente, por meios constitucionais de poder, as empresas transnacionais e o poder liquefeito. Por isso, as observações de Maquiavel são pertinentes: a resistência precisa ser de um novo tipo. Para tanto, nossos ensaístas nos oferecem uma aproximação heurística do poder constitucional *global*, na sua esquematização hierarquizada piramidal. Eles indicam que as configurações do poder global estão constituídas numa aparente anarquia, que observada detidamente revela um orde-

namento dos diversos corpos e organizações, em três camadas e diversos níveis.

O espaço mais restrito do poder global, o cume da pirâmide, está ocupado pela única superpotência, os Estados Unidos, que “detêm o uso global da força” (*Ibidem*, p. 331). Eles identificam que essa posição se afirma a partir da Primeira Guerra do Golfo – ainda mais se hoje, cara leitora e caro leitor, consideramos as ações militares de intervenção no Afeganistão e no Iraque, esta última um fruto da doutrina da guerra preventiva. Num segundo nível, na mesma camada da pirâmide, aqueles Estados-nação que controlam os “instrumentos monetários globais” e, como isso, regulam as trocas internacionais. Esses Estados-nação se articulam por meio de organismos: Clubes de Londres, Paris, Roma, G-7, Fórum Econômico Mundial (Davos), etc. Num terceiro nível, na mesma camada, várias associações do poder cultural e biopolítico mundial.

Na camada intermediária, o comando é amplamente distribuído pelo mundo, menos unificado que articulado. Num primeiro nível, estão as empresas transnacionais estendidas no mercado mundial em redes de fluxo de capital, tecnologias, populações, bens e serviços. Elas são vida a rede de poder, porque fazem circular o que satisfaz às necessidades das pessoas. “O mercado mundial homogeneiza e diferencia territórios, redesenhando a geografia do globo” (*Ibidem*, p. 331). Num segundo nível, estão os Estados-nação que desempenham funções diversas: mediação política com o poder internacional e as empresas transnacionais, redistribuição de riqueza. São como que filtros do fluxo de circulação global. Termina por ser, também, formadores daquela subjetividade e corporeidade subordinada ao poder Imperial, aquela biopolítica imperial das singularidades dos indivíduos.

Finalmente, a base da pirâmide, sua mais extensa camada. “Consiste de grupos que representam interesses populares no arranjo global de poder” (*Ibidem*, p. 332). Essa camada eles denominam de *multidão*. Essa multidão é o povo, e como não pode ser diretamente incorporada ao biopoder mundial, precisa ser representado. Essa representação não é unívoca, nem homogênea. Assim, os Estados-nação podem ser re-

presentantes do Povo na Assembléia Geral da ONU, especialmente aquela ampla maioria dos Estados-nação subordinados no jogo do Capitalismo mundial. O povo, por sua vez, como parcela, é sempre um representante da multidão. O povo, e subsidiariamente a multidão, também é representado por organismos governamentais que funcionam na sociedade, instituições religiosas e mídia. Há muito está claro que a mídia não é muito independente do mercado e dos Estados. E as instituições religiosas, em alguns casos em que se opõem ao poder do Estado, tornam-se, elas mesmas, Estado.

Talvez a mais nova forma de organização do poder do povo seja o conjunto das organizações não-governamentais (ONG). O termo ONG é apresentado por nossos ensaístas significando organizações do povo, porque o interesse do povo é distinto daquele dos Estados. Elas operam em nível local, nacional e internacional. “Alguns críticos sustentam que as ONGs, por estarem fora do poder do Estado e geralmente em conflito com ele, são compatíveis com o projeto neoliberal de capital global e o ajudam” (*Ibidem*, p. 334). Efetivamente, nossos ensaístas argumentam que estar fora do Estado não é condição suficiente para ser neoliberal – nem para deixar de sê-lo. Entrementes, eles estão mais interessados num subconjunto de ONGs que podem ser caracterizadas como parceiras, defensoras e promotoras globais dos interesses do povo, representante da multidão. “Seu mandato não consiste, a rigor, em promover os interesses particulares de qualquer grupo delimitado, mas sim em representar diretamente interesses humanos e globais” (*Ibidem*, p. 334).

Porém, mesmo essa forma de constituição do poder imperial é ainda limitada. A ausência de uma forma de participação direta da multidão no biopoder não permite que aquela resistência, que falava Maquiavel, possa ser observada. Porém, também como observava o *fiorentino* é no interior dessa pirâmide que encontraremos as alternativas de resistência. Ainda assim, vale a pena resgatar as observações sobre a constituição e formação do Império:

Pode-se até argumentar que nossa experiência da constituição (e formação) do Império é, na realidade, o desenvolvimento e a coexistência das “más” formas de governo, mais do que das “boas” formas de governo, como pretende a tradição [– naquela acepção de Políbio]. A monarquia, em vez de ancorar a legitimação e a condição transcendente da unidade do poder, é apresentada como uma força policial global, portanto como uma forma de tirania. A aristocracia transnacional parece preferir a especulação financeira à virtude empresarial, e, portanto aparece como oligarquia parasitária. Finalmente, as forças democráticas que neste quadro deveriam constituir o elemento ativo e aberto da máquina imperial aparecem, na verdade, como forças corporativas, como um conjunto de superstições e fundamentalismos, traíndo um espírito conservador, quando não claramente reacionário. (*Ibidem*, p. 337.)

A pirâmide do biopoder global se mostra como fomentadora de uma subjetividade e corporeidade acomodada, ajustada, *quase* aniquilada. O quase é muito importante. Há brechas que precisam ser exploradas. Nenhuma das camadas é uniforme, como vimos. Aquele hibridismo delas joga em favor dos interesses da multidão. Isso é um eixo de transformação constitucional. Um segundo eixo dessa mesma transformação é a temporalização das articulações: fluxos de bens e do trabalho social coletivo; produção e circulação de bens, pessoas e serviços; cooperação social – todas essas redes de fluxos precisam de uma articulação *just in time, on line*, temporal. Então, isso impõe um salto qualitativo do governo disciplinador, para o governo de controle.

Aqui o movimento do social para o político e o jurídico que sempre define processos constituintes começa a adquirir forma; aqui as relações recíprocas entre forças sociais e políticas que demandam um reconhecimento formal no processo constitucional começam a emergir; e finalmente as várias funções (monarquia, aristocracia e democracia) medem a força das subjetividades que as constituem e tentam capturar segmentos dos seus processos constituintes. (*Ibidem*, p. 340.)

É uma luta por estratégias de controle social. Uma luta que se define por variáveis muito potentes: o dinheiro, a bomba e o éter (a comu-

nicação). Esse campo aberto da luta tem uma arena muito importante: a *mídia* e a formação das subjetividades. Temos que enfrentar a sociedade do espetáculo, que deseja disseminar o medo imobilizador. A imagem consumível, a política, a violência, tudo recebe é manipulado pela mídia da opinião pública e da ação política. Hobbes argumentava que o medo era a paixão que permitia a coesão social, e é assim que funciona o espetáculo, com a disseminação do medo. É com essa máquina do poder manipulador do espetáculo que tem que se debater a resistência, a constituição de alternativas.

Em tal perspectiva os direitos são demandas conquistadas por meio de luta de ressignificação social. As condições da multidão e suas lutas implicam em três demandas por direitos fundamentais: O primeiro deles, é o direito de deslocamento, de controlar o próprio movimento no orbe terrestre, esse é um direito humano, não pode ser mercantilizado, transformado numa outorga para bens e serviços, e não para pessoas. O segundo, é o direito a um salário social, uma renda garantida para todos. De Tobin a Eduardo Suplicy, há vários autores que indicam que é uma questão de justiça social, tendo em vista que todo ser humano, de uma ou outra forma, contribui com a riqueza social total, seja a ele ofertada uma renda básica. Uma terceira demanda é o direito à reapropriação, isso na economia informacional significa ter livre acesso e controle da informação, comunicação e afetos.

Estas reflexões de Hardt e Negri sobre a constitucionalização dos direitos da multidão permitem identificar alguns elementos de nosso problema. Primeiro, nos oferecem uma descrição das alterações do modo de produção capitalista em sua versão mais recente e as consequências que estas trazem para as relações de poder na sociedade. De uma maneira heterodoxa para a economia política oferecem uma análise de como numa economia informacional passa-se de uma sociedade do disciplinamento para uma sociedade do controle. Indicam que a estruturação do biopoder – do controle de mentes e corações – nesta configuração permite identificar a polaridade básica entre o poder imperial e a multidão.

A presença da multidão torna necessário que se averigüe o modo de alteração do poder. Não se trata de resistência, se trata de transmutação do poder. Para tanto, há necessidade da linguagem, do discurso. Se aceitarmos heurísticamente esta análise precisamos perguntar qual papel teriam neste contexto o reconhecimento das diferenças e a distribuição da riqueza socialmente produzida como ações sociais que permitem a afirmação dos direitos humanos. Seriam tais ações necessárias e possíveis para que relações internacionais entre os Estados-Nação e em seu interior promovessem os direitos humanos? Estas ações estariam consoantes a algum critério público razoável para a ação política?

Dos discursos em disputa para a paz universal

Descrições como as de Hardt e Negri nos ajudam a fazer exercícios mentais operativos sobre as filosofias políticas contemporâneas. O debate mais recente sobre multiculturalismo mostra como as diferentes teorias da filosofia política, conquanto partilhem de ideários liberais (democráticos e socializantes, como é o significado *anglo-saxão* deste termo), possuem ênfases diferentes e dissonantes. Rawls, Taylor e Habermas tecem argumentos que mostram a necessidade de pautar as práticas políticas em padrões razoáveis para o debate público. O que importaria é ter elementos argumentativos que permitissem fazer com que o debate público se pautasse para além do exclusivo uso da força. Ao fim e ao cabo, há uma pretensão de consistirem os argumentos políticos em práticas políticas conseqüentes.

Em *Law of Peoples* John Rawls apresenta argumentos em favor de relações internacionais pacíficas e respeitadas entre os Estados-Nação. Para ele, a política internacional teria um papel especial na construção do desenvolvimento mundial – ainda que sua preocupação não seja efetivamente com a noção de *desenvolvimento humano*. Para Charles Taylor, ao contrário, a perspectiva liberal-democrática é homogeneizante e não reconhece os direitos das diferentes tradições comunitá-

rias, isto impediria uma verdadeira política de reconhecimento. Habermas, por seu turno, indica que a abordagem de Rawls permite maior atenção à superação das tensões internacionais, porém carece de uma análise mais acurada dos processos de debate público e formação de uma opinião pública em vista da afirmação do reconhecimento das diferenças e da inclusão. E, segundo ele, a versão de Taylor impediria perceber que os destinatários do direito somente são autônomos se possuem uma autocompreensão de autolegisladores.

A hipótese que partilhamos aqui é que nas sociedades complexas é o conjunto dos procedimentos democráticos que permite uma convivência social capaz de assegurar mais justiça social (mais liberdade e igualdade para todos, especialmente a partir dos mais empobrecidos). O interesse fundamental da investigação neste ponto é discutir os processos de democratização como um valor universal, que podem, entretanto, conviver com modelos de sociedades não-democráticas – ou que não possuam os mesmos procedimentos democráticos de sociedades complexas.

Parece que inexistem defensores reconhecidos pela maioria da população mundial das teses da tirania, do fascismo e de todos os tipos de totalitarismos. Até mesmo os regimes oligárquicos e teocráticos, ainda que aceitos na prática, mesmo em sociedades liberais ocidentais, são rejeitados pelo discurso político e pela prática política generalizada. Há a um discurso político que considera a conduta política dominante despótica, anti-humana, incapaz de satisfazer às necessidades básicas da cidadania – dentre as quais a necessidade e direito de escolher o governante. Para esclarecer tais discursos e noções é necessário constatar a particularidade da democracia, sua determinação histórica em sociedades complexas do capitalismo avançado.

Podemos, seguindo uma sugestão de Habermas, identificar três tipos de formação da cidadania política e da compreensão do direito:

- (a) Ela seria um produto do entrelaçamento de indivíduos (liberais, pluralistas), chamaremos essa perspectiva de concepção liberal.

- (b) Construída pela força da lei positiva e das tradições (comunitaristas, republicanos), chamaremos essa outra de concepção republicana.
- (c) Seria a deliberação política fruto de uma *teoria do discurso*.

Poderíamos, para efeito de simplificação, aceitar, heurísticamente, que dessas três tradições são, momentaneamente, ilustrados por pensadores liberais como Rawls, republicanos, pensadores como Taylor, por exemplo, e como propositores da deliberação política Habermas e Chomsky. Seguindo as sugestões de Habermas em *Três modelos normativos de democracia* (Habermas 2002, pp. 269–84) e de Álvaro de Vita (2002, pp. 5–27) refletiremos sobre essas três modalidades. Nosso propósito é levantar algumas das principais questões orientadoras deste nosso capítulo.

Uma explicação preliminar precisa ser oferecida. Habermas e Vita não estão discutindo a mesma questão. Vita está tratando de responder a um problema da teoria política normativa, o do *reconhecimento*. Isso o faz contrapor o liberalismo igualitário, que seria uma perspectiva normativa que identifica uma sociedade democrática justa como aquela comprometida em garantir os direitos básicos e uma parcela equitativa dos recursos escassos – renda, riqueza, oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os cidadãos. Nessa perspectiva existe uma divisão moral do trabalho, segundo a qual a sociedade é responsável por realizar uma estrutura institucional que assegure aqueles direitos a todos sem distinção, e aos cidadãos individualmente cabe decidir o uso de tais recursos.

Diante desse quadro, se tem levantado uma *objeção multiculturalista*, também chamada de *política da diferença* ou *política do reconhecimento*. Para os que defendem essa outra posição, como Taylor por exemplo, o liberalismo igualitário não reconhece os direitos inerentes às diferenças sócio-culturais dos grupos humanos. Então, a discussão que é realizada por Vita ocorre nesse âmbito. Habermas, por sua vez, está discutindo uma outra dimensão da questão. Ele quer mostrar como concepções de cidadania e de direito que são diferentes

têm conseqüências para práticas política distintas, dependendo da posição da qual se parte. Em ambos os casos, Vita e Habermas, a pretensão é construir a afirmação de um melhor projeto de procedimento democrático.

A.

A diferença decisiva entre as concepções liberal e republicana reside na compreensão do papel que cabe ao processo democrático. A concepção liberal confere um papel maior ao aparato estatal, enquanto a concepção republicana indica um papel maior para os grupos sociais. Na primeira concepção, liberal, o Estado é o aparato de administração pública que regula os interesses sociais, esse aparato é que permite que aqueles interesses sejam assegurados, no limite atendidos. O interesse geral se sobrepõe aos interesses particulares pela intervenção direta do Estado na condução da vida pública (Habermas 2002, pp. 269–70). Isso pode ficar ainda mais esclarecido com a apresentação que Vita faz. Ele afirma que a perspectiva liberal despolitiza as diferenças, assegurando o uso dos recursos institucionais, iguais para todos, a fim de fazer valer princípios políticos, tais quais a igualdade cívica, a liberdade de expressão e a de consciência.

Apenas isso responderia ao risco de conflitividade existente a partir do realce dos direitos decorrentes das diferenças (Vita 2002, p. 10). Isso está muito próximo da perspectiva de John Rawls em relação aos procedimentos que devem ser realizados para a conquista de procedimentos políticos razoáveis, especialmente o princípio do pluralismo razoável, segundo o qual é necessário que exista uma concepção política de justiça, o abandono da pretensão de superioridade das doutrinas abrangentes particulares (religiosas, morais, filosóficas) em nome de uma concepção política de justiça, que, dada a sua razoabilidade, também está presente nas doutrinas abrangentes e permite inibir o potencial conflitivo de tais doutrinas (Rawls 2000, p. 30).

Na concepção liberal, o cidadão é sujeito de direito na medida em que se reconhece como portador de direitos subjetivos. Nessa medida, o cidadão reconhece que pode contar com o Estado como garantia desses direitos, considerando-se que ele defenda tais direitos nos limites impostos pela lei. Isso também vale para os direitos políticos. Os direitos subjetivos são referidos à privacidade, impedem a coação externa; já os direitos políticos são, nessa concepção, interesses particulares agregados exercidos para o controle do Estado (como o voto, por exemplo). Na concepção liberal, o direito é a ordem jurídica capaz de aplicar a cada caso individual determinado os direitos cabíveis a determinados indivíduos. Ou seja, a ordem jurídica se constitui a partir dos direitos subjetivos. Para os liberais, haveria uma ordem legítima superior sob a qual alguns direitos subjetivos e políticos estariam asentados – uma concepção política de justiça, por exemplo.

Essas concepções de cidadão e de direito expressam uma visão do processo político. Na concepção liberal, a política é uma luta de posições entre interesses particulares que disputam o poder administrativo. O que está em jogo é uma ação estratégica, que tem uma finalidade, a tomada do poder. A formação da vontade política, como opinião pública ou parlamentar, é um processo de identificação de programas e pessoas que respondem aqueles interesses particulares. Isso é medido socialmente por meio do voto. Assim, essa eleição individual de pessoas e programas de acordo com interesses, se conforma num agregado dos interesses particulares que tem a mesma estrutura *que os atos eletivos dos participantes do mercado* (Habermas 2002, p. 275).

Para a concepção liberal, é impossível romper a dicotomia entre Estado e sociedade. Apenas é possível, a partir do processo democrático, compreendido assim, como a formação democrática da vontade dos cidadãos interessados em si, atribuir ao Estado o papel fundamental de regulador da disputa dos interesses divergentes – dos quais os cidadãos, em princípio, estão dispostos a abrir mão em nome do cumprimento das leis que assegurem a vigência de algum princípio *max-min*. Essa concepção pode, até, prescindir da necessidade de atores coletivos como formadores do processo democrático.

O centro do modelo liberal não é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos. (Habermas 2002, p. 280).

O teleologismo político liberal tem as características de uma espécie de *fair trade*. Neste ponto, se apresentaria uma divergência, doméstica, entre as concepções de Habermas e Rawls (Habermas 2002, pp. 84ss). Numa discussão de família entre Habermas e Rawls, temos um tema de dissenso, as relações entre autonomia privada e pública. Considerando que os liberais privilegiam as liberdades dos modernos, liberdade de consciência e de opinião, “bem como a defesa da vida, da liberdade e da propriedade pessoal” (Habermas 2002, p. 83), e os republicanos privilegiam os direitos políticos, Habermas argumenta que, seguindo a Rousseau e a Kant, Rawls procura um caminho do meio, no qual os direitos liberais e os direitos políticos possam constar de uma concepção pública de justiça. De fato, Rawls faz isso argumentando que uma idéia de razão pública é parte de uma concepção de sociedade democrática bem ordenada. Razão pública é uma concepção política.

A argumentação de Habermas é que a concepção de razão pública faz derivar uma consideração na qual há uma espécie de cisão entre os direitos liberais (da pessoa não politicamente considerada) e os direitos políticos e civis. Uma cisão que, na interpretação que Habermas oferece de Rawls, é respondida por meio do recurso da subordinação dos direitos liberais da pessoa aos direitos civis e políticos, decididos uma vez para sempre por meio de *princípios constitucionais*, já pressupostos. De fato, Rawls argumenta nessa direção ao afirmar que cidadãos democráticos aceitam que doutrinas abrangentes particulares (morais, filosóficas, políticas, religiosas) são insuficientes para a convivência democrática. Essa, por sua vez, necessita de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), apenas possível por meio de um acordo em torno de uma concepção política de justiça, que aceita um

pluralismo razoável como sua base. Para Rawls, uma concepção pública de justiça é inadequada para lidar com questões internas de uma associação ou de um grupo não político (Rawls 1999, pp. 131ss).

Uma concepção política que admitisse a necessidade de um *consenso sobreposto*, um acordo numa pluralidade diversa de sujeitos de direitos – especialmente os indivíduos, exigiria o reconhecimento público de direitos diferenciados. O liberalismo igualitário (Vita 2002, p. 10) procura, por meio de uma *estratégia de privatização*, desativar o potencial conflitivo das diferenças culturais, despolitizando-as, aceitando para a necessidade de seus adeptos fazerem uso dos recursos institucionais disponíveis, igualmente, para todos. A crença na existência de valores de cidadania política estaria, também, fundada naqueles partilhados pelas diferentes crenças públicas (morais, filosóficas e religiosas).

Valores tais como igualdade cívica, liberdade de expressão e de consciência, liberdade de organização, não-discriminação e a garantia de oportunidades iguais fariam parte dessa espécie de patrimônio comum. Por isso, tais valores seriam o solo desse consenso sobreposto e eles coibiriam, em grande medida, o potencial de conflito político das diversas e divergentes concepções abrangentes. Então, o poder coercitivo estatal deveria ser usado para assegurar essa convivência acima das divergências das concepções abrangentes e a favor de assegurar um pluralismo razoável (Rawls 2000).

B.

Cabe, agora, uma análise do programa político multiculturalista, aquela da concepção republicana, do discurso comunitarista (Vita 2000, pp. 10–22). Essa questão se refere, sobretudo, ao tema dos *direitos de grupos*. Na perspectiva liberal igualitária os direitos de afrodescendentes, homossexuais, idosos, mulheres, jovens, etc são garantidos na medida em que se constroem oportunidades iguais. Essas oportunidades iguais são construídas na ótica da realização dos direitos individu-

ais. A crítica multiculturalista se interpõe aí: os multiculturalistas suspeitam que o poder coercitivo estatal seja colocado a serviço de uma cultura – *forma de vida* – determinada.

Assim, a proposta política multiculturalista, ao invés de partir da ênfase da igualdade dos direitos individuais, indica como *parti pri* o reconhecimento das diferenças. Isso implicaria no reconhecimento de determinados direitos de grupo, mais que em direitos individuais também aplicado aos membros de um determinado grupo *cultural*. Charles Taylor é um dos autores que advogam a possibilidade de um liberalismo para uma “sociedade com objetivos coletivos fortes.” Isso significa que, em determinadas circunstâncias, para a preservação do valor de uma coletividade – a língua francesa em Quebecq, por exemplo – o poder coercitivo estatal poderia ser usado para que todos os envolvidos, naquela sociedade, preservassem aquele direito – atualmente o imigrante em Quebecq *deve* estudar francês como *conditio sine qua non*, ou a sua escolarização estará comprometida.

Na concepção republicana, há um argumento em favor de três *meios coordenadores de ações* de relações de poder. Se, por um lado, pela força sistêmica do Estado moderno, há o meio do poder administrativo, e, por outro, pela instância do Mercado, o meio erguido a partir dos interesses particulares, articulados pela força do poder econômico, do dinheiro, há ainda um terceiro meio. O meio da *solidariedade* que é, também, outra fonte de integração social. A política, pois, na perspectiva republicana, não é apenas o espaço de controle do Mercado e exercício da coerção estatal, porém é “constitutiva do processo de coletivização social como um todo”. (Habermas 2002, p. 270). A intersubjetividade e a interdependência mútua dos concidadãos é identificada nessa concepção como um reconhecimento próprio das comunidades solidárias que surgiram de forma natural. A opinião pública, de caráter político, e a sociedade civil, na concepção republicana, são percebidas como as bases de sustentação das relações políticas. É o que impede que as cidadãs e cidadãos sejam tragados pelas forças de atração do Estado e do mercado.

Nessa concepção, os direitos de cidadania são direitos do exercício de uma prática comum, por meio da qual, e exclusivamente pela qual, as cidadãs e cidadãos podem ser o que pretendem ser. Não se trata de ser livre em relação a uma coação externa, para a preservação dos direitos individuais. Assim, o processo político é uma forma de controle da ação estatal por meio do exercício da cidadania ativa. O exercício da cidadania é o reconhecimento de direitos e liberdades, de uma autonomia, preexistente ao confronto político com o Estado – e o Mercado. O que se busca por meio do controle político do Estado e do Mercado, exercido por meio da cidadania, é a garantia de uma coexistência social dos diferentes grupos sociais, das diferentes comunidades, procurando definir coletivamente o que se entende por bem comum. Seria a defesa de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, por meio do qual cidadãs e cidadãos livres e iguais atingem um entendimento mútuo sobre os objetivos e normas correspondentes ao interesse comum.

Ao invés de princípios políticos gerais regularem a vida coletiva, a disputa entre concepções abrangentes distintas e, até mesmo, divergentes, vale dizer, a disputa por diferentes concepções de bem, levará à consagração de um entendimento mútuo sobre as melhores condições de coexistência. Ao invés da idéia restritiva, do liberalismo clássico, cada cidadão um voto correspondente, uma visão mais abrangente: cada comunidade, cada coletividade, uma voz. Pettit, como bom representante dessa concepção, nos diz:

Como podemos pensar sobre como as pessoas podem atingir um acordo sobre interesses comuns? Uma democracia que funcione bem (well-functioning), como argumentarei, servirá como um procedimento de busca para identificar e potencializar (*empowering*) tais interesses. Interesses reconhecidamente comuns não podem ser utilmente definidos, contudo, como aqueles que serão identificados e potencializados pela democracia... Então, como concebê-los? (...) A definição de interesse comum que considero mais persuasiva é que um certo bem representa o interesse comum de uma população apenas quando consi-

derações cooperativas admissíveis apóiam sua provisão coletiva. (Pettit 2001, p. 156.)

Para Pettit, o acordo coletivo é previamente necessário para o bom funcionamento da democracia. O bom funcionamento da democracia depende de serem assumidos determinados interesses comuns. São interesses comuns válidos aqueles sobre os quais não há disputa, nem se apresentam como reivindicações particulares. E é por esses interesses que as comunidades se embatem com o Estado, para fazer valer tais interesses e apenas esse tipo de interesses.

C.

Para Habermas, o ponto fraco da argumentação republicana consiste em propor uma *condução estritamente ética dos discursos políticos*. Certamente o auto-entendimento de coletividades é importante para o curso dos procedimentos políticos. Porém, por trás dos interesses particulares, em sociedades multiculturais, ocorre que há interesses e orientações de valor que em nada contribuem para o bem geral da coletividade – uma determinada prática religiosa ancestral, ou mesmo o uso de uma língua ancestral. O ponto central, na perspectiva de Habermas, encontra-se na construção dos canais de comunicação institucionalizados.

O conceito de uma política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por um *auto-entendimento mútuo de caráter ético*, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de acordos, da checagem da coerência *jurídica*, de uma escolha *racional e voltada para um fim específico* de instrumentos e por meio, enfim, de uma fundamentação *moral*(grifos do autor). (Habermas 2002, p. 277.)

Uma política deliberativa, segundo Habermas, depende tanto do caráter ético quanto da força do direito. A política deliberativa se dá na construção de uma comunicação inclusiva, que busca o entendimento mútuo numa situação em que os conteúdos de visões abrangentes divergentes, no que se refere às concepções de bem, não podem ser os elementos que impedem a convivência e coexistência democráticas. Ações políticas instrumentais e comunicativas se entrecruzam na construção das deliberações racionais. Na perspectiva de uma política da deliberação, a construção dessa comunicação, e por conseguinte, a formação para a cidadania, se dá na medida em que são realizados procedimentos que criam uma coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça. O que garantirá o valor da ação é a força validativa do discurso, ou seja, da própria estrutura comunicativa humana, a comunicação que visa o entendimento mútuo.

Nessa perspectiva deliberativa, da teoria do discurso, em consonância com o republicanismo, o processo político de formação da opinião e da vontade pública tem um papel central. Porém, o direito positivo, como afirmação política das liberdades individuais, e mais ainda a constituição, também tem seu papel. Não se despreza o papel do Estado no estabelecimento e garantia das normas. Não se confere à Sociedade Civil um papel gerador de normas, como na concepção republicana. Na perspectiva do procedimento democrático que emerge da concepção deliberativa, orientada pela teoria do discurso, o Estado de direito e os direitos fundamentais são uma resposta às exigências de institucionalização da comunicação.

