

ENSAIOS SOBRE A MORALIDADE

Ensaaios Filosóficos



Maria Clara Dias

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros, disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.Info](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível.



ENSAIOS SOBRE A MORALIDADE

Maria Clara Dias

COPYRIGHT

© Maria Clara Dias

PRODUÇÃO GRÁFICA

Diogo Mochcovitch

REVISÃO

Diogo Mochcovitch

COLETÂNEA

ENSAIOS FILOSÓFICOS

CAPA

Hieronymus Bosch “The Garden of earthly delights”

©Maria Clara Dias, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

Todos os direitos reservados.

INTRODUÇÃO

1 A QUESTÃO DE FUNDAMENTAÇÃO DOS JUÍZOS MORAIS: TRÊS FORMAS DE JUSTIFICAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

2 EM DEFESA DE UM PERFECCIONISMO MORAL E POLÍTICO

3 O CONSEQUENCIALISMO E SEUS CRÍTICOS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DO DEBATE MORAL NA PERSPECTIVA DE PHILIP PETTIT

4 MORALIDADE E FLORESCIMENTO HUMANO

5 ÉTICA E ESTÉTICA: POR UM IDEAL ESTÉTICO DE UMA VIDA ÉTICA

6 DIREITOS SOCIAIS BÁSICOS: UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA ACERCA DA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

7 DIREITOS HUMANOS E A CRISE MORAL: EM DEFESA DE UM COSMOPOLITISMO DE DIREITOS HUMANOS

8 VALORES E VIRTUDES NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

9 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA

10 QUEM SOMOS NÓS? PRESSUPOSTOS E CONSEQUÊNCIAS DO PROGRAMA DE NATURALIZAÇÃO DO SELF

11 JUSTIÇA GLOBAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUESTÃO DA JUSTIÇA EM PETER SINGER

12 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O STATUS MORAL DE ANIMAIS NÃO-HUMANOS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Introdução

Ao leitor

O objetivo desta coletânea é fornecer ao público interessado em questões relacionadas à moralidade um instrumento que contribua para esclarecer algumas das perspectivas elaboradas ao longo da tradição filosófica. Ao mesmo tempo, pretendo defender uma perspectiva própria e suas consequências para a nossa tomada de decisões. Nesta trajetória, pretendo também trabalhar alguns conceitos fundamentais para as discussões morais, bioéticas e políticas como o conceito de pessoa, deliberação e racionalidade.

Alguns artigos desta coletânea já foram publicados, outras foram apenas disponibilizados para meus alunos, no decorrer de algum curso. Hoje estou reunido todos em um único livro como uma forma de facilitar o acesso aos mesmos, já que, até mesmo os já publicados, não estão totalmente disponíveis ao público interessado.

Quero permitir o livre acesso a estes textos como uma forma de mais uma vez retribuir a credibilidade a mim conferida por instituições como o CNPq, da qual sou bolsista há mais de vinte anos, CAPES que me permitiu a realização de dois estágios de pós-doutoramento e FAPERJ que me conferiu o título de Cientista do Nosso Estado. À elas, à UFRJ, ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, à Sociedade de Bioética do Estado do Rio de Janeiro e, sobretudo, aos meus alunos devo o esforço de publicação gratuita destes textos, resultado de todos estes anos de dedicação à pesquisa em ética.

O leitor vai perceber que alguns textos apresentam repetições e até mesmo duplicação de partes contidas em outros artigos da coletânea. Evitei alterar os textos, em parte por já terem sido publicados, em parte porque não conseguir e não querer dizer de outra maneira o que já havia dito de forma exata em outro lugar. Cometo assim, em alguns textos, o chamado autoplágio, mas mantenho conscientemente este suposto delito por considerar que mesmo apresentando ideias e passagens já contidas em outros artigos, cada artigo possui um objetivo e identidade própria. Cada artigo pode ser lido isoladamente e em cada um deles há algo que para mim é fundamental e que gostaria de poder compartilhar.

O primeiro artigo introduz o problema da fundamentação de nossos juízos morais. Nele, meu objetivo é investigar um princípio que forneça as bases de uma conduta moral, ou seja, que forneça o critério a partir do qual possamos julgar nossas ações como sendo ou não morais. Como ponto de partida desta investigação elejo a análise da proposta kantiana e sua tentativa de fundamentação do imperativo categórico. Em seguida analiso a proposta de Habermas de fundamentação do princípio moral kantiano como princípio constitutivo do discurso racional. Após uma análise crítica do modelo de fundamentação proposto por de Kant e Habermas, defendo uma perspectiva decisionista diante da questão de fundamentação da moralidade e a adoção do princípio moral kantiano, como o princípio que “melhor” responde a nossas demandas morais. Com base na chamada Moral do Respeito Universal defendida por E. Tugendhat, pretendo mostrar como é possível, abandonando a perspectiva de fundamentação kantiana, justificar o princípio moral apresentado por Kant como o melhor princípio para aqueles que aceitam a proposta de uma moral universalista.

O segundo artigo defende a adoção do princípio do respeito universal como uma

consequência da ausência de elementos que justifiquem uma discriminação primária, apriorística, dos seres humanos. Em seguida, procuro mostrar que a adoção deste mesmo princípio tem como consequência a criação de regras de conduta diferenciadas e que o estabelecimento de tais regras só pode se dar no âmbito das relações humanas ou do discurso efetivo, neste sentido, só podem ser estabelecidas pragmaticamente. Após a adoção de uma perspectiva decisionista diante da questão de fundamentação da moral e do princípio moral kantiano como o princípio que “melhor” responde a nossas demandas morais, procuro apontar para um âmbito de indeterminação constitutivo da própria moralidade que não pode ser submetido a regras de caráter absoluto ou a um paradigma unívoco de conduta.

O terceiro artigo, publicado originalmente no livro *O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*^[1], apresenta a perspectiva consequencialista, a partir da análise do artigo “The Consequentialist Perspective”^[2] de Philip Pettit. A estratégia argumentativa de Pettit consiste em: (1) apresentar as características básicas da psicologia do dito agente moral; (2) investigar as formas de atribuição de predicados “morais”, a saber: o certo/correto e o justo; (3) apresentar as formas de justificação da aplicação de tais predicados entre as diversas perspectivas morais; (4) defender a perspectiva consequencialista entre as demais perspectivas baseadas em valores e, finalmente (5) responder às principais críticas endereçadas ao consequencialismo. Com isto, Pettit pretende mostrar não somente que a perspectiva consequencialista respeita os aspectos mais fundamentais da psicologia moral e de nossas intuições acerca da moralidade, como também fornece a melhor resposta para a nossa atribuição cotidiana de predicados morais. Acompanhando esta estratégia, o artigo busca analisar as diversas etapas da argumentação de Pettit, de forma a fornecer uma visão exemplar do consequencialismo.

O quarto artigo defende a adoção de uma concepção expansiva da moralidade, uma concepção não reativa ou antagônica às nossas intuições ou à nossa sensibilidade. A moralidade é, aqui, apresentada como investigação acerca do modo de vida capaz de melhor realizar a natureza humana e harmonizar, de forma produtiva, suas relações sociais. Em linhas gerais, trata-se de uma concepção de moralidade voltada para a promoção do florescimento do ser humano e de suas formas de organização social. Para defender tal perspectiva, procuro mostrar que uma concepção meramente prescritiva da moralidade não nos fornece uma compreensão satisfatória dos diversos aspectos envolvidos no nosso processo de deliberação moral. Em seguida, procuro ressaltar o aspecto essencialmente imaginativo do exercício da racionalidade prática e, finalmente, apontar para a relação entre a adoção de uma concepção mínima de natureza humana e a justificação e implementação de princípios normativos.

O quinto artigo foi originalmente escrito para a abertura do Encontro Nacional dos Estudantes de Filosofia e, seguindo o tema proposto pelos alunos, procura pensar a relação entre ética e estética e, mais especificamente, a possibilidade de um ideal de vida estético que contemple nossa demanda atual pela satisfação de princípios morais. Para introduzir a questão, o artigo fornece, primeiramente, um breve histórico do emprego dos conceitos de ética e moral e analisa as peculiaridades de seu âmbito de aplicação. Em seguida, busco resgatar uma concepção de ética como a disciplina voltada para as prescrições capazes de conduzir a realização de uma vida plena e apontar a capacidade de nos compreendermos enquanto participantes da comunidade moral como um possível integrante da nossa concepção

do que possa ser uma vida “lograda” ou “feliz”. Feita a opção pelo pertencimento a uma comunidade moral, defendo o emprego de nossa capacidade imaginativa como o procedimento mais adequado a implementação do princípio moral do respeito universal.

O sexto artigo, publicado originalmente na revista *Manuscrito*[\[3\]](#), introduz a questão dos direitos humanos ou direitos básicos enquanto uma expressão de nossas demandas morais. Sua primeira parte é dedicada à análise do conceito de direitos básicos fornecida por Habermas. Direitos básicos elucidam para Habermas as condições para que o indivíduo possa participar de um discurso de fundamentação racional acerca de direitos legais. Deste modo ele diferencia direitos básicos e direitos legais. Normas morais e direitos legais são fundamentados através de um consenso racional. Um consenso racional supõe os princípios da ética do discurso. A ética do discurso elucida as condições para que o indivíduo possa participar de um discurso de fundamentação racional. Os direitos básicos são assim uma expressão da ética do discurso. Os direitos sociais básicos exprimem, por sua vez, as condições para que um indivíduo possa exercer seus direitos básicos. Eles serão uma condição do exercício da autonomia do indivíduo. Em seguida, procuro construir um argumento moral para o reconhecimento dos direitos sociais básicos. Para isso, introduzo, com base em Tugendhat, um conceito de moral, a saber: a moral do respeito universal, e finalmente procuro apontar para o reconhecimento dos direitos sociais básicos como uma exigência para todo aquele que queira ser compreendido como integrante da comunidade moral e toda sociedade, que reclame para suas ações e leis, uma pretensão moral.

O sétimo artigo, escrito originalmente para o livro *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia*[\[4\]](#), busca analisar o papel do discurso acerca dos direitos humanos ou dos direitos fundamentais nos dias de hoje. Para tal procuro responder a duas questões: (1) quem são os concernidos por este discurso e (2) a quem se dirige suas demandas. Neste percurso procuro, mais uma vez, apontar o discurso acerca dos direitos fundamentais como uma expressão de nossas demandas morais, agora enfrentando os desafios de um mundo globalizado.

O oitavo artigo terá uma versão em inglês publicado no livro *Biotechnologies and the Human Condition*[\[5\]](#). Nele reuni algumas teses já apresentadas, a saber: (1) a tese de que a expansão do nosso conhecimento depende do aprimoramento de nossa sensibilidade e de nossa capacidade imaginativa; (2) a defesa de uma concepção não meramente prescritiva, mas expansiva da moralidade, ou seja, uma concepção de moralidade voltada para a promoção do florescimento dos agentes morais e de suas formas de organização social e (3) destaca o papel do uso da chamada “razão imaginativa”, ou seja, da capacidade de colocar-se no lugar do outro e vivenciar, sob a forma de um experimento intelectual/teatral, as fontes motivacionais alheias, no processo de deliberação moral. Com base nestes elementos, o artigo defende um perfeccionismo moral e político. Em seguida, procuro apontar para um núcleo de capacidades ou funcionamentos dos agentes como ponto de partida de nossas valorações morais. Para concluir, o artigo aponta para algumas consequências da perspectiva aqui defendida para uma avaliação moral de nossas atitudes para com os demais habitantes do planeta.

O nono artigo, possui duas versões já publicadas, a primeira na revista *Discurso*[\[6\]](#) e a segunda no livro *Sujeito e Identidade Pessoal*[\[7\]](#). Nele pretendo esclarecer um dos principais conceitos de nossas discussões morais, bioéticas e políticas, o conceito de pessoa. Para isso

recurso inicialmente a caracterização desse conceito fornecida por Strawson, no âmbito da discussão filosófica da relação mente/corpo. Na medida em que a caracterização do conceito de pessoa fornecida por Strawson se revela para nossos fins incompleta, passo a investigar a tese de Frankfurt segundo a qual o conceito de vontade livre deve ser considerado como o critério decisivo para caracterização de uma pessoa. Aceitando, com Frankfurt, que apenas entidades as quais atribuímos liberdade podem ser consideradas como pessoas, pretendo contra Frankfurt mostrar que o aspecto crucial para a distinção entre pessoas e outras entidades, não é fornecido pelo conceito de vontade livre, mas pela nossa compreensão de liberdade como autodeterminação.

O décimo artigo foi escrito originalmente durante meu período de pós-doutoramento em Oxford e apresentado no Centro de Ética Aplicada da Universidade de Oxford. Em seguida, teve uma versão em inglês publicada no livro *Mente, Linguagem, e Ação* [8] e uma versão em português publicada no livro *Filosofia da Mente, Ética e Metaética: ensaios em homenagem a Wilson Mendonça* [9]. Nele retomo a busca por uma caracterização adequada de pessoa ou do objeto de nossas considerações morais e procuro conciliar a adoção de uma perspectiva moral específica com minhas/nossas convicções naturalistas. Para isso, procuro, em primeiro lugar apresentar um modelo do que seria uma concepção naturalista do ser humano e, em seguida, verificar até que ponto tal concepção é ou não capaz de resgatar de forma abrangente e coerente com nossas diversas convicções morais. Finalmente, rejeito o conceito tradicional de pessoa, vinculado a nossa autonomia e ao nosso poder de autodeterminação, como aquele que melhor defina o objeto de nossa consideração moral e defendo uma perspectiva moral voltada para o aprimoramento de sistemas funcionais.

O décimo primeiro artigo é a transcrição de uma palestra sobre Peter Singer, posteriormente publicada na revista *Ethica* [10]. Com o objetivo de apresentar a perspectiva moral de Peter Singer, procurei, em primeiro lugar, analisar sua concepção de justiça, voltada para a noção de interesses, em contraposição aos defensores de uma concepção de justiça, voltada para a distribuição de bens, recursos ou liberdades. Em seguida, pretendo mostrar como, a partir da concepção de justiça defendida, Singer responde aos três temas centrais do debate moral e político dos nossos dias, a saber: a questão da nossa relação/responsabilidade (1) para com os animais, (2) para com os demais seres humanos do planeta e (3) para com o meio-ambiente. Ao final do artigo, apresentar uma proposta própria de reconstrução da nossa relação para com o meio-ambiente que torne possível incluí-lo, de forma não-instrumental, como objeto de nossas considerações morais.

O último artigo apresenta finalmente minha tentativa de extensão do nosso discurso moral a todos os seres humanos, aos animais não-humanos e ao meio-ambiente.

1 A questão de fundamentação dos juízos morais: três formas de justificação do Imperativo Categórico

O objetivo deste artigo é encontrar um princípio que forneça as bases de uma conduta moral, ou seja, que forneça o critério a partir do qual possamos julgar nossas ações como sendo ou não morais. Como ponto de partida desta investigação elejo a análise da proposta kantiana e sua tentativa de fundamentação do imperativo categórico. Em seguida pretendo analisar a proposta de Habermas de fundamentação do princípio moral kantiano como princípio constitutivo do discurso racional. Para concluir pretendo defender uma perspectiva decisionista diante da questão de fundamentação da moralidade e a adoção do princípio moral kantiano, como o princípio que “melhor” responde a nossas demandas morais. Nesta etapa pretendo mostrar como é possível, abandonando a perspectiva de fundamentação kantiana, justificar o princípio moral apresentado por Kant como o melhor princípio para aqueles que aceitam a proposta de uma moral universalista. Para tal, pretendo basear-me na chamada Moral do Respeito Universal defendida por E. Tugendhat.

Pretendo defender a tese de que a análise kantiana da forma inerente ao princípio moral nos fornece o princípio que necessitamos para responder à demanda contemporânea pela moralidade, ainda que sua fundamentação não seja cogente. Neste sentido pretendo resgatar a herança kantiana em Habermas e Tugendhat. Habermas estabelece uma distinção entre o princípio de universalização (princípio U) e o princípio ético-discursivo (princípio D). O princípio U é justificado como uma condição para que possamos fazer parte de qualquer discurso de fundamentação. O princípio D fornece o critério para o reconhecimento da validade dos enunciados que buscamos fundamentar. Este seria para Habermas o princípio do consenso. Contra Habermas pretendo defender a tese de que o princípio de universalização de que necessitamos para garantir a imparcialidade dos juízos morais, não pode ser fundamentado como uma regra e um pressuposto da argumentação. Com isso, pretendo abandonar o projeto do que se poderia denominar uma fundamentação *a priori* da moralidade, ou seja, uma refutação ao ceticismo moral. Com base em Tugendhat, retomo o imperativo categórico kantiano como princípio do respeito universal. Pretendo defender o caráter “primitivo” da aplicação deste princípio, como uma mera decorrência da ausência de critérios que fundamentem uma “discriminação primária”, ou seja, apriorística, entre os seres humanos, refutando, assim, as diversas formas de particularismo moral.

A fundamentação da moral na perspectiva de Kant

Nesta primeira parte forneço uma reconstrução da perspectiva kantiana baseando-se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS) [\[11\]](#) e na *Crítica da razão prática* (KpV) [\[12\]](#).

Fundamentação da Metafísica dos Costumes:

Primeira seção:

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

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

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

O quarto e quinto parágrafos investigam a relação entre razão e instintos, buscando mostrar que uma razão meramente instrumental, ou seja, uma razão orientada apenas para a relação meios-fins seria tão ou ainda menos eficiente que os instintos. Não estaríamos mais aptos para preservar a vida, para garantir a felicidade ou o bem estar se nos deixássemos guiar exclusivamente pelos instintos? Não pensamos muitas vezes que a razão nos distancia da busca da própria felicidade? Se estivermos corretos de pensar que os instintos nos garantem o que necessitamos para preservar a existência e alcançar satisfação, então só nos resta a suspeita de que a razão possa estar destinada a algo mais nobre que aquilo a que chamamos felicidade (6)[\[13\]](#). No decurso de sua filosofia prática, Kant deverá demonstrar, a tese, já aqui anunciada como inerente à consciência do homem comum, segundo a qual o que caracteriza a razão, em seu sentido mais peculiar, é a sua capacidade de influenciar a vontade, ou seja, a capacidade de produzir uma vontade boa em si mesma. Tal vontade seria então o bem supremo e a fonte de nossa aspiração à felicidade (7). Com isso, o valor de uma ação deve passar a ser julgado, não tendo em vista sua eficácia para alcançar um determinado fim, mas pela vontade que a determina.

Tendo demonstrado que apenas a vontade poderia exprimir a ideia inicial de um bem absoluto ou irrestrito, Kant passa a esclarecer-nos no que viria a consistir tal vontade. Ora, na medida em que tal vontade se distingue essencialmente de toda e qualquer volição determinada por fins particulares, ela só poderia ser compreendida com base na ideia de dever. Kant enuncia tal tese dizendo que a vontade contém, em si, o dever (8).

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

sua origem, motivação, exclusivamente na vontade que a determina, vontade que é capaz de determiná-la através da consciência do dever, em detrimento de todas as inclinações naturais e interesses sensíveis, capaz de determiná-la de forma não-teleológica. Nos parágrafos que se seguem (10-13), Kant procura ilustrar com exemplos a distinção aqui proposta, mostrando então que tanto a conservação da própria vida, quanto o amor ao próximo, a caridade e a promoção da felicidade, só possuem valor moral quando procedem de uma vontade oriunda da consciência do dever, ou seja, quando motivados pelo dever.

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

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

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

Os conteúdos que não puderem ser universalizados, sem incorrer em contradição, comprovam, assim, ter sua origem em nossa faculdade sensível, ou seja, na busca de satisfação sensível e na realização de interesses individuais. Um exemplo da aplicação deste

critério é fornecido por Kant no parágrafo 18. A máxima em questão é a da possibilidade de mentir. Se mentirmos para alcançar com isso algum proveito, nossa vantagem possivelmente desapareceria, se pretendêssemos tornar o preceito da mentira uma regra universal.

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

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

Segunda seção:

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

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

Por razão prática Kant entende, aqui, a capacidade humana de agir segundo a representação de uma lei, ou seja, um princípio geral. Por pertencer também ao mundo natural, ou seja, por possuir uma vontade influenciável pelos móveis sensíveis, o ser humano vivencia a determinação da vontade pela razão como uma obrigação (12). Esta obrigação possui o caráter de um mandamento, em termos kantianos, um imperativo (13). A vontade que se deixa determinar pela razão prática, ou seja, por um princípio geral, por conseguinte, a vontade

abstraída de seus móveis sensíveis será aquela a qual chamaremos uma boa vontade, ou seja, o único bem incondicionado (14). Kant distingue aqui a boa vontade, da qual deriva o valor moral de nossas ações, e a vontade santa. Esta última seria aquela determinada exclusivamente pela razão. Isenta, por natureza, de qualquer intervenção sensível, sua determinação não seria vivenciada como uma obrigação ou como a expressão de um dever (15). O sentimento de dever diz respeito somente aos seres que vivenciam um conflito entre a determinação sensível da vontade e sua capacidade de autodeterminação.

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

A aplicação de imperativos hipotéticos pode ser comprovada todas as vezes que fazemos uso da racionalidade para melhor atingir os fins propostos. Se pretendo, por exemplo, chegar o mais rápido possível ao aeroporto, sei que devo eleger como meio de locomoção o taxi e não a bicicleta ou o ônibus. Sei também que assim o faria qualquer indivíduo que estivesse na mesma situação e que fosse igualmente dotado de racionalidade. Mas como podemos justificar a aplicação de princípios que independem da relação meio-fim e, por conseguinte, dos elementos fornecidos pela experiência sensível? Em outras palavras, como são possíveis imperativos categóricos?

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

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

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

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

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

A moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade. Somente uma vontade autônoma pode garantir valor moral a uma ação. O princípio da autonomia da vontade é o único princípio moral e nos obriga a eleger somente as máximas que possam servir ao mesmo tempo como lei universal. O respeito à lei garante valor moral à ação (69).

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

Antes de passarmos à terceira seção, gostaria de colocar uma questão relativa às duas formulações do imperativo categórico apresentadas acima. Por que Kant introduz a segunda formulação e qual a sua relação com a primeira, ou seja, com o princípio de universalização? Minha hipótese é a de que somente com o acréscimo da segunda formulação o princípio de universalização assume o caráter de um princípio moral por excelência. O princípio de universalização fornece o critério para que possamos saber quando estamos agindo com base em nossas inclinações imediatas ou quando estamos agindo com base na pura racionalidade. Ora, posso muito bem aplicar o princípio de universalização todas as vezes que desejar evitar tomar decisões com base em inclinações passageiras, decisões das quais possa me arrepende

em momentos posteriores. Posso, portanto, ter um interesse egoísta que me motive fazer uso de tal princípio. A perspectiva dos demais indivíduos não seria senão a forma mais razoável de pensar a minha própria situação em momentos posteriores. Até aqui nada precisamos retirar da caracterização fornecida por Kant, mas tampouco precisamos compreender esse princípio como uma regra que determine minhas ações tendo em vista os demais seres humanos. Ao acrescentar a segunda formulação, ou seja, o respeito por cada indivíduo como um fim em si mesmo, o respeito à dignidade de cada qual, Kant exclui a possibilidade de que uma utilização meramente egoística do princípio de universalização possa satisfazer ao imperativo categórico. Agir de tal maneira que a máxima do meu agir possa ser considerada como uma lei universal significa, agora, agir levando em consideração a perspectiva de todos os demais, não como uma forma de evitar prejuízos futuros à minha própria pessoa, mas por respeito à humanidade. Ao me referir, nas etapas seguintes deste artigo, ao princípio de universalização como o princípio moral kantiano, terei sempre em mente a versão conjugada das duas formulações acima apresentadas.

Terceira seção:

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

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

Mas por que, enquanto seres racionais, devemos nos submeter ao imperativo moral? (6). Enquanto seres pertencentes ao mundo sensível, estamos submetidos às leis da causalidade natural. A faculdade da razão nos distingue das demais criaturas do mundo sensível e de nós mesmos, enquanto igualmente pertencentes a este mundo. Cada ser humano deve compreender-se a si mesmo (i) como pertencendo ao mundo sensível, portanto regido pelas leis naturais e (ii) como pertencendo ao mundo inteligível, portanto determinado por leis fundadas somente na racionalidade (14). Como ser no mundo inteligível, o homem não pode pensar a sua causalidade senão sob a ideia da liberdade (15). De acordo com Kant, quando nos pensamos livres, nos transpomos ao mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência - a moralidade (16). A lei do mundo inteligível é para cada um de nós, enquanto seres do mundo sensível, um imperativo, isto é, um dever (17). Deste modo Kant demonstra como são possíveis os imperativos categóricos, a saber: enquanto um princípio do mundo inteligível que impõe a nós, seres pertencentes ao mundo sensível, o controle sobre nossas inclinações, ou seja, o agir de acordo com uma vontade autônoma (18).

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

Mas o que dizer quanto ao primeiro grupo de questões? Se não formos capazes de explicar como é possível a liberdade, ou seja, como a vontade é capaz de determinar nossas ações independentemente de todos os móveis sensíveis, o argumento kantiano passa a ter um caráter hipotético: Se os seres humanos forem capazes de agir de forma autônoma, então deverão agir com base em máximas que possam ser universalizáveis. Neste sentido, Kant é capaz de elucidar a forma do princípio único da moralidade, mas a prova de que realmente devemos agir de acordo com tal princípio permanece suspensa até que possamos provar que somos capazes de agir de forma autônoma, ou que seja possível uma razão pura prática. É com o objetivo de responder a esta questão e eliminar qualquer suspeita quanto ao caráter necessário do agir moral, que Kant passará, então, à KpV.

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

Crítica da razão prática

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

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

A necessidade de investigar a possibilidade de um princípio capaz de determinar a vontade independentemente de todos os móveis sensíveis imporá à KpV um procedimento peculiar. Aqui Kant inicia sua investigação não pelo nosso saber acerca da experiência

sensível (KrV), mas pelos princípios da vontade enquanto empiricamente incondicionada.

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

No teorema I, Kant apresenta a tese de que todos os princípios práticos que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar são, no seu conjunto, empíricos, não podendo, portanto, fornecer uma lei prática. O teorema II acrescenta que todos os princípios práticos materiais, ou seja, que pressupõem um objeto sensível, podem ser classificados sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal, ou seja, são princípios que se orientam para a busca de satisfação. A felicidade depende do nosso sentimento de prazer e desprazer. É, portanto, um princípio prático contingente, ou seja, relativo a cada indivíduo e, mesmo em face de um mesmo indivíduo, relativo às circunstâncias em que se encontra. Posso considerar, por exemplo, que o atual objeto da minha vontade seja escrever um texto filosófico, mas de certo não suporei que esse deva ser também o elemento determinante da vontade de um médico, um engenheiro ou um ator. Na verdade, devo até mesmo admitir que esse objeto não fosse meu desejo em momentos passados e que possa deixar de ser, no futuro. As prescrições práticas fundadas nos possíveis objetos da faculdade de desejar, ou no princípio geral da felicidade, não podem, portanto, servir de base para prescrições incondicionais. Neste caso, teremos ou bem que assumir que a nossa faculdade de desejar, a vontade, está sempre condicionada por elementos sensíveis, ou seja, pela representação de um objeto como agradável ou desagradável, ou teremos que provar que existe uma faculdade de desejar superior, uma vontade superior, capaz de determinar-se pela pura forma da lei prática, ou seja, provar a existência de uma razão legisladora.

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

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

Kant formula, em seguida, seu primeiro problema: supondo que a simples forma das máximas é por si mesma o princípio de determinação de uma vontade, devemos, então,

encontrar a natureza da vontade que pode ser assim determinável. Tal vontade, nas palavras de Kant:

“(...) deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre.”[\[14\]](#)

A vontade que buscamos, portanto, caracteriza-se como vontade livre, onde liberdade, negativamente definida, significa independência de todos os móveis sensíveis.

Supondo agora a existência de uma vontade livre, Kant formula seu segundo problema: encontrar a lei que a determina. Ora, já vimos que se extrairmos de um princípio toda a sua matéria, nada mais restará do que sua pura forma. A lei capaz de determinar uma vontade livre não será senão o próprio princípio de uma legislação universal, já denominado na GMS como a lei moral. Desta forma, Kant apresenta o princípio de universalização como lei fundamental da razão pura prática (7).

Mas como se fundamenta essa lei? Não podemos demonstrá-la analiticamente a partir do conceito de liberdade, pois neste caso a recusa do conceito de liberdade proposto faria com que a possibilidade da lei moral fosse automaticamente suprimida. Não podemos tampouco partir da liberdade como um fato no mundo, pois a ela não corresponde intuição alguma. Impossibilitado, portanto, de apoiar a lei moral na consciência da liberdade, Kant apresenta a consciência da lei moral como um fato da razão. Tal lei deve ser considerada como dada, não como um fato empírico, mas como o fato único da razão pura (7). Porque temos consciência da lei moral, somos agora obrigados a reconhecer nossa própria liberdade. Não é mais da liberdade que derivamos a lei moral, mas, ao revés, do caráter, inquestionável da lei moral que extraímos a liberdade, ou seja, a liberdade é aqui demonstrada como uma condição de possibilidade da consciência da lei moral. Se não fôssemos capazes de subjugar nossas inclinações, ou seja, se não dispuséssemos de uma vontade livre, jamais seríamos capazes sequer de reconhecer o caráter imperativo da lei moral. O princípio da moralidade é, assim, proclamado como uma lei para todos os seres capazes de desfrutar de uma vontade livre. Seu caráter incondicional expressa tão somente a coerção que a razão impõe à nossa natureza enquanto seres do mundo sensível.

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

própria liberdade.

Haveria em Kant alguma forma de reconhecermos a lei moral, senão como um fato da razão? Na dialética da razão pura prática, Kant introduz a ideia de Deus e procura justificá-la como um postulado da razão pura prática. A ideia de Deus, acerca da qual não pode possuir conhecimento algum, é então apresentada como uma necessidade subjetiva inerente à nossa compreensão do soberano bem. Tal ideia não pode, contudo, ser pensada como fundamento da própria moralidade, pois, do contrário, estaria no temor a Deus ou na expectativa de uma recompensa divina, e não mais no puro respeito à lei, a fonte de nossa motivação moral. “(...) a lei moral em nós, sem nos prometer ou ameaçar algo com certeza, exige de nós um respeito desinteressado”^[15], reitera Kant. Como já vimos, apenas reconhecemos como moral uma ação realizada por dever e não ações praticadas simplesmente conforme o dever. Uma ação realizada por dever só pode encontrar seu princípio de determinação na ideia de uma razão legisladora. O fundamento da moralidade na KpV depende, portanto, exclusivamente no reconhecimento da lei moral como um fato da razão. A partir deste fato, assumido como incontestável, Kant fundamenta seu conceito de vontade livre, conceito este que a GMS apresentou como indissociável da lei moral.