Os direitos não dependem de um conjunto de cidadãos, coletivamente capazes de agir, e sim da institucionalização dos procedimentos que asseguram os direitos. Também, independe das ações de indivíduos concorrentes. Sujeitos coletivos, um conjunto de cidadãos, é um agente coletivo que reflete o todo e age em seu favor; agentes individuais são *eleitores*, e nessa condição exercem seus direitos. É o exercício de ações de pressão organizada, ou de ações comunicativas de associações e grupos organizados, que permitem que surjam ações

parlamentares e ações administrativas do poder executivo para implementar direitos, que são apresentados comunicativamente para a formação da vontade e da opinião pública.

Dessa compreensão democrática, resulta por via normativa a exigência de um deslocamento dos pesos que se aplicam a cada um dos elementos na relação entre os três recursos a partir dos quais as sociedades modernas satisfazem sua carência de integração e direcionamento, a saber: o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. As implicações normativas são evidentes: o poder socialmente integrativo da solidariedade, que não se pode mais tirar apenas das fontes da ação comunicativa, precisa desdobrar-se sobre opiniões públicas e amplamente espalhadas, e sobre procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal para a formação democrática da opinião e da vontade; além disso, ele precisa também ser capaz de afirmar-se e contrapor-se aos dois outros poderes, ou seja, ao dinheiro e ao poder administrativo. (Habermas 2002, p. 281.)

Habermas identifica uma outra possibilidade de pensar a ação política para a construção de procedimentos democráticos. Ao invés de ater-se ao modelo liberal, da concorrência entre indivíduos que depende totalmente do Estado para impor limites, ou ao modelo republicano que parte da pressuposição do papel legitimador dos grupamentos sócio-culturais como portadores de direitos legítimos, que devem impor limitações ao Estado, ele apresenta um modelo que articula elementos de ambas as visões – nega-as e afirma uma outra proposta.

A nova compreensão democrática resultante indica que, no limite, é a partir das organizações da sociedade civil que se pode pensar num processo livre de formação da vontade e da opinião pública. Essa formação da vontade e da opinião responde à estrutura da comunicação humana. Nesse sentido, os elementos que validam a comunicação humana – não vamos nos deter nesse ponto agora – possibilitam ir além da ação comunicativa, fundamentando-se nos recursos da solidariedade para superar as forças condicionantes dos poderes do dinheiro e do poder administrativo.

A trajetória histórica das democracias ocidentais tem mostrado que essas três concepções são recentes em sua aplicabilidade, e que a discussão que elas representam é sobre a melhor concepção de procedimento democrático. Procedimentos democráticos que asseguram as liberdades individuais têm se modificado historicamente. No caso dos países anglo-saxões e europeus continentais tais procedimentos ganharam em abrangência de contingentes humanos que participam da titularidade e do exercício de direitos, sobretudo, a partir da Segunda Guerra Mundial. Entretanto, podemos afirmar que, por trás dessa ampliação da extensão da participação nos direitos, há uma tensão permanente entre aquilo que se poderia chamar de constitucionalismo e mobilizações sociais. Assim, a democracia ocidental, nas versões anglo-saxã e européia continental, sempre contou com a força da lei, com a institucionalização de direitos.

Considerações finais

Habermas atenta para a necessidade de termos seriamente a conexão entre luta por direito e democracia. Ele indica que pessoas e comunidades apenas são singularizadas em *sociedade*, isto é, por meio de representações sociais do direito. Não é, por isto, necessário corrigir o suposto *individualismo* do sistema de direitos. Ao contrário, competências jurídicas iguais (autolegislação, autonomia) geram espaço para o exercício da liberdade, favorecem a igualdade de situações de vida. Esta seria a lição a aprender, por exemplo, com a luta dos movimentos feministas.

Os movimentos feministas mostram que a luta particular das mulheres, consideradas como sujeitos de direito singularizados, possibilitam uma noção mais ampla da cidadania integral. Os direitos subjetivos podem apenas ser formulados adequadamente num contexto público. A cidadania é um direito de igualdade fundamental, e isto exige universalização de direitos. Na medida em que o feminismo reage contra a cultura dominante (machista, patriarcal, androcêntrica) em-

preende uma luta política por reconhecimento. Iicialmente, é uma luta por interpretações e realizações peculiares. Esta luta modifica a compreensão subjetiva das mulheres, social relativa às relações de gênero e a autocompreensão masculina. Os valores sociais que orientam as deliberações políticas são, assim, questionados.

No caso de movimentos pelo reconhecimento do valor de uma identidade étnica minoritária a situação é diferente. O que se busca neste caso é uma nova compreensão da realidade social do Estado-nação. As alterações que esta luta provoca modifica para todos, também, os modos de integração e inserção. Uma ordem jurídica é legítima quando assegura igualmente a autonomia de todos os cidadãos. Assim o interesse em distinguir-se dos demais é legítimo na medida em que faculta a manutenção da identidade particular do grupo e se integra no processo de afirmação da identidade civil da coletividade mais ampla.

Tudo isto parece fútil e impraticável diante dos conflitos sociais que vivemos. Tanto internamente países multiculturais, pluriétnicos, vivem situações conflitivas relativas à validade e validação dos direitos dos *diferentes*, quanto no cenário internacional as ações de guerra preventiva que identificam os *inimigos públicos* (terroristas, narcotraficantes, etc) mostram esta dificuldade. Parece que as observações de Seyla Benhabib sobre como a teoria moral pode cooperar para um debate sobre a questão de gênero são úteis aqui.

Uma autocompreensão coerente se atém numa bem sucedida integração de autonomia e solidariedade, ou com a mistura perfeita entre justiça e cuidado. Apenas justiça e autonomia não podem sustentar e nutrir a rede de narrativas na qual o sentido de pertença dos seres humanos se preenche; e solidariedade e cuidados isolados não podem fazer com que o senso privado (*self*) se eleve ao nível de ser sujeito e autor de uma história de vida coerente. (Benhabib 1995, p. 200.)

Há uma necessidade de reconhecimento de diferentes estratégias de luta e diversos modos de organização do discurso. Os efeitos disso

deverão ser ainda investigados, porém para ilustrar inserimos aqui um quadro com estas possibilidades:

Lutas por reconhecimento

Movimentos de emancipação de objetivos políticos definidos culturalmente				
Identidade do Conflito cultural	Feminismo	Multiculturalismo	Nacionalismo	Anti-Eurocentrismo
Articulado contra qual desigualdade?	Contra as relações assimétricas e a desigualdade de direitos de gênero favorecida pela cultura hegemônica.	Contra as relações assimétricas e a desigualdade de direitos <i>de minorias e de grupos étnicos não hegemônicos</i> .	Movimentos nacionalistas de afirmação de um destino comum, e homogeneidade étnica e lingüística.	Contrária à disseminação da dominação política e cultural européia – e do Norte sobre o Sul. – Exemplo recente: 1ª. Guerra do Golfo
Caráter da luta	Em favor do reconhecimento a partir da interpretação de interesses e realizações peculiares aos gêneros.	Em favor da autoconsciência dos grupos minoritários (étnicos, religiosos, raciais) e do reconhecimento de discriminações a serem superadas.	Em favor da autodeterminação dos povos diante de situações territoriais determinadas – tais como as formações da Alemanha e Itália, no séc. XIX, ou do Estado de Israel, no pós-guerra, assim como da luta pelo Estado Palestino.	Em favor de um reconhecimento dos povos não-liberais e não-ocidentais como legitimamente autodeterminados.
Objetivos da luta	Modificação da identidade coletiva das mulheres, das relações entre os gêneros e da autocompreensão dos homens. A escala de valores da sociedade entra em discussão, afetando as esferas pública e privada.	Superação da cisão ilegítima da sociedade, sem que isso gere, necessariamente, uma <i>nova</i> autocompreensão dos <i>outros</i> . Isto pode, no limite, gerar uma nova autocompreensão da identidade nacional.	Superação de situações de indeterminação no palco das relações internacionais no sistema inter-estatal.	Superação das relações de dominação política, econômica e militar do Ocidente e do Norte sobre o Oriente e o Sul.

Planos de Análise para todos os conflitos descritos	<p>Debate sobre politicamente correto (<i>political correctness</i>) – O debate está em torno da modernidade. Nenhuma das partes em conflito deseja concluir a modernidade. Para os radicais, a pós-modernidade é a ruptura com o passado, e para os tradicionais apenas o retorno a tradição é resposta para os conflitos. Esse debate contribuiu pouco para lutas por reconhecimento no Estado democrático de direito</p>
	<p>Discursos filosóficos – Essas crises ilustram as dificuldades de acordos interculturais e esclarecem a relação entre moral e eticidade. Os universalismos cognitivos e éticos ficam reféns de um ceticismo oriundo dessa fragmentação cultural local e internacional.</p>
	<p>Questão do direito ou dos direitos – o direito moderno é formal, individualista, coercitivo e procedimental. Isso implica que ele supõe a articulação entre uma intersubjetividade universalizada e a autonomia dos agentes (como autolegisla-dores e súditos da lei). “Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se como autores do direito. (...) Do ponto de vista normativo não há Estado de direito sem democracia. Por outro lado, como o próprio processo democrático precisa ser institucionalizado juridicamente, o princípio da soberania dos povos exige, ao inverso, o respeito aos direitos fundamentais sem os quais simplesmente não pode haver um direito legítimo”.</p>

Fonte: Habermas, Jürgen. *A inclusão do outro*. SP: Loyola, 2002. pp. 238–43.

O reconhecimento e a distribuição social da riqueza devem estar integrados e fazer parte de um acervo comum de defesa de direitos. Conquanto esta seja uma tarefa política difícil, parece que é razoável que a admitamos como necessária para superar os mecanismos de dominação do Império – para utilizar a metáfora de Hardt e Negri. Parece que para a multidão interessaria mais uma política de reconhecimento que uma política de distinção e que promovesse a desigualdade. Isto supõe a existência de conflitos e a procura por meios de esclarecimento que os superem argumentativamente. A disputa política como caminho de superação de conflitos ao invés do uso da força indiscriminado.

Referências bibliográficas

- Benhabib, S. 1995. "The Debate over Women and Moral Theory Revisited." In Meehan, J. (org.), *Feminists Read Habermas*. Nova York: Rutledge.
- Habermas, J. 2002. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.
- Hardt, M. e Negri, A. 2002. *Império*. São Paulo: Record.
- Rawls, J. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Santos, B. (org.) 2003. *Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Taylor, C. et al. 1995. *Politics of Recognition*. Nova York: Routledge.
- Vita, Á. de. 2002. "Liberalismo igualitário e multiculturalismo (Sobre Brian Barry, *Culture and Equality*)."
Lua Nova: revista de cultura e política 55-56: 5-27.

Jorge Atilio Silva Iulianelli
Doutor em Filosofia pelo IFCS, UFRJ
Professor de Filosofia da Educação
na Universidade Estácio de Sá (RJ)
Assessor Político-Pedagógico em KOINONIA –
Presença Ecumênica e Serviço

O utilitarismo de Bentham na avaliação de Mill

Luís Alberto Peluso

CLE-UNICAMP, e PUC-Campinas

“Utilitarianism is still the ethical theory which
people love to hate.”
(Harrison, Ross. “Introduction.” *A Fragment on
government*. Jeremy Bentham, Cambridge:
Cambridge University Press, 1994. p. XVI)

O utilitarismo corresponde a uma tradição filosófica que consiste em pensar os problemas de organizar as relações entre as pessoas a partir da idéia que podemos conhecer o bem e o mal em função de critérios identificáveis pela nossa capacidade racional de conhecer. O utilitarismo tem, assim, três pressupostos fundamentais: a) somos seres ilustrados, isto é conhecemos através da investigação racional; b) o conhecimento racional do mundo nos permite identificar os critérios do bem e do mal; c) a natureza nos colocou sob o domínio de dois senhores: o prazer e a dor, isto é, somente agimos movidos pela busca do prazer (bem) e pela fuga da dor (mal). Esses são os ingredientes para a construção de um projeto ético que faça face aos problemas de saber, racionalmente, qual o comportamento que, de fato, é praticado (psicologia) como aquele que deve ser escolhido (ética) pelos agentes nas mais diversas situações.

Ao longo dos anos, desde o final do século XVIII, vem sendo construído um enorme acervo de soluções para os problemas que decorrem da tentativa utilitarista de aplicar o princípio de utilidade na avaliação

ética de nossas ações. Isto é, aplicar o princípio pelo qual uma ação é considerada como devida (bem), ou indevida (mal), conforme sejam os seus resultados identificados em termos de prazer ou de dor.

A palavra utilitarismo indica uma tradição moderna de reflexão filosófica que teria se tornado expressiva no desenvolvimento do pensamento europeu insular a partir de um conjunto de autores que se conheciam, referiam-se mutuamente, comungavam um certo conjunto de teses fundamentais, discutiam problemas comuns, atuavam politicamente em favor da implementação, pelo poder público, de um acervo de soluções e faziam proselitismo em favor de determinadas reformas no contexto social. Isso significa que os utilitaristas constituíam a primeira escola filosófica, em sentido moderno, que teria surgido no mundo anglo-americano.

Estudiosos que trabalham sobre a história do utilitarismo têm feito referências aos utilitaristas como pensadores que propõem soluções revolucionárias para os problemas de seu tempo. Assim, Elie Halévy¹ considera que alguns deles foram autênticos defensores de soluções radicais, no sentido que suas propostas estariam fundamentadas numa posição que poderia ser chamada de radicalismo filosófico. Isto é, eles se utilizavam dos princípios utilitaristas para abordar criticamente a ordem estabelecida e defender sugestões de amplas reformas sociais. O fato é que os Benthamitas, como eram referidos, inicialmente, os ativistas que compunham o núcleo dos seguidores das idéias sistematizadas por Jeremy Bentham, envolveram-se nas discussões dos assuntos correntes desde o final do século XVIII, dando uma especial ênfase às decorrências especulativas da aplicação de um conjunto de teses que se construíam a partir da confiança na razão humana e na tentativa de construir um sistema justificativo das ações humanas elaborado a partir da aplicação do princípio de utilidade.²

Quando nos referimos a tradição utilitarista podemos pensar em autores que participaram, com diferenças na sua forma de atuação, de um movimento filosófico que teve seu apogeu no período de século e meio, entre os anos finais do século XVIII e final do século XIX. Estamos falando de gente como Claude Adrien Helvetius, David Hume,

Cesare Beccaria, Joseph Priestley, Jeremy Bentham, James Mill, Henry Sidgwick, William Paley, John Stuart Mill, William Godwin, Thomas Robert Malthus, F. Y. Edgeworth, Adam Smith, David Ricardo. Através das obras escritas por esses autores, o utilitarismo contribuiu para o debate dos temas mais importantes que ocuparam a agenda dos intelectuais envolvidos em discutir as soluções para o problema de identificar critérios para distinguir ações boas de ações más, isto é, a questão de encontrar respostas para perguntas sobre os referenciais que poderiam ser usados na escolha dos cursos de ação que se punham aos seres humanos nas diferentes situações. Nos últimos cinquenta anos, teria ocorrido uma retomada das teses utilitaristas. Autores como Herbert L.A. Hart, Peter Singer, David Lyons, Richard Hare, Esperanza Guisán, José Manuel Bermudo, Fred Rosen, Philip Schofield, Amartya Sen, José de Souza e Brito, José Luis Tasset, José Montoya, Martín Diego Farrel são responsáveis pelo expressivo volume de produção intelectual que tem caracterizado os estudos sobre o utilitarismo. Ademais, alguns projetos audaciosos de pesquisa de temas atuais e editoração das obras clássicas de pensadores utilitaristas vem sendo desenvolvidos em Agências e Institutos acadêmicos, tais como o Bentham Project no University College, a International Society for Utilitarian Studies, a Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas e as prestigiosas revistas *Utilitas* e *Telos*. No Brasil podemos, atualmente, contar alguns estudiosos do utilitarismo clássico, como Maria Cecília M. de Carvalho. Entretanto, o rol dos interlocutores com o utilitarismo tem crescido continuamente. Assim, pode-se apontar os nomes de Cicero Romão Araújo, Nelson Gonçalves Gomes, Sonia Felipe, Luiz Paulo Rouanet, Átila Amaral Brilhante, Alcino Bonella, dentre alguns outros.³

De uma forma geral, é muito difícil apontar as teses fundamentais que constituem o ponto de vista utilitarista. Autores, como os elencados acima, são conhecidos pela originalidade de sua reflexão, o que torna ainda mais difícil a tarefa de indicar os aspectos onde seus pensamentos coincidem. Para efeitos didáticos, podemos afirmar que todos os autores conhecidos como utilitaristas concordam em dois

pontos básicos. Primeiramente os utilitaristas concordam com a tese que o ser humano é um ser cognitivo. Isto é, o conhecimento é o instrumento de que dispõe o ser humano para construir, através de representações mentais, o significado do mundo e para descobrir os critérios que tornam as nossas ações compatíveis com o sentido que damos a ele. E a forma mais confiável de conhecimento é a racional. É racional o conhecimento que satisfaz certos critérios formais ou metodológicos, tais como clareza, precisão, coerência, sistematização consistente e controle empírico. Nesse sentido, os utilitaristas se colocam como expressivos de uma certa mentalidade ilustrada, que confia na capacidade esclarecedora da razão humana. O ser humano conhece e age pela razão, essa seria uma primeira afirmativa que revela o caráter da tradição utilitarista. Entretanto, os utilitaristas não se tornaram conhecidos pela sua contribuição sobre a natureza da racionalidade humana ou sobre a fundamentação de uma epistemologia racionalista. Eles se tornaram importantes interlocutores por sua contribuição sobre a teoria da ação. Isto é, tiveram uma especial atenção para os problemas que concernem à identificação dos critérios para a escolha dos cursos de ação que se põe aos seres humanos nas diferentes situações e o papel desempenhado pela racionalidade humana na teoria da ação. Nesse sentido, a tradição utilitarista tem contribuído para o debate sobre os critérios de identificação do bem e do mal. A teoria moral ou ética e a teoria sobre o direito são áreas que têm recebido o maior impacto das sugestões do utilitarismo.

Em segundo lugar, os utilitaristas concordam que os conceitos de bondade ou maldade das ações concernem às conseqüências que delas decorrem. Assim, são moralmente justificáveis as ações que maximizam o bem estar de todos aqueles seres sencientes que, de alguma forma, são afetados por elas. O princípio cuja explicitação aponta os critérios de aprovação ou reprovação das condutas dos agentes foi formulado pela primeira vez por J. Bentham, que o chamou de princípio de utilidade. Posteriormente, o próprio Bentham o identificou como o princípio da maior felicidade⁴; e, ainda, mais tarde o chamou de princípio da felicidade do maior número. Por princípio de utilidade, ou

princípio da felicidade do maior número, é indicado aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação conforme a tendência que ela possua de aumentar ou diminuir a felicidade daquele cujo interesse esteja em questão, isto é, conforme a tendência da ação em promover ou se opor à sua felicidade. Os utilitaristas sustentam que quando se parte do princípio da maior felicidade como fundamento da teoria moral é possível sustentar que as ações são boas na medida em que tendem a promover a felicidade, o prazer, a vantagem e más conforme tendam a produzir a infelicidade, a dor, o sofrimento. Os utilitaristas trabalham com a presunção básica que as ações humanas, pelo menos as que são o resultado da vontade humana, são motivadas pelo desejo de obter algum prazer ou evitar alguma dor. Prazer e dor são termos aqui considerados em sentido amplo. Assim, entende-se por prazer qualquer sensação que um ser humano prefere sentir em um dado momento, ao invés de sentir nenhuma; considera-se dor aquela sensação que um ser humano prefere sentir nenhuma, ao invés de senti-la em um dado instante. J. S. Mill tentou introduzir a idéia que isto não significa que os utilitaristas admitem que todos os prazeres são iguais e que somente são passíveis de diferenciação no que concerne à quantidade. Para ele:

É perfeitamente compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato de que algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é tão levada em conta quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres dependesse unicamente da quantidade.⁵

Ao que tudo indica, todos os utilitaristas concordariam que o princípio da maior felicidade é o ponto de partida de toda argumentação moral. Assim, as regras e preceitos de conduta que expressam a moralidade humana tem como fim último a realização de uma existência isenta, tanto quanto possível de dor, e o mais rica quanto possível de prazer, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade, para

todos os seres humanos e para todos os seres sencientes que existem no mundo.

Numa tentativa de realizar um balanço das contribuições com que a tradição utilitarista tem participado dos debates sobre teoria moral e filosofia social, John Plamenatz⁶ destaca três aspectos. Primeiro, os utilitaristas têm especial cuidado em construir explicações elaboradas e coerentes das origens sociais e funções da moralidade. Segundo, eles têm se interessado pela linguagem da moral e tentam explicar o que ela tem de peculiar. E terceiro, eles fazem uso de métodos que, desde o tempo dos utilitaristas clássicos, têm se tornado cada vez mais usados para explicar como o ser humano se comporta e subsidiá-lo com orientação sobre como agir.

Nos debates de teoria moral e filosofia social que se desenvolveram desde o final do século XVIII os utilitaristas têm contribuído de diversas formas. Entretanto, parece razoável afirmar que existem duas tradições que têm se consolidado nas posições utilitaristas. Assim, há a sugestão daqueles que acompanham as idéias de Bentham, no sentido de um utilitarismo voltado para a reforma jurídica das sociedades e, por outro lado, há os que defendem as idéias de Mill, que colocam ênfase especial na reforma social e política das sociedades.

O texto "Bentham", cujo caráter aqui se quer apontar, poderia ser considerado, em função da tarefa a que se propõe o autor, qual seja apontar o lugar de Bentham na história do pensamento humano, como o instrumento apropriado para se identificar as diferenças entre essas duas vertentes do utilitarismo. Ao escrever o texto "Bentham", Mill pretende expor os limites do pensamento de seu mestre e apontar as direções em que o utilitarismo haveria de avançar. Trata-se de um texto em que o discípulo reporta as idéias do mestre e dele procura se distanciar.

Pode-se supor que todos os especialistas concordariam que John Stuart Mill foi o mais importante discípulo de Bentham em quase todos os sentidos em que um discípulo pode ser importante. Ele conviveu com Bentham por alguns anos, durante os quais Bentham exerceu

a função de seu preceptor, sendo responsável pela sua educação, no sentido de prepará-lo para agir sempre como um utilitarista convicto.

Poucos discordariam em apontar Bentham como um relevante pensador filosófico-jurídico no mundo de fala inglesa entre os anos do final do século XVIII e início do século XIX. Ele foi responsável pela criação da primeira escola de pensamento, no sentido moderno da palavra escola, do mundo anglo-americano. Suas idéias revolucionaram o mundo das teorias sobre o significado das regras de conduta e sobre as condições de sua elaboração. Ele teria sido o primeiro autor a produzir a mais sistemática e extensiva interpretação do conjunto de teorias que pode ser construído a partir da pressuposição da veracidade do princípio de utilidade, ou princípio da maior felicidade. Isto é, o princípio segundo o qual cada ação humana é aprovada ou reprovada conforme a tendência que ela tenha em aumentar, ou diminuir, a felicidade daquela parte cujo interesse esteja em questão. Bentham afirma:

Por princípio de utilidade se entende aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação conforme a tendência que ela pareça ter a aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse esteja em questão, ou, o que seria a mesma coisa com outras palavras, a promover ou se opor a essa felicidade.⁷

Entretanto, em 1838, seis anos após a morte do mestre, John Stuart Mill publica na *London and Westminster Review* uma monografia dedicada a avaliar a figura e a obra de Bentham. Nesse texto, Mill reúne uma série de juízos fortemente críticos e desabridamente negativos, dentre os quais se pode ler que:

[A Bentham] lhe coube estar incrustado numa geração composta pelos homens mais secos e estéreis que a Inglaterra havia produzido até então. Ele era já um ancião quando uma raça melhor surgiu com o século presente.⁸

Na avaliação de Mill:

Bentham revestiu com um manto filosófico aquela tendência natural dos homens de todas as épocas, que consiste em negar ou depreciar todos os sentimentos e estados mentais dos quais eles não têm consciência.⁹

Após reconhecer o caráter inovador da aplicação, realizada por Bentham, do método experimental no debate sobre as questões fundamentais de filosofia prática, Mill reconhece a relevância dos resultados obtidos. Entretanto, insatisfeito, não deixa de afirmar que:

[Bentham] logrou algo não só considerável, senão que extraordinário, ainda que isso seja pouco se o comparamos com o que foi deixado sem fazer e muito menos, ainda, do que sua sanguínea e quase adolescente fantasia o fez crer que havia conseguido¹⁰

A obra “Bentham” de Mill tem sido objeto de interpretações controversas. Esperanza Guisán defende que esse trabalho de Mill deveria ser leitura obrigatória e ponto de reflexão daqueles que desejam atacar Mill, pois, o texto revela que seu autor é um dos homens mais pacíficos, cordiais e amantes da virtude feliz e da felicidade virtuosa. No texto “Introducción” que escreveu para preceder sua tradução para o espanhol do texto “Utilitarianism” de Mill, ela afirma:

Como ele [Mill], poucas vezes outro autor se demonstrou tão sensível ao que se costuma denominar ‘dimensão espiritual’ do homem. Poucas vezes algum outro filósofo da moral exigiu um nível moral tão elevado para conquistar a felicidade.¹¹

O que isso parece revelar é que, na sugestão de Esperanza Guisán, o texto “Bentham” de Mill deveria ser lido por aqueles que têm intenção de conhecer o pensamento de Mill.

A tradução do texto “Bentham” de Mill para o espanhol, de autoria de Carlos Mellizo, é precedida por um “Estúdio Preliminar” no qual o tradutor sugere que o ensaio de Mill pode ser lido de diferentes formas. Numa primeira sugestão, Mellizo propõe que o trabalho de Mill

seja avaliado incluindo-se um juízo comparativo entre mestre e discípulo. No que concerne a essa comparação, o leitor é auxiliado com a descrição de um relacionamento amistoso que se altera para um certo clima de distanciamento decorrente do desenvolvimento do discípulo que avança na direção de construir suas próprias idéias. Não faltam, entretanto, os gestos de atenção e carinho, como a expressão ‘*pobre menino*’ usada por Bentham para com o jovem Mill, a lembrança no testamento com o legado de ‘*um anel com a minha efígie*’ e as palavras escritas por Mill ao revelar seus sentimentos de entusiasmo com a leitura do “*Traité de Législation*” de Bentham, bem como, as palavras elogiosas usadas por Mill na redação da elegia de Bentham escrita logo após sua morte. Assim, fica ao leitor sugestão que “mestre” e “discípulo” mantiveram entre si, até o fim, uma relação amistosa. Numa segunda sugestão, Mellizo aponta para a possibilidade de outras leituras alternativas do texto de Mill e segue afirmando que:

Uma delas seria a de ver neste pequeno livro, desenhada de modo indireto, a figura do próprio autor, assim como sua função moderadora dentro do radicalismo herdado de seu predecessor; e, portanto, a de apreciar com maior precisão sua personalidade filosófica: comparada com a de Jeremy Bentham, é claro que a de John Stuart Mill se mostra aqui menos intransigente e implacável, mais aberta e humana. (Mill; 1993: XVI.)¹²

O que parece se seguir dessas duas sugestões escolhidas por Mellizo é que ele prefere indicar o texto “Bentham”, escrito por Mill, como apropriado para se compreender o pensamento e as características da personalidade de Mill. Mellizo, entretanto, reconhece que “...seu propósito original foi o de situar Bentham no lugar que verdadeiramente lhe corresponde dentro do mundo do pensamento...”¹³

Isso tudo permite concluir que Esperanza Guisán e Carlos Mellizo reconhecem o mérito do texto “Bentham” de Mill como uma peça relevante para a compreensão do pensamento e da personalidade filosófica de Mill. Aqui não se disputa essa interpretação. Esse é um tema para os especialistas em Mill. Entretanto, isso é o que aqui se pretende

sugerir, o texto de Mill quando avaliado à luz da comparação entre as teses defendidas por Bentham em seus textos, com especial referência a “Article on Utilitarianism”(1829), e as teses defendidas por Mill, particularmente em “Utilitarianism”(1863), não tem sucesso em demonstrar quais são os ganhos para a teoria moral do suposto avanço que Mill faz na interpretação do princípio de utilidade de Bentham. Sua caracterização de Bentham como moralista, não parece resistir às alegações deste último em “Article on Utilitarianism”. Sua avaliação depreciativa de Bentham por não levar em conta, na avaliação moral das condutas humanas, os aspectos estético e simpático, parece não proceder. O que aqui se pretende sugerir é que Mill teria feito a avaliação de Bentham apoiado em considerações de natureza estética e simpáticas, que o próprio Mill julgava haverem sido omitidas por Bentham na construção de sua visão sobre os fundamentos da avaliação moral.