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

Se não pudermos aceitar a lei moral como um fato da razão, não teremos mais como garantir a própria liberdade da vontade e, por conseguinte, a necessidade do agir de acordo com a lei moral. Kant terá, assim, fracassado em seu propósito de demonstrar a existência de uma razão pura prática, ou seja, de provar o caráter necessário, incondicional, do princípio do dever.^[16] Mas o que restaria da perspectiva kantiana neste caso? Vimos que Kant nos apresenta, no prefácio à KpV (A14), o mérito da GMS de indicar e justificar a fórmula do princípio do dever. Minha hipótese é a de que, caso Kant tenha fracassado na sua tentativa de fundamentação proposta na KpV, isto não abala a GMS, ou seja, não impede que consideremos correta a indicação e a justificativa kantiana da fórmula inerente a um princípio moral. Quer aceitemos ou não a lei moral, ou a consciência da mesma, como um fato da razão, deve-se aceitar o imperativo categórico kantiano como sendo a melhor expressão do princípio da moralidade.

“Você está querendo dizer que a moralidade pode ser uma quimera, mas que ainda assim faz algum sentido apresentar a fórmula do princípio que melhor é capaz de expressá-la?”, indagará meu interlocutor. A resposta é simples: em primeiro lugar ainda não podemos descartar a possibilidade de fornecer para o princípio proposto por Kant outra forma de fundamentação. Em segundo lugar, tampouco está descartada a possibilidade de que simplesmente possamos decidir por sermos morais, o que é claro tornaria a questão da fundamentação sem sentido, porém não a necessidade de buscarmos um princípio que corresponda ao nosso anseio pela moralidade. Estas duas alternativas serão analisadas na

seção seguinte.

II. A herança kantiana

Nesta seção analiso, na filosofia moral contemporânea, duas tentativas de retomada do princípio moral kantiano: Habermas e Tugendhat.

A Ética do discurso

De forma semelhante à GMS, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm"[17] tem início com uma análise de elementos inerentes à nossa compreensão pré-filosófica da moral. Distintamente, contudo da análise kantiana, a reflexão de Habermas parte, não de uma análise do emprego do predicado “bom” em sentido absoluto, mas dos elementos extralinguísticos da nossa consciência moral comum, a saber, os afetos ou sentimentos tipicamente morais, tais como indignação, ressentimento, vergonha e culpa. Seguindo a análise realizada por Strawson, Habermas esclarece tais afetos como parte de nossa reação a ações que infringem normas aceitas como universalmente válidas. Neste sentido, o sentimento de indignação será compreendido como uma reação ao desrespeito a normas nas quais acreditamos, o ressentimento como a reação afetiva negativa ao desrespeito a nossa própria pessoa, a culpa e a vergonha como expressão da consciência de que somos nós que infringimos normas universalmente aceitas. Na base dos mencionados sentimentos morais estaria, assim, a pretensão de validade universal dos enunciados normativos.

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

Na segunda seção Habermas tentará mostrar que o princípio de universalização deve assumir, no plano da moralidade, o papel de um “princípio ponte” que, de forma análoga ao princípio de indução no discurso teórico, nos permita justificar a passagem do singular ao universal, mais especificamente, a passagem do reconhecimento de interesses particulares ao reconhecimento ou aceitação de normas universais. O princípio ponte no âmbito do discurso moral deverá garantir o caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais.[18] Normas morais são aquelas que exprimem uma “vontade universal”, tal como Kant outrora as definira.

Com isso, Habermas retoma o princípio moral kantiano. De acordo com suas palavras, o imperativo categórico poder ser entendido como “um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas, ou antes, os interesses que elas levam em conta.”[19] Trata-se, agora, de elucidar como tal princípio deve ser compreendido e ter garantida sua pretensão de validade.

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

Em contraposição ao agir estratégico, onde qualquer procedimento é avaliado tendo em vista apenas sua eficácia para o alcance dos fins almejados, o discurso racional é caracterizado por Habermas como uma forma de interação na qual os participantes se comprometem de antemão com certas regras, sem as quais a própria comunicação estaria ameaçada. Ao elucidar tais regras, Habermas pretende mostrar que ao aceitá-las o interlocutor cético acaba por comprometer-se com o princípio de universalização. Em outras palavras, Habermas pretende provar que o princípio de universalização, ou seja, o princípio moral, é uma regra básica ou um princípio constitutivo da própria argumentação. Assim sendo, todos aqueles que aceitam tomar parte no discurso já o pressupõem.

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

As regras que tornam possível o discurso racional em geral podem ser caracterizadas com pressupostos de três planos do discurso. Para exemplificá-los Habermas utiliza o catálogo de regras organizado por Alexy em seu artigo “Eine Theorie des praktischen Diskurses” [20]. No primeiro plano estariam as regras lógico-semânticas:

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

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

1.3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.”[21]

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

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

2.2. Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.”[22]

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

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

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

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

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

3.3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2.”[23]

Neste último plano, Habermas apresenta uma nova versão dos chamados princípios de uma situação de fala ideal, introduzidos em seu artigo “Wahrheitstheorien” [24]. Tais regras representam os princípios transcendentais-pragmáticos da ética do discurso. “Transcendentais” no sentido em que sua validade é uma condição de possibilidade da comunicação. “Pragmáticos” porque não se deixam elucidar meramente a partir das características sintáticas e semânticas da linguagem. Elas são as regras de uma prática comunicacional, sem as quais não pode haver a garantia de um discurso racional, capaz de fundamentar asserções, normas ou direitos. Por exprimirem pressupostos de todo e qualquer discurso racional serão também chamadas regras da razão comunicativa. Os princípios da situação de fala ideal fornecem a garantia de que apenas o reconhecimento do poder coercitivo de “bons argumentos” seja responsável pelo alcance de um acordo entre opiniões dissonantes. Tais princípios deverão, portanto, impedir que elementos externos ao discurso possam interferir no curso da argumentação.

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

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

Podemos, então, observar, em Habermas, dois níveis de argumentação: no primeiro nível, tratar-se-ia de fundamentar o princípio moral kantiano, ou seja, o princípio U como um princípio do discurso racional em geral, ou seja, como expressão das regras da argumentação racional. Garantida a imparcialidade moral/argumentativa, o princípio D forneceria o critério para o reconhecimento, ou ainda, para a fundamentação do valor normativo de um enunciado.

Normas regulam a satisfação das necessidades e interesses dos indivíduos. Uma norma, que todos possam aceitar, deverá, portanto, respeitar as necessidades e interesses de todos os concernentes. Só neste caso, será então possível um consenso racional acerca da mesma.

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

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

Um enunciado possui um uso essencialmente comunicativo quando podemos reconhecer uma distinção essencial, portanto, uma assimetria entre o papel do falante e o papel do ouvinte. Quando investigamos os diversos usos da linguagem, podemos certamente constatar em alguns casos a existência de tal assimetria, como, por exemplo, as ordens e os pedidos. Mas será este o caso dos chamados enunciados normativos? Expressões normativas contêm uma exigência recíproca. No entanto, disto não se segue que essas só possam ser compreendidas a partir de um contexto comunicacional, posto que sua compreensão não supõe a referida distinção entre o papel do falante e o do ouvinte.

Para evitar a confusão entre as regras do agir comunicativo e as regras de emprego da linguagem, Tugendhat^[25] sugere que chamemos aquelas regras da linguagem, para as quais é indiferente se estão sendo usadas comunicativamente ou não, regras semânticas, e reservemos o título de pragmáticas às regras, que só podem ser compreendidas em um contexto comunicacional. Regras semânticas determinam o sentido ou o modo de uso da linguagem. Tais regras podem ser compreendidas em si mesmas; ou complementadas através de regras comunicativas ou pragmáticas. Porém, apenas quando o uso de uma expressão linguística não puder ser pensado fora de um contexto comunicacional fará então sentido caracterizá-lo como essencialmente comunicativo.

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

envolva indivíduos com qualificações argumentativas bastante diversas. Sempre é possível que os concernidos não sejam as pessoas mais aptas para defender seus próprios interesses. Nestes casos, que alternativa nos restará senão decidir monologicamente, ou seja, fora de um discurso real?

Mas suponhamos que alguns casos envolvam um discurso real. Será que ao menos nestes casos seria correto supor que, ao aceitarmos tomar parte no discurso, nos comprometemos com o princípio de universalização entendido com um princípio moral? A razão ou a lógica da argumentação nos obriga a reconhecer um bom argumento. O princípio U, caso realmente podemos entendê-lo como uma versão do princípio moral kantiano, nos obriga, por sua vez, a respeitar todos os possíveis participantes do discurso racional, independentemente de seus argumentos. Tal exigência não pode ser considerada uma exigência da racionalidade. A chamada razão comunicacional apenas explicita as condições para que os bons argumentos possam ser reconhecidos, independentemente do seu porta-voz. [26]

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

Se não pudermos provar que o princípio de universalização é uma condição de possibilidade do discurso racional, não poderemos, com base na ética do discurso, fornecer um fundamento para sua aceitação. Mas se não precisamos nos comprometer com a moralidade, por que deveríamos aceitar o princípio D, ou outro princípio qualquer, como critério de reconhecimento do valor normativo de um determinado enunciado? Se não há na nossa natureza enquanto seres racionais nada que nos induza necessariamente a agir de acordo com a moralidade, por que deveríamos aceitar algum princípio moral e nos comprometer a agir conforme o mesmo? Para buscar responder a tais questões e, por conseguinte, garantir a possibilidade de uma comunidade moral, ainda que já não possamos fornecer qualquer tipo de fundamentação *a priori* de um princípio moral, proponho uma investigação da retomada do imperativo categórico kantiano pela assim chamada moral do respeito universal.

A Moral do respeito universal

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

“Fundamentar” um conceito de moral significa em Tugendhat[27] fornecer um conceito

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

A decisão de aceitar ou não uma concepção moral é, em última instância, um ato da autonomia do indivíduo. Não há, portanto, nada que nos obrigue a tal. A constituição de uma consciência moral e os sentimentos a ela associados, dependem de que o indivíduo queira ser compreendido como integrante da comunidade moral, ou seja, queira pertencer à totalidade dos indivíduos cujo agir está orientado por regras morais.

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

A identidade de cada indivíduo compreende sempre algo que já está determinado, tal como, por exemplo, elementos de sua história pessoal ou talentos individuais, e também algo que depende de cada um. A identidade qualitativa é, assim, uma resposta do indivíduo ao seu passado, e ao mesmo tempo a determinação de seu futuro. O indivíduo elege para seu futuro aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto lograda ou feliz, quando atinge uma identidade lograda.

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

Se não elegemos para nossa identidade qualitativa o pertencimento a uma comunidade moral, suprimimos a possibilidade de censura moral e de qualquer referência a sentimentos morais, tais como: vergonha, indignação ou culpa. Tais sentimentos são, como já vimos, uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral ao qual ambos estejam identificados. Este tipo de reação será o que denominamos como "sanção interna". [\[28\]](#)

Se não queremos nos referir ao conceito de bem kantiano, então nossa relação com outros seres humanos será apenas instrumental. Em outras palavras, trataremos outros

indivíduos não como sujeitos capazes de determinar suas próprias ações e fins, mas como meros objetos do nosso próprio agir.

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

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

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

Pretendo defender, com Tugendhat, a tese de que a atribuição de direitos básicos a todos os indivíduos, ou seja, o respeito universal, é simplesmente uma decorrência do fato de que, sem introduzirmos pressupostos metafísicos, não somos capazes de justificar uma discriminação primária entre os indivíduos. Não seria assim o caráter universal e igualitarista das regras morais que exigiria uma justificação, mas sim a introdução de critérios discriminatórios que restringissem sua validade a indivíduos de determinado grupo.

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

Se de fato consideramos que, em um nível mais básico, não podemos atribuir um valor distinto aos indivíduos, a um nível secundário deveremos garantir esta igualdade com a introdução de regras específicas. Mas quais seriam tais regras? Como poderíamos chegar a um acordo acerca da escolha das regras de uma diferenciação secundária? Não seria exatamente este, ou seja, a capacidade de decidir entre regras concorrentes, o verdadeiro dilema daqueles que já aceitam a moralidade? Não seria, agora, razoável supor que apenas no âmbito de uma discussão real possamos chegar a um acordo mais representativo dos anseios de toda a comunidade moral? Caso a resposta a esta última questão seja positiva, então talvez tenhamos que concluir que Habermas - apesar de cometer uma falácia argumentativa ao tentar derivar o princípio moral das regras da argumentação - nos apresenta a melhor possibilidade de resgate da pretensão de validade de nossos enunciados morais, a saber, o discurso real. Estas são, contudo, questões que deixarei, aqui, em aberto, não porque uma recusa de sua importância, mas, ao contrário, por reconhecer que nelas estão contidas as sementes de inúmeros projetos de investigação filosóficos.

2 Em defesa de um Perfeccionismo Moral e político

Quando somos indagados acerca da validade de nossas crenças, costumamos responder apelando para princípios que conferem legitimidade às mesmas. Se acreditarmos que, ao nível do mar, a água ferve a 100 graus centígrados, é porque já realizamos inúmeras vezes tal experimento e até hoje observamos uma regularidade entre o aquecimento da água e seu processo de ebulição. Ao afirmarmos que $2 \text{ mais } 2 \text{ é igual a } 4$ ou que a soma dos 4 ângulos de um quadrado equivale a 360 graus, estamos expressando um conhecimento que se baseia em convenções ou princípios matemáticos. Enquanto certos fenômenos puderem ser observados e/ou tais convenções ou princípios estiverem valendo, teremos uma base segura para resgatar a pretensão de validade de tais crenças.

Há, contudo, enunciados que não expressam nossa crença acerca das leis que regem o mundo sensível, mas sim a crença na validade de um determinado modo de agir, que parece ser até certo ponto independente de constatações empíricas. Se chover, haverá um aumento da umidade relativa do ar. A chuva poderá também favorecer a plantação, mas quer chova, quer faça sol, i.e. independentemente do que quer que ocorra no mundo empírico, *acredito* que não deva infringir dor inutilmente a outros seres humanos, *acredito* que deva manter minhas promessas e que não deva dispor do que não me pertence. Mas de onde provêm tais crenças? Haverá um fato distinto no mundo no qual esteja baseada minha compreensão do que devo fazer? Haverá no fundo de cada um de nós algum sentimento que determine nosso modo de agir? Se não formos capazes de determinar as regras que orientam a nossa conduta, jamais poderemos supor que tal âmbito do nosso discurso possua qualquer fundamento. Apenas poderíamos descrever nossas ações, assim como descrevemos fenômenos do mundo natural, mas não poderíamos supor que algo prescreva uma determinada conduta, ou seja, poderíamos apenas constatar que agimos de tal e tal modo, porém não que devamos agir de uma forma determinada.

Esta distinção entre o **modo como as coisas são** e o **modo como devem ser** pode ser filosoficamente redescrita através da distinção entre enunciados assertivos e enunciados normativos. Os primeiros pertencem ao âmbito do nosso discurso que concerne à verdade. Os segundos pertencem ao chamado discurso moral. Se considerar que tudo aquilo que é, não é senão o que me parece, elimino qualquer possível distinção entre “realidade” e fantasia, entre o universo de meus estados subjetivos e um acordo intersubjetivo acerca de nossas experiências. Se considerar que meus desejos e interesses individuais devam ser a única fonte de determinação da minha conduta, elimino qualquer possibilidade de um acordo comum acerca de regras morais, ou seja, a moral seria destituída de qualquer objetividade. Será aqui investigada a possibilidade de compreender a moral como tendo uma validade objetiva.