Aqui se pretende argumentar que o texto “Bentham” de Mill pode ser relevante para a compreensão do pensamento de Mill. Isso fica para ser avaliado pelos estudiosos de seu pensamento. Entretanto, o texto falha em apresentar as diferenças relevantes entre o pensamento de Bentham e de Mill, que outros textos como “Article on Utilitarianism” de Bentham e “Utilitarianism” de Mill são mais eficientes em evidenciar.

Como conclusão se pretende sugerir que o exame dos textos “Article on Utilitarianism” de Bentham e “Utilitarianism” de Mill põe em destaque as convergências, mais do que as discrepâncias, entre as teses fundamentais desses dois autores. Entretanto, o texto “Bentham” de Mill parece destinado pelo autor a ser uma avaliação do homem, de suas idéias e do papel, que Bentham teria desempenhado na evolução das idéias filosóficas. Muito mais do que realizar esse intento, talvez, acompanhando o parecer de Carlos Mellizzo, o texto produzido por Mill, consegue evidenciar a forma como o próprio Mill pretendia ser psicologicamente, ou desejava que fosse a sua personalidade filosófica, e em que aspectos ela seria diversa daquela que ele identificava em Bentham. O que aqui se pretende sugerir é que o texto “Ben-

tham” de J. S. Mill é uma obra juvenil, escrita por um autor de 32 anos, que teria mais sentido para os interessados na biografia de Mill, do que aqueles que, de fato, pretendessem conhecer as teses fundamentais do Utilitarismo de Bentham.

Referências bibliográficas

- Bentham, J. 1992. “Article on Utilitarianism.” In Goldworth, A. (org.), *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press: 284–328.
- . 1962. “Introduction to the Principles of Morals and Legislation.” In Bowring, J. (org.), *The Works of Jeremy Bentham*. New York: Russell & Russell.
- . 1994. *A Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, J. S. 1969. “Utilitarianism.” In Robson, J.M. (org.), *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1994. “El Utilitarismo”; Introducción, Traducción y Notas de Esperanza Guisán, Madrid: Alianza Editorial.
- . 1969. “Bentham.” *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press: vol. X.
- . 1993. “Bentham.” Estudio Preliminar, Traducción y Notas de Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos.
- Smart, J. J. C. e Willimas, B. 1990. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.

Notas

¹ Halévy, E. “The growth of philosophic radicalism,” Augustus M. Kelley Publishers, Clifton, N. J., 1972, p. 264.

² As idéias de Bentham tiveram um impacto significativo em diferentes partes do mundo, tanto no contexto do mundo Britânico como fora dele. Ao caracterizar a influência daquilo que identifica como Benthamismo (Benthamism)

John Dinwindy afirma: "On the influence of his ideas outside England, much research still needs to be undertaken, though some valuable work has been done in relation to certain parts of the world. In India, his legal theories helped to shape, among other reforms, the new penal code which T. B. Macaulay was largely responsible for producing when he was law member of the Governor-General's Council in the 1830s. In Latin America, as in Spain, Benthamism provided a secular and 'modernizing' ideology to which liberals such as Santander appealed for legitimation in their conflict with the forces of conservatism and Catholicism. It played a somewhat similar role in Italy – Cavour was fond of quoting Bentham – and in early nineteenth-century Russia, where Speranskii expressed admiration for his work on both legislation and economics (...) In France and United States, for a variety of reasons, his ideas had difficulty in achieving respectability, in both countries his influence was far from negligible. In the English context, his philosophy had to contend – to a greater extent than on the Continent, where it circulated in Dumont's relatively readable versions – with the obstacles which Bentham himself created by the style in which he wrote, especially in his later years. (...) So far as the English legal system was concerned, it is obvious that his hopes for a total reconstruction were never fulfilled. But his contribution to the process of law reform was nevertheless substantial, and some of the outstanding agents in that process, including Sir Samuel Romilly, Lord Brougham, and Lord Deman, explicitly acknowledge their indebtedness to him." (Dinwindy, J.; "Bentham," Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 117)

³ Talvez se possa dizer que os estudos sobre o Utilitarismo, na atualidade, se desenvolvem em direção a três grupos de temas mais expressivos. Assim, temas de Ética ou Filosofia da Ação, com os quais se espera esclarecer, dentre outros, conceitos como bem e mal, explicitar as implicações do princípio de utilidade e examinar quais as conseqüências que poderiam ser esperadas da prática de certas formas de conduta ou regras de comportamento. Há os temas de Filosofia do Direito ou Teoria do Direito, tais como o significado de punição, recompensa, interpretação jurídica e de outros conceitos que seriam necessários para se entender os sistemas jurídicos. Enfim, há os temas de Filosofia Política, tais como o significado de democracia, de vontade da maioria e bem estar social. No Brasil, os poucos estudos que têm sido publicados envolvendo o debate das idéias utilitaristas seriam concernentes ao primeiro grupo de temas. Desta forma, aqueles que trabalham com pesquisa em Filosofia é que têm sido mais sensíveis à interlocução com os autores utilitaristas. Mais recentemente, as obras de John Rawls tem estimulado os pesquisadores brasileiros da área de Filosofia Política a atentarem para a relevância das posições sustentadas pelos utilitaristas.

⁴ Bentham, J. "Article on utilitarianism: long version." Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 290.

⁵ "It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone." (Mill, J. S. "Utilitarianism," Toronto: University of Toronto Press, 1969, p. 5.)

⁶ Plamenatz, J. *In* Halevy, E. "The Growth of philosophic radicalism," Augustus M. Kelley Publishers, Clifton, N. J., 1972, Preface, p. XIV.

⁷ "By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness". (Bentham 1962, p. 7)

⁸ "His own lot was cast in a generation of the leanest and barrenest men whom England had yet produced, and he was an old man when a better race came in with the present century". (Mill, J. S. "Bentham." Toronto, Toronto University Press, 1838, p.40)

⁹ «... thrown the mantle of intellect over the natural tendency of men in all ages to deny or disparage all feelings and mental states of which they have no consciousness in themselves". (Mill, J. S. "Bentham," Toronto: Toronto University Press, 1838, p. 42.)

¹⁰ "And so, it will be found, he has; something not only considerable, but extraordinary; though but little compared with what he has left undone, and far short of what his sanguine and almost boyish fancy made him flatter himself that he had accomplished." (Mill, J. S. "Bentham." Toronto: Toronto University Press, 1838, p. 31)

¹¹ "Como él [Mill], pocas veces outro autor se há mostrado tan sensible a lo que suele denominarse 'dimensión espiritual' del hombre. Pocas veces ningún filósofo de la moral exigió um nivel moral tan elevado para conquistar la felicidad." (Guisan, E. "Introducción." *In* Mill, J. S. "El Utilitarismo." Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 16.)

¹² "Una de ellas sería la de ver en este librito, perfilada de modo indirecto, la figura del próprio autor, así como su función moderadora dentro del radicalismo heredado de su precesor; y, desde luego, la de apreciar com mayor justeza su personalidad filosófica: comparada com la de Jeremy Bentham, es claro que la de John Stuart Mill se muestra aqui menos intransigente e implacable, más abierta y humana." (Mellizo, C. "Estudio Preliminar," *in* Mill, J. S. "Bentham." Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. XVI)

¹³ "...Su propósito original fue el de situar a Bentham en el lugar que verdaderamente le corresponde dentro del mundo del pensamiento...". (Mellizo, C. "Estudio Preliminar," in Mill, J. S. "Bentham." Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. XVI.)

Ética ambiental e irreversibilidade¹

Luiz Paulo Rouanet

Universidade São Marcos/PUC-Campinas

Nossa sociedade global, em processo de tornar-se interdependente, com suas notáveis possibilidades de criar laços entre pessoas no planeta inteiro, nos fornece as bases materiais para uma nova ética (P. Singer).

Se o mundo não se empenhar numa luta de conservação, será um mundo em que eu não quero viver. Temos de direcionar todas as mentalidades para o aspecto ambiental. (John Terborgh, biólogo americano).

Sempre defendi que, quando se fala de ética, não devemos falar de éticas específicas, como ética empresarial, ética médica, ética jurídica, ética jornalística e assim por diante. Trata-se da mesma ética aplicada a diferentes setores. Não é diferente no caso presente, a não ser que a ética ambiental não deve nos conduzir a manter a mesma postura, mas sim modificar efetivamente nosso comportamento, diante da premência da questão que ela suscita. Ela exige uma urgência que não pode esperar pelo “esclarecimento progressivo da humanidade,” como queria Kant. Trata-se de décadas, nem mesmo séculos, que temos diante de nós antes que as modificações ambientais anunciadas se apresentem, sendo que algumas delas já estão se apresentando, como a alteração da rota, frequência e intensidade de ciclones, furacões e outros fenômenos meteorológicos.

Sei que esse discurso pode soar como catastrofista, ou apocalíptico, e como tal não se encaixar no contexto de um encontro acadêmico de

Filosofia, mas quero aqui discutir com vocês algumas questões que estão relacionadas a nosso comportamento enquanto espécie e enquanto indivíduos e, portanto, merecem ser debatidas em um grupo de ética. Vou tentar me ater ao discurso acadêmico, mas, seguindo nisso a tradição analítica, procurarei discutir questões, e não autores, e por isso citarei pouco.

Há cerca de uma década ou mais, ouvi uma conferência, pronunciada, creio, em um encontro da SBPC, pelo filósofo Carlos Estevão, da UNB. Na ocasião, discutia a questão do confronto nuclear e da escalada armamentista. Deve ter sido, portanto, antes da dissolução da URSS, no auge da corrida armamentista, talvez ainda durante o governo de Ronald Reagan nos EUA. Estevão partiu da ética kantiana para apontar que estávamos, o mundo, diante de duas alternativas: fazer algo para deter a escala armamentista ou não fazer. Algo como a escolha entre querer viver e morrer. Dizia que a ética kantiana não nos obriga a escolher a ação moral, apenas indica qual ação, em determinado contexto, é ou não coerente com nossas escolhas fundamentais. Se decidimos agir em contradição com essas escolhas, quase certamente não se trata de uma ação moral, mas nada nos obriga, a não ser nós mesmos, a agir de outra forma, vale dizer, moralmente. Gostaria de retomar, aqui, essa argumentação, orientando-a para a questão do meio-ambiente.

I

A relação entre o homem e a natureza passou por várias fases no decorrer da história, e dependendo também do lugar e das culturas. A relação do mundo Ocidental com a natureza, especialmente, não tem sido das mais brilhantes, especialmente com o advento da era moderna. Ela iniciou com uma submissão crédula, mediada por teogonias e mitologias, na Antigüidade arcaica; depois, houve um período de racionalização, no período clássico (séculos V e IV a. C.). Creio que foi nesse momento que se iniciou o divórcio entre o homem e a natureza, no Ocidente, divórcio que se iniciou de comum acordo, por assim

dizer, e evoluiu para um divórcio litigioso com todas as suas implicações na época moderna e contemporânea.

O divórcio ocorreu, possivelmente, na época de Sócrates, precisamente com Sócrates e Platão. Deu-se na passagem da física para a filosofia, descrita por Platão no *Fédon*, na célebre passagem em que se refere a seu percurso, indo da primeira navegação para a segunda navegação (96a – 102a), ou seja, da primeira navegação, feita à base de velas e vento, equivalentes aos anos em que Sócrates, ou Platão, dedicou aos estudos da natureza, com base sobretudo em Anaxágoras, à segunda navegação, mais difícil, feita a remo, que é o exame das idéias e dos princípios de todas as coisas.

A “primeira navegação,” feita com velas ao vento, corresponderia à que é levada a cabo segundo os naturalistas e o seu método. A “segunda navegação,” feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à esfera do supra-sensível.

As velas ao vento dos físicos eram os *sentidos* e as *sensações*, os remos da “segunda navegação” são os *raciocínios* e os *postulados*: justamente sobre eles se funda o novo método.²

Parece-me que o que se deve enfatizar, nessa passagem, é a mudança do *método*, e não do objeto! Muitas vezes tem-se lido, pelo contrário, como o abandono da investigação das coisas da natureza. Essa interpretação é igualmente plausível e não pretendo, nem possuo os elementos para tal, decidir a questão, mas posso escolher uma interpretação, que é: Sócrates/Platão muda apenas o método, pelo menos no início, embora suas reflexões cada vez mais se dirijam para o homem e tudo o que o cerca. É o que caracteriza a passagem do pensamento pré-socrático, sobretudo dos primeiros físicos, ao pensamento socrático-platônico, para o qual o homem ocupa o centro das investigações. Deve-se dizer que essa mudança, desta vez de objeto sim, iniciou-se com os sofistas, notadamente com Protágoras, que fez do “homem medida de todas as coisas.”

Voltando a Platão, e à tese de que a passagem da primeira navegação para a segunda navegação foi primariamente uma mudança de método, podemos encontrar apoio para tal afirmação, por exemplo, no seguinte trecho, quando, depois de expor as investigações infrutíferas sobre a natureza que havia efetuado em sua juventude, Sócrates diz:

– Então – prosseguiu Sócrates – minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvaír-se. Pareceu que devia acautelar-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas. *É possível, todavia, que esta comparação não seja totalmente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos.*³

Trata-se, então, de uma mudança de perspectiva, e de método, mas de modo algum, pelo menos no primeiro momento, de uma investigação sobre um *objeto* diferente. Como explicara Sócrates anteriormente, no mesmo diálogo, buscava as explicações no lugar errado, ou com os meios errados. É somente recuando o olhar, *refletindo*, que se pode almejar a entender aquilo que se observa. Foi o mesmo caminho empreendido depois, na história da filosofia, por Descartes e Kant, para citar apenas dois dos mais importantes. Destaco, porém, o trecho final:

É possível, todavia, que esta comparação não seja totalmente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos.

O conhecimento não se resume ao mundo das idéias, é preciso a “experiência dos fenômenos.” “Observação ideal,” aqui, não é a observação que se tem por modelo, apenas aquela que se faz tendo em vista as idéias.

Trata-se, por conseguinte, de uma *questão de método*. Como Descartes, mais tarde, que, por uma questão de método, considerará como falso tudo aquilo que for apenas duvidoso, assim Platão, percebendo a inocuidade da observação direta da natureza, sem o recurso do espírito, resigna-se ao que pode perceber mediante a inteligência, ao que participa da idéia, como diz na continuação do trecho acima citado:

Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, *tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.*⁴

Essa renúncia, porém, repito, não se deve a uma rejeição absoluta daquilo que se pode observar mediante a experiência, mas à limitação que provém de tal abordagem, face aos nossos limitados recursos. “E acabei por me convencer de que em face dessas pesquisas eu era duma inaptidão notável!” (Fédon, 96b). Em que pese a ironia dessa afirmação, não se pode descartar uma incapacidade de fato para esse gênero de estudos, pelo menos do modo como era feito na época e por seus antecessores, e com os limitados recursos instrumentais e metodológicos para levar a cabo esse gênero de investigação, sobre a origem dos seres vivos e a natureza do universo. Não que essa investigação não seja digna de interesse!

A partir daí, porém, e cada vez mais, a filosofia foi se apartando do estudo da natureza, e em determinado momento, na era moderna, entrou em franca competição com ela, lutando para dominá-la e pô-la a seu serviço, estabelecendo com ela uma relação de ação estratégica, ou instrumental, para empregar o vocabulário da Escola de Frankfurt. Não se colocava, até meados do século XIX, com poucas exceções, a questão da limitação desses recursos naturais, a possibilidade de seu

esgotamento, e com ele, a extinção das espécies vivas sobre a Terra, incluindo a do homem!

É claro, na era romântica, houve quem, como Rousseau, fizesse o elogio da natureza e a crítica da civilização. Mas Rousseau, como disse José Guilherme Merquior, era um “anarcaísta,” e suas idéias foram, primeiramente ridicularizadas por Voltaire, para quem, “ao ouvirmos Rousseau e seu elogio do bom selvagem somos tentados a voltar a andar de quatro,” e depois simplesmente postas de lado, com o positivismo e o industrialismo desenfreado do século XIX. No final do século, somente um Nemo ensandecido, na pena de Júlio Verne, ousava afrontar o paradigma da civilização industrial, denunciando o homem qual bactéria destruidora de toda a vida no planeta.

No século XX, o homem não teve tempo de dedicar-se a salvar a natureza, pois estava muito ocupado destruindo a si mesmo. Foi só no final desse século, a partir dos anos 80, que a consciência ecológica ganhou densidade, e hoje apenas atinge a filosofia, criando o campo da bioética. Será, porém, que o fez a tempo?

II

É paradoxal que, hoje, se fale tanto em volta à natureza, se organize expedições, se escale montanhas, e que a fabricação e compra de utilitários ou semi-utilitários esportivos aumente tanto, muitas vezes levando a uma deterioração do meio-ambiente em proporção inversa à do interesse que desperta. Os utilitários esportivos, em geral, consomem mais combustível e poluem mais o ar do que outros modelos.⁵ Qual a saída? Deixar de dirigir, ficar em casa assistindo TV, ou lendo? Ou lutar para que as empresas desenvolvam tecnologia menos poluidora, com combustíveis alternativos? Pessoalmente, talvez me inclinasse pela segunda alternativa. Marcuse disse que o paradoxo do capitalismo é que os bens de consumo que ele oferece são realmente atraentes; o problema é que nem todos têm acesso a eles.

Essas observações apontam para a necessidade de uma nova ética, em que interesses e comportamentos privados e públicos estão inter-

relacionados. Não é possível mais defender uma separação absoluta entre ética privada e ética política, embora tampouco se possa apagar a diferença entre ambas. Ambas existem, mas dependem uma da outra. Como diz Singer, “Nossa sociedade global, em processo de tornar-se interdependente, com suas notáveis possibilidades de criar laços entre pessoas no planeta inteiro, nos fornece as bases materiais para uma nova ética.”⁶

Conseqüentemente com isso, as pessoas, privadamente, ou mediante organizações da sociedade civil, por meio da opinião pública, pela Internet, enquanto eleitores, devem pressionar os governantes para que atendam a seus interesses mais globais, que são os interesses de outras gerações. Em outras palavras, devem pressionar para que seus governantes ajam como estadistas, e não como meros políticos.⁷ Também é pertinente utilizar, nesse contexto, a noção de “razão pública,” só que não na acepção de Rawls, mais restrita, e sim na acepção mais ampla de Habermas,⁸ que inclui a opinião pública em geral e para quem é público tudo que não é estritamente privado. Mesmo essa distinção perde um pouco de sua nitidez com o avanço dos meios de comunicação à distância, a possibilidade de contato quase instantâneo com pessoas ao redor de todo o mundo, a distância efetiva entre cidadãos comuns e governantes se tornando cada vez menor, e os meios de pressão, aparentemente, cada vez mais eficazes.

Quais seriam, em geral, os princípios dessa “nova” ética, a que denominamos ética ambiental? Em primeiro lugar, a consciência de que nossas ações afetam não só a nossos familiares, nossos vizinhos, mas todo o mundo. Segundo a teoria do caos, nossas ações podem ter efeitos imprevisíveis sobre os lugares mais remotos do mundo; assim, nosso uso irresponsável de utilitários “beberrões” pode causar inundações em Bangladesh, como bem mostra Peter Singer:

Nosso sistema de valores desenvolveu-se nua época em que a atmosfera e os oceanos pareciam recursos ilimitados, e as responsabilidades e os danos eram de modo geral claros e definidos. Se alguém batesse em alguém, estava claro quem tinha feito o quê. Em nossos dias, os problemas do buraco na camada de ozônio e das mudanças climáticas

trouxeram à tona uma nova e estranha espécie de assassinato. O novaiorquino que põe desodorante nas axilas usando um aerossol que contém CFCs ajuda a matar por câncer de pele, muitos anos mais tarde, pessoas que vivem em Punta Arenas, no Chile. Quando dirige o seu carro, você pode estar liberando o dióxido de carbono que faz parte de uma fatídica cadeia causal que leva às inundações em Bangladesh. Como podemos mudar nossa ética para levar em conta essa nova situação?⁹

Essa ética, então, é muito mais global e menos local; pode-se chamá-la, também, de *ética planetária*. Pode-se dizer que Kant formulou os princípios de uma ética individual. Habermas ampliou essa ética para um contexto da ação comunicativa, com base na intersubjetividade. Agora, poderíamos falar de uma ética propriamente global, e não só intersubjetiva, não limitada a um ambiente específico de comunicação, seja em condições ideais, seja em condições reais (ética discursiva A e B, respectivamente, na terminologia de Karl-Otto Appel). Presupõe as duas outras, e as contém, ampliando seu campo de aplicação, superando e conservando (*Aufhebung*) a distinção entre público e privado, entre ética privada e ética política.

III

O problema em relação à ética ambiental, ou planetária, é que ela vem, talvez, tarde demais. Nesta última parte, gostaria de discutir a questão da *irreversibilidade*, ou seja, o ponto de não retorno em relação à degradação ambiental planetária. Segundo alguns cientistas, estaríamos prestes a atingir esse ponto, o que significa que as ações doravante empreendidas correm o risco de não permitir mais impedir o derretimento da calota polar, das cumeeiras dos picos mais altos (no Monte Fuji e no Himalaia isso já está ocorrendo), do aquecimento global, do aumento do nível dos oceanos, com suas inúmeras conseqüências, entre as quais podemos arrolar o surgimento de novas, ou antigas, doenças (o derretimento das calotas polares pode libertar bactérias congeladas), desequilíbrios climatológicos (ciclones, tufões inespera-

dos com violência cada vez maior, tempestades elétricas, inundações, secas etc.).

Diante desses fatores, uma ética ambiental responsável, daqui por diante, deve desenvolver em paralelo duas estratégias: (1) intensificar as campanhas para desenvolver a consciência ambiental junto à sociedade civil, com pressão especial sobre os tomadores de decisão; (2) preparar as novas gerações para conviver com a nova realidade ambiental, na qual enchentes e secas, inundação de cidades costeiras, temperaturas mais elevadas, escassez de água etc serão fenômenos cada vez mais freqüentes.

Neste ponto, vale a pena citar, em apoio, a visão de Darley Dall'Agnol, em seu livro *Bioética*. Ao discutir a questão da qualidade de vida, aborda a relação entre os seres humanos com o meio ambiente e com os outros animais, e afirma:

A visão tradicional, que instrumentalizava a natureza, precisa ser superada. Essa concepção está eliminando muitas formas de vida, ameaçando outras e colocando nossa própria sobrevivência em jogo. (...) essa foi a preocupação inicial da bioética. Segundo alguns principialistas, a biodiversidade pode possuir valor intrínseco, e a natureza não pode ser vista simplesmente como mero recurso para o ser humano. Nesse sentido, as pesquisas biotecnológicas envolvendo outros animais precisam ser conduzidas dentro de padrões éticos rigorosamente justificados. *Talvez um dos tópicos mais importantes deste início de século esteja exatamente relacionado com esse tipo de pesquisa e suas implicações para a biossegurança. É preciso garantir não apenas a qualidade de vida para esta geração, mas também um mundo habitável para todos os seres vivos, agora e no futuro.*¹⁰

Curiosamente, no momento mesmo em que escrevo, acaba de ser divulgado um manifesto, em Bogotá, pedindo uma “nova racionalidade ambiental”. Eis trecho da notícia, abaixo:

BOGOTÁ. Indivíduos, sociedades, empresas e governos devem impregnar-se de uma nova racionalidade ambiental sobre a qual conceber o desenvolvimento econômico e social, afirma um manifesto apre-

sentado por 35 representantes da América Latina e do Caribe. O documento foi assinado no contexto da Sétima Reunião do Fórum de Ministros do Meio Ambiente da América Latina e do Caribe, realizado entre 15 e 17 de maio em São Paulo, após um encontro prévio em Bogotá, Colômbia, do qual participaram políticos, empresários, jovens, acadêmicos, indígenas e afro-americanos.¹¹

Assim, trata-se de uma idéia que está “no ar,” faz parte do “espírito de época.” Como debate científico, porém, a questão da irreversibilidade é controversa, e enquanto houver a mínima margem de dúvida, os governantes, como George W. Bush, continuarão se apegando a dados contrários. Nesse sentido, é interessante a técnica proposta por Steven W. Popper, Robert J. Lempert e Steven C. Bankes, sobre a maneira como lidar com *incertezas*.¹² Segundo os autores, em vez de centrar-se apenas sobre um único resultado mais provável de uma determinada previsão científica, são apresentados diversos cenários, e os governantes devem escolher entre eles. Os cenários com conseqüências mais catastróficas devem ser preferidos, pois a omissão em relação a eles apresenta conseqüências piores, mais danosas ao meio ambiente e/ou mais desvantajosas do ponto de vista econômico. A vantagem dessa técnica é que permite elaborar estratégias alternativas para os diversos cenários, modificando as ações à medida em que um ou outro cenário for se confirmando ou sendo rejeitado. Ao mesmo tempo, acaba com a desculpa de que não se pode fazer nada porque as análises científicas não são conclusivas. Faz parte do planejamento de qualquer pessoa responsável prever cenários em que a situação econômica, social ou política podem se alterar, adotando-se medidas que visem a minimizar os potenciais efeitos nocivos dessas mudanças. O mesmo fazem os governos responsáveis, e essa técnica fornece elementos para essa tomada de decisões. Não posso aqui reproduzir toda a argumentação dos autores do artigo, mas uma visão geral dos benefícios dessa abordagem está contida no seguinte parágrafo:

Essas estratégias podem fornecer planos de ação com os quais todos concordem, independentemente de que visão de futuro se mostre cor-

reta no final. Nossa estratégia é semelhante às de “válvula de segurança” que alguns economistas propuseram como alternativas às metas imutáveis de redução de emissões do Protocolo de Kyoto. Nosso novo maquinário analítico permite a tomadores de decisão projetar estratégias semelhantes e demonstrar sua eficácia a vários dos grupos de interesse envolvidos.¹³

Assim, o que não dá pra aceitar é a passividade, seja das pessoas individualmente, seja nas organizações da sociedade civil (aí incluídas as ONGs), seja, por fim, mas não menos importante, nos Estados nacionais e organizações mundiais. Porém, isso não significa que não se esteja fazendo nada. Os estudos no campo de ética ambiental, apesar de recentes, já apresentam um volume considerável. É hora de unir esforços!

Pós-escrito

No dia 09 de agosto de 2005, dia em que apresentei esta comunicação em Florianópolis, desencadeou-se na cidade, e na região, um vendaval, que depois se revelou ser um ciclone, com ventos de cerca de 130 Km por hora, destelhando casas, derrubando um prédio, provocando ondas de 7 metros (*sic*) e arrastando um avião na pista. O aeroporto permaneceu fechado por mais de 24 horas, e alguns municípios ainda estavam em estado de calamidade dois dias depois.

Referências bibliográficas

- Dall’Agnol, D. 2005. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia, M. I.; Ferrer, Y. 2005. “Apresentado manifesto de ética ambiental.” 31/07/2005. Disponível em <http://www.tierramerica.net/2002/0526/pacentos.shtml>.
- Platão. 1972. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural.

- Popper, S. W., Lempert, R. J., Bankes, S. C. 2005. "Como moldar o futuro." *Scientific American Brasil*. 4 (38): 86–91.
- Rawls, J. 1999. *Collected papers*. Org. Samuel Freeman. Nova York e Londres: Harvard University Press.
- Reale, G. 1997. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- Rouanet, L. P. 2002. "A idéia de razão pública em Rawls." In Cupani, A. O., Mortari, C. A. (orgs.), *Linguagem e filosofia. Anais do II Simpósio Internacional Principia*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 6. Florianópolis: NEL/UFSC.
- Singer, P. 2004. *Um só mundo: a ética da globalização*. Trad. Adail U. Sobral. São Paulo: Martins Fontes.

Notas

¹ Agradeço aos organizadores do IV Simpósio Internacional Principia, e à FAPESP, a oportunidade de apresentar e discutir estas idéias. Agradeço também ao professor João Luís Pegoraro (Universidade São Marcos) pela leitura crítica que fez do mesmo antes da apresentação.

² Reale, G., *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p. 108; grifos do autor.

³ Platão, *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 112, 99e–100a. Grifos meus (L.P.R.).

⁴ Platão, *Fédon*, 100a.

⁵ O argumento é de Peter Singer, em *Um só mundo: a ética da globalização*. Trad. Adail U. Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Assim começa Singer o primeiro capítulo de seu livro: "Consideremos dois aspectos da globalização: em primeiro lugar, aviões explodindo ao entrar no World Trade Center e, em segundo, a emissão de dióxido de carbono dos escapamentos dos utilitários esportivos 'bebedores' de gasolina." (p. 01).

⁶ Idem, op. cit., p. 15.

⁷ Como disse John Rawls: "O ideal do estadista é sugerido pelo dito: o político visa à próxima eleição, o estadista à próxima geração" (*Collected papers*. Org. Samuel Freeman. Nova York e Londres: Harvard University Press, 1999, p. 567).

⁸ Ver a respeito meu texto “A idéia de razão pública em Rawls”, apresentado neste mesmo local, em 2001, e publicado por Alberto O. Cupani; César A. Mortari (orgs.). *Linguagem e filosofia. Anais do II Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283–96.

⁹ Peter Singer. Op. cit., p. 26.

¹⁰ Dall’Agnol, Darley. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 34–5 (grifos meus).

¹¹ Garcia, Maria I.; Ferrer, Yadira. “Apresentado manifesto de ética ambiental”. 31/07/2005. Disponível em <http://www.tierramerica.net/2002/0526/pacentos.shtml>.

¹² Popper, S. W., Lempert, R. J, Bankes, S. C. “Como moldar o futuro.” *Scientific American Brasil*. Ano 4, no. 38, Julho 2005, p. 86–1.

¹³ Idem, art. cit., p. 91.

Uma defesa do realismo moral internalista: a posição de David McNaughton

Maria Cecília Maringoni de Carvalho

Neste texto pretendo abordar algumas questões atinentes à motivação moral, que me foram sugeridas no curso de minha investigação sobre o não-cognitivismo; mais especificamente gostaria de centrar atenção sobre o caráter prático, orientador de ações, que se supõe compartilhado pelos juízos morais. Assume-se que quem profere sinceramente um juízo moral precisaria se sentir minimamente motivado a agir em conformidade com o que prescreve tal juízo. Esta alegação é conhecida pelo nome de internalismo moral.¹ Assume-se também que uma boa teoria metaética precisaria dar conta desse caráter intrinsecamente motivante dos juízos morais. O não-cognitivismo reivindica estar em posição privilegiada para contemplar tal caráter. A defesa do não-cognitivismo se apóia sobre dois pilares: o internalismo e a teoria da crença-desejo. Pretendo no presente trabalho: argumentar que o internalismo não exige o não-cognitivismo, mas é compatível com o cognitivismo e o realismo moral; sugerir que a teoria da crença-desejo, na medida em que postula uma completa dicotomia entre crenças e desejos, precisa ser revista; e sustentar que David McNaughton defende uma posição plausível acerca da natureza dos juízos morais que se inscreve na linha do cognitivismo, do realismo moral e do internalismo.²

1. A natureza do juízo moral: sua dimensão objetiva e prática

Se os juízos morais possuem um caráter prático, motivador de ações, não é menos verdade que quem acata um juízo moral pretende que o mesmo seja objetivamente certo, no sentido de que sua aceitabilidade se imporia a qualquer um, independentemente de suas preferências subjetivas. Não é por outra razão que os participantes de um debate moral se empenham em obter respostas certas para as questões discutidas; acreditam que através do diálogo e da argumentação moral podem chegar a descobrir fatos morais objetivos, não dependentes das inclinações ou preferências dos participantes. As duas características, comumente atribuídas aos juízos morais – sua objetividade e seu poder para orientar nossas opções –, foram algumas vezes vistas como irreconciliáveis entre si. Pareceria que o defensor da objetividade não teria outra alternativa, que não fosse a recusa do caráter prático da moralidade ou vice-versa.

A objetividade dos juízos morais é contestada por aqueles que negam a possibilidade de conhecimento moral. Muitos argumentos já foram aduzidos em favor da tese, segundo a qual teorias éticas não são suscetíveis de exprimir conhecimento. O importante nesse contexto é o argumento, de acordo com o qual se as teorias da ética normativa se reduzissem a um conjunto de enunciados capazes de valor de verdade, elas não teriam potencial para orientar nossas ações. Em suma, para que a ética possa cumprir sua função prática, e atuar como guia de nossas ações, ela não poderia consistir de sentenças dotadas de conteúdo proposicional que expressariam um conhecimento do moralmente certo/errado. Se tal argumento é pertinente, então somente um não-cognitismo estaria em condições de capturar o caráter prático, motivador de ações, que comumente atribuímos aos juízos morais. Estaríamos, portanto, diante de um impasse: se aceitarmos que teorias éticas podem produzir conhecimento, pareceria não termos como não renunciar a seu caráter prático. Todavia, é-nos difícil recusar uma característica, aparentemente constitutiva dos juízos morais, que consiste precisamente em seu potencial para prescrever ações e orientar nossas

opções. De outro lado, se pretendermos contemplar essa sua característica, pareceria que temos de renunciar à pretensão de objetividade que as teorias morais inegavelmente possuem, à sua pretensão de expressar um conhecimento do moralmente certo e do errado. Via de regra, os filósofos formulam o problema metaético da (aparente) incompatibilidade entre a pretensão de objetividade e o caráter prático dos juízos morais com o auxílio de três proposições, intuitivamente plausíveis, se consideradas isoladamente, mas (aparentemente) conflitantes, quando tomadas em conjunto:³

Juízos morais são de natureza puramente cognitiva. (Tese do cognitivismo).

Um juízo moral, quando combinado com crenças apropriadas do agente, pode motivá-lo a agir ao lhe fornecer uma razão ou motivo para agir. (Internalismo moral).

Juízos verdadeiros, sem o auxílio de desejos previamente existentes, nunca podem por si mesmos fornecer ao agente qualquer motivo ou razão para agir. (Teoria da crença-desejo).

A conjunção das proposições 2 e 3 parece implicar o não-cognitivismo. Ambas aparentemente colidem com a proposição 1, a que postula a possibilidade de conhecimento moral.

Passo a examinar agora a proposta internalista, contrastando-a com a externalista e, na seqüência, dirijo a atenção para o teoria da crença-desejo.

2. Internalismo versus externalismo moral

Cabe ressaltar que o internalismo de motivos estatui o que muitos consideram como sendo uma condição minimamente necessária de um juízo moral, a saber, o fato de que ele é intrinsecamente motivante. Assim, se um indivíduo julga que uma ação é moralmente certa, mas

não sente nenhuma inclinação para realizá-la, tampouco nenhuma motivação para persuadir outros a realizá-la, ou julga que uma ação é errada e não sente repulsa em realizá-la, ou nenhuma motivação para dissuadir outros de realizá-la, então ou bem o indivíduo em questão não está sendo sincero ao dizer que algo é moralmente certo ou errado, ou não se pode dizer que ele esteja fazendo uma afirmação moral. O internalismo motivacional não implica que se tenha de agir de acordo com a motivação sentida. O indivíduo pode ser dominado por tentações, receios, debilidade da vontade, ou pode ter alguma outra motivação que subjuga a primeira. O internalismo motivacional assevera apenas que alguma motivação tem que existir: ele sustenta tratar-se de uma verdade conceitual ou lógica que algum grau de motivação seja interno ao próprio julgamento moral.

O internalismo – que pode não apenas dizer respeito aos motivos do agente, mas também às razões para se agir de uma certa maneira – é contestado pelo externalismo, defendido, entre outros, por David Brink.⁴ De acordo com o externalismo, posso assentir sinceramente a um juízo moral, sem ser motivado ou sem encontrar boas razões para agir em conformidade com o juízo. O nexó entre crenças morais e motivações morais e/ou boas razões para agir é contingente. Isto pode ser, de acordo com Brink, instanciado pelo caso do indivíduo amoral. Este não seria alguém indiferente a considerações de ordem moral, porém, o indivíduo que tem convicções morais, a despeito de não ter as correspondentes motivações morais. Para Brink, ainda que indivíduos amorais possam eventualmente não existir, é suficiente, para derrotar o internalismo que possamos imaginá-los.⁵

A objeção central de Brink contra o internalismo repousa em que podemos bem conceber um amoralista de princípios, alguém que se comporta com indiferença frente a ações que ele próprio julga moralmente corretas ou obrigatórias. Assim, de acordo com a visão externalista, não haveria nada de estranho em nenhuma das três afirmações seguintes:

“É moralmente correto, na situação S, escolher a ação A, mas não existe qualquer motivo ou boa razão para se realizar A em S.”

“Devo realizar A, mas não existe qualquer motivo ou boa razão que eu realize A.”

“É moralmente obrigatório realizar A, mas não existe qualquer motivo ou boa razão para se realizar A.”

De acordo com Brink um amoralista não incorreria em erro conceitual, quando sustentasse ser moralmente correto realizar A, mas que não existiria para ele nenhum motivo ou nenhuma boa razão para realizar A. Parece, todavia, que a argumentação de Brink contra a tese internalista não se impõe. Seu argumento aparentemente incorre em circularidade, supondo a verdade da tese externalista, em que pese o fato de Brink negar que esteja simplesmente rogando a questão. No fundo, parece que tanto internalistas quanto externalistas apelam a intuições lingüísticas ou ao uso (supostamente) correto de conceitos morais a fim de fortalecer suas respectivas teses. Para Brink a tese internalista é implausível, dado que exclui a possibilidade de se conceber uma pessoa amoral; já os internalistas consideram implausível o externalismo, do qual decorre a possibilidade de ser verdadeira uma afirmação como a do indivíduo amoral, o que para os internalistas é conceitualmente impossível: como é possível que uma ação seja moralmente correta ou, quiçá, obrigatória, se não se tem uma boa razão para realizá-la? Inclino-me a acreditar que, no que tange ao emprego correto de termos morais, os internalistas estão com a razão. Afirmar que é moralmente correto/obrigatório na situação S que a ação A seja realizada e, ao mesmo tempo, negar que exista uma boa razão ou algum motivo para se realizar A em S parece abstruso.

3. A teoria da crença-desejo

A proposição 3, que exprime a teoria da crença-desejo, afirma que crenças acerca de fatos, quando não são acompanhadas de desejos, não movem um agente a agir. O que está pressuposto é que a motivação consiste de dois tipos radicalmente distintos de estados mentais: crenças e desejos.⁶ Sem uma crença para guiá-lo o desejo seria cego. Um indivíduo que tem sede e deseja beber algo para saciar sua sede, não será levado a ingerir o líquido que tem a sua frente, a menos que acredite tratar-se de algo ingerível e capaz de aliviar sua sede. Por outro lado, crenças precisam ser canalizadas por desejos para produzir uma ação; a simples crença de um indivíduo de que o líquido que está à sua frente é água potável não é suficiente para levá-lo a bebê-lo; é preciso que ele tenha sede, deseje saciá-la e acredite que o líquido que tem diante de si poderá satisfazer seu desejo.

De acordo com a teoria da crença-desejo uma ação se torna inteligível ou explicável se o enunciado que a descreve puder ser inferido de uma classe de premissas que descrevem os fins que o agente deseja perseguir e suas crenças relevantes acerca de como poderá satisfazer seus desejos ou alcançar os fins colimados. O núcleo dessa teoria provém de D. Hume ; ela é vista como uma concepção clássica da psicologia da motivação e tem sido objeto de aperfeiçoamentos na época contemporânea.⁷

O defensor da teoria da crença-desejo tende a postular que crenças são motivacionalmente inertes, por serem simplesmente respostas passivas ao modo como é o mundo. Desejos, ao contrário, são ativos, direcionados à obtenção de algo, sendo por isso intrinsecamente motivantes. Um realista internalista, como o é McNaughton, nega que as crenças sejam adequadamente caracterizadas como sendo inertes e os desejos como ativos. Cumpre, todavia, examinar por que as crenças deveriam ser pensadas como passivas e os desejos como ativos, como sustentam os defensores do modelo da crença-desejo.

A teoria da motivação humeana ou teoria da crença-desejo é defendida com o auxílio do seguinte argumento, primeiramente formu-

lado por G. E. M. Anscombe: existem dois tipos de estados mentais: crenças factuais, exemplo paradigmático do primeiro tipo – e desejos, exemplo paradigmático do segundo tipo.⁸ A diferença é explicitada em termos das assim chamadas direções de ajuste ou direções de correspondência (*directions of fit*) que um estado mental tem em relação ao mundo. Crenças e desejos têm diferentes direções de ajuste:⁹ uma crença é algo que deve se ajustar ao mundo. Elas aspiram a ser verdadeiras e, em sendo verdadeiras, se ajustam ao mundo; quando falsas devem ser descartadas; são as crenças que devem ser corrigidas ou alteradas para se ajustarem ao mundo e não vice-versa. Por outro lado, desejos aspiram à realização, e sua realização consiste em que o mundo se ajuste a eles. O fato de o conteúdo de um desejo não encontrar realização no mundo não constitui um defeito do desejo, tampouco uma razão para descartá-lo: é o mundo que deve ser mudado para se ajustar a nossos desejos e não vice-versa. Desejos se referem a algo que não é o caso ou ainda não é o caso; aspiram a uma mudança no mundo. É precisamente por isso que os desejos são imprescindíveis para as ações.

Michael Smith apresentou argumentos sofisticados para sustentar que crenças e desejos têm respectivamente diferentes direções de ajuste frente ao mundo. Uma exposição de sua teoria vai além do escopo do presente texto.¹⁰

4. A teoria da crença-desejo desafiada

O não-cognitivista endossa a teoria da crença-desejo para a explicação da ação e o realista internalista a rejeita, ao menos quando é o caso de explicar a motivação moral. O que está em questão é saber se uma ação pode ser explicada recorrendo-se somente a um estado cognitivo ou se a explicação tem sempre que incluir um elemento não-cognitivo, da ordem de um desejo.

A teoria da crença-desejo costuma se afigurar como quase irrecusável para seus defensores. Mas ela pode ser desafiada. Os defensores

da teoria alegam que toda ação intencional pressupõe que o agente possua desejos e crenças apropriados. Esta tese, em que pese sua plausibilidade *prima facie*, é problemática, e tudo depende do que se entende por “desejo.” Pode-se bem conceder que um agente que estava motivado a agir quis ou desejou fazer o que fez. Todavia, não é necessário admitir que desejos sejam categorialmente diferentes de crenças. Um realista pode admitir que atribuir um desejo a um agente é simplesmente conceder que ele estava motivado a agir em virtude da concepção que tinha da situação. Um realista pode defender uma teoria cognitiva da motivação, que não se estende necessariamente a todos os casos de desejo ou de motivação. Algumas vezes quando atribuímos um desejo a um agente, estamos lhe atribuindo uma determinada concepção da situação, suficiente para motivá-lo a agir. Outras vezes, ao dizer que um agente tem um desejo, estamos pensando no desejo como o faz o teórico da crença-desejo.

Uma afirmação que os oponentes da teoria da crença-desejo consideram objetável não é a de que a motivação requer desejo, mas a de que um desejo tenha que ser sempre um estado não-cognitivo. No âmbito da reconstrução cognitivista do desejo, não temos por que considerá-lo um estado não-cognitivo, que tivesse que ser acrescentado à concepção que o agente possui a fim de ser motivado. Ao contrário, se a concepção da situação que tem o agente é tal que ela é suficiente para motivá-lo a agir, então possuir tal concepção é ter um desejo.

Mark Platts nega que exista uma diferença nítida entre crenças e desejos. Argumenta que desejos possuem elementos cognitivos.¹¹ Desejos não são estados que aspiram simplesmente a uma mudança no mundo, mas se referem também àquilo que é o caso. Especialmente alguns desejos repousam sobre convicções do tipo “considero x desejável,” “Desejo x porque considero x desejável.”¹² Tais desejos têm um fundamento cognitivo tanto quanto a ação que lhes corresponde. Platts conclui que tal estado de coisas estaria mostrando que o modelo da crença-desejo não se sustenta. Michael Smith, todavia, discorda de Platts e argumenta que a afirmação “Considero x desejável” exprime uma convicção que é verdadeira exatamente quando o proferidor tem

o desejo correspondente.¹³ Afirmações sobre o desejável pressupõem desejos. Conclui que não se pode falar em fundamento cognitivo de determinados desejos.

4.1. A explicação de ações há que recorrer a desejos?

Para aquele que questiona a teoria da crença-desejo crenças podem ser motivadoras da ação. Todavia, o que se pergunta é se um estado que tem que se ajustar ao mundo, como é o caso da crença, pode explicar por que o agente agiu como o fez, para mudar o mundo. De acordo com a teoria da crença-desejo e com a alegação de que crenças não têm eficácia causal, somente os desejos – por serem estados que encontram satisfação em uma mudança no mundo – podem dar conta de explicar por que o agente agiu do modo como o fez, ao invés de agir de um outro modo ou simplesmente não agir. Desejos seriam ativos de um modo que as crenças não o são.

O oponente da teoria da crença-desejo tem que mostrar como é possível que um estado cognitivo possa explicar por que um agente agiu como agiu. Existem duas linhas de defesa que um realista poderia adotar: uma consiste em rejeitar como inútil a noção de direções de ajuste. A outra consiste em aceitá-la e sustentar que ao menos alguns estados cognitivos podem ser vistos como tendo *ambas* as direções de ajuste. McNaughton explora a última.

Ser consciente de uma exigência moral, de acordo com McNaughton, é ter uma concepção da situação como estando a exigir uma resposta. Contudo, conceber a situação como demandando uma resposta, como exigindo que o agente faça algo, significa encontrar-se em um estado cuja direção de ajuste é: o mundo precisa se ajustar a esse estado. A exigência somente será satisfeita se o agente alterar o mundo para ajustá-lo a ela. McNaughton, que subscreve um realismo internalista, defende que ter uma concepção da situação é estar em um estado psicológico de natureza cognitiva, ou seja, é possuir uma crença, segundo a qual se é moralmente exigido a agir; é portanto, possuir um

estado que requer sua adequação ao mundo. Ele defende que a consciência de uma exigência moral é um estado que precisa ser visto como tendo modos de ajuste que apontam em duas direções. A concepção da situação tida pelo agente lhe revela não só que o mundo tem tais e tais características, que ele *é* de um certo modo, mas também que o agente tem que mudá-lo.

A existência de estados mentais com duas direções de ajuste é uma tese controvertida, negada precisamente por quem defende a teoria da crença-desejo, dado que a direção de ajuste é o traço que permite que se distinga entre crenças e desejos. Ademais, ainda que se conceda que um estado híbrido possa existir, há que se indagar em que se apóia o realista internalista para sustentar que tal estado possui a natureza de uma crença.

McNaughton não obstante rejeite a teoria da crença-desejo, aceita o modelo das direções de ajuste. É suficiente razão para se abandonar uma crença o fato de ela não se ajustar ao modo como são as coisas. Nenhum estado que carecesse dessa direção de ajuste poderia ser pensado como uma crença. Ademais, McNaughton manterá a conexão entre explicar uma ação intencional e atribuir ao agente um estado cuja direção de ajuste é: o mundo precisa corresponder a esse estado. Nenhum estado que não possuísse esta direção de ajuste poderia por si explicar o que o agente estava fazendo, pois necessitamos atribuir a ele um estado que nos capacite a vê-lo como tendo um objetivo. Precisamos saber que tipo de alteração de mundo constituiria um resultado satisfatório para sua ação.

McNaughton não reivindica que todas as crenças tenham que ter as duas direções de ajuste; ele distingue duas categorias de crenças: motivacionais e não-motivacionais. As não-motivacionais têm uma só direção de ajuste. As crenças motivacionais envolvem o reconhecimento de que alguma ação é exigida do agente ou é desejável. Tal estado encontra sua satisfação em uma mudança no mundo. O realista insiste na indivisibilidade de nossa experiência de valor. Não há por que separar os elementos cognitivos e afetivos em nossa experiência moral. Não podemos separar – como o não-cognitivista o requer – o

modo como o agente concebe a situação do modo como ele a vê como exigindo dele que aja de um certo modo. Trata-se, todavia, de mostrar que o estado em questão pode ser considerado como sendo uma crença, a despeito de ter as duas direções de ajuste. Sua tese é: uma condição suficiente para que um estado seja uma crença é que ele tenha a direção de ajuste: este estado tem que se ajustar ao mundo. Ele não perde, pois, o estatuto de uma crença, se eventualmente tiver uma outra direção de ajuste.

4.2. McNaughton e o argumento da autoridade das exigências morais

McNaughton aduz um outro argumento para enfraquecer a teoria da crença-desejo, o qual recorre à autoridade dos requerimentos morais. Requerimentos morais, uma vez reconhecidos, podem motivar a ação ainda que seu conteúdo não esteja em sintonia com nossos desejos. Todos estamos familiarizados com a tensão entre o que a moralidade exige e o que desejamos fazer. Se a teoria da crença-desejo contemplasse nossa experiência, argumenta McNaughton, somente disporíamos de razão para agir moralmente se tivéssemos um desejo de fazer o que a moralidade requer ou de agir em conformidade com a moralidade. Todavia, parece que a moralidade muitas vezes nos prescreve algo que não está em sintonia com nossos desejos e, ainda assim, nos sentimos motivados a agir ao arrepio de nossos desejos tão-somente por que a moralidade assim o exige. Segue-se que, se tal argumento for pertinente, o realismo moral terá razões independentes para recusar a teoria da crença-desejo. Todavia, penso que se poderia contra-argumentar que o desejo de seguir o que prescreve a moralidade poderia ser um desejo de segunda-ordem e, nesse caso, agir contra nossos desejos de primeira ordem não significaria agir contra desejos de uma ordem mais elevada.

5. Debilidade moral, amoralismo e maldade

Uma reconstrução da motivação moral seria inadequada se não pudessem dar conta da possibilidade da debilidade moral, do amoralismo e da maldade. A solução para o problema da debilidade moral e da debilidade da vontade, no âmbito da interpretação cognitivista da motivação, deriva da possibilidade de o agente poder conviver com concepções diversas e conflitantes da situação, para cada uma das quais existem razões em seu favor: por exemplo, a construção de hotéis de luxo em praias semi-desérticas traz vantagens econômicas para muitos, mas o impacto ambiental é inegável, podendo impor deterioração da qualidade de vida para a população local. Existem, todavia, várias luzes sob as quais uma situação pode ser vista, e um agente pode agir – por força de hábitos de vida adquiridos e treinamento recebido previamente – de um modo que ele próprio considera moralmente condenável, exibindo, pois, fraqueza moral. O amoralismo não tem por que se constituir em problema para o realista internalista. A pessoa amoral na reconstrução de McNaughton não é aquela que, a despeito de aceitar a existência de constringências morais, permanece indiferente a elas – como definira Brink – mas alguém que rejeita a moralidade. Todavia, não a rejeita por completo, mas apela para outros valores que compartilha com aqueles que acatam a moralidade. Os valores morais são recusados não simplesmente porque são morais, mas por serem incompatíveis com os valores acalentados pelo indivíduo amoral. Também a possibilidade de pessoas moralmente más pode encontrar seu lugar em uma reconstrução realista e internalista da motivação moral. Nesse contexto não se há de pensar tão-somente naquelas pessoas tidas por monstruosas, como é o caso, por exemplo, dos nazistas, que parecem encarnar a crueldade como objetivo de vida. Tais pessoas, aparentemente, não consideravam que seus objetivos fossem malignos; agiam em nome de um suposto bem maior que acreditavam ser conseguido pelo extermínio de uma raça tida por inferior. O sádico é caudatário de uma perversão do desejo humano. Mas há o caso da pessoa má, que não é totalmente ruim nem totalmente boa. Quem é ocasionalmente

ruim não é indiferente às exigências da moralidade como a pessoa amoral. Nem como o fraco que reconhece as exigências da moralidade, mas deixa de agir como crê que deveria agir. Todavia, seu compromisso com a moralidade é menos sincero, ou mais irregular ou tênue do que aquele de uma pessoa virtuosa. Em uma reconstrução realista internalista, a pessoa má, ainda que sensível a preocupações morais, é insuficientemente sensível, pois está disposta a admitir que outras considerações tenham mais valor que as morais, em situações nas quais uma pessoa moralmente mais sensível veria que as exigências da moralidade são superiores. Na visão realista internalista, a aprendizagem moral é um processo, sendo às vezes fácil, outras vezes difícil, enxergar o que a moralidade requer, exigindo-se para tal uma sensibilidade especialmente acurada. Uma questão adicional consiste em saber se é ou não culpável sua incapacidade de ver corretamente a situação. Não há uma resposta simples para todos os casos. Ela depende do tipo de educação moral que a pessoa recebeu e da extensão em que sua falha de visão tem origem em outros defeitos seus, tais como arrogância ou impulsividade, pelos quais poderia razoavelmente ser responsabilizada. Em princípio, nem todos os casos de ação moralmente má são casos em que o agente pode ser considerado culpado.

À guisa de conclusão

O objetivo deste texto foi mostrar que David McNaughton subscreve uma posição plausível e defensável acerca da natureza dos juízos morais: seu cognitivismo e realismo morais têm a vantagem sobre posições não-cognitivistas e anti-realistas de poder contemplar a objetividade que associamos aos juízos morais; seu internalismo dá conta do caráter intrinsecamente motivante dos juízos morais e da autoridade que normalmente atribuímos à moralidade, evitando lastrear tal caráter em fatores extrínsecos, contingentes, como o fazem as posições externalistas. No debate acerca de questões relacionadas com a natureza da ética, tanto o cognitivismo como o realismo moral tem conquistado

importantes adeptos no decorrer dos últimos decênios. Tais posições procuram ir ao encontro da pretensão de objetividade da ética normativa, e não representam obstáculo para se contemplar seu caráter prático, sendo, pois, compatível com o internalismo moral. Questões envolvendo a natureza da investigação moral, bem como da motivação e da autoridade que a moralidade exerce sobre os agentes tem sido objeto de estudos e debates intensos. Não se pretendeu no âmbito do presente texto aprofundar o confronto entre posições rivais, tampouco dizer a última palavra sobre o mesmo.