Para que a moral não consista apenas de expressões subjetivas ligadas a um indivíduo ou a uma cultura, é preciso que as várias concepções morais possam discutir entre si. Nesta exposição pretendo, em primeiro lugar, indicar um princípio que forneça as diretrizes do agir moral e possibilite o diálogo entre perspectivas morais concorrentes. Para tal, pretendo defender a adoção do princípio do respeito universal como uma consequência da ausência de elementos que justifiquem uma discriminação primária, apriorística, dos seres humanos. Em seguida pretendo mostrar que a adoção deste mesmo princípio tem como consequência a

criação de regras de conduta diferenciadas e que o estabelecimento de tais regras só pode se dar no âmbito das relações humanas ou do discurso efetivo, neste sentido, só podem ser estabelecidas pragmaticamente. Pretendo, com base nisso: (1) defender uma perspectiva decisionista diante da questão de fundamentação da moralidade; (2) justificar a adoção do princípio moral kantiano como o princípio que “melhor” responde a nossas demandas morais e, finalmente, (3) apontar para um âmbito de indeterminação constitutivo da própria moralidade que não pode ser submetido a regras de caráter absoluto ou a um paradigma unívoco de conduta.

1. Sobre a justificação de ações e regras morais

Enunciados morais se caracterizam por possuir caráter prescritivo, ou seja, não se limitam à descrição ou análise do modo como as coisas são, mas ditam o modo como devem ser. Tal **dever** deve, contudo, poder ser justificado, se de fato erguemos com nossos juízos morais uma pretensão legítima. Podemos, portanto, indagar porque devemos aceitar agir de acordo com um princípio moral.

Na história da filosofia teremos um extenso e igualmente fracassado repertório de respostas a esta questão. “Porque faz parte de nossa natureza”. “Mas, de que natureza?”, perguntaríamos. Da nossa natureza enquanto filhos de Deus; enquanto seres que desfrutem do sentimento de compaixão para com os demais ou enquanto seres livres, dotados de razão. No primeiro caso destacamos a crença em uma entidade transcendente como fundamento da moralidade: devemos aceitar tal e tal mandamento, porque o mesmo reflete a vontade divina. Este seria o procedimento da moral tradicional, ou seja, da moral que baseia seu fundamento na autoridade. No segundo caso seria necessário provar que de fato possuímos tal natureza. Bem, ainda que possamos mostrar que um determinado grupo de indivíduos apresenta o sentimento de compaixão, isto não seria uma prova de que todo e qualquer indivíduo de fato o possua. Sentimentos podem ser apenas constatados e não exigidos. Se a moralidade devesse repousar na posse de algum tipo de sentimento, então deveríamos destituir-lhe o caráter prescritivo.

Resta, assim, a terceira alternativa. Fundamentar o caráter prescritivo da moralidade no conceito de ser racional, não deixa de ser até hoje a mais engenhosa tentativa de fundamentação da moral. Somos livres quando somos capazes de nos deixar guiar unicamente pela razão, ou seja, quando somos capazes de abstrair de todos os mobiles sensíveis que determinam o agir, diria Kant[29] em sua *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Quando assim fizermos, só nos restará eleger como norma ou máxima do nosso agir aqueles princípios que possam ser igualmente reconhecidos por todos. Neste sentido, ser livre deve ser entendido como ser capaz de agir de acordo com o princípio formal de determinação da vontade, a saber: o princípio de universalização. A prova dessa liberdade, ou seja, a prova de que devemos ser capazes de determinar nossas ações com base no princípio formal de determinação da vontade será o objetivo central da *Crítica da razão prática*[30]. Aqui Kant tentará provar a existência de uma razão pura prática, ou seja, a existência de um princípio puramente racional de determinação da vontade. De modo bastante sucinto, poderíamos reconstruir a argumentação kantiana nos seguintes termos: em primeiro lugar devemos reconhecer que somos conscientes do nosso agir. Isto significa: ser capaz de refletir sobre o mesmo. Ora, se somos capazes de refletir sobre o nosso agir, devemos ser igualmente capazes

de justificá-lo. Uma ação deve ser justificada com base em normas. Normas, por sua vez, só podem ser justificadas com base em princípios. Só podemos verificar se as normas do nosso agir podem ser reconhecidas como princípios, ou seja, podem ser aceitas por todos, quando submetemos seu conteúdo ao princípio de universalização. Com isto, segue-se que ao aceitar a capacidade de agir de forma refletida nos comprometemos a agir de acordo com um princípio moral, a saber: o princípio de universalização ou o imperativo categórico kantiano.

Em que medida, no entanto, podemos aceitar que o agir de forma refletida ou racional envolva o comprometimento com uma justificação absoluta, ou seja, que possa ser aceita como válida por todo e qualquer indivíduo em tal circunstância? A fundamentação kantiana parece, neste sentido, estar comprometida com um conceito de razão nem um pouco trivial, o que, conseqüentemente, afetará sua própria validade.

Uma tentativa de fundamentação análoga será também proposta por Habermas. Em Habermas[31], o conceito de uma razão pura prática será substituído pelo conceito de razão comunicacional. Nossa capacidade de refletir acerca de nossas ações cederá lugar à capacidade de integrar um discurso de fundamentação racional. Os princípios subjacentes ao mesmo serão os chamados princípios da ética do discurso. Nossa pergunta pode ser então recolocada: por que devemos aceitar que ser racional, agora no sentido de ser capaz de integrar um discurso racional, já nos comprometa com a aceitação de princípios morais?

Ora, mas se todas as alternativas até então fornecidas de justificação do caráter prescritivo do discurso moral foram de algum modo abandonadas, não teremos que abandonar também tal pretensão? Minha resposta é negativa, mas para esclarecê-la devo antes distinguir duas questões: (1) a primeira diz respeito à tentativa de fundamentação da moralidade; (2) a segunda diz respeito especificamente à justificação do caráter prescritivo dos juízos morais. Pretendo mostrar que o abandono da primeira questão não implica no abandono da segunda, ou seja, que podemos abandonar a tentativa de provar a necessidade de agirmos de acordo com princípios morais, sem, contudo, abandonar a pretensão de justificar o caráter prescritivo de enunciados morais. Com isso, pretendo defender uma perspectiva decisionista com relação à chamada fundamentação da moral e, ao mesmo tempo, mostrar que a adoção de tal perspectiva não elimina a possibilidade de justificarmos o caráter prescritivo de nossos juízos morais, assim como também a adoção de uma concepção de bem frente a perspectivas morais concorrentes.

Abandonar a primeira questão significa admitir que não possamos fornecer, através de argumentos filosóficos, elementos que conduzam necessariamente ao agir de acordo com princípios morais, ou seja, à aceitação da moralidade. Aceitar ou não uma concepção moral é em última instância uma decisão de cada indivíduo. Não há, portanto, nos limites do discurso filosófico, nada que os obrigue a tal.

Nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade. Resta, portanto, nos perguntarmos se queremos nos compreender enquanto integrantes de uma comunidade moral. Tal questão é aqui compreendida como parte da questão que concerne à constituição da identidade qualitativa de cada indivíduo, isto é, a pergunta pelo "o que" e "quem" queremos ser. [32] O indivíduo elege para seu futuro aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto plena ou feliz, quando atinge uma identidade plena.

Se não elegemos para nossa identidade qualitativa a identificação com os princípios de uma comunidade moral, eliminamos qualquer possível referência a sentimentos morais, tais como culpa, ressentimento e indignação. Tais sentimentos são uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral com o qual ambos estejam identificados. Se elegermos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios, o que em outras palavras significa aceitar o caráter prescritivo dos mesmos. Com isto suponho poder responder à segunda questão acima mencionada, qual seja, a questão acerca do fundamento do caráter prescritivo dos juízos morais: agimos de acordo com princípios morais quando elegemos fazer parte da comunidade moral.

Como devemos definir o que seja uma comunidade moral? Uma comunidade moral pode ser definida (1) a partir dos indivíduos que a constituem ou (2) como um sistema de regras. No primeiro caso, deveríamos ser capazes de (i) explicitar as características que distinguem tais indivíduos daqueles que não participam de tal comunidade e (ii) justificar por que tais características devem ser consideradas como moralmente relevantes, ou seja, como capazes de determinar nossa conduta moral. Se não dispusermos de tais elementos, restará apenas a segunda alternativa. Comunidade moral seria, assim, (2) o sistema que abarca as normas que regem as relações entre seres humanos. Nesse artigo, pretendo defender a aceitação do princípio moral kantiano como princípio básico de tal sistema. Mas antes que passemos a esta tarefa, é necessário ainda rever alguns aspectos da discussão aqui proposta.

2. Justificação x fundamentação moral

Seria a identidade moral de um indivíduo essencial para uma identidade ou uma vida plena? Até o presente momento procurei apenas apontar algumas consequências da aceitação ou recusa de um princípio moral qualquer. Não seria possível, nos limites da filosofia, também dizer algo acerca da relação entre a escolha pela moralidade e o nosso conceito do que seja uma vida plena? Pretendo mostrar que sim, ou seja, pretendo defender a relação entre (i) a adoção de uma perspectiva moral e (ii) a realização de uma concepção de bem, a tentativa de agir de modo a tornar a nossa vida digna de ser vivida, ou ainda, a busca de uma vida plena. Com isso, pretendo ainda apontar para uma nova forma de justificação do princípio que, segundo penso, melhor expressa a nossa demanda pela moralidade, a saber: o imperativo categórico kantiano.

Mas, antes de prosseguir, gostaria de analisar duas possíveis dificuldades das teses até aqui defendidas. A primeira diz respeito a nossa própria pretensão a estarmos justificando algo. Ao afirmar poder justificar desta maneira a adoção de um princípio moral não estaríamos alterando o significado do que tradicionalmente se consagrou com sendo “fundamentar” ou “justificar” algo? É possível que sim. Devo então esclarecer o que devemos compreender por “justificar” no sentido aqui empregado. No plano da justificação estarei elegendo uma perspectiva coerentista, ou seja, aquela segundo a qual a justificação de uma crença não repousa em sua autoevidência, nem em sua relação com outras crenças supostamente autoevidentes, mas em sua correlação com uma rede de crenças na qual se acredite. Quanto mais abrangente for a rede, ou seja, quanto mais luz puder lançar sobre o nosso universo de crenças, mais coerente será, consequentemente, mais justificada. Será, portanto, com base em tal perspectiva que proponho que as teses aqui defendidas sejam

avaliadas.

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

A segunda dificuldade surge frente à tentativa de conciliar a defesa do princípio moral kantiano com a pergunta pelo tipo de vida que desejamos viver. Não estaríamos, assim, conciliando duas perspectivas morais antagônicas: uma perspectiva deontológica e uma perspectiva teleológica, respectivamente? Estarei elegendo uma perspectiva teleológica e, com base nesta perspectiva, justificando, de forma não-fundamentacionista, o princípio moral kantiano. Há, portanto, claramente uma proposta de conciliar dois elementos considerados pela tradição inconciliáveis, mas que, caso minha exposição seja bem sucedida, terei mostrado não serem antagônicos.

Para tal, pretendo, em primeiro lugar, mostrar que a própria adoção de um princípio de imparcialidade supõe uma concepção de bem. Em seguida, tenho que mostrar que é possível responder a pergunta pelo que consideramos uma boa vida de forma não-subjetivista e não-dogmática, em outras palavras, tenho que distinguir o que defendo como sendo uma “perspectiva perfeccionista” e um subjetivismo moral. Para concluir, devo apontar entre as diversas formas de perfeccionismo aquela cuja fonte de valor, ou seja, cuja concepção de bem, mais se adeque às nossas intuições morais, que, segundo defendo, parecem poder ser resgatadas pelo imperativo kantiano. Este último ponto será aqui apenas sugerido, quero dizer, será apresentado sob forma ainda programática.

3. Por uma perspectiva perfeccionista

Passemos então a nossa próxima tarefa. Pretendo agora analisar a relação entre a adoção de uma perspectiva moral e a questão acerca do tipo de vida que desejamos viver ou que supomos digna de ser vivida, em outras palavras, a questão acerca da “boa vida” ou do que chamei “vida plena” ou “realizada”. Pretendo mostrar que a adoção de um princípio de imparcialidade já pressupõe uma escolha por um tipo de vida específico, e, neste sentido, já contém um juízo de valor acerca de como devemos viver. Para tal, tomarei como modelo o princípio da neutralidade defendido por autores como Rawls, Dworkin e Larmore entre outros.

Por neutralismo político entendo o princípio segundo o qual o Estado deve permanecer neutro, isento, com relação a qualquer questão relativa à boa vida dos indivíduos. Não deve, assim, direta ou indiretamente, sancionar ou promover qualquer concepção de bem. A defesa do neutralismo baseia-se ou bem no valor da autonomia individual, ou bem numa atitude prudencial frente ao poder do Estado, ou bem ainda num ceticismo diante da possibilidade de defendermos uma concepção específica de bem. A primeira alternativa já suporia uma escolha, ou seja, já nos comprometeria com a visão de que a vida autônoma é um tipo de vida mais valorado do que uma vida em que a autonomia não possa ser exercida. Quem defende o neutralismo sob esta base não pode, portanto, recusar pelo menos um tipo de perfeccionismo,

qual seja, aquele que reconhece a autonomia como um bem. A terceira alternativa, ou seja, o ceticismo com relação à possibilidade de justificarmos uma concepção de bem, não é capaz de justificar sequer a adoção de um princípio de neutralidade. Já a segunda alternativa pode ser descrita como um ceticismo diante do próprio poder do Estado. A busca de medidas preventivas, no entanto, supõe que haja algo que devemos preservar a qualquer custo. Não seria este “algo” mais uma vez a autonomia individual? Com isso pretendo resgatar a tese de que a adoção de qualquer princípio de determinação do agir, quer atue sobre Estado, quer sobre os indivíduos, supõe uma concepção de boa vida, ou vida valorada.

Com base na análise proposta por Sher[33], pretendo agora distinguir (i) perfeccionismo e comunitarismo[34] e (ii) perfeccionismo e subjetivismo[35], antecipando, assim, as principais características de uma perspectiva perfeccionista.

Perfeccionismo e comunitarismo são perspectivas morais voltadas para uma concepção de bem ou de boa vida. A peculiaridade da perspectiva comunitarista consiste em sustentar a tese de que a identidade de um indivíduo e, por conseguinte, sua própria concepção de bem, está determinada pela cultura da sociedade a qual pertence. Neste sentido, a concepção do que seja a boa vida não dependeria do que o sujeito deseja, escolhe ou compreende, mas da cultura e das tradições a partir das quais seus desejos, escolhas e compreensões são moldados. A comunidade cultural, e não o indivíduo, deveria ser então reconhecida como a unidade mínima da moral.

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

A argumentação comunitarista visa, de uma maneira geral, apontar para a determinação do sujeito pela comunidade. Para tal, são apresentados três tipos de argumentos: argumento causal, argumento conceitual e argumento ontológico.[36] De acordo com o primeiro, a sociedade causa as preferências e opções de cada indivíduo, determinando, assim, as oportunidades e alternativas entre as quais poderão escolher. A consequência seria uma eliminação de qualquer possível linha divisória entre indivíduo e sociedade. O segundo argumento afirma ser conceitualmente impossível tornar compreensível as escolhas e objetivos de um indivíduo sem recurso ao contexto cultural e histórico no qual esta inserido. A sociedade penetra intimamente no conteúdo das atitudes, habilidades e opções de cada pessoa, por mais autônoma que esta possa parecer. O argumento ontológico recusa a própria ideia de indivíduo como uma entidade ontológica isolada. Entre a sociedade e aqueles que a constituem não haveria distinção ontológica possível.

Como réplica ao primeiro argumento, podemos dizer que, ainda que possamos reconhecer uma relação causal entre sociedade e indivíduo, esta relação não elimina a diferença entre ambos, não impedindo, portanto, que indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade venham a desenvolver concepções de bem distintas. Quanto ao segundo argumento, cabe-nos analisar os possíveis vínculos conceituais entre a cultura de um indivíduo e o conteúdo de suas escolhas. Cada comunidade cultural pode propiciar a seus integrantes categorias linguísticas e conceituais; pode gerar convenções não linguísticas; reconhecer habilidades específicas para práticas geradas em seu interior (como, por exemplo, a capacidade de concentração necessária ao bom exercício de lutas marciais) e pode ainda

gerar um sistema de crenças que torna significativas muitas de suas ações. Nada disso implica, no entanto, que a comunidade cultural determine o significado dos fins eleitos por cada indivíduo. Ela pode, quando muito, incitar certos desejos ou suprir as condições para que os mesmos possam ser expressos, mas não pode eliminar o aspecto decisivo da escolha individual. A completa eliminação do papel do agente no processo deliberativo nos conduz ao terceiro argumento, ou seja, a total perda de independência do conceito de indivíduo. Contudo, o fato de que as escolhas e atitudes de um indivíduo estejam impregnadas com significados extraídos da comunidade cultural, não implica qualquer consequência sobre seu estatuto ontológico. O conteúdo das escolhas, o ato de escolha, e o agente são elementos distintos e não é evidente que possamos suprimir tal distinção, senão fornecendo uma redescrição daquele que possa vir a ocupar o papel de agente.

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

Assumirei aqui a premissa subjetivista segundo a qual os elementos relevantes para o reconhecimento do que seja uma boa vida estão relacionados ao sujeito, ou seja, à estrutura psicológica daquele que desempenha o papel de agente. Contudo, pretendo mostrar que a aceitação de tal premissa não nos compromete com os demais ônus de uma perspectiva subjetivista. Para tal, irei analisar os principais atrativos do subjetivismo, criticar a possibilidade de resgatá-los dentro de uma perspectiva meramente subjetivista e adiantar como podemos fazer jus aos mesmos dentro da perspectiva perfeccionista.

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

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

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

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

4. Perfeccionismo e o princípio do Respeito Universal

Para concluir, pretendo contrapor algumas formas possíveis de perfeccionismo, de modo a destacar a mais plausível, ou seja, a mais abrangente e que melhor acomode nossas intuições morais.

Como perfeccionista considerarei aquelas perspectivas morais que visem responder à indagação acerca do que seja uma boa vida, reconhecendo, como ponto de partida, que pelo menos algumas atividades, capacidades ou formas de relação humanas, possuem um valor não instrumental por razões que independem dos estados mentais atuais ou potenciais do agente.[\[37\]](#) Ao contrário dos subjetivistas que reconhecem o indivíduo como fonte última de valor, ou seja, que acreditam que algo seja valorado apenas porque os indivíduos o elegem, perfeccionistas irão defender que os indivíduos elegem certas coisas porque as reconhecem como independentemente valoradas, ou seja, como possuindo um valor não-instrumental. Perfeccionistas alocam, portanto, a fonte de certos valores fora da subjetividade. Em outras palavras, significa sustentar a objetividade dos mesmos. A fonte de tais valores será buscada em certos fatos sobre a sociedade ou em certas capacidades fundamentais que pertencentes a todos os seres humanos.

Para alguns autores certas propriedades seriam intrinsecamente[\[38\]](#) valoradas. Uma propriedade deste tipo seria, por exemplo, tal como sugere Thomas Hurka[\[39\]](#), parte essencial da natureza humana ou, como sugere Nozick[\[40\]](#), possuidora de certo grau de unidade orgânica. A dificuldade, no primeiro caso, está em sermos capazes de determinar o que é, em si mesmo, ou seja, de modo não teleológico, essencial à natureza humana. No segundo caso, está em justificar porque a posse de certo grau de unidade orgânica deve ser considerado em si mesmo um valor, ou seja, um valor intrínseco. Se a eleição desta propriedade entre outras depender de uma escolha, então teremos abandonado a própria noção de valor intrínseco e com ela uma perspectiva não-teleológica.

Ao adotar uma perspectiva teleológica, passamos a reconhecer que certos elementos são inerentemente valorados, ou seja, possuem valor por estarem relacionados a certos fins. Caberá então investigar que tipo de fins objetivos, já que abandonamos uma perspectiva subjetivista, se relacionam às coisas que supomos valoradas. Podemos mencionar aqui dois candidatos: fins que são essenciais à espécie humana (Aristóteles) e fins do processo evolutivo (Herbert Spencer). Mais uma vez, caberia, no primeiro caso, provar que certos fins são essenciais à natureza humana, o que sem uma teoria acerca da própria natureza humana não parece possível. No segundo caso, a eleição de um fim que não seja objeto de deliberação por parte do sujeito, ou seja, que o agente não possa reconhecer como seu, faz com que o mesmo não possa ser reconhecido como relacionado à pergunta pela boa vida, entendida como uma indagação acerca do tipo de vida que elegemos ou queremos viver. Neste sentido, o fim relevante para nós deverá (i) estar relacionado ao sujeito e, ao mesmo tempo, (ii) manter para com o mesmo a distância necessária para exercer o papel de instância crítica da nossa própria vida.

Consideremos agora o argumento proposto por Sher segundo o qual o que torna alguma atividade ou propriedade valorada está relacionado ao fato desta promover o bom exercício de capacidades humanas fundamentais. Uma capacidade seria dita fundamental quando pudéssemos reconhecer que: (i) pelo menos virtualmente todos os seres humanos a possuem e (ii) seu possuidor não pode, ou pode apenas com muita dificuldade, evitar seu exercício. O bom exercício de tais capacidades é considerado como aquele que realiza seus fins. [\[41\]](#)

Minha proposta, com base neste argumento, aponta para: (i) a reflexão prática, ou seja, a reflexão acerca do agir, como uma capacidade fundamental e (ii) o pertencimento a uma comunidade perante a qual tal capacidade é respeitada como um componente essencial para que possamos viver uma vida plena ou, em outras palavras, uma vida que suponhamos digna de ser vivida. Através destes dois elementos, resgatamos o imperativo categórico kantiano como o princípio do respeito universal. O reconhecimento universal da capacidade de refletir acerca do modo como devemos agir e o compromisso com a implementação ou com o bom desempenho de tal capacidade seria, assim, justificado um princípio moral mínimo. Princípio este segundo o qual nos dispomos a agir, ao elegermos fazer parte de uma comunidade na qual sejamos respeitados enquanto seres capazes de refletir sobre suas próprias ações.

5. Consequências da adoção de uma moral do respeito universal

Agir de acordo com o imperativo kantiano - agir de tal maneira que as regras do nosso agir possam ser tomadas como uma lei universal - é uma opção de indivíduos livres. Mas aceitar tal princípio significa aceitar uma moral universalista, a partir da qual todo e qualquer indivíduo deve ser considerado como possuidor de igual valor normativo e igual objeto de respeito. Em outras palavras, a aceitação do princípio de uma moral universalista, elimina a possibilidade de restrição do âmbito de aplicação das regras morais, porém não a liberdade de cada indivíduo aceitar ou não uma posição moral. Contra aqueles que recusam o princípio moral kantiano, podemos apenas retrucar: se queremos que nossas próprias pretensões sejam respeitadas, então devemos eleger pertencer a uma comunidade cujo princípio supremo seja o respeito aos interesses de cada um. Se à identidade qualitativa do indivíduo pertence à identificação com os princípios de uma moral universalista, então o respeito a todos os seres humanos será uma condição necessária para que o indivíduo possa ter consciência de uma

identidade ou uma vida lograda.

Com base no princípio do respeito universal, poderemos agora justificar, *a posteriori*, o emprego de regras específicas que contemplem a especificidade de certas situações e, neste sentido, apontar para o elemento essencialmente pragmático das decisões morais. Para tal, basta que sejamos capazes de mostrar que o respeito a cada indivíduo supõe o reconhecimento de suas particularidades e, por conseguinte, a introdução de regras que as levem em consideração. Se partirmos do princípio de que todos os indivíduos têm direitos iguais à saúde, educação, alimentação e moradia, não podemos supor, por exemplo, que os mesmos recursos destinados à manutenção da saúde de um indivíduo são sejam destinados à garantia do mesmo direito no caso de indivíduos enfermos. Da mesma forma, os gastos com a educação de um indivíduo normal não poderão ser os mesmos destinados à educação de um indivíduo deficiente.

Se, de fato, consideramos que, a um nível mais básico, não podemos atribuir um valor distinto aos indivíduos, a um nível secundário deveremos garantir esta igualdade com a introdução de regras específicas. Mas quais seriam tais regras? Como poderíamos chegar a um acordo acerca da escolha das regras de uma “diferenciação secundária” [\[42\]](#)? Não seria exatamente este, ou seja, a capacidade de decidir entre princípios universais concorrentes, o verdadeiro dilema daqueles que já aceitam a moralidade?

Para concluir, gostaria de acrescentar algo sobre a discussão com os comunitaristas. Tugendhat [\[43\]](#) e outros autores parecem colocar o problema do comunitarismo como situado ao lado de uma discriminação primária, ou seja, estes já entenderiam o “todo” como o grupo daqueles com os quais eu me identifico. Minha pergunta é se não seria possível pensar o comunitarismo apenas como um ceticismo em face da possibilidade de chegarmos a um acordo acerca dos critérios de uma discriminação secundária. Ao falar do princípio da tolerância, eles aceitam, ainda que possam não admitir, um princípio de simetria ou de imparcialidade. O problema seria reconhecer, em um segundo momento, as razões ou justificativas alheias para adoção de determinadas normas. Quanto a isto eles são céticos e diriam: “estamos encerrados no mundo dos valores de nossa própria cultura e não podemos nos colocar no lugar do outro (da alteridade). Tudo que podemos fazer é, reconhecendo esta impossibilidade, sermos tolerantes”.

Pois bem, se os comunitaristas puderem admitir que sua noção de tolerância exerce um papel semelhante ao qual chamei aqui de princípio universal do respeito, poderíamos então concluir que sua perspectiva busca apenas chamar nossa atenção para nossas próprias limitações, ou seja, para as dificuldades que encontramos na prática de pensar e nos colocarmos na perspectiva do outro, principalmente quando este “outro” tem como referência um universo de valores bastante distinto do nosso. Neste caso podemos incorporar a crítica comunitarista e buscar na situação concreta do diálogo com outro a oportunidade de conhecer e compreender melhor sua própria perspectiva. Tolerância ou respeito constituiriam, assim, a base moral sobre a qual as diversidades pudessem ser expressas e coexistir pacificamente.

3 O consequencialismo e seus críticos: convergências e divergências do debate moral na perspectiva de Philip Pettit

Uma das mais ricas defesas do consequencialismo é desenvolvida por Philip Pettit em seu artigo “The Consequentialist Perspective” [\[44\]](#). A estratégia argumentativa de Pettit consiste em: (1) apresentar as características básicas da psicologia do dito agente moral; (2) investigar as formas de atribuição de predicados “morais”, a saber: o certo/correto e o justo; (3) apresentar as formas de justificação da aplicação de tais predicados entre as diversas perspectivas morais; (4) defender a perspectiva consequencialista entre as demais perspectivas baseadas em valores e, finalmente (5) responder às principais críticas endereçadas ao consequencialismo. Com isto, Pettit pretende mostrar não somente que a perspectiva consequencialista respeita os aspectos mais fundamentais da psicologia moral e de nossas intuições acerca da moralidade, como também fornece a melhor resposta para a nossa atribuição cotidiana de predicados morais. Seguindo esta estratégia, analiso as diversas etapas da argumentação de Pettit, de forma a fornecer uma visão exemplar do consequencialismo.

1. A psicologia do agente moral: convergências (1)

A crítica mais recorrente ao consequencialismo aponta para uma suposta incongruência entre os pressupostos da moral consequencialista e a psicologia do homem comum, ou do agente moral. A teoria consequencialista representaria, segundo os críticos, uma ficção, incapaz de responder a situações reais, a práticas cotidianas orientadas por agente - nem um pouco ideal - e demasiadamente humano, com todas as limitações que isso possa acarretar para o universo da moral.

Para verificar a pertinência da crítica em questão, Pettit sugere, para além ou aquém da polêmica entre consequencialista e não-consequencialista, uma análise pura e simples da psicologia do agente moral. Três das características, ressaltadas pelos críticos são, então, analisadas por Pettit: não-atomismo; não-moralismo e não-calculismo. Como conclusão, o autor pretende mostrar que aqui só há convergência e que uma teoria moral que negasse tais características seria de fato pouco atraente e bem pouco explicativa.

A suposição de não-atomismo implica em uma concepção da racionalidade do agente como algo não-solipsista, ou seja, como envolvendo sua interação com as razões e interesses de outros agentes. Nossas motivações para agir de uma determinada maneira são permeáveis aos efeitos de nossas escolhas sobre outros indivíduos, ou ainda, pela repercussão de nosso agir sobre os mesmos e, conseqüentemente, por suas reações. Neste sentido, visamos indivíduos particulares, e são nossas relações com os mesmos que nos levam a agir de tal ou tal modo e não nossa relação para com entidades abstratas, como, por exemplo, a felicidade.

O não-moralismo se refere ao aspecto pré-moral de nossas relações para com outros indivíduos. Certos sentimentos que nos unem a outros, como, por exemplo, a amizade e o amor, conduzem às atitudes que independem de nossas considerações morais e que seriam até mesmo desacreditadas, se viessem acompanhadas de juízos normativos. Visito meu amigo quanto esse está doente não porque tenho a obrigação moral de fazê-lo, mas porque sou sua amiga e

isto me torna sua aliada nos momentos de sofrimento. Zelo por minha filha, não porque sou moralmente responsável por ela, mas porque nutro por ela um amor infinito que faz com que o meu bem-estar esteja associado ao seu. Diversas atitudes no nosso dia-a-dia são, portanto, motivadas por sentimentos deste tipo, por considerações ou razões “não-morais”, como querem os críticos e como Pettit subscreve.

O não-calculismo concerne ao caráter pouco ou nada racionalizante e calculista de muitas de nossas atitudes. Mais uma vez, parece incompatível com qualquer demonstração do amor materno ou com o gesto de amizade ser precedido por certos cálculos ou por racionalizações que nos indiquem como agir.

Na visão de Pettit, o consequencialismo não implica na negação de nenhuma das três características acima. Ao contrário, parte de sua plausibilidade está em ser compatível com elas, pois, segundo o autor, qualquer teoria que as negasse seria pouco atraente e pouco explicativa, já que pouco ou quase nada poderia dizer acerca de muitas de nossas atitudes cotidianas. Aqui, entre consequencialista e não-consequencialista haveria, então, convergência.

Pettit provê pouco destaque em seu texto para as ponderações que poderiam nos levar a recusar tais premissas. Sua preocupação está em mostrar que o consequencialismo pode concordar com elas. Sem ônus para o consequencialismo, podemos, contudo, questionar, passo a passo, as próprias premissas.

Que quer dizer que nossas atitudes são não atomistas? Se isto quer dizer apenas que não somos solipsistas e que as razões que supomos “nossas” são em realidade uma construção que envolve relações humanas as mais diversas, então se trata de uma premissa realmente trivial e recusá-la seria um erro, não necessariamente moral, mas cognitivo. Mas em que tal consideração nos compromete como a visão de que visamos indivíduos e não entidades abstratas? Tais entidades também são construções intersubjetivas. Até que ponto faz sentido separá-las dos indivíduos visados? Visamos Maria em si mesma ou no sentido em que sua amizade e seu bem-estar representam algo de valioso para nós? Aqui insistir na orientação para os indivíduos parece ser trivializar a complexidade das nossas escolhas e o amplo espectro do que possa vir a ser objeto de nosso desejo ou fonte motivacional de nossas ações.