Rerefências bibliográficas

- Anscombe, 1957. G. E. M. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Brink, D. O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1980. "Actions, Reasons and Causes." *Essays on Actions and Events*. Nova York: Oxford University Press.
- McNaughton, D. 1988. *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nagel, T. 1978 [1970]. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Platts, M. 1988. "Moral Reality." In Sayre-McCord, G. (org.), *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press: 282–300
- . 1991. *Moral Realities: an essay in Philosophical Psychology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Smith, M. "The Humean theory of Motivation." *Mind* 96: 36–61.
- . 1996. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Zalta, E. (org.) . *Stanford Encyclopedia of Philosophy*;
<http://plato.stanford.edu>.

Notas

¹ Há muitas maneiras de se definir o internalismo e sua contraparte, o externalismo. De acordo com T. Nagel, por exemplo, o “internalismo é a visão de que a presença de uma motivação para agir moralmente é garantida pela verdade [ou pela aceitação por parte do agente – MC] de proposições éticas. De acordo com esta visão, a motivação há que estar de tal sorte ligada à verdade, ou ao significado, de enunciados éticos que, quando, em um caso particular, alguém é (ou talvez simplesmente acredita que seja) moralmente exigido a fazer algo, se segue que ele tem uma motivação para fazê-lo. O externalismo sustenta, por outro lado, que a motivação necessária não é fornecida por princípios e julgamentos éticos em si mesmos e que uma sanção psicológica adicional é requerida para motivar nossa aquiescência. O externalismo é compatível com uma variedade de visões sobre a motivação para se ser moral. Ele é até compatível com a visão de que uma tal motivação está sempre presente – desde que sua presença não seja garantida pelos próprios julgamentos morais, mas por algo externo à ética.» Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. [1970]. Princeton, Princeton University Press, 1978

² Cf. McNaughton, David. *Moral Vision*. An Introduction to Ethics. Oxford: Blackwell Publishers Ltd/Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers Inc. [1988], 1996, 6a. reimpressão.

³ Ver, por exemplo . R. Campbell. “Moral Epistemology version history” In: E. Zalta (org.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <http://plato.stanford.edu>; acesso em 13.03 de 2005. Ver ainda: Michael Smith *The Moral Problem*, Blackwell Publishers, p. 12; David. McNaughton, *Moral Vision*, p. 46.

⁴ Cf. David O. Brink . *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, 1989

⁵ Cf. D. Brink, *op. cit.*, p. 46–4. Podemos imaginá-lo, sobretudo, se assumimos uma concepção utilitarista do que vem a ser o ‘moralmente bom’; se ‘moralmente bom’ significa ‘o que promove os interesses de pessoas’ então posso perfeitamente reconhecer algo como sendo moralmente bom e permanecer indiferente, uma vez que o destino de outros seres humanos me é indiferente.

⁶ Cf. D. Davidson. “Actions, Reasons and Causes.” *Journal of Philosophy*, 60: 685–99; ver ainda D. Davidson *Essays on Actions and Events*, 2. ed. Oxford: Clarendon Press.

⁷ Um eminente defensor da teoria da crença-desejo na época contemporânea é Michael Smith. Cf. “The Humean Theory of Motivation,” in *Mind* (1987), pp. 36–61; ver também *The Moral Problem*. [1994].

⁸ Anscombe nos pede que imaginemos uma lista de doces que poderia servir tanto como uma relação dos doces que existem em uma doceira como também como uma lista de compras. No primeiro caso, a relação meramente descreve verdadeira ou falsamente o que existe na loja. Se a descrição é verdadeira, então a lista se ajusta aos itens de doces existentes na loja. No segundo caso, a lista permanece sendo uma boa lista de compras, ainda que os itens não existam na loja; em sendo assim, é a loja e não a lista que necessita ser mudada. Crenças são como inventários ou relações do que supostamente existe no mundo; desejos são como listas de compras. Crenças e desejos têm direções de ajuste diferentes e opostas. Queremos que nossas crenças se ajustem ao mundo e queremos alterá-las quando tal não ocorre. Por outro lado, desejamos que o mundo se conforme aos nossos desejos e queremos mudar o mundo quando isso não se dá. Cf. G. E. M. Anscombe. *Intention*. § 2

⁹ Ver G. E. M. Anscombe. *Intention*, § 2. Oxford: Blackwell, 1957.

¹⁰ Ver M. Smith. "The Humean Theory of Motivation," *op. cit.*, p. 51; ver também *The Moral Problem*, pp. 92ss.

¹¹ Ver M. Platts, "Moral Reality" . In. G. Sayre-McCord (org.). *Essays on Moral Realism*, pp. 282-300. Ver especialmente p. 294.

¹² Cf. M. Platts, *op. cit.*, p. 293; ver também M. Platts *Moral Realities*. An Essay in Philosophical Psychology, p. 28

¹³ Ver M. Smith, "The Humean Theory of Motivation," *op. cit.*, p. 57; cf. *The Moral Problem*, pp. 110ss.

Moral e racionalidade: elementos da discussão entre Gauthier e Rawls

Ricardo Bins di Napoli

Universidade Federal de Santa Maria

É inegável que todo o problema da ética começa com os dilemas éticos e Sócrates foi o filósofo que tomou isso a sério. Os dilemas nos acompanham pela vida inteira e não por acaso as obras literárias estão repletas de casos que mostram do que eles representam para nós. Crime e Castigo de Dostoiévski é um exemplo. Igualmente, a própria história da ética filosófica é um testemunho das tentativas de oferecer respostas para a questão do que é o bem.

Não só o problema de como vamos definir o bem ou o que é moralmente correto fazer é importante para a ética, mas a relação entre a ética e a racionalidade entendida como uma capacidade ou atributo das pessoas. A racionalidade ou razão é um conceito complexo e apresenta muitos aspectos.¹

O fato de a razão se vincular ao bem e ao dever parece um fato amplamente aceito pelos filósofos, com exceção é claro dos emotivistas, para os quais os juízos morais são apenas formas de persuasão ou formas de reforçar nossos posicionamentos, e dos egoístas, para os quais os apelos morais são limitados pelos próprios interesses.

Uma teoria moral deve ser entendida no marco mais geral de uma teoria da ação humana, pois a moralidade não pode restringir-se a um julgamento sobre um agir específico, mas deve perguntar-se, antes, sobre a natureza mesma do agir e do homem enquanto agente. Ao consentir-se que o agir moral humano é racional surge a pergunta de

como deve ser entendida esta racionalidade e qual a relação desta com a moral.²

Mas por que nos voltariamos para o contratualismo de Rawls e Gauthier? Porque para o contratualismo a moral consiste em um conjunto de exigências mútuas para pessoas livres, ou em certo sentido autônomas e iguais, que pode ter uma aplicação mais produtiva para ser aplicada a situações reais. Essa é a moralidade da modernidade ou contemporaneidade que depende de um novo entendimento do que seja a racionalidade do agir. Diferentemente de Kant, que procurou fundar a moralidade em um conceito de dever racional exigente demais, as éticas contratualistas não nos comprometem com um conceito forte de razão que demanda ser justificado, se é que isso é possível (Ver Allison sobre a vontade e a vontade livre em Kant). Voltaremos a esse ponto no decorrer da apresentação.

Nesse trabalho pretendo apresentar elementos a respeito da relação entre moral e racionalidade partindo do confronto entre duas tradições distintas do contratualismo moral contemporâneo: a perspectiva de John Rawls e David Gauthier.

Neste trabalho examino apenas uma referência da discussão entre os dois pensadores. No ensaio de 1974, *Justiça e dotes naturais* (1998c, p. 43), Gauthier critica Rawls por não ter apresentado o conceito de racionalidade maximizadora da utilidade individual como um conceito particular entre outros. Rawls estaria identificando uma determinada concepção de racionalidade com o conceito mesmo. Na verdade este seria o conceito corrente nas sociedades de mercado.

Rawls, em um artigo publicado em 1977³ denominado *A estrutura básica como objeto* (partes VII e VIII, nota 13, p. 29) e no *Liberalismo Político* (1993)⁴ (conferência VII, §§7 e 8), diz responder ao artigo de Gauthier.

Antes de examinar esses pontos da discussão acho importante apresentar alguns aspectos das duas teorias no que se refere à relação entre moral e racionalidade, tomado aqui em sentido amplo.

Rawls e Gauthier: moral e racionalidade

Ambos autores buscam uma teoria moral que defina o que é racional e justo fazer. Ambos autores procuram conciliar a moral com a racionalidade. Rawls assume como tarefa conciliar a liberdade com a igualdade, ficando ideologicamente entre dois extremos o liberalismo libertário ou libertarianismo e o igualitarismo radical de tipo socialista ou comunista. Do ponto de vista político Rawls defende inicialmente na sua *Uma Teoria da Justiça* (1971) uma teoria mais universalista para as chamadas sociedades bem ordenadas (1971, p. 273–74) que poderia incluir tanto um sistema capitalista como um sistema socialista, mas posteriormente fica claro que Rawls está pensando nos países capitalistas de cultura liberal-democrática.

Gauthier, igualmente delimita o âmbito de aplicação de sua teoria contratualista, que exige um entendimento igual de racionalidade pelas pessoas. Gauthier sustenta, quase ao modo aristotélico, que a moralidade só é possível entre iguais. Em outras palavras ela depende do desenvolvimento tecnológico das sociedades onde vivem as pessoas (1986, p. 231–2).

Rawls faz, mais claramente na década de 1980,⁵ uma distinção entre ação racional e razoável, embora use também na sua teoria do bem uma noção de racionalidade derivada da escolha racional. A distinção entre racionalidade e razoabilidade tem como base uma distinção entre diferentes usos da capacidade racional de agentes ideais. Rawls atribui a origem de sua distinção às noções kantianas de imperativos hipotéticos e imperativos categóricos.

Com a introdução do conceito de razoabilidade, Rawls encontrou uma forma nova de definir a racionalidade, dando uma resposta aos seus críticos, combinando a concepção kantiana de racionalidade prática com o contratualismo individualista da tradição democrático-liberal. Disse claramente que a noção de razoabilidade não pode ser derivada da noção de racionalidade. O razoável pressupõe o racional, porque sem concepções de bem que mobilizam os membros do grupo, a cooperação social não teria sentido algum, como tampouco as no-

ções de justo e de justiça. O razoável condiciona o racional, porque seus princípios condicionam o racional (Rawls 2000d, p. 69). O razoável “se expressa por meio de condicionamentos que delimitam as deliberações dos parceiros e definem a sua situação uns em relação aos outros. O razoável fica incorporado às disposições da posição original que enquadram os debates dos parceiros e os situam de maneira simétrica” (Rawls 2000d, p. 67). Os cerceamentos impostos pelo véu da ignorância procuram fazer que as pessoas fiquem situadas de maneira igual e sejam concebidas como pessoas morais livres e iguais de modo a assegurar a equidade na posição original (Rawls 2000d, p. 68).

Entretanto, essa modificação de Rawls nos deve deixar pelo menos intrigados, porque em outra passagem de sua obra, embora reafirmando que o razoável não pode ser derivado do racional ele concede que isto talvez não possa ser possível de provar, pois levaria a uma discussão sobre questões fundamentais sobre as quais, em geral, é difícil decidir. O que é óbvio para uns não é inteligível para outros, diz Rawls. Cabem aqui as pelo menos duas perguntas: 1) Que questões seriam essas? e, 2) De que modo elas nos ajudam ou não a discutir a ação moral e sua racionalidade? Se, para se abordar o problema, tem-se que inquirir qual das posições é mais coerente e persuasiva, então se deveria examinar o que Gauthier teria a nos dizer contra a maneira como Rawls articulou a moral com a racionalidade em sua teoria e qual a proposta alternativa. Não tenho essa pretensão aqui. Penso que ficarei mais na exposição das idéias e dos argumentos de um e de outro.

David Gauthier diferentemente defende, no seu livro *Moralidade por acordo* (1986), a idéia de uma racionalidade maximizadora.⁶ Essa pode ser entendida como tendo um nexos entre a deliberação racional e a realização do propósito do agente. Assim uma deliberação é racional quando conduzem melhor a realização dos propósitos do agente. Uma noção que remonta a Thomas Hobbes, modificada por John Locke quando refere-se à necessidade de delimitação da busca do interesse (idéia de predação) próprio através do conceito de propriedade (Gau-

thier, 1986, p.201), mas modificada pela teoria da escolha racional e teoria dos jogos.

Gauthier percebeu claramente que um dos principais problemas da ética moderna é a conciliação da moralidade com a racionalidade e buscou uma solução convincente para o indivíduo concreto, mostrando porque é racional aceitar as restrições morais ao deliberar e, em consequência, ao decidir e atuar⁷. A chave da solução apresentada por Gauthier é reconhecer que há benefícios comuns que podem ser realizados se houver aceitação de restrições comuns a todos. Isso quer dizer que em geral os atores devem “restringir a perseguição de seus próprios interesses tratando os outros sempre como fins e não só como meios” (Gauthier 1988a, 36).

Mas Gauthier afirma ainda no prefácio de *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, escrito em 1996, que a restrição mencionada só pode ser aceita sob duas condições: 1) que os demais também cumpram com estas práticas, ao menos na maioria das vezes de modo que também eles serão tratados como fins; 2) que se possa esperar que, com a aceitação dos demais indivíduos às práticas morais, eles possam ter oportunidades mais benéficas que em uma posição egoísta, de modo a tornar-se um sócio do sistema de cooperação (1998a, p. 36).

Gauthier entende a moralidade como uma relação de reciprocidade. O que não quer dizer que toda prática que envolva reciprocidade seja considerada moral. Uma relação de reciprocidade pode existir de diferentes formas, mas todas formas que são impostas por coação ou que criam benefícios só para um lado da relação ou em particular para esse, não são evidentemente práticas morais. A moralidade da relação de reciprocidade precisa ser livremente consentida e deve prever um benefício mútuo, que contribui para a estabilidade das relações morais (Gauthier 1998a, p.37). Nessa linha que ele entende também a justiça como “a disposição que tem o indivíduo de não tirar vantagem de seus semelhantes, de não tratar de apoderar-se dos bens livres e a não impor custos não compensados, sempre que esse indivíduo suponha que os demais estejam igualmente dispostos [a fazer o mesmo]” (Gauthier 1986, p. 113).

Com relação à justiça em bases contratualistas, Gauthier concorda com Rawls, mas diz que recusa a versão que Rawls dá aos princípios (Gauthier 1998a, p.38). Para ele ainda é racional aceitar restrições racionais, ou seja, é irracional ser um egoísta puro.

Tanto Rawls como Gauthier aceitam que o dever se vincula não à *razão* num sentido absoluto, mas, ao contrário, à *uma forma de racionalidade*. Ambos tem uma teoria contratualista da moral. Rawls estabelece que o dever moral está vinculado ao justo. Ele não exclui todas as noções de bem, mas apenas as noções não-razoáveis de bem. Para Gauthier a razão desempenha um papel prático que está relacionado com o interesse, mas o transcende. Acredita que os princípios morais que prescrevem deveres podem ser justificados racionalmente (1986, p. 2). Portanto, deveres, como para Rawls, estão baseados na racionalidade. Gauthier diz explicitamente que se compromete com um conceito de racionalidade maximizadora, ou seja, uma concepção fraca de racionalidade e não com um conceito de racionalidade universalista derivada de Kant, ao qual que aderem Hare e Nagel (1986, p. 6).

Em outras palavras, Gauthier trata de estabelecer uma distinção entre duas concepções de racionalidade: a universalista e a maximizadora, supondo que existe uma relação entre razão e interesse. A concepção universalista de racionalidade já contém um elemento de imparcialidade. Ele se diz interessado em buscar também uma noção de imparcialidade, mas não quer comprometer-se com a noção universalista de racionalidade (p. 6). A concepção universalista insiste que a ação racional é racional porque satisfaz um interesse que não depende de quem é o interesse, ou seja, do sujeito em particular. Assim, uma pessoa racional procura satisfazer todos interesses, não importando se trata-se de um utilitarista tentando produzir felicidade para o maior número de pessoas ou uma pessoa tentando alcançar uma distribuição equitativa entre as pessoas (1986, p. 7).

E ainda, na concepção universalista a base para a escolha racional e para a ação “não é constituída pelos interesses em qualquer um, que toma qualquer pessoa como objeto, mas os interesses de qualquer indivíduo (*anyone*), sustentados por uma pessoa como sujeito (1986,

p. 7).” Para a teoria universalista a tarefa da moral, a geração de restrições racionais é atingida facilmente, pois a relação entre moral e razão está claramente estabelecida. Por isso ela precisa defender sua concepção de racionalidade.

Já para a concepção maximizadora de racionalidade, a base para a escolha racional e para a ação “não é formada pelos interesses no eu, tomados pelo si mesmo (*oneself*) como objeto, mas pelos interesses do eu, tomado por um indivíduo como sujeito” (1986, p. 7). Assim, enquanto a concepção universalista enfatiza a generalidade e universalidade dos interesses, a teoria maximizadora enfatiza os interesses do indivíduo, como sujeito. A tarefa de uma tal concepção de moral baseada em uma racionalidade maximizadora é encontrar, por meio de um contrato *ex ante*, um acordo entre pessoas racionais. Aqui a racionalidade é assumida como uma concepção mais fraca, mas isso é para Gauthier uma virtude e não um vício ou fraqueza da teoria, pois essa concepção é aceita universalmente e empregada pelos cientistas sociais. A concepção universalista é que deveria melhor ficar com o ônus da prova por ser distinta.

Certamente esse argumento é diferente daquele empregado por Tugendhat para defender uma concepção mais fraca de racionalidade, se comparada à concepção de Kant. Tugendhat afirma que o conceito de racional para Kant identifica-se com o dever definido pelo imperativo categórico. Neste sentido as normas morais podem ser “formuladas como juízos de valor absolutos”. Diz ainda que essa concepção vai contra nossa compreensão usual de racionalidade, pois não se pode afirmar que aquele que se comporta de maneira imoral também possa ser chamado de irracional (Tugendhat 1995, p. 44). Segundo Tugendhat a irracionalidade poderia ser atribuída muito mais ao fato de sermos inconsistentes em nossos pensamentos ou metas. Somos, por exemplo, inconsistentes, se não podemos fundamentar nossas ações em função de nossas metas. Se admitirmos com Hume que os nossos objetivos já são sempre pré-dados a partir de nossos afetos e sentimentos, que eles assim fornecem os pontos de referência para nossa racionalidade ou irracionalidade, então, segundo Tugendhat, não é possível

que uma ação seja “em si e por si mesma racional” (Tugendhat 1995, p.44).

Gauthier, já antes de Tugendhat, havia partido em sua investigação também da noção humeana de razão prática. Mas ele afirma que Hume cometeu um erro. Para Gauthier, o erro de Hume ao insistir que os deveres morais devem representar o verdadeiro interesse de cada indivíduo, oculta a idéia fundamental que a razão prática está vinculada ao interesse ou, em outras palavras, à utilidade individual. O dever coloca de lado o benefício, mas a aceitação deste dever produz também um benefício. (Aqui estamos longe de Kant, segundo o qual o dever deve ser puro, desinteressado, desprovido de móbeis empíricos).

Para Gauthier, esta situação coloca o paradoxo da interação social. Em outras palavras, como ele explica, o dever restringe a busca da própria utilidade pela pessoa. Desse modo ele pensa em estabelecer uma base racional de uma moral não de normas absolutas, mas de limitações baseadas no acordo (Gauthier 1986, p. 2). Sua teoria não pretende ser explicativa, mas pretende que seja parte da teoria da escolha racional (1986, p. 2–3). Ele pretende levar a sério o que Rawls rejeitou e o que ele imaginou fazer em sua *Teoria da Justiça*. Uma das primeiras críticas à teoria da justiça de Rawls apontou que devido ao fato de os sujeitos representativos (ou ideais) na posição original (P. O.) estarem limitados pelo véu da ignorância, não precisariam de um contrato. De fato, as limitações do véu da ignorância já dão conta de impor condições ao agir racional dos atores na P. O.

Gauthier, ao desenvolver uma teoria moral como parte de uma teoria da escolha racional critica não só a Rawls, mas também Harsanyi, porque para ele nem Rawls nem Harsanyi desenvolvem uma conexão profunda que existe entre a moral e a escolha racional que ele defende (1986, p. 4–5).⁸

A teoria de Gauthier deve gerar estritamente princípios para a escolha racional e assim “sem introduzir pressupostos morais prévios, restrições na busca de interesse individual ou vantagem que, sendo imparcial, satisfaz a compreensão tradicional da moral.” Diz que não assume que *deve haver* tais restrições imparciais e racionais, mas *quer*

demonstrar que existem restrições racionais e que elas são imparciais (1986, p.6). Gauthier quer excluir um código moral específico, mas está preocupado em validar uma concepção de moralidade como um conjunto de restrições racionais e imparciais mútuas que possam satisfazer os interesses individuais (1986, p. 6).

Uma vez defendida a concepção de racionalidade maximizadora, a questão é mostrar como se pode, a partir dela, chegar a distinção entre o bem e o mal. Gauthier afirma que a distinção deve derivar de um acordo hipotético no qual as partes contratantes são reais (1986, p. 9). A busca do interesse, para Gauthier será limitada pelo acordo sobre o que pode e o que não pode ser feito em termos morais.

Esta formulação, entretanto, tem um problema. Uma sociedade de criminosos poderia ser estabelecida por um contrato se não se pudesse, independente de acordos, atribuir valor de moral a determinados atos. Se várias pessoas estabelecem que roubar dinheiro público é certo e não têm anteriormente para si mesmas claro uma idéia de que o roubo não poderia ser aceito como moral, então poderia resultar que o roubo seria moral, por ter sido estabelecido por um acordo. Aristóteles mesmo já dizia que há ações praticadas que são más em si, porque as pessoas a assumem já como más de um modo geral. Mas seria esta uma boa justificação? Depende de nossos valores. Além do já apontado, seguindo Aristóteles também se poderia argumentar que não existe entre o roubo e a lisura um meio-termo que possa ser identificado como virtude, se pensássemos no sentido da *mesotes* definida por ele.

Então, do mesmo modo, parece que o contrato teria que dar conta de determinados aspectos que não dependem do procedimento contratual. Voltaremos a isso mais tarde. Gauthier, entretanto, concorda que a moralidade não pode surgir como um coelho de um chapéu vazio. Ele defende a tese que ela deve emergir da aplicação da teoria da racionalidade maximizadora às estruturas da interação (1986, p. 9). A moralidade é entendida inicialmente como uma restrição imparcial na busca do interesse (2000, p. 42).

A noção de racionalidade maximizadora emerge da teoria da escolha racional. A análise da concepção de posição inicial da negociação

contratual de Gauthier ofereceria mais alguns elementos para se pensar o problema, mas não posso fazer isso no contexto desta exposição.

Enquanto Rawls inicialmente pretendeu derivar da escolha racional a moralidade, limitando aos sujeitos representativos através do véu da ignorância, incluindo alguns elementos kantianos, como a noção de pessoa e autonomia, Gauthier partiu do referencial Hobbesiano e Lockeano de racionalidade procurando mostrar que sua concepção de racionalidade é mais adequada para pensar a moralidade nos marcos da sociedade liberal.

A discussão de Gauthier com Rawls sobre a relação entre moral e a racionalidade

D. Gauthier, seguindo a tradição moral egoísta, discorda das intenções procedimentalistas de Rawls. Ele identifica uma incoerência na relação da racionalidade com a moral na teoria da justiça de Rawls, afirmando que a “(...) concepção instrumental de racionalidade, que Rawls adota, conduz à concepção instrumental da sociedade humana, que ele deseja rechaçar. O marco ideológico de Rawls conduz a uma concepção individualista e liberal da justiça e da sociedade, não à igualdade democrática e nem à idéia de união social” (Gauthier 1998b, p. 63).

Essa afirmação, de *Justiça e dotação natural: para uma crítica do marco ideológico de Rawls*, sem dúvida, revela uma tensão presente na obra de Rawls *Uma teoria da Justiça*. Nessa obra ele, quando define a racionalidade das partes contratantes na posição original (posição inicial do contrato social), caracteriza a situação das mesmas como sujeitas à pura racionalidade das relações entre meios e fins, mais especificamente racionalidade como a de uma pessoa que procura em um conjunto coerente de preferências aquelas que melhor satisfará seus desejos (Rawls 1971, § 25). O único elemento que difere da teoria social corrente é o fato do sujeito representativo não sentir inveja. Além disso, as partes não buscam maximizar ou minimizar a diferença

entre seus êxitos e os alheios. As pessoas buscam reconhecer princípios que possam maximizar seu sistema de fins. Rawls, entretanto, já na *Teoria*, afirma que as pessoas têm um senso de justiça, que assegura que os princípios serão respeitados. As partes são racionais porque sabem que só entrarão em acordos que possam cumprir (Rawls 1971, § 25). Mas Rawls pressupõe também que ela é uma racionalidade mutuamente desinteressada e que a pessoa racional tem um senso de justiça.

Este fato, a meu ver, gera uma tensão entre o conceito de racionalidade e o de moral, porque a racionalidade por si, independente do contrato não pode gerar um compromisso moral entre as partes. Por outro lado, deveríamos entender que o senso de justiça é capaz de garantir uma moralidade mínima para as partes, capaz de modular o egoísmo.

Entretanto, o referido ataque de Gauthier a Rawls tem o intuito, segundo o próprio Gauthier, de mostrar que o empreendimento de Rawls precisa de uma correção na concepção de racionalidade. Para Gauthier ela não conduziria indivíduos racionais a escolherem o princípio da diferença, mas ao princípio da utilidade média (Gauthier 1998b, p. 44, nota 2). “Se me diferencio de Rawls, escreveu ele, não é para desmerecer a sua tese, (...), mas ao contrário para apresentar o princípio lexicográfico da diferença sob uma perspectiva mais favorável possível” (Gauthier 1998b, p.48).

Essa afirmação ameniza para o leitor a crítica de Gauthier, porque as diferenças são grandes entre os dois autores. Para Gauthier, por exemplo, os termos de uma associação devem ser racionais não só prospectivamente, mas retrospectivamente. Assim, uma pessoa que toma uma decisão sob determinadas condições, como aquelas estabelecidas por Rawls na P. O. sob o véu da ignorância, deve também ter consciência do que é, caso contrário sua decisão na P. O. poderá lhe parecer irracional após a retirada do véu.

Para Gauthier se fosse uma questão de sorte ou azar a pessoa ter que reconhecer que após a retirada do véu da ignorância ela se encontra melhor ou pior que os outros, então a posição da pessoa estaria

ligada ao que a pessoa é. Desse modo a pessoa que descobrisse que fez uma escolha errada ao não saber quem era chegaria a conclusão que a ignorância a incapacitou de fazer uma melhor escolha possível para si mesma. Todos deveriam escolher princípios que, ao tirar o véu da ignorância, fossem racionalmente aceitáveis para cada um em particular (Gauthier, 1998b, p.50). Mas, dada a idéia de maximização do benefício, ninguém pode escolher uma melhor situação sem que implique em uma perda para outra pessoa. Gauthier nos deixa entender que o princípio que a pessoa escolheria na P. O. seria o utilitarismo médio e não o princípio da diferença (Gauthier, 1998b, p.49). Porque:

(...) temos que tentar formular o raciocínio de todos e cada um. Se todos raciocinassem de forma análoga ao que o faz uma pessoa particular, fixariam para cada conjunto possível de princípios um conjunto de futuros esperados – cada membro representaria o futuro esperado para cada pessoa representativa, (...). Para cada um destes futuros esperados fixariam um valor, que refletiria o benefício esperado do mesmo para cada pessoa em questão. Calculariam depois o valor esperado de cada conjunto de futuros esperados: a média ponderada dos valores de seus membros (aqui a ponderação corresponderia a probabilidade de ser cada uma das pessoas possíveis). Esse último valor esperado é o que [elas] maximizariam ao eleger os princípios. E, segundo isto, elegeriam o princípio da utilidade média, e não o princípio da diferença.

Qualquer pessoa elegeria os princípios que maximizassem sua posição, se tivesse conhecimento do que ela é. Gauthier afirma que Rawls não foi suficientemente enfático no seu argumento contra o utilitarismo em defesa do princípio da diferença (Gauthier 1998b, p.49).

Gauthier critica Rawls também porque ele não concorda que as desigualdades naturais sejam imerecidas por cada um. Desde logo, afirma Gauthier, não são merecidas, porque não correspondem a nenhum mérito e, pela mesma razão, não são contrárias ao mérito. A compensação ou anulação das contingências da dotação natural, para Gauthier, não forma parte de nenhum princípio que pudesse ser objeto de acordo entre pessoas interessadas em atender seus interesses para regular a distribuição, resultado da cooperação (Gauthier 1998b, p. 52).

De fato, Rawls havia dito na *Uma Teoria da Justiça* que as desigualdades naturais são imerecidas (Rawls 1971, p. 100). Para ele, a fim de haver uma genuína igualdade de oportunidades entre as pessoas e um tratamento igual, as desigualdades decorrentes do nascimento devem ser compensadas. “A idéia, diz Rawls, é compensar as desvantagens contingentes rumo a igualdade” (Rawls 1971, p. 100–101). Para Rawls o princípio da diferença não é igual ao da compensação, mas ele alcança os objetivos deste último. A cooperação, como Rawls a pensa, deverá resultar em uma distribuição definida pelos princípios ordenadores da estrutura básica (Rawls 1971, p. 84; 1981, p. 100).

Mas, para Gauthier, a condição que todos colocam para cooperar, não deve ser pensada no ponto de partida, mas no de chegada, isto é, receber igualmente os benefícios derivados da cooperação. Ele considera na condição de cooperação a existência de indivíduos denominados de “maximizadores constrangidos,” ou seja, um indivíduo que “reconhece que é racional restringir a própria conduta de forma a conforma-la a um resultado que traz benefícios mútuos” (De Vita 2000, p. 141).

Ao contrário da situação imaginada por Rawls, Gauthier argumenta que nenhum agente se poderia considerar racional se, retirar o véu da ignorância, todos se tornam conscientes dos bens sociais primários que poderiam ter ganho em uma situação de egoísmo geral. Nessa situação, cada um gostaria de ganhar o máximo possível.

Uma pessoa não considerará racional dar seu assentimento a um acordo se seu quinhão de bens básicos for menor que o de outros. Só seria possível uma pessoa aceitação de quota menor se, para alcançar maior igualdade seu incremento resultar em reduzir a de outra pessoa. E, de modo geral uma pessoa só consideraria racional um acordo enquanto a menos favorecida na divisão do excedente social, se não é possível que ela receba uma quota maior” (Gauthier 1998b, p.55).

Gauthier propõe que o princípio lexicográfico seja aplicado somente para a distribuição do excedente social sem contar as desigualdades que existiriam na ausência do acordo. Considera que não é racional o maximizador utilitário concorde em aceitar um bem-estar menor na

sociedade para preencher o critério da utilidade média e igualmente não aceitará receber menos para aumentar a igualdade geral. Ele também não aceitaria como racional uma participação menor nos benefícios da cooperação, só para incrementar a igualdade geral.

Gauthier afirma que Rawls aceita acriticamente a concepção de racionalidade que levasse a princípios de cooperação que maximizassem o mínimo social.⁹

Enquanto ele concorda que o egoísmo geral é a base para qualquer tipo de acordo, Rawls acredita que o egoísmo é intuitivamente incompatível com o ponto de vista moral (Rawls 1971, p.136). Gauthier entende o egoísmo geral é a situação em que cada pessoa procura assegurar para si a maior quantidade possível de bens sociais primários. Essa situação, permite para ele a distribuição dos bens sociais primários” (Gauthier, 1998b, p.52).

Contra o princípio da diferença de Rawls presente na segunda parte do princípio de justiça, Gauthier propõe o princípio da diferença proporcional. O princípio da diferença para Rawls é a regra que vale para formação da estrutura básica. Ele prescreve que as desigualdades sociais e econômicas são aceitas na medida que melhore a posição dos menos favorecidos. A posição de Gauthier contra isso está embasada na idéia que não é racional e possível que uma pessoa menos favorecida receba mais do excedente social (Gauthier 1998b, p.55).

Para Rawls as “desigualdades naturais (...) deveriam ser ignoradas ao distribuir o excedente social” (Gauthier 1998b, p.55). Entretanto, Gauthier acha que a “compensação ou anulação dos acidentes da dotação natural, não forma nenhum princípio que pudesse acordar pessoas interessadas em fazer avançar seus próprios interesses para regular a distribuição do fruto de sua cooperação” (Gauthier 1998b, p.55). Ele considera importante a idéia do benefício mútuo e pensa que o princípio lexicográfico da diferença deve aplicar-se ao excedente social. Com relação aos bens básicos, Gauthier acredita que se deve considerar o valor absoluto deles, mas que eles devem ser distribuídos proporcionalmente ao bem-estar da pessoa. Pressupõe que devemos pensar que o acordo deve levar uma pessoa a melhorar sua situação com-

parativamente a vida que teria sem que houvesse o acordo. Ela, pelo menos, não deveria piorar. Além disso, as diferenças de talentos e capacidades naturais de cada um refletirão no seu futuro oportunizando maior ou menor bem-estar.

Gauthier supõe também que as diferenças de dotação natural de cada pessoa implicarão em um maior ou um menor potencial social. Ou seja, para ele, as diferenças naturais nos permitem avaliar em que medida os talentos naturais e capacidades afetam o sistema cooperativo positivamente e conclui dizendo que “o objeto do acordo racional é o princípio lexicográfico da diferença aplicado a uma distribuição do excedente social proporcional ao potencial social” (Gauthier 1998b, p.55). Esse princípio dá origem a um tipo de sociedade diferente da concebida por Rawls. Gauthier afirma ainda que o princípio da diferença potencial pode gerar também uma sociedade bem ordenada, na qual “o bem de seus membros se garante mediante uma produção ótima de benefícios e se cumpre a justiça ao distribuir os benefícios de um modo que maximiza o nível de satisfação” (Gauthier 1998b, p.60).

Gauthier, como consequência, critica Rawls por defender que o acordo gera um tipo de sociedade diferente da sociedade privada. Embora Rawls identifique a posição inicial com o estado de natureza, quer diferenciar sua visão contratualista da linha de Hobbes e Locke, criticada por Hegel, amparando-se em Kant. Gauthier rejeita a idéia de Rawls de opor a idéia de sociedade privada à noção de sociedade bem ordenada. Para ele só se pode opor à sociedade privada uma sociedade justa baseada na imparcialidade. E mais, Gauthier acha que é possível uma sociedade privada bem ordenada (Gauthier 1998b, p. 61). Afirmando que o princípio da diferença potencial descreve uma sociedade de mercado competitivo, ou seja, o paradigma da sociedade privada. Nessa o excedente social é distribuído de acordo com a contribuição feita por cada pessoa.

Entretanto, isso não é assim tão fácil de ser aceito, pois há contribuições que não podem ser mensuradas em um mercado de produtos ou são difíceis de ser mensuradas, como, por exemplo, a contribuição de professores para a formação de alunos. Pode-se dizer que nem tudo

que o aluno aprende ou deve aprender pode ser aplicado para um fim econômico. E conseqüentemente não é de fácil mensuração a contribuição para um mercado. Como argumentar que é mais correto levar em conta a contribuição de uma pessoa para a sociedade, se consideramos uma sociedade com uma escassez relativa muito alta? Ou seja, onde as dotações naturais dos mais pobres não têm abrigo na sociedade para se desenvolver?

Gauthier acrescenta que se é aceitável o princípio da diferença proporcional sendo acordado por pessoas livres e racionais em uma posição inicial de igualdade, então a doutrina do contrato deve exigir uma sociedade privada. Se o princípio é aceito, ele resultará do acordo uma sociedade privada bem ordenada, embora Gauthier admita que nem todas as sociedades privadas possam ser ditas bem ordenadas e nem todas sociedades bem ordenadas sejam privadas. E contrariando Rawls afirma que a sociedade em união social não pode derivar de um acordo entre pessoas em uma sociedade não privada.

Diferentemente, para Rawls, o contrato se dá entre cidadãos e não entre indivíduos que ocupam um papel particular na sociedade (indivíduo da sociedade burguesa e não o cidadão, para lembrar uma distinção importante de Marx) (Rawls 2000c, p.4). Rawls se opõe à concepção libertária de Nozick que vê o Estado como uma associação privada (Rawls 2000c, p.10) e que nasce da mesma maneira que as outras associações. Sua formação se rege pelos mesmos princípios, concepção que Gauthier parece incorporar. Para Rawls, o libertarismo não é uma posição contratualista, pois concebe o Estado como uma associação privada. Para este,

(...) uma teoria do contrato encara o pacto original como o estabelecimento de um sistema de leis públicas comuns que define e regula a autoridade política e se aplica a cada um cidadão. A autoridade política e a cidadania devem ambas ser compreendidas por meio da concepção do próprio contrato social (Rawls 2000c, p.10).

Além disso, Rawls enfatiza a idéia de que a estrutura básica¹⁰ tem um papel fundamental e quer demonstrar sua importância e explicar

porque é razoável buscar princípios para regê-la. Justifica que o papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir as condições justas para o contexto social, pano de fundo para as ações de indivíduos e associações. Rawls reconhece que as repartições de bens resultantes do mercado não são equitativas, a menos que a distribuição da riqueza e da receita anterior às transações e os sistemas dos mercados tivessem sido equitativos (Rawls 2000c, p.14). A estrutura básica influencia a forma como o sistema social se produz e se reproduz, enquanto uma forma de cultura partilhada pelas pessoas ao longo do tempo.

Por isso, Rawls também não toma as capacidades naturais como Gauthier e não aceita os talentos dos indivíduos como dons fixados uma vez por todas. Segundo Rawls, a realização das capacidades depende do estímulo das atitudes sociais das pessoas e das instituições encarregadas do aprendizado e preocupadas no aproveitamento das capacidades naturais de seus participantes.

Na posição inicial construída por Rawls, os parceiros do acordo, devem descobrir por meio da razão o conteúdo da justiça. “A situação inicial é uma tentativa, diz Rawls, de representar e unificar os temas formais e gerais de nosso pensamento moral em uma construção brilhante e aplicável, (...) para determinar quais seriam os princípios de justiça mais *razoáveis* (Rawls 2000c, p. 25, Grifo RBN).» Rawls usa o termo “razoáveis” e não “racionais” aqui, porque para ele não se trata de racionalidade ou cálculo das vantagens que cada um poderá ter em participar ou não participar da sociedade, como pensa Gauthier.

Mesmo divergindo de Rawls, Gauthier argumenta que a sua concepção de racionalidade não é *a* concepção de racionalidade como pensa Rawls, mas *uma* concepção (Gauthier 1998b, p. 64). Gauthier acredita que Rawls deveria revisar a concepção de moralidade para acomodá-la a idéia maximizadora de racionalidade. E isso implicaria em abandonar a idéia do equilíbrio reflexivo e procurar aceitar os juízos sobre a justiça derivando-os do princípio da diferença proporcional (Gauthier 1998b, p. 64). Essa seria a única solução dentro dos marcos ideológicos aceitos por Rawls, isto é, o individualismo liberal.

Para Gauthier, o indivíduo, a sociedade e a racionalidade formam uma concepção unificada do que é o ser humano. O indivíduo é concebido como pessoa distinta da sociedade por mais que dependa dela e tem como atividade a busca da maximização de seu bem-estar individual. A sociedade é concebida como sociedade privada e instrumento para os indivíduos. É claro que para Gauthier, este ser humano é um ser humano dotado de seus atributos e capacidades naturais na sociedade individualista liberal (Gauthier 1998b, p. 64). A atividade humana não é entendida somente como só reprodução física, mas criação ou desenvolvimento da individualidade. A racionalidade prática é um processo de autodeterminação consciente.

Assim, na perspectiva de Gauthier, Rawls empreende uma crítica dessa racionalidade (Gauthier 1998b, p. 65). Mas porque essa crítica nos coloca para além dos marcos ideológicos da sociedade que ele também defende, Gauthier pensa que a concepção de racionalidade adotada por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* não conduz a igualdade democrática e a idéia de união social defendidas por ele.

Rawls parece ter concordado com Gauthier nesse aspecto. Tanto que introduziu posteriormente a noção de razoabilidade, que, como vimos faria o papel de condicionar a racionalidade.

Conclusão

Para concluir, poder-se-ia dizer que a crítica de Gauthier a Rawls parece ser mais uma exigência de coerência, pois ele vê a tentativa em Rawls de conciliar a moral e a racionalidade como inadequada ao sistema de uma sociedade individualista liberal. Assim, tem-se a impressão que a adoção de uma ou outra noção de racionalidade, está vinculada mais a posição ideológica que se quer assumir: a de adepto convictos do liberalismo individualista ou a de críticos parciais desse sistema.

Como foi visto, dependendo do modelo como concebemos a atividade do indivíduo racional e de como definimos a racionalidade, de

como entendemos a constituição da sociedade ou da sociedade e do Estado, podemos determinar a concepção de racionalidade dos parceiros em um contrato social. Aliás, de outro modo a própria concepção de como entendemos o contrato, se na tradição Hobbes-Locke (Nozick, Gauthier) ou na tradição Hegel-Kant¹¹ (Rawls) pressupôs no contratualismo clássico uma tese sobre a natureza humana. nos

Referências bibliográficas

- Bobbio, N. 2001. "Contratualismo." In Bobbio, N. et al. *Dicionário de Política*. Vol. 1. Brasília: Ed. Unb.
- Bonella, A. 2000. *Justiça como imparcialidade e contratualismo*. Campinas: Tese de Doutorado.
- Brito, A. N. de. 1994. "Elementos sobre a Teoria da Justiça de J. Rawls." *Fragmentos de Cultura* 4 (10): 29–44.
- De Vita, A. 1992. "A tarefa prática da filosofia política em John Rawls." *Lua nova* 25: 5–24.
- . 2000. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Unesp/Fapesp.
- Frances, P. 1988. "Introdución." In Gauthier, D. *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós: 9–32.
- Gauthier, D. 1986. *Morals by agreement*. Nova York: Oxford.
- . 2000. *La Moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- . 1998a. "Prefacio del autor a la edición española." In Gauthier, D., *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós: 35–40.
- . 1998b. "Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls." In Gauthier, D., *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós: 41–66.
- Gorovitz, S. J. 1982. "Rawls." In Crespighy, A., Minogne, K. (orgs.), *Filosofia Política Contemporânea*. 2. ed. Brasília: EdUnB: 265–80.
- Hobbes, T. 1979. *Leviatã*. São Paulo: Abril.

- Kersting, W. 1996. "Spannungvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von J. Rawls." In Kettner, M., Apel, K.-O. (orgs.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 227–64.
- Locke, J. 1979. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Abril.
- Rawls, J. 2000a. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática.
- . 2000b. "A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica." *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2000c. "A estrutura básica como objeto." *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2000d. "O construtivismo kantiano na teoria moral." *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes: 45–140.
- . 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- . 1981. *Uma teoria da justiça*. Brasília: Ed. Unb.
- . 1994. "Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch." In: Honeth, A. (org.), *Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.: Campus: 37–67.
- Rouanet, L. P. 2000. "O conceito de razoável na História da Filosofia: De Hume a Rawls." *Ethica* 7 (2): 75–89.
- Rousseau, J.-J. 1959-1969. *Oeuvres complètes*. Paris: La Pleyade.
- Sibley, W. M. 1953. "The rational versus the reasonable." *The philosophical Review*. Nova York 62: 554–60.

Ricardo Bins di Napoli
Universidade Federal de Santa Maria
Departamento de Filosofia -
Faixa de Camobi, Km 9
Campus Universitário
CEP: 97105-900 Santa Maria -RS
Email: rbnapoli@terra.com.br

Notas

¹ Há algumas coletâneas de artigos sobre o tema. Veja por exemplo: Benett, J. *Rationality*. Londre: Routledge and Kegan Paul, 1964.; Apel, K-O.; Kettner, M. *Die eine Vernunft und die vielen Rationalität*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.

² Aceito que devemos fazer uma distinção entre razão e racionalidade. De um certo modo Habermas, em sua obra mais antiga seguindo os filósofos frankfurtianos, fez da racionalidade um conceito central em sua obra. Inicialmente identificando que a razão havia se reduzido à racioanalidade instrumental na época moderna. Nesse sentido, ela se transforma em ideologia da sociedade tecnológica. Posteriormente, alterou-o ao entender como Heidegger que conhecimento e ação não podem mais ser abordados a partir de uma teoria sujeito-objeto. Com isso, a razão é substituída pela racionalidade como uma característica do discurso argumentativo nos diferentes campos da atividade reflexiva (teórico, prático, estético, crítico terapêutico e explicativo).

³ Publicado em português em 2000 na coletânea organizada por Catherine Audard, sob o título *Justiça e Democracia*.

⁴ Publicado em português em 2000, pela editora Ática.

⁵ Já no texto "O construtivismo kantiano na teoria moral" (1980) Rawls diferencia as noções de racionalidade e razoabilidade. Mas é no artigo "Justiça como equidade: política e não metafísica" (1985) e no livro *O Liberalismo político* (1993), que Rawls reconhece ter cometido um erro em querer expor em *Uma Teoria da Justiça* (1971) uma teoria da justiça como parte da teoria da escolha racional.

⁶ No prefácio citado aqui (Gauthier, 1998a), entretanto, ele afirma que não defende uma racionalidade maximizadora ortodoxa (p. 37).

⁷ Esta racioalidade, no sentido de Habermas, seria denominada estratégica. Da mesma forma, Rawls quando fala em racionalidade em *Uma Teoria da Justiça* está pensando nesse tipo, pois a ação, na forma por ele descrita, envolve uma decisão racional sobre meios mais eficientes para atingir o bem individual, ou seja, aquele considerado mais importante para o indivíduo em uma dada situação.

⁸ Não tematizarei aqui a crítica de Gauthier a Harsanyi. Cito apenas um ponto. Segundo Gauthier, Harsanyi tem "princípios estritamente hipotéticos que regem a escolha racional partindo de uma posição imparcial ou supondo preferências imparciais" (1986, p. 5). Harsanyi não pensa, segundo Gauthier, "que há situações em que um indivíduo dever escolher moralmente para escolher racionalmente." Além disso, afirma que para Harsanyi só há um caminho racional para escolher moralmente e não o contrário.

⁹ O que quer dizer tudo isso? Será que no fundo não está a questão da diferença entre como cada um dos autores entende o egoísmo? Parece que sim, embora, devo concordar, ela está vinculada ao modo como Gauthier e Rawls entendem a racionalidade. Devo a Alessandro Pinzani a observação com relação a esse e outros pontos deste artigo.

¹⁰ “(...) maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição de vantagens da cooperação social. A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela” (Rawls, 2000c, p. 3).

¹¹ Digo Hegel-Kant, porque Rawls aceita o conceito de sociedade política (Estado) de Hegel para distingui-la da sociedade privada ou civil.

MacIntyre, virtudes e manipulação genética¹

Sérgio Fonseca

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Vivemos contemporaneamente imersos em um profundo mal-estar produzido pelo desenvolvimento das tecnologias reprodutivas,² e, em especial, pelo advento da possibilidade de revisão eugênica de nossa estrutura genética.³ Este mal-estar pode ser explicado como resultante da contradição entre a *identificação* do humano ao seu genoma e a *perda* do humano através da manipulação genética. É possível identificar esquematicamente duas respostas opostas e incompatíveis a este mal-estar. A primeira seria uma espécie de purismo humanista que reagiria *a priori* a qualquer tipo de alteração do patrimônio genético humano; a segunda seria assumir positiva e entusiasticamente a perda do humano como *de fato* a sua superação. Apesar de opostas, as duas respostas têm em comum a mesma definição reducionista do humano enquanto uma estrutura genética particular, e, de fato, sua oposição radical advém exatamente disso.

Estas duas respostas parecem negar qualquer possibilidade de discussão racional visando à formulação de uma posição equilibrada com respeito a questões de princípio, tais como:

Há razões *a priori* para rejeitar as tecnologias reprodutivas que envolvem manipulação genética?

Há como sustentar tal crítica na suposição da existência de uma condição humana?

A resposta a estas questões necessita de uma definição mais rica do humano do que a definição reducionista. Creio que esta definição mais rica pode ser encontrada em autores comunitaristas como MacIntyre. Examinarei brevemente a teoria de MacIntyre sobre o caráter incorporado da razão humana, mostrando como ela pode fornecer uma resposta mais interessante àquelas duas questões formuladas anteriormente.

Em seu último livro, *Animais racionais dependentes*, MacIntyre⁴ critica a filosofia moral em geral por dar pouca importância à limitação humana e à decorrente necessidade de cooperação, deixando de lado o que de fato é próprio da condição humana, ou seja, a vulnerabilidade e a dependência. Os incapacitados são considerados como “eles” ao invés de “nós”? O que muda na filosofia moral, uma vez que se reconheça a dependência e a vulnerabilidade inerentes à condição humana? Para responder a isto é preciso ter em mente o que faz com que se obscureça a aflição e a dependência. Segundo MacIntyre, este obscurecimento não é apenas um problema restrito aos filósofos morais, mas um preconceito culturalmente herdado que diz respeito a todos. O não reconhecimento da vulnerabilidade se deve à não percepção ou recusa do caráter incorporado da existência humana. Nós nos esquecemos, assim, de nossos corpos e de nosso pensamento como algo vinculado à nossa espécie. Esta falha tem sua raiz e é reforçada pela nossa autocompreensão como seres separados e opostos aos animais, ou seja, pelo entendimento de que nós seríamos uma exceção à condição de “mera” animalidade, deixando despercebido o fato concreto de nossa condição animal inicial, característica de toda a vida humana em seus estágios infantis pré-lingüísticos.

A condição animal inicial à qual se refere MacIntyre consistiria em um corpo humano vivo nos primeiros estágios infantis, corpo esse dotado de razões pré-lingüísticas para a ação:

Crianças humanas, assim como golfinhos, têm razões pré-lingüísticas para ações, e a complexidade das relações entre os bens que elas perseguem e os meios que elas adotam para alcançá-los compara-se àquela exibida pelo raciocínio dos golfinhos. Mas elas vão além dos raciocínios característicos dos golfinhos quando se tornam capazes de re-

fletir e fazer juízos acerca das razões pelas quais elas foram até então guiadas. Essa transição não foi feita pelos golfinhos, até onde sabemos, mas podemos aprender muito com eles ... sobre as pré-condições para fazê-la. (MacIntyre 1999, p. 57.)

A diferença entre as razões para a ação de animais não humanos e as propriamente humanas está não propriamente na capacidade de avaliação de nossas ações do ponto de vista valorativo, distinguindo-as entre “boas” e “más,” mas sim na capacidade de avaliação de nossas ações do ponto de vista normativo, como certas ou erradas, o que pressupõe não apenas o uso da linguagem, mas também, e é isso o que nos separa decisivamente, nitidamente, dos demais animais superiores, seu uso reflexivo. Essa capacidade auto-reflexiva de avaliação normativa de nossas ações é claro, não nos é dada naturalmente, e sim conquistada, através dos diversos estágios que constituem nossa infância, conquista essa da qual depende o estágio superior do florescimento humano, que é nossa constituição como agentes racionais independentes. Essa independência possui um duplo aspecto, a independência quanto às razões para a ação, advindas de nossa condição incorporada, e a independência quanto à influência deformadora de terceiros, no caso dos adultos, e, no caso da criança, a independência progressiva com relação aos adultos. Sendo uma conquista, a independência pressupõe a superação de uma série de conflitos, que estão permanentemente presentes, desde nosso estágio infantil. Podemos dizer assim, assumindo agora a perspectiva de *Depois da virtude*, que esses conflitos consistiriam na *trama* básica que permanecerá, com as devidas modulações dramáticas, por toda a nossa existência, modulações essas que distinguem aqueles conflitos de nosso estágio infantil daqueles de nosso estágio adulto, constituindo assim não apenas nossa identidade pessoal, como personagens dessa trama, mas também, e concomitantemente, nosso florescimento como agentes racionais independentes.

Em *Animais racionais dependentes* MacIntyre apresenta razões para atribuímos crenças, desejos, intenções, razões para agir e outros estados intencionais a animais não-humanos e não dotados de lingua-

gem.⁵ Compartilhamos com esses animais o complexo jogo de reconhecimento mútuos que caracterizam o aprendizado da linguagem pelos humanos nos primeiros anos de vida (p. 15), e podemos até mesmo dizer que cooperamos com alguns deles na busca compartilhada pelo bem (p. 61). Dessa forma, se nossa identidade pessoal é em grande parte animal, então a distinção entre pessoas e animais não humanos não é marcada por uma linha rígida, mas é uma questão de graus.

Assim, enquanto a teoria das virtudes apresentada em *Depois da virtude* parece comprometer MacIntyre com a afirmação da existência de uma linha divisória nítida entre os animais humanos e os não-humanos, entre os dotados de linguagem e os não dotados de linguagem, em seu livro mais recente as fronteiras tornam-se menos nítidas, esfumaçadas, e parece ser legítimo afirmar que ser ou não ser uma pessoa é uma questão de graus.⁶ Essa dificuldade parece ter sido percebida pelo próprio MacIntyre:

Em *Depois da virtude* tentei dar conta do lugar das virtudes, entendidas como Aristóteles as entendeu, dentro de práticas sociais, das vidas de indivíduos e das vidas das comunidades, fazendo com que tal abordagem fosse independente do que chamei de “biologia metafísica” de Aristóteles. Embora haja de fato boas razões para repudiar elementos importantes da biologia de Aristóteles, creio agora que estava errado ao supor que fosse possível haver uma ética independente da biologia – e estou grato àqueles críticos que me objetaram quanto a isso.⁷

O que seria essa “biologia metafísica”? E qual seria sua função? Em *Animais racionais dependentes* MacIntyre considera que sua abordagem do problema das virtudes em *Depois da virtude* comete o erro de não levar em conta, através do que ele chama de “biologia metafísica”, do problema de como descrever nosso desenvolvimento, desde nossa condição inicial de animais até a condição propriamente humana de seres racionais independentes.

Para que sejamos seres humanos plenamente desenvolvidos, precisamos ser capazes de passar de nossa condição animal para a condição

de *agentes racionais independentes*, aptos para confrontar e responder à nossa vulnerabilidade e a dos outros. Para cumprirmos esta tarefa, necessitamos das “virtudes distintivas de animais racionais independentes,” onde dependência, racionalidade e animalidade devem ser compreendidas como mutuamente vinculadas. O reconhecimento da dependência e da nossa incapacidade constitutiva necessita, desta forma, da reafirmação da animalidade humana.