E quanto a não-morais? Se quisermos dar um sentido bem estreito ao que seja moral, ainda assim seria melhor dizer que algumas de nossas atitudes são amorais ou pré-morais. Parece bastante pessimista supor que uma perspectiva moral não possa dar conta dos sentimentos mais básicos que nos unem a outros indivíduos. Aqui melhor seria recusar a premissa e com ela esta visão estreita de moral que não reconhece a parcialidade de certas relações e os compromissos que a partir destes vínculos são gerados. Não é uma razão não-moral que faz com que eu visite o meu amigo doente ou que zele pela minha filha. Mas um compromisso moral com a minha integridade enquanto amiga e enquanto mãe. Saberei, realmente, o que é ser de fato amiga de alguém, ou o que seja cumprir o papel de mãe, se negligenciar os compromissos decorrentes de tais vínculos? Sinceramente, deve haver algo de bastante errado na nossa compreensão do que seja moral, para que possamos pensar que neste âmbito nossas considerações devam ser ditas não-morais. Exemplos de perspectivas morais que, longe de excluir, exploram tais vínculos podem ser encontrados na filosofia de John Dewey[45] ou nos trabalhos Mark Johnson[46], Simon Blackburn[47], etc.

Quanto ao não-calculismo, de fato, não alocamos no papel as alternativas e realizamos cálculos minuciosos, antes de tomar a maior parte de nossas decisões. Mas se entendemos a atitude racionalizante de uma forma mais branda, podemos dizer que todo processo deliberativo é, sim, uma racionalização, um cálculo mais ou menos apurado. Talvez possamos então acrescentar que esta atitude é ao menos desejável. Ou seja, se de fato muitas vezes agimos de forma automática e irrefletida, isto não significa que a atitude adequada, sob o ponto de vista de qualquer perspectiva moral reflexiva, não seja a da racionalização. Quanto mais formos capazes de calcular e, quanto mais forem os elementos que formos capazes de acrescentar aos nossos cálculos, mais aptos estaremos para deliberar moralmente. A crítica aqui parece restrita a uma concepção de cálculo bastante limitada. Se calcular ou racionalizar pode ser entendido como fazer uso de nossa faculdade imaginativa da razão, então a receita parece ser: quanto mais, melhor. [\[48\]](#)

2. Considerações acerca do discurso moral: convergências (2)

O ponto seguinte da suposta divergência entre consequencialista e seus críticos consiste na justificação do uso de predicados morais, a saber: o certo ou correto e o justo. Qualquer teoria moral, que reclame alguma plausibilidade, deve, portanto, partir de uma concepção adequada da psicologia do agente moral e fornecer uma explicação do modo como empregamos predicados morais. Para que possam divergir com relação à justificação do uso de predicados morais, consequencialista e seus críticos devem, então, convergir, ao menos, com relação à peculiaridade do discurso moral, ou seja, quanto ao fato de que juízos morais envolvem uma discriminação entre diversas formas de conduta e a eleição de uma das alternativas como sendo a mais “certa”, mais “correta” ou mais “justa”. O ponto de divergência consiste neste momento, segundo Pettit, na determinação do significado e do referente de tais termos. [\[49\]](#)

Para esclarecer primeiramente os pontos de convergência, Pettit oferece uma ampla lista de platitudes compartilhadas acerca do uso ordinário do predicado correto. São elas:

If one option is right and others wrong, then the agent ought to take the right one: to say ‘it is right’ in such a context is to prescribe the option or at least to approve of it.

If one option is right and the others wrong, then the right option is better in certain respects than the alternatives.

The rightness-relevant respects – the values – that serve to make one option better than others include such features as being fair, being honest, relieving need, being an act of friendship or loyalty, and so on.

Values vary in strength, so that the value displayed by one option – for example, that it is honest – may be overridden by a different value displayed by another: say, that it will prevent a murder; thus the dishonest option may be the right one.

A right option that is chosen because it is right will always be unobjectionable or justifiable; no one will be able to find good reason to blame the agent for taking it.

A number of options in any choice may sometimes be equally unobjectionable, even, when one is better than others, even when one is an act of supererogatory merit. In such a case, depending on context, the word “right” may be used loosely for any unobjectionable option in

the set or strictly for the best option.

There may be no right option in some hard choices; there may be no option which is unobjectionable, to go to the weak usage of “right”, and no option that counts as best and deserves to be called “right” in the stronger sense.

A right option will prove more attractive to the agent than a wrong option to the extent that the agent sees that it is better and does not suffer a malaise of spirit, a weakness of will, or something of that kind.

The virtuous person is reliably disposed to recognize right options and to choose only such options.

A uniquely right option will present itself as something that the agent has to do: as something that binds or obligates them.

If one option is right and the other wrong, then there must be some difference between them besides and difference in rightness or in rightness-making respects; the options must be descriptively as well as evaluatively distinguishable. (Rightness is descriptively supervenient, as it is said.)

If any two choices and options correspond in all respects other than those involving particular individuals- if they correspond, for example, in everything other than the identity of the agent – then if one option is a right choice for the agent in the first case, the corresponding option is a right choice for the agent in the second. (Rightness is universalizable).

There are various paradigms of right choice with which any user of the term will be familiar, even if there are few paradigms that will be common to all.

If an option is right, or has any evaluative property, then everyone ought to believe that it is right or that it has that property; what is right or valuable in one perspective is right or valuable in all.

It is a matter of the greatest importance that an option is right or wrong, for the possibility of a decent human community depends on the possibility that what each can justified to others.[\[50\]](#)

Tais considerações acerca da nossa compreensão ordinária acerca do “certo” tornam evidente que só compreendemos seu uso, se formos capazes de compreender igualmente outros termos da chamada linguagem da moral. O “certo”, qualquer que seja a teoria moral adotada, aponta para algo capaz de satisfazer outras propriedades consideradas igualmente morais. Isto significa que a compreensão de predicados morais é feita, de certa forma, em bloco, ou seja, holisticamente. Explicamos o uso de tais predicados quando ilustramos a sua aplicação, ou seja, quando indicamos como agimos diante de uma alternativa que supomos ser a correta ou mais justa, de um bom comportamento ou de uma pessoa virtuosa.

Mas se a compreensão de propriedades morais envolve a própria linguagem da moral, o que dizer de sua natureza ontológica? Segundo a décima primeira platitude, propriedades morais sobrevêm a propriedades descritivas. Em outras palavras, não há entidades morais, mas sim propriedades morais que possuem como, base de realização, propriedades descritivas de entidades físicas. Para exemplificar, poderíamos dizer que (i) o homem bom nada mais é do que o homem a quem aplicamos igualmente outros predicados como o de ser

amigo, respeitoso, generoso, empático etc. (ii) A atitude correta é aquela que descrevemos comumente como a que melhor satisfaz a perspectiva de todos os concernidos, a que garante maior satisfação, a que otimiza a realização de certos bens etc.

Enfim, teóricos da moral, agora no que diz respeito à aplicação de predicados morais, convergem pelo menos em dois pontos: (i) predicados morais se referem a algo que determinamos apenas no contexto, ou em suas relações, com outros termos da linguagem moral e (ii) propriedades morais são realizadas por propriedades descritivas. Mas quais propriedades descritivas? E aqui começa a divergência.

3. Sobre a determinação do “certo”: divergências (1)

Como identificar ou justificar a escolha das propriedades descritivas sobre as quais baseamos nossos juízos morais? Esta é a questão que finalmente separará céticos e teóricos da moral, consequencialista e não-consequencialista.

Céticos[51] são todos aqueles que com base na própria observação dos fatos que povoam a história da humanidade supõem ser impossível determinar a que tipo particular de propriedades está relacionado nossa aplicação de predicados morais. O modo como nossos juízos morais estão comprometidos com os contextos em que são gerados torna vaga a determinação das propriedades em que se baseiam. Almejar, aqui, unicidade seria buscar o impossível. Qualquer teoria que se prestasse a executar este sonho estaria, apenas, fabricando ilusões.

Teorias morais, por sua vez, irão divergir com relação ao que torna uma opção a opção “certa”. Pettit destaca aqui três grupos de teorias. No primeiro grupo estão as chamadas teorias centralistas que associam correção a prescritividade e procuram derivá-las de outras exigências como, por exemplo, a da universalidade. O correto seria, como em Kant, o que satisfaz as exigências do princípio de universalização. No segundo grupo, estão teorias não-centralistas que vinculam a correção às atitudes de agentes privilegiados, como por exemplo: o julgamento do espectador imparcial, à escolha do homem virtuoso ou à aprovação dos concernidos. No terceiro grupo, finalmente, estão as teorias não-centralistas que associam o correto aos valores. Neste sentido, uma opção só será admitida como a opção certa, quando for reconhecida como sendo a exemplificação de propriedades valoráveis. A este grupo pertencem os consequencialistas.

Pettit irá criticar a opção centralista a partir de dois autores que prescrevem a universalidade como critério de correção, a saber: Kant e Hare.[52] De acordo com Kant uma máxima é correta quando satisfaz ao princípio de universalização, ou seja, quando puder ser desejada por todos. O principal problema desta perspectiva consiste na discriminação do conteúdo de cada máxima. Especificados de forma bem genérica, alguns conteúdos poderão obter aprovação, porém pouco contribui para nossas decisões morais. Isto porque, em casos concretos, podemos lidar com várias máximas incompatíveis e igualmente universalizáveis. Se o único critério de correção disponível for o da universalidade, não teremos como decidir entre as máximas em questão, nem como justificar qualquer hierarquia entre elas. Para evitar esse impasse, poderíamos então recorrer a uma especificação mais fina de seus conteúdos, ou seja, poderíamos incorporar ao conteúdo certas particularidades da situação. Nesse caso enfrentaríamos dois problemas: perderíamos em generalidade e correríamos o risco de

aprovar qualquer máxima.

Quem duvidar de tais conclusões pode exercer a sua imaginação pensando em uma máxima do tipo “não roubar”. Formulada de forma bem geral, ela poderia ser dita correta, mas, ao mesmo tempo, poderia também se contrapor a outras máximas do tipo “evitar a morte de seres humanos”, pois podemos imaginar que alguém seja levado a roubar para impedir que seus filhos morram de fome. Teríamos, agora, de especificar qual seria, então, a máxima relevante. Mas para isso precisaríamos dispor de outro critério que não o da universalidade. Para fugir ao problema da indeterminação das máximas, proponho, então, que mudemos a formulação para “roubar para impedir a morte de seres humanos”. Neste caso incorporamos ao conteúdo da máxima as condições que fazem com que ela possa ser aceita, sem entrar em conflito com outras máximas. Quem quiser prossiga o jogo, mas aposto que podemos seguir assim indefinidamente, aprovando qualquer máxima, desde que saibamos especificar adequadamente seu conteúdo.

Que outra solução haveria, dentro da proposta universalista, para o problema da indeterminação? Neste momento há a contribuição de Hare. A solução seria optar pela máxima que melhor promovesse a satisfação de todos os envolvidos. A solução parece apropriada, mas já não poderia ser adotada pelo grupo das teorias ditas centralistas. Para solucionar os impasses de uma perspectiva universalista centralista, Hare adota uma atitude consequencialista, utilitarista.

O segundo grupo é composto por contratualistas em geral e adeptos de uma versão específica da ética das virtudes[53]. Nos dois casos, o certo seria o que indivíduos dotados de determinadas características reconhecem como tal. Tais teorias estariam aptas para traduzir o que, em domínios específicos, é assumido como certo, mas nada diriam a respeito do que realmente faz com que tais opções sejam escolhidas. No caso de contratualistas como Scanlon, poderíamos ainda supor que as partes são convencidas da correção de uma determinada norma por argumentos que ilustram algumas das características nelas contidas, tais como, por exemplo: preservar a imparcialidade, garantir o respeito a todos, promover harmonia, bem-estar etc.[54] Mas, se assim for, estaremos, mais uma vez, migrando para a perspectiva do terceiro grupo.

As teorias associam a atribuição de predicados morais ao reconhecimento de propriedades ditas valoráveis --teorias do valor, na denominação de Pettit-- apresentam a vantagem de satisfazer, sem ônus, os critérios estabelecidos pelas perspectivas anteriores. Em primeiro lugar, elas podem preservar a pretensão à universalidade, na medida em que, pelo menos algumas delas, procuram se guiar por valores universais. Satisfazem à ética das virtudes, na medida em que o virtuoso pode ser considerado exatamente como aquele que melhor exemplifica certos valores. Por fim, satisfazem também contratualistas, na medida em que, como vimos acima, o que faz com que uma opção seja reconhecida como a mais justa ou mais correta pode ser justamente o fato de melhor satisfazer aos valores partilhados pelos integrantes do contrato. [55]

Pettit destaca pelo menos duas possíveis ramificações entre as teorias do terceiro grupo. A primeira distinguiria (i) as teorias que se orientam por valores neutros, ou seja, valores que independem de quem realiza o juízo e (ii) teorias relativas ao agente, ou seja, aquelas em que a identificação do valor depende da identificação do agente. Valores neutros são valores para

todos, tais como, por exemplo, a felicidade, a solidariedade, a amizade e a sabedoria. Valores relativos ao agente são valores para nós. Ambas se reportariam, contudo, a valores universais, já que, segundo Pettit, as teorias relativas ao agente se distinguiriam, apenas, por implicar uma referência ao agente, quem quer que seja ele. Em outras palavras, nas teorias de valor relativas ao agente a especificação do valor não dependeria de uma referência a pessoas ou lugares particulares. A diferença estaria, não no caráter universal dos valores em questão, mas na reflexividade, ou não, dos mesmos.[\[56\]](#) Paz, sabedoria e bem-estar são exemplos de valores que independem de uma especificação de agente. O respeito entre pais e filhos ou a autoestima dos idosos são, por sua vez, valores igualmente universais, mas que se reportam a tipos específicos de agentes, a saber, a pais e filhos e a idosos, respectivamente.[\[57\]](#)

A segunda ramificação diria respeito não ao tipo de valor, mas à forma de abordá-lo. Aqui, temos duas alternativas: a opção correta seria aquela que melhor promove o valor em questão ou, simplesmente, a que honra tal valor, ainda que não o promova. Para ilustrar esta distinção, Pettit toma como exemplo as diversas respostas que podem ser dadas para o problema da paz. Alguns, por amor à paz, podem decidir ir à guerra. A guerra poderia estar sendo vista, assim, como uma forma de promover a paz, embora, ela mesma, seja algo antagônico à paz. Outros poderiam relutar em ir à guerra e, embora com isso pudessem estar retardando o fim do conflito, estariam honrando a paz.

Valores neutros ou valores relativos, honrar ou promovê-los, eis os aspectos frente aos quais devem se posicionar as diferentes teorias do valor. Consequencialistas, segundo Pettit, adotarão a perspectiva da promoção do primeiro grupo de valores, ou seja, a promoção de valores neutros. Mas como justificar esta opção? Quais razões Pettit aponta para defender, no cerne das teorias do valor, a opção consequencialista? [\[58\]](#)

4. Teorias baseadas em valores: divergências (2)

Para defender a adoção apenas de valores neutros, Pettit analisa as implicações decorrentes da aceitação do atributo da universalidade. Como foi dito acima, tanto as teorias voltadas para valores neutros, como aquelas que admitem valores relativos ao agente, aceitariam a exigência da universalidade. A estratégia de Pettit consiste em apontar para uma incongruência entre tais exigências e a adoção de valores neutros.

O princípio da universalidade nos diz que em situações que diferem apenas relativamente aos agentes, independentemente de quantos forem os agentes, haverá apenas uma opção correta. Ou seja, se A e B vivenciam o mesmo tipo de situação, estão colocados diante das mesmas opções, o que quer que se apresente como a melhor opção para A, deverá também poder ser reconhecido como a melhor opção para B. O que justificar a escolha de uma opção por A, deverá ser também capaz de justificar a mesma opção frente a B. Diferenças relativas apenas aos agentes individuais não alteram, portanto, a identificação do que seja “o correto”. Para Pettit, não seria plausível recusar esta exigência, pois isto significaria, ou bem atrelar ao indivíduo particular em questão algo que justificasse a diferença nas escolhas, ou recusar o sentido comum dado ao termo “correto”. Mas se a situação é a mesma em todos os aspectos relevantes, não faz sentido supor que haja alguma característica atrelada ao próprio indivíduo, capaz de determinar, de forma adequada, uma escolha diferenciada. Seria inadmissível, para efeitos argumentativos, apelar, por exemplo, a uma suposta superioridade do agente B frente

ao agente A.

Talvez nessa situação, o mais razoável seja supor o uso do mesmo termo para falar de coisas distintas, como, por exemplo, para expor nossas preferências de caráter meramente subjetivo. Assim, não seriam somente os valores que seriam relativos ao agente, mas a propriedade de “ser correto”, ela mesma, que estaria sendo encarada como uma propriedade relativa. Ademais, a questão seria bem mais a da determinação do uso do próprio predicado “correto”. Mas, para defender um relativismo frente a tal propriedade, teríamos, então, que conceder boa parte das platitudes mencionadas acima. Para Pettit, a relativização do “certo” representa uma mudança na nossa própria concepção do que seja um juízo moral. Nossas avaliações morais passariam a desempenhar o papel de juízos prudenciais. Em suas palavras:

Someone who relativizes rightness loses the contrast between rightness and prudence and, even more strikingly, makes rightness out to be a sort of prudence that lies beyond the need or possibility of that sort of justification.[\[59\]](#)

Explicar nossas ações, nestes termos, nada mais seria do que (i) expor nossos próprios fins e sua estratégia de execução e (ii) tecer paralelos entre nossas escolhas e a de outros indivíduos. Não mais poderíamos justificar nossas ações em termos de valores comuns. O atual discurso deveria ainda abrir mão de um dos principais objetivos da discussão moral, a saber: a possibilidade de unificar os diferentes pontos de vista de diferentes agentes.

Qual seria, então, a solução das teorias de valor relativas ao agente frente à exigência da universalidade? A resposta de Pettit é que, para satisfazer tal exigência elas seriam forçadas a abandonar a relatividade do valor – “to give up on their attachment to honoring responses or to relativized values” [\[60\]](#) – e endossar a promoção de certos valores neutros como os únicos determinantes da propriedade de “ser correto”. Enfim, Pettit parece sugerir que só há uma alternativa a ser adotada por uma teoria moral do valor, a saber, aquela que se baseia em valores neutros. A outra opção já significa uma mudança de rumo no próprio discurso e o abandono das pretensões morais. Ou seja, se antes possuíamos duas possíveis teorias morais capazes de justificar a aplicação de predicados morais com base em valores - a teoria baseada em valores neutros e a teoria de valores relativos ao agente -, agora resta apenas uma, a dos valores neutros. O que foi feito da outra alternativa? Pelo que Pettit indica, ela se perde no caminho entre suas pretensões e a justificação das mesmas. Mas para entender melhor porque Pettit compreende dessa forma, acompanhem-lo em seu texto.

Após criticar as teorias baseadas em valores relativos ao agente, Pettit introduz uma breve discussão acerca da imparcialidade. São duas páginas elucidativas do rumo tomado por sua argumentação. Pettit inicia com a asserção:

Consequentialism represents a belief in impartialism: a belief that there are common values in the name of which we are each required to justify our individual courses of action to one another... The valuer-relativist alternative to consequentialism holds that impartialism is a chimera, that there is no common point of view from which we can ever hope to be able to justify ourselves to one another. It represents a belief in partialism: a belief that the business of justification runs out short of our ever finding common values.[\[61\]](#)

Como outros autores que identificam a moral a uma “teoria da lei moral”,[\[62\]](#) Pettit centraliza no trecho acima o problema da moralidade na justificação do “imperativo” da

imparcialidade. Precisamos nos guiar por valores neutros porque estes nos fornecem a garantia simultânea da imparcialidade. Valores neutros são comuns a todos, logo não discriminam grupos ou indivíduos.

Vejamos, então, os defensores da parcialidade? Mais uma vez, cito Pettit:

The partialist edge that these valuer-relativist approaches give to moral commitments comes of the fact that universalizing no longer means recognizing a commonly espoused goodness or rightness. All that it means is recognizing a common structure in the essentially to steer and orientate... There is no common value in sight, only a common structure in our essentially different, and potentially rival, valuing.[\[63\]](#)

Após redescrever as teorias de valor relativas ao agente, como aquelas que desacreditam na existência de valores com conteúdo universal - valores que possam ser reconhecidos como tal por todo e qualquer agente -, Pettit conclui por considerá-las uma trivialização do ponto de vista moral, um apelo à complacência para com a diversidade:

this complacent acceptance that there is no higher point of view, no point of view of the kind that morality was traditionally taken to represent, from which we can reconcile our different perceptions... then the choice that faces us in the debate we are conducting is a choice between consequentialism and complacency.[\[64\]](#)

Mas serão, realmente, apenas estas as opções? Talvez um pouco mais de complacência para com os companheiros do terceiro grupo fosse a atitude mais adequada. Quanto a nós, proponho agora uma análise crítica da posição de Pettit, no que concerne especificamente a esse ponto, ou seja, ao debate com as demais teorias do valor.

5. Moralidade de valores: divergências finais

Segundo a caracterização inicial fornecida por Pettit, teorias de valor relativas ao agente e teorias de valores neutros convergem no reconhecimento da universalidade dos valores, mas divergem pela necessária referência das primeiras ao agente. Após uma análise do pressuposto da universalidade, Pettit conclui que apenas teorias de valores neutros podem satisfazer as condições iniciais da universalidade e que qualquer outra teoria do valor conduziria a um relativismo moral. O questionamento subsequente é: por que uma teoria de valor relativa ao agente conduziria a um relativismo moral, ou seja, a um relativismo de valores tal que tornaria vaga qualquer afirmação acerca do mais justo ou mais correto? A resposta surge, adiante, com a introdução da questão da imparcialidade.

Imparcialidade e universalidade, em certos contextos, são termos intercambiáveis. O que faz o princípio de universalização kantiano, os princípios da ética do discurso ou a situação original sob o pressuposto de véu da ignorância, nada mais é do que garantir a imparcialidade dos juízos morais. Desta forma abstraímos de nossas particularidades, de nossos interesses individuais, para chegar a julgamentos plausíveis de aceitação sob um ponto de vista completa ou absolutamente neutro. Esta parece ser a grande aspiração moral desde a modernidade. Aqui os superlativos “completa ou absolutamente” parecem carregar consigo o diferencial capaz de transformar nossos juízos valorativos em juízos autenticamente morais e de garantir, ao mesmo tempo, a unicidade do discurso moral.

Ao lado disso, encontramos alguns autores, menos pretensiosos, que aspiram apenas

certa generalidade ou um equilíbrio mais ou menos estável acerca de nossas convicções morais. Para esses a universalidade apriorística de certas qualidades cede lugar a uma generalidade conquistada pela contínua investigação da “natureza humana”. Por este caminho, chegamos tanto a um reconhecimento de bens ou valores bastante amplos, tais como, bem-estar, autoestima, autodeterminação, integridade física e mental etc., como também ao reconhecimento de que a realização dos seres humanos depende, muitas vezes, da promoção de valores associados às relações, atividades ou grupos específicos. Esses últimos são valores que, não obstante serem relativos ao âmbito em que são constituídos, se aplicam, igual ou imparcialmente, a todos os integrantes dos grupos em questão.^[65] O que não podemos resgatar é a imparcialidade dos mesmos frente a todos, integrantes ou não de tais grupos. Se universalidade, aqui, significa imparcialidade ou neutralidade extensiva ao grande grupo dos seres humanos, reclamá-la obviamente ergue uma pretensão espúria. Seria, grosso modo, como ter a obrigação de distribuir muletas para atletas, livros para analfabetos, e aparelhos auditivos para cegos como uma forma de tornar justa a distribuição dos mesmos objetos para os que deles necessitam.

Grupos existem, porque qualidades e formas de vidas distintas geram demandas diferenciadas. Os valores, assim constituídos, já não possuem sentido quando transpostos a outras formas de vida. Isto, no entanto, não os torna menos vitais para os que os percebem como parte de sua própria identidade. Se a moralidade inclui, entre suas nobres aspirações, o respeito e a dignificação da existência humana, então estes valores relativos ao tipo de pessoa que somos e que nos inserem em grupos - alguns tão antigos como a própria humanidade, tais como a família e a cultura - não podem passar ao largo de suas investigações. Ao contrário do que afirma Pettit, agir de outro modo, isto sim, seria defender uma acepção pouco plausível e, sobretudo, pouco rica ou pouco útil da moralidade.

Pettit poderia, então, ser interpretado de duas maneiras. Em primeiro lugar ele poderia estar simplesmente incorrendo no erro de exigir imparcialidade frente a todos, para valores que só possuem sentido para alguns. Neste caso haveria uma disparidade entre o reconhecimento do caráter relativo de certos valores e a exigência de justificá-los de forma não-relativa. A imparcialidade, aqui, deve poder estar também restrita ao âmbito dos concernidos. Qualquer extrapolação deste limite teria como consequência a diluição do próprio valor.

A outra interpretação é mais radical. Ao recusar as teorias de valor relativas ao agente, Pettit estaria deixando ao largo da discussão moral todos os valores que de uma forma ou de outra devessem ser interpretados à luz de circunstâncias específicas, tais como: relações especiais, grupos, lugares e épocas determinadas. Se isto significa ser neutro ou imparcial, então deveríamos perguntar: será que realmente podemos julgar algo desta forma? E se pudermos, aonde exatamente chegaremos com isso?

Aqui parece que, tal como em Kant, o pressuposto da universalidade está mais uma vez sendo colocado como critério de moralidade. Mas por que devemos supor que neste caso agora nossas dificuldades seriam menores? Por que individuar o conteúdo de um valor universal deveria ser mais simples do que individuar o conteúdo de uma máxima com pretensões à universalidade? Teremos agora algum critério sobressalente para evitar a indeterminação do conteúdo e responder satisfatoriamente aos casos de conflito? Aqui apenas

passamos da avaliação das máximas à avaliação dos fins, mas o problema da indeterminação, caso esse seja realmente um problema, permanece o mesmo.

De qualquer modo, Pettit reconhece também que podemos ter tantas teorias de valores neutros, quantos forem os valores assim reconhecidos e não pretende entrar no mérito de defender uma delas. Em suas próprias palavras:

Is it an adequate account of consequentialism or teleology to say that it is that species of value theory which holds that the rightness of an option goes with its promoting the relevant neutral values? I believe so. Many consequentialists endorse further commitments. Some are utilitarians, for example, who hold that the only relevant value is happiness (...) I abstract, however, from such extra commitments. Under my conception of consequentialism or teleology, it amounts to nothing more than the view that rightness is determined on the basis of the promotion of neutral – neutral and, of course, universal – values; it says nothing on what the relevant values are.[\[66\]](#)

Ao contrário de Pettit, suponho que só possamos encontrar uma solução para o problema da indeterminação do conteúdo e do conflito, quer de regras, quer de valores, quando identificamos quais são os valores relevantes. A escolha de valores não é algo neutro. Minha suspeita é a de que tanto Pettit, quanto Kant, Rawls e Habermas adotam a imparcialidade como um valor, valor que depois servirá como critério para o reconhecimento de outros valores. Se eu estiver correta, o único defeito dessa atitude está em supor que assumir a imparcialidade como um valor seja algo mais trivial, portanto isento de justificação, do que a escolha de outros valores, como por exemplo, a solidariedade, a responsabilidade e a integridade pessoal. Há um ponto em que os superlativos já não ajudam muito. Termos como “absolutamente”, “completamente” dão pompa ao discurso moral, mas nos distanciam da percepção de que, aqui, a unicidade não é um fim. O fim é aquilo que buscamos descobrir, buscando a unicidade.

6. Consequencialismo: críticas e respostas

Na última etapa de seu artigo, Pettit busca responder ao que considera as três principais críticas à perspectiva consequencialista. Para acompanhar o curso de sua exposição até o final, apresento de forma sucinta as críticas e respostas oferecidas nessa etapa.

A primeira crítica acusa o consequencialismo de exigir do agente atitudes que intuitivamente nos parecem erradas. A segunda o acusa de fazer com que o agente frequentemente realize a coisa certa, por razões intuitivamente erradas. A terceira o acusa de requerer do agente, mais do que intuitivamente parece razoável exigir de alguém. [\[67\]](#)

Pettit enfrenta a primeira crítica apontando, inicialmente, para o caráter peculiar das situações ilustradas pelos críticos para defender o caráter contraintuitivo da solução consequencialista. Tratam-se, quase sempre, de situações extremas, situações-limite, ou mesmo, de catástrofe moral. Diante de tais situações torna-se efetivamente muito difícil determinar o que é o certo. Nestes casos, já não há nenhuma clareza, tanto com relação ao que seria exigido de uma atitude consequencialista, como com relação ao que seria o intuitivamente certo ou errado.

Em seguida, Pettit procura mostrar que - excetuando os casos-limite, onde qualquer

alternativa parece incerta, ou pelo menos, passível de gerar conflitos internos relativamente a sua adoção - os casos em que a alternativa consequencialista sugere a quebra da regra são bem mais raros do que gostariam de supor seus críticos. O “intuitivamente correto”, aqui, parece significar: o que é prescrito pela regra. A simples possibilidade de quebra da regra, por parte de uma atitude consequencialista, poderia acarretar o descrédito das normas, gerando por sua vez, consequências drásticas para a organização social. O que os críticos estariam esquecendo é que também as consequências de uma atitude contra a norma, ou da quebra de normas, deve ser contabilizada no cálculo consequencialista, minimizando, assim, o risco do temido caos normativo.

A segunda crítica acusa o consequencialista de impor ao homem comum atitudes que o distanciam de seus sentimentos cotidianos, da particularidade de suas relações a outros indivíduos e da subjetividade de suas vivências. Adotar uma perspectiva consequencialista, aqui, significaria abstrair de tudo isso e elevar suas considerações a entidades abstratas. O consequencialismo imporia uma reconstrução da psicologia do agente moral, onde as características do não-atomismo, não-moralismo e não-calculismo já não teriam lugar.