Segundo MacIntyre, Aristóteles não ignoraria a importância do fato de sermos animais incorporados; assim sendo, para que bem se compreenda o estudo de Aristóteles sobre a racionalidade humana, devemos ter em mente que a racionalidade é ela mesma animal, e, portanto, inseparável da animalidade humana. Para Aristóteles, a *prhronesis*, isto é, a capacidade para a racionalidade prática, não é limitada aos seres humanos; ao contrário, a *phronesis* dos animais humanos e a dos não-humanos estão intimamente relacionadas. MacIntyre chega mesmo a dizer que aqueles que se identificam contemporaneamente com Aristóteles devem levar a sério Merleau-Ponty.

MacIntyre defende a tese de que nossa inteligência é animal e a identidade humana é primordialmente corporal, logo, animal, sendo que esta condição define parcialmente nosso relacionamento com os outros. Nossa identidade e continuidade com os corpos animais e nossa identidade e continuidade com nossos relacionamentos sociais estão ligados. A percepção de nossa vulnerabilidade e dependência tem, portanto, um profundo significado moral. MacIntyre critica a filosofia moral moderna por sua ênfase desmesurada na autonomia. O florescimento humano necessitaria tanto da virtude da autonomia quanto da virtude do reconhecimento da dependência. As virtudes da ação racional independente necessitam, para seu exercício adequado, ser acompanhadas pelas virtudes do reconhecimento da dependência, sendo que falhar em compreender tal coisa tem como consequência o obscurcimento de algumas das características constitutivas da ação racional.

Podemos inferir da teoria das virtudes proposta em *Animais racionais dependentes* que o ideal de controle eugênico de nosso *design*

biológico pressupõe, paradoxal e irracionalmente, a recusa de nossa corporeidade, pois seu objetivo é, no, limite, eliminar o que constitui a natureza humana, isto é, a vulnerabilidade e a dependência mútua. A irracionalidade do ideal eugênico está em absolutizar o ideal da autonomia, em detrimento da virtude do reconhecimento da vulnerabilidade. Em outras palavras, a objetificação do corpo como *design* biológico pressupõe contraditoriamente uma autocompreensão que deixa de lado justamente o caráter incorporado da condição humana. Como vimos, para MacIntyre a ação plenamente racional não se resume na autonomia, e é este tipo de racionalidade que está sendo pressuposto como único possível pelo ideal eugênico.

A virtude da ação racional independente necessita da virtude do reconhecimento da dependência; sem isso a ação não pode ser plenamente racional. Do ponto de vista prático, esta supremacia indevida da virtude da autonomia gera a radicalização do estigma dos incapacitados, ampliando, além disso, a da noção de incapacidade para aqueles que não possuem um *design* bom o suficiente. A eugenia radicaliza a herança cultural de negação da corporeidade. Se antes a negação de nossa condição incorporada era passiva, ou seja, apenas a cegueira com respeito a nossa vulnerabilidade e dependência mútua, a negação que serve de base para a eugenia é ativa: trata-se agora de levar a cabo a tarefa impossível de superação da condição humana.

Com isso compreendemos melhor uma das duas respostas ao mal-estar da perda do humano, mencionadas no início, que é a aceitação entusiástica desta perda como superação. A segunda resposta, o purismo humanista, é o resultado da absolutização oposta da virtude do reconhecimento da dependência (absolutização essa que, a rigor, anularia seu caráter de virtude mediana, transformando-a paradoxalmente na valorização da própria dependência): nossa identidade humana seria simplesmente *dada* (em parte ou no todo pelo *design* biológico de cada indivíduo) e nada deveria ser feito para modificá-la. Levada ao extremo, a virtude do reconhecimento da dependência seria compatível com a rejeição de qualquer desenvolvimento tecnológico na área biomédica.

É possível imaginar situações onde a manipulação genética parece envolver necessariamente um desequilíbrio entre as duas virtudes, sendo que esse desequilíbrio se manifesta agora não em termos internos à vida de um indivíduo em particular, mas sim como uma assimetria com respeito à possibilidade do florescimento humano, que surge nas relações entre os progenitores e sua prole. Tais situações estão associadas à absolutização do exercício da virtude da autonomia, que produz um estado de coisas onde só resta ao indivíduo da geração imediatamente posterior a absolutização da virtude do reconhecimento da dependência, devido à produção de uma situação irreversível de dependência. Esta absolutização incontornável do exercício da virtude do reconhecimento da dependência, decorrente da irreversibilidade da dependência resultante da modificação do patrimônio genético do indivíduo da geração imediatamente posterior, tem como efeito a inviabilização do pleno florescimento deste indivíduo, impossibilitando que ele se eleva à condição de agente racional independente.

Imaginemos uma situação, talvez em um futuro não tão distante, onde os pais decidem, após a perda de seu primeiro filho, senão pura e simplesmente cloná-lo, mas ao menos introduzir alterações no material genético de seu futuro filho que garantam um grau de semelhança equivalente àquele produzido pela clonagem, ou então outra situação possível, onde, a partir de uma mistura de tradicionalismo patriarcalista e individualismo moderno, determinado casal deseja de ter um primogênito, para que o filho honre a semente do pai. Nestes casos, o exercício da virtude da autonomia dos pais produz uma distorção insuperável no processo de florescimento humano de seus futuros filhos, introduzindo uma relação de dependência irreversível, já que, para além da dependência material e emocional próprio de sua condição animal inicial, que em princípio pode ser superada no decorrer do processo de florescimento humano, tais indivíduos devem sua constituição genética, no primeiro caso, determinadas características físicas e, no segundo, o próprio gênero, às decisões autônomas de outrem.

Neste tipo de casos, o florescimento humano não poderá ser plenamente atingido, devido exatamente ao caráter irreversível da relação

de dependência, produzida pelas decisões genético-manipulativas dos pais com respeito à constituição física dos futuros indivíduos da geração posterior. A esses indivíduos só resta, como escreve Habermas em um texto recente sobre o mesmo assunto, “escolher entre o fatalismo ou o ressentimento”⁸. Ora, como ambas as opções são irreconciliáveis com o pleno exercício das virtudes da autonomia e do reconhecimento da dependência, não será possível para estes indivíduos se tornarem agentes racionais plenamente independentes.

Estes desvios precisam ser evitados. Para que possamos discutir racionalmente a posição que devemos assumir com respeito às tecnologias reprodutivas, devemos encontrar um “equilíbrio reflexivo” destas duas virtudes. Este “equilíbrio reflexivo” não pode postulado *a priori*, ele deve ser o resultado da busca pelo florescimento humano, através do exercício de ambas as virtudes.

Sérgio Fonseca

E-mail: sergio-fonseca@uol.com.br

Notas

¹ Este texto faz parte de uma pesquisa acolhida no Centro de Ética e Filosofia da Mente (Departamento de Filosofia da UFRJ), e realizada sob a vigência de uma Bolsa de Fixação de Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

² Para uma discussão desse tema, ver: Duster, T., 1990: *Backdoor to Eugenics*. N. Y., Routledge, Edelman, B. e Hermitte, M.-A., 1988: *L'Homme, la Nature et le Droit*, Paris, Christian Bourgois Ed., Elshtain, J.B. [1994]: “The risks and responsibilities of affirming ordinary life” – in: Tully, J. (org.): *Philosophy in an Age of Pluralism*. The Philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-80, Holtzman, N., 1989: *Proceed with Caution: Predicting Genetic Risks in the Recombinant DNA Era*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, Kevles, D. J. 1985: *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*. N.Y., Knopf, Kimbrell, A., 1993, *The Human Body Shop-The Engineering and Marketing of Life*, Penang (Malásia), The Third World Network, Rabinow, P.

1991: “Artificialidade e Ilustração: Da Sociobiologia à Bio-sociabilidade” in *Novos Estudos CEBRAP*, 31, pp. 79–93 e Santos, L. G. dos, [1999]: “Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito do direito,” in *Os Sentidos da Democracia*. Petrópolis, Ed. Vozes.

³ Eugenia é um movimento ou teoria social que parte da promessa da melhoria da constituição genética dos seres humanos através do encorajamento da reprodução dos indivíduos considerados geneticamente “mais desejáveis” e da prevenção ou desencorajamento da reprodução daqueles indivíduos considerados geneticamente “menos desejáveis.” A eugenia tem hoje um caráter distinto daquele, p. ex., do Estado nazista, assumindo contornos individualistas e mais radicais, devido à possibilidade de intervenção no *design* genético das próximas gerações.

⁴ MacIntyre, A. 1999, *Dependent Rational Animals – Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago e La Salle, Ill.: Open Court.

⁵ Cf. Capítulo 4, “Can animals without language have beliefs?” pp. 29ss.

⁶ Essa impressão é reforçada pela bibliografia citada com aprovação por MacIntyre em seu último livro. Cf. especialmente o artigo de Thomas I. White, citado na p. 13, intitulado “Is a Dolphin a Person?” (in: *Discovering Philosophy*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996), e o de Denise L. Herzing, citado na mesma página, intitulado “Dolphins and the Question of Personhood” (*Etica & Animali*, 1998). Ver também o livro de Eric T. Olson citado na p. 83, intitulado *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1998). Essa última citação ocorre no contexto de uma discussão sobre nossa tendência para ignorar o fato de nossa identidade ser em grande medida animal., pensando-nos, ao contrário, “como pessoas Lockeanas ou mentes Cartesianas ou mesmo como almas Platônicas” (p. 83).

⁷ MacIntyre 1999, Prefácio, p. x.

⁸ Habermas, J. 2004, *O Futuro da Natureza Humana*, São Paulo, Martins Fontes.

Atribuição de direitos aos animais: Três argumentos éticos para sua fundamentação

Sônia T. Felipe

Universidade Federal de Santa Catarina

Introdução

Liberdade, igualdade e condições equitativas para a busca do bem-estar próprio a cada indivíduo são direitos assegurados aos seres humanos, pelo menos nas democracias constitucionais. As leis, nesse caso, autorizam o movimento de forças institucionalizadas pelo Estado para garantir que a variedade das liberdades seja igualmente respeitada.

O princípio político da liberdade norteia todas as lutas empreendidas no decorrer da história humana, em prol da abolição das mais diversas formas de discriminação. Seguidores de religiões não submetidas aos dogmas do catolicismo, africanos e seus descendentes, escravizados outrora pelos europeus, mulheres, crianças e adolescentes, têm, hoje, seus direitos respeitados, por conta da luta em defesa da liberdade e igualdade. Os *abolicionistas*, libertários, reconhecem a condição de igualdade de todos os seres humanos. Por conta desse reconhecimento foram estabelecidos regimes políticos, nos quais, pelo menos na letra da lei, nenhum ser humano pode ser explorado, escravizado ou expropriado de seus bens por causa de sua religião, raça, origem territorial, sexo, idade ou capacidade de raciocínio. Mas, uma vez, todos esses critérios já foram usados, arbitrariamente, para justificar a opressão, a exploração e o extermínio de seres humanos, por parte de poderosos.

Racismo e machismo são preconceitos difundidos e naturalizados na política e na economia, até o século XX. Um preconceito é uma concepção que se adota como opinião, sem sequer ter-se o trabalho de analisar criticamente seus pressupostos éticos, morais, políticos, estéticos, eróticos, religiosos.¹

O termo *abolicionismo* difundiu-se como sinônimo da luta pelo fim da escravização de seres humanos e da expropriação de suas demais liberdades. O abolicionismo aparece na história humana como projeto moral, político, jurídico e econômico de devolução da liberdade àqueles que, por natureza, jamais deveriam ter sido aprisionados, enjaulados e postos a serviço de interesses alheios. Tal reconhecimento só foi possível pela convicção da igualdade da natureza racional humana. Devolveu-se aos humanos escravizados a potência da liberdade para agir de acordo com a própria razão, que o regime de escravidão lhes subtraía. O reconhecimento de direitos universais e da necessidade de tratar de modo semelhante o que é semelhante embasa a letra de toda lei, expressão genérica de direitos. Numa perspectiva crítica da ética contemporânea, adotar a tese abolicionista, fundada na defesa do princípio da liberdade igual, significa, em primeiro lugar, reconhecer a necessidade de *expansão do círculo*² da comunidade moral e jurídica, para abranger não apenas os nascidos na espécie *Homo sapiens* e capazes de ação moral (sujeitos morais, agentes³), mas todos os seres vivos, capazes de mover-se para prover-se, vulneráveis (sujeitos morais, pacientes de ações morais⁴); e, em segundo lugar, considerar essa condição natural da *paciência moral*, a de sofrer os desdobramentos de ações dos sujeitos morais, sem poder defender-se delas, sem discriminar o aspecto ou a aparência dos seres, cuja liberdade está a ser defendida,⁵ analogamente ao que já se reconhece em relação a humanos *não-paradigmáticos*.⁶

A liberdade é defendida pelos éticos abolicionistas para todo animal, cujos interesses se assemelhem aos humanos. Os *zooéticos* entendem, desde Humphry Primatt (1776), o primeiro a expor esses argumentos éticos em defesa dos animais, que a configuração da face, do sistema de aquecimento do organismo, a posição dos olhos, o de-

senho das orelhas, a preferência por certos alimentos, a maneira peculiar de mover-se, cuidar da prole e interagir no ambiente natural e social.⁷ não podem constituir critérios morais para definir a linha divisória que separa seres dignos da atribuição de direitos morais e legais, de outros, indignos desse reconhecimento.

A crítica às variadas formas de expressão da violência, sistematizada pelos abolicionistas para apontar o erro em se tratar cruelmente seres capazes de sentir dor e de sofrer, contribui, hoje, para o projeto de ampliação da comunidade moral humana. Seus desdobramentos jurídicos ainda não foram suficientemente delineados, pois os filósofos, especialmente no Brasil, em nada têm contribuído com os juristas para a definição dos fundamentos éticos do reconhecimento de direitos a animais.

A crítica à violência permite reconhecer como ilícita a infligência da brutalidade a seres capazes de sentir dor e de sofrer, incapazes de se defenderem da agressão infligida, e mesmo àqueles destituídos de sensibilidade e consciência, cuja qualidade de vida diminui com a intervenção desfavorável de outros em seu ambiente natural ou social. Tal reconhecimento amplia o círculo dos membros da comunidade moral, dos sujeitos morais, ainda que uma parte dessa comunidade seja constituída apenas por “pacientes” morais. Reconhecer direitos a sujeitos morais não-agentes implica em reconhecer que algum valor se inscreve em suas vidas, para além da possibilidade de serem utilizados para benefício de sujeitos morais agentes.⁸

Em razão da ordenação econômica, que prevalece do século XVI ao XIX, na Europa e em qualquer dos territórios por ela dominados, e dos argumentos morais que a sustenta, escravizados, mulheres e crianças foram mantidos fora da comunidade dos sujeitos de direitos. Julgou-se sempre, ao longo da história humana, que o dever dos senhores proprietários não inclui a consideração de interesses alheios aos seus, a não ser que representem algum benefício patrimonial para si. Nessa condição, na de meros objetos de propriedade, o valor de escravos, mulheres, crianças e animais flutua, vulnerável aos interesses econômicos dos proprietários.

A prática de seqüestro, aprisionamento, transporte em massa, lei-lão, açoite, abuso, violência e extermínio de milhões de indivíduos, na condição de objetos de propriedade, era amparada por lei. O *abolicionismo* nasceu para pôr fim ao seqüestro e escravização de humanos não-nativos, capturados por caçadores-comerciantes em suas aldeias e despejados em massa, como mercadorias, nos navios dos colonizadores.

Contra a exploração das mulheres, nasceu o segundo movimento de emancipação, o *feminismo*.

Os filósofos encarregam-se de fazer nascer um terceiro movimento político, este para pôr fim ao *especismo*, ao aprisionamento, tortura, abuso, exploração e extermínio massivo de animais, ainda tratados como mercadorias.

Os três movimentos políticos têm em comum o princípio moral da igualdade, e o projeto de libertação de seres oprimidos pelo estatuto de objetos de propriedade ao qual são condenados arbitrariamente.

Apresento, a seguir, três das tentativas mais relevantes de argumentação zooética abolicionista e suas implicações jurídicas: a elaborada pelo filósofo australiano, Peter Singer, a tentativa de aprimoramento, feita pelo norte-americano, Tom Regan, e a do cientista e filósofo da libertação animal britânico, Richard Ryder.

Senciência, inerência ou dorência?

1. Deveres diretos para com todos os seres sencientes

Libertação Animal, escrito em Oxford em 1975,⁹ por Peter Singer, despertou a filosofia para a questão da reconsideração do estatuto moral concedido pelo princípio utilitarista a seres sencientes. A igualdade, até a década de 70 do século XX, era valiosa exclusivamente para a defesa de interesses humanos. Contrariando a moralidade tradicional, Singer propõe redefinir o princípio moral da igualdade em termos mais abrangentes: os da *igual consideração de interesses se-*

melhantes, sem consideração da espécie biológica à qual o indivíduo pertença.

Por uma questão de ética, coerência e complementaridade, os mesmos princípios já definidos para o tratamento de seres humanos, *liberdade e igualdade*, apregoados pela tradição contratualista republicana, devem ser estendidos para abranger também os animais. O ideal republicano, em Platão e em Rousseau, reconhece a todos os seres que compõem uma comunidade viva, o direito de viver em liberdade, sem ser molestados pela força bruta alheia.

A ética e o direito não podem continuar fundados num princípio discriminador. Essa lógica guia Jeremy Bentham, ao escrever a passagem mais conhecida de sua obra, um parágrafo no qual compara a necessidade da proclamação da igualdade, anunciada pelos norte-americanos e pelos franceses para todos os homens e cidadãos, com a necessidade de se proclamar a libertação de todos os seres dotados de sensibilidade e consciência, capazes de ter interesses. “A questão”, escreve Bentham, “não é saber se os animais falam ou pensam, mas se são capazes de sentir dor e de sofrer”. Essa convicção nos orienta na forma de tratar recém-nascidos de nossa própria espécie.

Dado que a sensibilidade, em qualquer animal, sempre se faz acompanhar de uma atividade mental específica, dado, portanto, que a sensibilidade se faz acompanhar de certa consciência, seja lá quais forem os traços dessa, um dever, básico, universal e imparcial – o de não infligir dor desnecessária nem sofrimento injustificável ao animal capaz de os sentir –, deve ser o primeiro dever a expandir o círculo da moralidade humana.

Consciente das dificuldades não superadas na tradição ética utilitarista inaugurada por Bentham, principalmente das relacionadas ao cálculo da conversão de nossas ações em bem-estar próprio e ou alheio, Singer elabora sua concepção ética com base em outros conceitos, os de *interesse e preferência*, para complementar os de *dor e prazer*, caros à tradição utilitarista. Basta considerar a natureza senciente de um indivíduo para saber que esse é capaz de sentir dor e de sofrer, portanto, se é sujeito de interesses morais. Tal informação sobre a

vulnerabilidade da constituição biológica de um ser senciente possibilita o estabelecimento de um princípio ético ao mesmo tempo universal, geral e imparcial, qual seja, o da *igual consideração de interesses semelhantes*.¹⁰

Se humanos dotados de sciência devem ter seu direito de mover-se para prover-se respeitado, por uma questão de coerência, todos os seres animados sencientes devem ser incluídos no mesmo critério moral, e ter seus interesses igualmente considerados, independentemente da configuração biológica e da espécie à qual pertençam.

Inspirado nessa tese de Peter Singer, o jurista norte-americano Steven M. Wise propõe o estabelecimento de direitos constitucionais, relativos às liberdades físicas, para os animais, definindo o critério da *autonomia prática* como linha divisória para a atribuição daqueles direitos.

Uma vez estabelecido na Constituição que os animais têm direitos, e definidas as liberdades características dos direitos atrelados à autonomia prática específica de cada animal, o Estado passa a ter que responder, analogamente ao que ocorre em relação aos direitos humanos, pela proteção daquelas liberdades.

Para evitar toda sorte de equívocos, que tal proposta possa originar, Wise restringe os direitos constitucionais dos animais, a três categorias de liberdade: a liberdade de permanecer em vida, a liberdade de ter a integridade do corpo preservada e os bens naturais ambientais a ela atrelados, e a liberdade de mover-se para prover-se e prover os seus, interagindo no ambiente natural e social próprios de sua espécie de vida. Essas liberdades, no entanto, não serão igualmente amplas para todos os animais, analogamente ao que já ocorre com o estabelecimento da liberdade para humanos.

Quanto menor a capacidade do animal, de mover-se para prover-se e de interagir para seu bem-viver sem colocar em risco sua própria integridade ou a de outros, menor será o alcance da liberdade que o direito lhe concederá.¹¹

Nesse sentido, autonomia física de movimento para autoprovimento e capacidade de sentir dor e de sofrer, caracterizam os seres que

devem ser incluídos na comunidade moral humana, ainda que na condição de pacientes morais, a exemplo do que fazemos em relação a indivíduos da nossa espécie, incapazes de fazer uso de nossa forma de expressão da razão e da linguagem para assegurar sua sobrevivência, mas capazes de sofrer com a privação da liberdade física, com a exploração de seus corpos, com tratamento brutal e com a privação das condições necessárias à interação ambiental e social.

Contrário à manutenção de dois pesos e duas medidas em ética, Singer sugere a adoção de um único princípio, o *da igual consideração de interesses semelhantes*, para reorientar a interação humana com outros animais. Se não aprovamos a infligência de dor e sofrimento injustificáveis a seres da nossa espécie, não podemos defender que isso seja praticado contra seres de outras espécies, alegando que são “apenas” animais.

Não é a categoria “animal” que entra em jogo, na ética, e sim “interesses” moralmente relevantes, de sujeitos vulneráveis a ações alheias. De resto, se aos animais se pode infligir dor, então está liberada a infligência de dor a humanos, pois a dor é a expressão máxima da condição trágica da vida animal. Nesse sentido, para além da configuração anatômica e fisiológica *específica*, há muito mais semelhanças do que diferenças entre as espécies animais.

O princípio do dever negativo, o dever de *não-maleficência*, e do dever positivo, o de *benevolência*, deve reger todas as interações dos seres humanos, afetem essas os interesses humanos, de animais ou de ecossistemas. Os mesmos direitos constitucionais proporcionais à *autonomia prática* devem ser assegurados a humanos e a não-humanos, assim o entende Steven M. Wise.

Para superar o obstáculo representado pela dificuldade em calcular a intensidade de experiências tão subjetivas quanto as da dor e do prazer, Singer propõe que sejam considerados os interesses a partir de sua semelhança. Exatamente essa estratégia de Singer permite a Wise propor a instituição de direitos para os animais. Ao abandonar a idéia tradicional da igualdade, que requer a igual posse da razão para justificar atribuição igual de direitos, Singer abre caminho, mesmo não

fundando sua ética animal na categoria de direitos, como o fazem, por exemplo, Tom Regan, Gary Francione e Steven Wise, para a proposta jurídica de reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos, portanto, como sujeitos dotados de personalidade jurídica, ainda que destituídos de toda e qualquer capacidade jurídica. Para se reconhecer a um sujeito *personalidade jurídica*, não há necessidade de ser comprovada sua *capacidade jurídica*. Sujeitos de direitos podem deixarem-se representar por outros, capazes de sustentar os pleitos para proteção de seus direitos.

Se o que está em jogo é a semelhança da dor e do sofrimento para incontáveis espécies animais, mesmo que não se possa jamais verificar se uma experiência de dor é, ou não, igual à outra, o princípio da igualdade ordena que sejam tratadas de forma igual as dores semelhantes. Desse modo, a mesma lei que proíbe a um humano infligir dor para expropriar de outro um benefício qualquer, deve ser respeitada em relação aos animais não-humanos dotados de autonomia prática.

Singer propõe que se abandone o critério da intensidade para avaliar a experiência da dor alheia, isto é, a exigência de uma igualdade aritmética, uma medição dor e do prazer, e se os substitua por outros critérios, por exemplo, os de interesse e preferência. O que está em jogo é o desejo daquele que sofre a dor, de a ter mitigada ou eliminada, não importando para esse sujeito que alguém se interesse por fazer medições da intensidade de sua experiência subjetiva de dor.

Com isso, na consideração moral, basta saber que uma determinada ação pode causar dor e sofrimento a outro ser, para que se possa formular um juízo moral negativo sobre a mesma. Para Singer, não é necessário saber exatamente *quanto* de dor alguém sentiria, caso lhe fosse infligido certo tipo de agressão, ou caso lhe fossem subtraídos certos bens, necessários ao seu conforto e integridade. Todo ser sensível tem consciência das reações negativas que lhe sucedem, em decorrência da infligência da dor ou da subtração de meios naturais e sociais de sobrevivência. Para Steven M. Wise tais evidências são suficientes para constituir um direito legal de não sofrer dor ou privação de movimentos por interferência de interesses alheios aos daquele que sofre.

Se o indivíduo tem sensibilidade e consciência das reações físicas e emocionais produzidas pela subtração de movimento, alimento e aconchego, então esse indivíduo tem pelo menos um interesse, diz Singer, o de não ficar nesse estado, o de livrar-se do que lhe causa desconforto ou dói. Se tem tal interesse, isso significa que prefere o estado de bem-estar e conforto emocional, ao estado de privação ou dor. Em outras palavras, conforme o expressa Tom Regan em *The Case for Animal Rights*, a vida tem um valor maior ou menor para o próprio sujeito que a vive, dependendo da liberdade que lhe for concedida para providenciar os meios que lhe propiciam bem-estar. Esse *valor inerente* independe de qualquer avaliação comercial ou moral que outros sujeitos de uma vida façam ou deixem de fazer relativamente ao primeiro.¹²

Para além do interesse em não sofrer dor, e da preferência por estados físicos e emocionais de bem-estar, seres sensíveis dotados de consciência têm ainda a capacidade de desejar permanecer nesse estado, e a habilidade para o alcançar, usando meios, naturais ou aprendidos, de reverter as condições desfavoráveis ao mesmo. Animais dotados dessa habilidade não são apenas sencientes, mas autoconscientes. Singer reserva a eles a denominação de *peessoas*, superando propositadamente a tradição de se atribuir tal conceito exclusivamente a seres da espécie humana. Pessoa, nessa concepção, é todo animal sensível e consciente, capaz de distinguir entre experiências que lhe são benéficas e maléficas, de preferir o bem-estar e buscar, pelo próprio movimento, os meios para o alcançar.

A vida de *peessoas*, independentemente de serem da espécie *Homo sapiens* ou não, tem um valor especial. Mas, apesar desse valor, não se justifica que pessoas, apenas por serem autoconscientes, matem não-pessoas para fazer uso de quaisquer de seus derivados, quando há alternativas ou substitutivos equivalentes. No caso de uma preferência relevante de uma pessoa dever ser contrabalançada com o interesse de uma não-pessoa, pode-se conceder ao interesse mais relevante um peso maior, desde que esgotadas as alternativas que permitem atender à demanda dos dois seres, sem destituir um deles, da vida.

2. A inerência do valor da vida de sujeitos. Direitos morais e legais correspondentes

Contrário à adoção do princípio utilitarista para nortear decisões e ações que afetam *sujeitos-de-uma-vida* de outras espécies, Tom Regan propõe definir a comunidade moral a partir de um critério independente da configuração biológica dos seres, a exemplo do que o fizeram, antes dele, Humphrey Primatt,¹³ Jeremy Bentham,¹⁴ Henry Salt¹⁵ e Peter Singer.¹⁶

Mas, no entender de Regan, a proposta de *igual consideração de interesses semelhantes*, de Singer, por fundar-se nos conceitos de *interesse* e *preferência*, acarreta os mesmos problemas já apontados à filosofia moral tradicional. Ao traçar, na *senciência*, a linha divisória que separa seres dignos de consideração moral, de outros, não mercedores da mesma, Singer estaria incorrendo no risco de cometer o mesmo erro daqueles que traçam na *racionalidade*, razão e linguagem, aquela distinção moral.

Para Regan, o conceito de *pessoa*, estabelecido por Singer para alargar o âmbito da comunidade moral deve ser substituído por outro, sem a conotação moral impregnada pela tradição kantiana e pelo personalismo cristão. Regan propõe, nesse sentido, que se adote o conceito de *sujeito-de-uma-vida*¹⁷ para designar os animais cuja autonomia prática esteja suficientemente evidenciada a ponto de se poder considerar não apenas que estão vivos, mas que são sujeitos da vida que têm.

Sujeitos-de-uma-vida, para Regan, são os animais dotados das características da *senciência*, e de outras, também apontadas por Singer na constituição do conceito de *pessoa*, tais como inteligência, percepção de si no tempo, cuidado de si e dos seus, autoprovisamento e capacidade de interagir natural e socialmente. Seres dessa natureza, independentemente de sentirem dor ou prazer, vivem sua vida de tal modo, que, se lhes forem subtraídas certas condições, sua vida passa a ser fonte de desconforto, carência, miséria, sofrimento. Em outras pala-

vras, a vida nessas condições passa a ser pior do que antes, para si. Não se justificando tal inflição, em nome do benefício que possa representar para outros. *Sujeitos-de-uma-vida* não podem ser escravizados. Devem ser tratados como sujeitos de direitos, devendo ser libertados do estatuto de “coisa legal,” ou “objetos de propriedade.” Essa tese é defendida também por Gary L. Francione.¹⁸

Sujeitos-de-uma-vida têm uma experiência de vida com menor ou maior valor, dependendo das condições ambientais naturais e sociais nas quais se encontrem. Esse valor, maior ou menor, da vida de tais sujeitos, nada tem a ver com o valor de utilidade – estético, científico ou econômico que, eventualmente, lhe possa ser atribuído por interesses humanos.

Os animais, cujas vidas podem ser vividas com maior ou menor valor para si próprios, possuem, no entender de Regan, *valor inerente*. Por não depender de uma valorização externa, fundada na utilidade, um valor atribuído a eles por interesses alheios e estranhos a eles, mas por ser um valor que está na vida mesma que são capazes de viver, *sujeitos-de-uma-vida* devem ser incluídos, ainda que na condição de *pacientes* morais,¹⁹ no âmbito da comunidade moral.

Incluir sujeitos-de-uma-vida no âmbito moral e jurídico, mesmo na condição de *pacientes* morais, significa considerar que seus interesses devem ser respeitados e sua vida preservada, não somente por serem capazes de sentir prazer e de sofrer com a dor, critério da *senciência* adotado por Singer, mas porque suas vidas podem ser vividas de forma mais valiosa, ou menos, por eles mesmos, ainda que consideremos, fundados em nossos preconceitos, que a vida naquela forma biológica não tem o menor valor. O *valor inerente* da vida de animais *sujeitos de seu viver* independe de qualquer atribuição de valor econômico ou de utilidade por parte de outros sujeitos de uma vida.

Seres cujas vidas possuem valor inerente devem ser incluídos na comunidade moral e considerados juridicamente sujeitos de direitos. A eles devem ser atribuídos todos os direitos morais inerentes à condição de *pacientes* morais, isto é, de seres que, mesmo não sendo ca-

pazes de agir moralmente, são vulneráveis ao mal que outros podem praticar contra eles.

Na condição de *pacientes morais* incluímos humanos não-paradigmáticos: recém-nascidos, comatosos e deficientes de modo geral. O círculo da moralidade pode muito bem ser expandido para incluir o dever de considerar, juntamente com os demais seres incapazes de racionalidade plena, os animais.

Em qualquer que seja a condição física ou psíquica, *sujeitos de uma vida* preferem viver de forma plena a vida que estão habilitados a viver, de acordo com sua espécie. Intervir para desfavorecer sua condição física ou emocional só pode ser justificado eticamente, se for em nome de um interesse mais relevante desse mesmo ser. Jamais para favorecer interesses de outros seres vivos. Isso limita a liberdade humana de *domínio* – no sentido tirânico – das demais espécies vivas. Devolve-se ao termo *domínio* o sentido original do termo *rada*, qual seja, o de responsabilidade pelas diversas espécies de vida.

Ao preservar o estatuto moral humano no mais alto lugar da hierarquia de interesses, a moralidade tradicional mantém seu caráter discriminante. O valor moral, atribuído pelos seres humanos a qualquer animal, está sempre relacionado ao valor econômico que esse representa para eles. Reconhecer direitos aos animais implica em ceder um privilégio, abster-se de usar a liberdade, respeitar os mesmos interesses em outros animais, que defendemos sejam respeitados em nosso próprio caso.

Regan propõe a redefinição da comunidade moral, para nela incluir seres cujas vidas têm *valor inerente*. Em relação a esses, os sujeitos ou agentes morais devem reconhecer dois direitos: negativos e positivos. Direitos morais e legais negativos asseguram a não-violência. Direitos morais e legais positivos asseguram proteção e assistência. Ambos implicam deveres morais e legais negativos e positivos. Deveres morais negativos implicam não apenas o reconhecimento da não liberdade para fazer certas coisas, prejudiciais aos animais, mas, ainda, o dever de fazer o que favorece sua condição de *sujeitos-de-uma-vida*. Assim, na condição de sujeito moral, todos devem reconhecer o direi-

to moral do outro sujeito de uma vida, de viver de acordo com sua plena expressão, em qualquer configuração biológica na qual o indivíduo tenha vindo à vida, e, também, o próprio dever de prestar ajuda e assistência em caso de violência, praticada por terceiros contra tais interesses.

Regan pretende superar as dificuldades apresentadas pelo utilitarismo clássico, que ordena o cálculo total do prazer ou da dor, para identificar a natureza moral ou não de uma decisão ou ação, e o utilitarismo de preferências, defendido por Singer, que ordena atentar para os interesses e preferências individuais. Para Regan, a partir do momento em que se estabelece que sujeitos de uma vida têm valor inerente, não importam mais seus interesses particulares ou preferências. Seres sujeitos de suas vidas devem ser protegidos de toda espécie de violência, seja essa contrária ao bem-estar próprio de sua espécie, seja a da morte intempestiva.

Reconhecendo-se o valor inerente da vida de sujeitos de uma vida, elimina-se a dificuldade resultado da necessidade de se calcular, em cada caso particular, o montante de danos, dor e sofrimento, ou de prazer, bem-estar e felicidade, decorrentes de cada uma das decisões e ações particulares. O estatuto de sujeito de uma vida simplifica, no entender de Regan, a questão da definição dos seres em relação aos quais o sujeito moral deve reconhecer suas obrigações legais e morais.

3. O critério da dorência

Ciente dos limites e preconceitos morais tradicionais, Richard D. Ryder, psicólogo, cientista e filósofo britânico, criou em 1973, num folheto destinado a divulgar os argumentos éticos em prol da igualdade moral na consideração do sofrimento humano e animal, o termo *especismo*,²⁰ para designar, a par com os termos políticos *machismo* e *racismo*, um terceiro preconceito, alimentado pela presunção de superioridade natural e moral dos seres humanos em relação aos animais. Em 1975, em seu livro *Victims of Science*, Ryder explica o novo conceito,

usado desde então também por Peter Singer e por todos os *zooéticos*²¹ abolicionistas.

Se é verdade que as espécies animais guardam distinções umas em relação às outras, não é verdade que tais distinções devam servir para justificar o tratamento cruel e genocida da espécie humana contra as demais. Se é verdade que certas características da espécie humana a colocam numa posição mais vantajosa, do ponto de vista do aproveitamento do ambiente natural e social para benefício próprio, não é verdade que essa vantagem deva ser pretexto para que os seres humanos justifiquem toda espécie de exploração do ambiente natural e dos animais em proveito próprio, desconsiderando os efeitos nocivos de suas práticas individuais e institucionais de uso dos animais e do restante da natureza como se tudo o mais vivesse para servir exclusivamente uma espécie.

Singer, contemporâneo de Ryder e de Regan, propôs o marco da ciência para distinguir animais dignos de serem considerados membros da comunidade moral, em relação aos quais os seres humanos devem reconhecer que não podem usar sua liberdade para os maltratar, explorar e matar, de outros animais e demais seres vivos, em relação aos quais os deveres morais de proteção e respeito não são deveres diretos, mas indiretos.

Seres não-sencientes, no entender de Singer, devem ser preservados, não porque possam sofrer em decorrência de maus-tratos ou privações de outra ordem, pois, em sendo destituídos de ciência, também o são da capacidade de sofrer. Suas vidas devem ser preservadas por representarem um bem para os seres autoconscientes, um bem não necessariamente de consumo, por exemplo, um bem estético. O respeito à vida de um ser, em nome dos interesses de outros seres, acaba por ser justificado de modo indireto, por isso a afirmação de Singer de que temos em relação a eles apenas deveres indiretos, conforme visto acima, defende que classifiquemos os animais em duas categorias: animais cujas evidências confirmam sua autonomia prática, termo empregue pelo jurista defensor dos animais, Steven M. Wise, em seus livros, *Rattling the Cage* e *Drawing the Li-*

ne. Animais capazes de buscar autonomamente os meios necessários à sua sobrevivência, capazes de cuidarem de si e dos seus, capazes de se perceberem como entidades distintas do ambiente natural, capazes de interações sociais, são sujeitos de uma vida com valor próprio. Para aqueles animais, estar em boas condições de vida, ou não, representa uma maior ou menor qualidade de vida. Eles se sentem bem ou mal, na vida, dependendo das possibilidades de interação social e ambiental que encontrarem. Animais dessa natureza devem ser incluídos no âmbito da comunidade moral, analogamente ao que já se admitiu fazer em relação a humanos destituídos de autoconsciência e de autonomia racional. Os demais animais, destituídos de autonomia prática, devem ser tratados pelo critério dos deveres indiretos, conforme também o estabelece Singer.

Tanto Singer quanto Regan definem critérios mais ou menos refinados para designar os membros da comunidade moral, isto é, indivíduos em relação aos quais sujeitos morais devem agir com cautela, cuidando para não violar seus interesses e preferências (Singer), nem aniquilar ou destruir seu valor inerente (Regan). Aprisionar, maltratar, explorar animais, no entender dos dois filósofos, representa um ato discriminatório especista, pois não admitimos práticas contrárias aos interesses e preferências ou ao valor inerente da vida de seres humanos em condições mentais similares. Se alegamos que nossas práticas estão fundadas no critério da espécie biológica à qual os animais pertencem, somos especistas.

Uma ética especista não respeita, ao eleger seu princípio fundamental, os três critérios que constituem um princípio ético: o da universalidade da norma, o da generalidade de sua aplicação, e o da imparcialidade do sujeito que a aplica.

Richard Ryder, por sua vez, trazendo para a ética sua experiência de cientista experimental na área do comportamento animal, estabelece a *dorência* como linha divisória para caracterizar os seres capazes de viver com maior ou menor bem-estar, em decorrência das condições mais ou menos hostis do ambiente natural e social ao qual estão vinculados. Nesse sentido, escreve:

...a moral deveria ser fundada na *dorência* – a capacidade de experimentar dor (definida no sentido de todo tipo de sofrimento) – discriminar entre indivíduos dorentes por conta das espécies é exercer o preconceito irracional que chamo *especismo*.²²

Mais adiante, no mesmo livro, Ryder escreve:

Moralidade diz respeito essencialmente ao modo como tratamos outros, e por *outros* entendo todos os que são capazes de sofrer dor ou angústia, o que quer dizer, todos aqueles que são *dorentes*. Eu costumava usar o termo *senciência*, mas esse é, estritamente falando, muito abrangente em seu significado, na medida em que estou preocupado somente com a parte da *senciência* que envolve sensações desprazerosas. [...] Permita-se deixar uma questão clara sem rodeios: eu uso a palavra *dor* para descrever *todos* os estados de sofrimento, não apenas a dor física. Na verdade, eu poderia estar falando de *sofrência*, do mesmo modo que de *dorência*, mas considero que a primeira não produz o mesmo impacto. [...] A ética da *dorência* – o cuidado pela dor ou angústia de outros – é extensiva a toda coisa dorente independentemente de seu sexo, classe, raça, nacionalidade ou espécie. Dor é dor independentemente de quem ou o que a experimenta. [...] Um dos princípios importantes do *dorismo* é que devemos nos concentrar no *indivíduo* porque é o indivíduo, não a raça, a nação ou a espécie quem de fato sofre.²³

Com o termo, *dorência*, Ryder substitui a *senciência* e a *inerência de valor* propostos por Singer e Regan, respectivamente, para traçar a linha divisória que separa os sujeitos dignos de consideração moral e proteção legal, dos demais. Conforme visto na passagem citada acima, *senciência* é um termo que abarca ao mesmo tempo a capacidade de sentir dor e também de sentir prazer. Mas, a ética, no entender de Ryder, não deve estipular aos sujeitos morais agentes o dever de propiciar prazer e felicidade aos outros, apenas o *dever negativo* de não lhes causar dor ou sofrimento, seja por inflição direta, seja por subtração dos meios necessários ao bem-estar, e de lhes mitigar a dor e sofri-

mento. Poder-se-ia dizer que, para Ryder, há somente uma *ética negativa*.

Em sendo capaz de sentir dor ou sofrer, não importa se acompanhada ou não de autoconsciência, o animal deve ser incluído no âmbito dos seres em relação aos quais humanos não têm liberdade absoluta de privá-los do movimento, do provimento ou das interações naturais e sociais fundamentais à sua natureza, pois toda privação representa dor, para quem a sofre. Vemos, mais uma vez, que o estabelecimento de direitos constitucionais aos animais implica na limitação da liberdade humana de os explorar e matar.

A justificativa para que a dor seja a característica essencial constitutiva de um membro da comunidade moral se dá pela simples razão de que a dor impede o ser sensível de viver plenamente sua vida. Não admitimos a ninguém a liberdade de privar-nos de nosso bem-estar físico ou psíquico em nome de sua necessidade de usar os meios ou as condições que nos queira subtrair para garantir seu próprio bem-estar, quando essas ações representam fonte de dor para nós mesmos.

O mesmo argumento, empregue para determinar o limite da liberdade alheia, quando nosso interesse em não sentir dor está em jogo, deve ser empregue para limitar a liberdade humana, quando é de outro ser, a dor que está em jogo.

Para Ryder, o critério da dor não é apenas necessário para que se possa estabelecer com clareza o âmbito da moralidade. Ele é suficiente. Em outras palavras, se estamos diante de um ser capaz de sentir dor, atos de inflição de dor devem ser suspensos. Dado que a dor é sempre intrinsecamente má, a inflição de dor a outro só pode ser moralmente justificável, se for esse o único modo de restituir ao ser que a sofre o bem-estar perdido. Qualquer dor, produzida por um sujeito moral agente para obtenção de benefícios pessoais extraídos de outro sujeito moral paciente, não pode ser moralmente justificável. A dor de um não pode servir de crédito para saque de benefícios por parte de outro. Nisso concordam Singer, Regan e Ryder, com Bentham: cada um vale somente por um, jamais um pode valer por mais de um.

Considerações finais

Vimos, assim, que a *zooética abolicionista*, ao dar sustentação à proposta de redefinição do estatuto jurídico dos animais como sujeitos legais e constitucionais de direitos, pode ser sustentada por três argumentos distintos: o da senciência, o da inerência de valor e o da *dorência*. Dificuldades? Restam, ainda, as criadas pela indiferença dos filósofos e cientistas em relação ao destino dos seres que sofrem sem poder defender-se dos desdobramentos dos empreendimentos humanos. Apesar da obra de Darwin, publicada e largamente divulgada desde meados do século XIX, filósofos e cientistas continuam indiferentes ao destino do animal senciante, sujeito de uma vida e capaz de sentir dor.

Interesses econômicos prevalecem sobre a moralidade. Mas, apesar da recusa, por parte das tradições morais mais arraigadas ao redor do planeta, em reconhecer a condição semelhante das demais espécies animais, pois tal reconhecimento implica reavaliar o conceito que temos da moralidade tradicional, a ética crítica tem conseguido fundamentar seus argumentos em defesa da abolição de todas as formas de preconceito geradoras de violência: racismo, machismo e *especismo*.

Por uma questão de coerência em relação ao que defendemos que deve ser respeitado no caso de humanos com capacidades menos refinadas, devemos ampliar o âmbito da comunidade moral para contemplar os interesses, proteger o valor e impedir a dor de todos os seres capazes de ter a qualidade de suas vidas diminuída em decorrência da egoantropocidade tradicionalmente cultivada. Se insistimos em recusar proteção moral e constitucional aos animais, mantemos a matriz cognitiva e moral violenta, desguarnecendo os flancos da própria humanidade que tanto insistimos em preservar em nós. O mal que fazemos a seres indefesos é o mesmo que acabamos por justificar que seja feito contra nós, quando estamos numa condição vulnerável a ataques alheios. Não há inocência moral nem garantias constitucionais, numa sociedade corrompida pelo desrespeito ao sofrimento, numa sociedade

violenta, na qual o racismo, o machismo e o *especismo* encontram guarida.

Referências bibliográficas

- Bentham, J. 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londres: The Athlone Press.
- Francione, G. L. 2003. "Xenografts and Animal Rights." In Susan J. Armstrong e Richard G. Botzler (orgs.), *The animal Ethics Reader*. Londres e Nova York: Routledge.
- . 1995. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- . 1996. *Rain without Thunder; The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Frey, R. G. (org.) 1984. *Utility and Rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Narveson, J. 1983. "Animal Rights Revisited." In Miller and W. Williams (orgs.), *Ethics and Animals*. Nova Jersey: Humana Press.
- Primatt, H. 1992 [1776]. *The Duty of Mercy*. Editado por Richard D. Ryder e John Austin Baker. Fontwell, Sussex: Centaur Press.
- Regan, T. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ryder, R. D. 1989. *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1998. *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*. Londres: McFarland.
- . 1979. "The Struggle Against Speciesism." In Paterson, D. e Ryder, R. D. (orgs.), *Animals' Rights – a Symposium*. Londres: RSPCA.
- . 1975. *Victims of Science*. Londres: National Anti-Vivisection Society.
- Salt, H. 1980 [1892]. *Animal Rights*. Pennsylvania: Clarks Summit, Society for Animal Rights.

- Singer, P. 1994 [1979]. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2004 [1975]. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano.
- . 1981. *The Expanding Circle*, Nova York: Farrar, Straus & Giroux.
- Taylor, P. W. 1986. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. [Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy]. Princeton: Princeton University Press.
- Wise, S. M. 2002. *Drawing the Line*. Cambridge: Perseus Books.

Notas

¹ “Prejudice is one of the world’s greatest labor-saving devices; it enables you to form an opinion without having to dig up the facts.” A sentença de Laurence Peter é citada por John Robbins, *Diet for a New America. How Your Food Choices Affect Your Health, Happiness, and the Future of Life on Earth*. Walpole, NH: Stillpoint, 1987, p.155.

² Quem mata não se reconhece relacionado à vítima (p. 15). Mas, dado que a ética é parte da condição natural humana (p. 23), essa natureza está na busca contínua da vinculação, pois através dela algo pode ser mantido, enquanto a separação, o extermínio, a destruição representa o fim da possibilidade do sentido e da moralidade. Por isso o círculo da moralidade está em contínua expansão, e cada vez procuramos incluir alguma nova categoria de valor no âmbito da consideração moral, defende Peter Singer. Cf. *The Expanding Circle*, Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.

³ Cf. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. [Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy]. Princeton University Press, 1986, p. 16 ss.

⁴ Idem, Ib..

⁵ Cf. Humphrey Primatt. *The Duty of Mercy*. [1776]. Editado por Richard D. Ryder e John Austin Baker. Fontwell/Sussex: Centaur Press, 1992.

⁶ Expressão adotada por Tom Regan, Cf. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983, para evitar a denominação proposta por Jan Narveson, *casos marginais*, que designa sujeitos não dotados da capacidade de raciocinar, deliberar e estabelecer contratos. Cf. Jan Narveson, *Animal Rights Revisited*, In: Miller and W. Williams (orgs.), *Ethics and Animals*. New Jersey: Humana Press, 1983, p. 56–9.

⁷ O primeiro a ressaltar a semelhança de todos os animais dotados de sensibilidade e a necessidade de abolir todas as formas de crueldade contra eles, foi Humphrey Primatt, em 1776, em *A Dissertation on the Duty of Mercy and*

the Sin of Cruelty to Brute Animals, cuja mais recente edição foi citada acima. A mesma tese de Primatt foi repetida por Jeremy Bentham em *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, escrito em 1780 e publicado em Londres em 1789. Um século mais tarde, em 1892, Henry Salt, mestre e amigo de Gandhi, recorta as passagens mais relevantes da dissertação de Primatt e as reedita no Apêndice de *Animal Rights*. Henry Salt, ao investigar o texto dos filósofos que o antecederam na defesa moral dos animais, acaba por adotar de Primatt a tese central da impossibilidade de se continuar a fundar princípios éticos derivados de critérios classificatórios dos seres a partir de sua aparência biológica, ou espécie. Esse é o eixo central, hoje, da crítica dos éticos à filosofia moral tradicional, revelando, assim, a contribuição inestimável de Humphrey Primatt e de seu conterrâneo Henry Salt à filosofia moral e ao direito do século XIX, e à ética prática dos séculos XX e XXI.

⁸ Tom Regan reconhece a todos os *sujeitos-de-uma-vida* valor inerente e igualdade moral. O mesmo reconhecimento pode ser encontrado nos argumentos de Paul W. Taylor, *cf. Op. cit.*, acima.

⁹ Traduzido no Brasil, em 2004, pela Presidente da Sociedade Vegetariana Mundial, Seção Brasileira e do Caribe, Marly Winckler, e publicado pela Editora Lugano, de Porto Alegre.

¹⁰ A discussão e elaboração do fundamento desse princípio pode ser encontrada no cap. 2 de *Ética Prática*, publicado em 1979 em inglês, e traduzido em 1994, pela Martins Fontes, no Brasil.

¹¹ *Cf.* Steven M. Wise, *Drawing the Line*. Cambridge: Perseus Books, 2002, cap. 12, Legal Rights for Nonhuman Animals, p. 231ss.

¹² *Cf. Op. cit.*, cap.7, p. 232ss.

¹³ *Cf. The Duty of Mercy*. [1776]. Edited by Richard D. Ryder. Fontwell: Centaur Press, 1992.

¹⁴ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. [1789]. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. Londres: University of London, The Athlone Press, 1970.

¹⁵ *Animal Rights Considered in Relation to Social Progress*. [1892] Clark Summit, Pennsylvania, Society for Animal Rights, 1980.

¹⁶ *Cf. Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁷ Em inglês, *subject of a life*. *Cf.* Regan, *The Case for Animal Rights; Defending Animal Rights; Animal Rights a Debate; Animal Rights Human Obligations; Animal Rights Human Wrongs; All that Dwell Therein* e seus artigos, publicados em dezenas de coletâneas.

¹⁸ *Cf.* do autor: Xenografts and Animal Rights. In: Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler (orgs.), *The animal Ethics Reader*. London/ New York:

Routledge, 2003, p. 368ss.; *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995; *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

¹⁹ A distinção entre *paciente* e *agente* moral aparece no artigo de Jan Narveson, "Contractarian Rights", no qual estabelece a pertinência ou não de um ser à comunidade moral, por sua capacidade para agir moralmente, isto é, responder pelos desdobramentos de suas próprias ações, na condição, portanto, de *agente moral*, e por sua condição de vulnerabilidade às ações alheias, como *paciente moral*. Cf. artigo in: Frey, R. G. (org.), *Utility and Rights*. Minneapolis: University of Minnesota, 1984, p. 161 ss. A teoria da distinção entre sujeitos morais agentes e pacientes encontra-se detalhada por Paul W. Taylor em *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, p. 14ss.

²⁰ Cf. Ryder, Richard D. The Struggle Against Speciesism. In Paterson, David and Ryder, Richard D. *Animals' Rights – a Symposium*. London: RSPCA, 1979, p. 219, nota 8. Ryder refere-se àquela publicação de seu panfleto intitulado *Speciesism*, e, ainda, a outras cartas suas publicadas no *Daily Telegraph*, publicadas em 7 de abril, 2, 3 e 20 de maio de 1969, nas quais usou pela primeira vez o termo *speciesism*, designando o preconceito humano contra seres de outras espécies, por conta de sua configuração biológica diferente. Ver, ainda, de Ryder, *Victims of Science*. Londres: National Anti-Vivisection Society Limited, 1975; *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford: Basil Blackwell, 1989; *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*. London: McFarland, 1998.

²¹ Há tempo venho procurando um termo apropriado para designar a vertente da ética prática preocupada com as questões morais humanas relativamente aos animais. Tenho empregue o termo ética animal, por vezes, ética animalista, mas penso que o termo *zooética*, que acabo de usar, deve servir melhor para definir esse campo da filosofia prática. Não vi essa expressão em qualquer outro texto. Caso alguém conheça algum trabalho no qual o termo *zooética* seja usado com essa mesma finalidade, desde já fico agradecida por indicar-me a fonte. Em não havendo ainda quem o tenha alcinhado, eis seu nascimento, no presente trabalho.

²² "...morality should be based upon *painience* – the capacity to experience pain (defined to mean all forms of suffering – and that to discriminate between individual painents on the grounds os species is to display the irrational prejudice that I call *speciesism*." Ryder, Richard D. *Political Animal. The Conquest of Speciesism*. Londres: McFarland, 1998, p. 2. Traduzo *painience* por dorência, por não haver correlato, em nossa língua, para o termo criado por Ryder.

²³ “Morality is essentially about how we treat others, and by *others* I mean all those who can suffer pain or distress, that is to say, all those who are *painient*. I used to use the word *sentient*, but this is, strictly speaking, too wide in its meaning, as I am concerned only with that part of sentience that involves unpleasant feelings. [...] Let me make one matter quite clear straightaway: I use the word *pain* to describe *all* states of suffering, not just physical pain. Indeed, I could be talking about *sufferism* just as well as *painism*, but I consider the former does not carry the same impact. [...] The ethic of painism – the concern for the pain and distress of others – is extended to any painient thing regardless of its sex, class, race, nationality or species. Pain is pain regardless of who or what experiences it. [...] One of the important tenets of painism is that we should concentrate upon the *individual* because it is the individual, not the race, nor the nation, nor the species, who does the actual suffering.” Ryder, Richard D. *Political Animal*. London: McFarland, 1998, p. 45–6. Traduzo *painient*, *sufferism* e *painism* por dorente, sofrência e dorência, respectivamente, por não haver termos correlatos em nossa língua, para os criados por Ryder.

Coleção Rumos da Epistemologia

O IV Simpósio Internacional Principia foi realizado em Florianópolis, de 8 a 11 de agosto de 2005, tendo como tema principal a filosofia de Donald Davidson.

Os trabalhos reunidos neste volume são uma parte daqueles que foram apresentados no evento. Outros textos foram publicados no vol. 9 da revista *Principia* (2005) e no volume 7 desta mesma coleção.

O IV Simpósio Internacional Principia contou com financiamento da FINEP, do CNPq, da CAPES, e das agências estaduais FAPESC e FAPESP.

O evento também contou com o apoio das pró-reitorias de Pós-Graduação e de Cultura e Extensão, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia, da UFSC.

Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina

ISBN 85-87253-09-3



9 788587 253095

Esta publicação foi financiada com recursos da FAPESC: Fundação de Amparo à Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado de Santa Catarina

Rumos da Epistemologia, vol. 8