Como vimos no início do artigo, Pettit assume que uma perspectiva moral plausível deve satisfazer às três características acima. Logo, sua defesa do consequencialismo deve ser compatível com esta visão. Assim, quaisquer que sejam os valores adotados como base para a determinação do que é o moralmente certo, esses não podem, nas palavras de Pettit, “be values that would counsel a rethinking of our involved attitudes toward others, of our particularistic sources of motivation, or of our deeply non-calculative habits of deliberation”.[\[68\]](#)

Haverá, no entanto, valores neutros que satisfaçam realmente essas três características? Pettit cita como exemplos de valores neutros capazes de satisfazer as condições acima, valores como a ajuda aos necessitados, o agir de forma justa, o dizer a verdade e a independência. Podemos, realmente, agir com base na promoção de tais valores e, ao mesmo tempo, responder de forma adequada aos vínculos especiais que nos unem a certos indivíduos? Como se sentiriam nossos filhos se reconhecessem em nossos esforços em ajudá-los, não um fruto espontâneo do nosso amor, mas uma atitude inerente à promoção de um valor por nós assumido? Pettit responde:

In cases like this it should be clear that the best thing an agent can do to promote the value in question is to forswear the habit of deliberating about their actions by reference to that value. The agent should adopt a self-restrictive attitude of thinking only in the more concrete, other-centred fashion that the neutral value serves to justify. They should put themselves on – better, leave themselves on — more or less automatic pilot associated with that mode of thinking, secure in the knowledge that that represents a habit of mind which is justifiable, indeed uniquely justifiable, in the consequentialist currency to which they pay allegiance. They should be self-restrictive consequentialists, not consequentialists who always and everywhere keep their eyes on the ultimate values that they embrace[\[69\]](#).

Enfim, o que Pettit, contra seus críticos, pretende ressaltar é que o fato de nos guiarmos, em princípio, por valores neutros não nos torna insensíveis à peculiaridade de certas situações e à necessidade, concreta, de agirmos também com base em outros indicativos. A perspectiva consequencialista deve poder justificar a adoção de certas práticas ou de uma atitude

particular, com base em valores, mas isto não significa que deva, em cada caso, selecionar a atitude a ser adotada.[70] Aqui, como na resposta à primeira crítica e, como veremos, em seguida, na resposta à terceira objeção, trata-se, em última instância, de realçar, contra seus críticos, a complexidade de todo processo deliberativo e amenizar o papel decisório da adoção de valores neutros.

A terceira crítica diz respeito ao caráter supererrogatório das atitudes exigidas pelos consequencialistas. Para agir de acordo com as prescrições consequencialistas, seus agentes deveriam ser verdadeiros heróis, santos ou altruístas. Isto porque, ao tentar promover valores neutros, o agente moral estaria constantemente colocando em segundo plano seus interesses particulares e seu próprio bem-estar. Para Pettit, esta crítica, como as demais, falha por negligenciar a complexidade das situações e das possíveis soluções no âmbito moral. Os consequencialistas não precisam apostar em uma visão dual do plano moral, onde há apenas uma atitude correta a ser adotada e onde qualquer alternativa deva ser encarada como não-moral. Podemos reconhecer um ideal moral. Mas devemos reconhecer, também, que há um limite para a nossa contribuição individual para a realização deste ideal. Agir de acordo com o que de melhor podemos fazer, reconhecidas nossas limitações e as demandas do nosso próprio bem-estar, é uma segunda melhor alternativa (“the second best”), mas que neste caso, pode ser aceito como a melhor (“the best”). Concluindo, Pettit responde:

As a consequentialist I must recognize the standard of what best promotes value as the supreme moral ideal. I must equally recognize, however, that there is a less demanding but even more pressing standard by which to orientate. This is the standard of doing the best that can be asked of me in a context where the demand is simultaneously addressed to other, similarly placed agents.[71]

A implementação do ideal moral, talvez dependa assim de um esforço coletivo. Esforço este que nos conduz, também, a um ideal político. Ideal que será defendido por Pettit em outros trabalhos[72] como correspondendo ao ideal republicano.

Conclusão:

Neste trabalho procurei apresentar a defesa de Pettit ao consequencialismo. Acompanhando os passos de seu artigo, apresentei sua descrição da psicologia do agente moral e critiquei sua aceitação dos pressupostos do não-atomismo, não-moralismo e não-calculismo de nossas atitudes cotidianas. Apresentei, em seguida, (i) as convergências entre consequencialistas e não-consequencialistas frente à caracterização dos predicados morais e (ii) suas divergências quanto à justificação dos mesmos. Analisei, então, a defesa do consequencialismo frente às demais perspectivas baseadas em valores. Considerando insatisfatória a argumentação de que apenas valores neutros possam fornecer uma base justificada para uma perspectiva autenticamente moral, concentrei nesta etapa minha principal crítica a Pettit. Para concluir, apresentei as principais críticas ao consequencialismo e as respostas oferecidas por Pettit. Aqui, como um bom defensor das teorias do terceiro grupo, Pettit ressalta o caráter justificatório e orientador dos valores, mas reconhece, também, a necessidade de considerarmos, no processo deliberativo, aspectos, não tão neutros, como por exemplo, nosso bem-estar pessoal e os laços que nos unem a outros indivíduos.

Para além de Pettit, pretendi apenas reforçar a convicção de que na base de qualquer

teoria moral há valores que orientam nossas ações e determinam nossos ideais. Valores que sendo ou não neutros, passam a incorporar nosso ideal de autorrealização e de sociedade. A adoção de um valor sob o ponto de vista moral pessoal implica, assim, o compromisso político com certo modelo de sociedade: uma sociedade capaz de honrar e promover os valores mais básicos de seus integrantes.

4 Moralidade e florescimento humano

A decisão acerca de como queremos entender a moral parece expressar uma tomada de posição não-filosófica, a qual podemos, no entanto, chegar por caminhos filosóficos, ou seja, através da reflexão e da consideração de argumentos com poder de persuasão filosófico. Nesta exposição pretendo defender a adoção de uma concepção expansiva da moralidade, uma concepção não reativa ou antagônica às nossas intuições ou à nossa sensibilidade. Trata-se da investigação acerca do modo de vida capaz de melhor realizar a natureza humana e harmonizar, de forma produtiva, suas relações sociais. Em linhas gerais, trata-se de uma concepção de moralidade voltada para a promoção do florescimento do ser humano e de suas formas de organização social. Para tal, pretendo: (1) mostrar que uma concepção meramente prescritiva da moralidade não nos fornece uma compreensão satisfatória dos diversos aspectos envolvidos no nosso processo de deliberação moral, (2) ressaltar o aspecto essencialmente imaginativo do exercício da racionalidade prática e (3) apontar para a relação entre a adoção de uma concepção mínima de natureza humana e a justificação e implementação de princípios normativos.

1. Crítica à visão meramente prescritiva da moralidade

Uma concepção meramente prescritiva da moralidade é aquela segundo a qual a investigação moral consiste no fornecimento ou esclarecimento das regras ou princípios de determinação do agir. Em linhas gerais, a moralidade consistiria na subsunção de ações a leis universais. Tal perspectiva denomino de “teoria da lei moral”.[\[73\]](#) Sob este título estarei compreendendo a perspectiva de filósofos modernos, como Kant, ou contemporâneos, como Hare, Rawls, Gewirth, Habermas entre outros, que compartilham, de forma mais ou menos direta, a ideia de que o ser humano possui uma razão universal capaz de gerar um sistema de princípios morais que nos diga como agir. A razão é assim assumida como guia privilegiado da motivação moral. Não pretendo aqui discorrer sobre as demais características de cada uma destas perspectivas, nem mesmo excluí-las na sua totalidade. Meu objetivo deverá ser menos refutar argumentos ou sistemas filosóficos do que somar suas contribuições. Tudo que pretendo é (i) excluir uma interpretação absolutizante da lei moral, ou seja, uma visão que limite a moralidade à descoberta de regras capazes de prescrever todas as nossas relações para com outros seres humanos e, finalmente, (ii) mostrar que a discussão acerca das regras morais ou de um sistema normativo em geral abarca apenas um aspecto do âmbito da moralidade. Este último ponto parece já não ser mais controverso na literatura contemporânea. Autores como Scanlon, Habermas e Tugendhat, que priorizam a justificação de obrigações recíprocas entre seres humanos, concedem por optar apenas por um aspecto da moralidade, ainda que, tanto no caso de Habermas, como no de Tugendhat, esses prefiram caracterizar as investigações daquilo que está à margem de tais sistemas como pertencendo ao âmbito da eticidade ou da antropologia filosófica, respectivamente.

Podemos aceitar, sem maiores dificuldades, que uma “teoria da lei moral” possa esclarecer certo núcleo de situações prototípicas, ou seja, possa determinar de forma adequada o modo como devemos agir diante de casos paradigmáticos. Tais casos são, na maioria das vezes, casos em que reconhecemos não-dever fazer algo. O critério para o

reconhecimento da regra é, como Kant propõe, o reconhecimento de que tal ação não é desejável para pelo menos uma das posições envolvidas, desde que esta posição satisfaça certos padrões de racionalidade. Em termos kantianos, são, portanto, casos em que a adoção de um parâmetro de conduta não pode ser universalizável.

Quanto a essa perspectiva, dois aspectos podem ser aqui assinalados. O primeiro diz respeito ao caráter essencialmente negativo e restritivo que a moralidade passa então a assumir. Contra isto, podemos apenas propor a adoção de uma visão mais expansiva da moralidade. Uma visão na qual a moralidade abarque todo o complexo de tomada de decisões e relações humanas. Sendo ela, assim, parte constitutiva da questão acerca do tipo de pessoa que queremos ser, o tipo de vida que escolhemos viver, as funções sociais e relações que elegemos e que passam a integrar o núcleo de nossa identidade pessoal. Para enfatizar tal perspectiva, podemos agora apontar para o segundo aspecto, a saber, o fato de que os casos prototípicos representam apenas uma pequena parcela dos casos com os quais nos confrontamos no nosso dia a dia. Como então solucionar ou mesmo compreender os inúmeros casos que não se deixam, pelo menos trivialmente, subsumir a regras? Ou, dito de modo ainda mais radical, como buscamos, até mesmo nos casos prototípicos, as regras adequadas para situações concretas? Minha hipótese é que qualquer investigação no âmbito da deliberação moral depende do exercício mais ou menos refinado da nossa capacidade imaginativa. Apenas este exercício imaginativo nos permite bem explorar, em cada caso, os aspectos relevantes e as alternativas disponíveis. Trata-se, portanto, de fornecer uma visão da racionalidade moral como imaginativa, ou seja, de apontar para os diversos recursos imaginativos que tomam parte no processo de deliberação moral.

2. Sobre o componente imaginativo da razão prática

Tal como compreenderemos aqui, a imaginação não pode ser considerada nem como subjetiva nem como irracional. Como agentes morais, compreendemo-nos a partir de uma determinada narrativa sobre o mundo. Somos aqueles que inserem a sua existência num campo específico de crenças e relações humanas. Exercemos certas funções e por elas nos fazemos reconhecer. Encarnamos certos valores e sobre eles constituímos um projeto de vida. Somos o fruto de um passado, de uma história narrativa alheia que tornamos nossa, a cada vez que assumimos o papel de agente de nossas próprias ações. Aprendemos a olhar e a interagir no mundo a partir de modelos e idealizações sobre os quais, em seguida, aprendemos também a exercer nossa capacidade crítica. Não há, portanto, nada de essencial e exclusivamente subjetivo em tais processos. Ao contrário, trata-se de reiterar o caráter essencialmente intersubjetivo da nossa atribuição de significado às nossas ações.

Quanto à relação entre razão e imaginação, resta lembrar que o exercício da racionalidade prática envolve a necessidade de refletirmos sobre nossa própria situação, sobre situações alheias, sobre as consequências de nossas ações e as alternativas possíveis. Como então levar a cabo tal tarefa sem recorrermos à capacidade de criar protótipos, comparar e relacionar modelos de vida e de conduta e, sobretudo, sem assumirmos, ainda que sob a forma de um *Gedankenexperiment*, as perspectivas alheias? Se tais processos puderem ser reconhecidos como relacionados ao uso da nossa capacidade imaginativa, então poderíamos ainda perguntar: como podemos conceber uma racionalidade prática que já não seja ao mesmo tempo essencialmente imaginativa?

Apenas o exercício de nossa capacidade imaginativa nos permite decidir sobre a possível generalização de uma regra de conduta. Em outras palavras, considerando a tese central kantiana de que o predicado moral deve ser aplicado apenas às regras ou máximas do agir que puderem ser ao mesmo tempo consideradas como lei universal, ou seja, que satisfaçam o princípio de universalização, podemos agora dizer que a efetiva aplicação de tal princípio supõe não um emprego formal da razão, mas seu uso imaginativo, apenas através do qual podemos percorrer as diversas posições a serem consideradas. Se quisermos tomar uma posição a respeito de situações que envolvam, por exemplo, aborto, eutanásia, suicídio etc., então não podemos mais pensá-las em abstrato, mas teremos que analisar casos concretos. Em cada caso, estarão envolvidas diversas perspectivas que deverão então ser consideradas a partir de sua lógica interna, ou seja, por referência a um universo de valores e crenças partilhados.

Ao adotarmos uma perspectiva universalista[\[74\]](#), mais especificamente uma perspectiva moral segundo a qual nos dispomos a agir levando em consideração a perspectiva de todos os indivíduos, comprometemo-nos com certo teatro imaginativo, onde nos propomos a ocupar qualquer dos papéis encenados. Ser moral, nesse contexto, significa ser sensível à perspectiva alheia, compreender ou respeitar narrativas diversas ou, em termos humeanos, compadecer-se com os demais seres humanos. Tal perspectiva, no entanto, tem como condição que sejamos capazes de compartilhar ao menos um núcleo de necessidades ou de experiências básicas, tal como, por exemplo, necessidade de alimento, moradia, necessidade de contatos humanos e experiências como as de prazer e desprazer, com base nas quais articulamos nossa compreensão ou interpretação das demais experiências.

3. Uma concepção minimalista do agente moral

Para que sejamos capazes de pensar/imaginar a perspectiva alheia, é necessário, assim, que compartilhemos um universo mínimo de valores, uma concepção ainda que minimalista do que seja um agente moral. Minha proposta é que a caracterização de toda pessoa como ser deliberativo fornece o ponto de partida para uma compreensão compartilhada do agente moral e dos bens básicos a ela inerentes. Um ser cuja natureza se expressa pelo seu poder de tomar decisões acerca dos meios e dos fins de suas ações tem como um bem o exercício desta capacidade e, conseqüentemente, uma sociedade cooperativa e plural onde a mesma possa ser exercida. A metáfora kantiana do reino dos fins exprime aqui o ideal de organização social do nosso agente moral, de uma pessoa definida a partir do exercício da função que lhe é própria, seu poder deliberativo. No reino dos fins, na sociedade visada, todo ser humano é um fim em si mesmo, a todo o ser humano é reconhecido o direito de realizar sua natureza e, por conseguinte, de deliberar acerca de seus próprios fins. Respeitar a todo e qualquer ser humano como um fim em si mesmo significa, assim, o respeito à capacidade humana de determinar seus próprios fins, em outras palavras, respeito à sua autodeterminação. De Kant a Rawls os princípios adotados na sociedade ideal são então subordinados ao reconhecimento de um bem comum: uma sociedade onde possamos realizar plenamente a nossa natureza, a saber, onde possamos eleger nossos próprios fins.

Haveria outro conceito de natureza humana capaz de reverter o curso da nossa argumentação, ou seja, capaz de impor outros valores ou uma concepção alternativa de bem? Não poderíamos negar tal possibilidade a menos que estivéssemos alienados do mundo real e

de sua história. O fato é que buscamos o ponto de interseção entre concepções já bastante próximas. Talvez apenas por isso sejamos capazes de vislumbrar um denominador comum, um bem geral compartilhado. Podemos encontrar quem defenda que o poder de decidir acerca das próprias ações e, sobretudo, acerca dos próprios fins não é o que caracteriza o humano, mas uma deformação da sua natureza enquanto parte de um projeto divino. Ao tentarmos tomar nas mãos o próprio destino, ser a um só tempo criatura e criador, estaríamos cometendo a mesma falta de Édipo e nos lançando, assim, ao mais cruel arbítrio divino.

Outras caracterizações da natureza humana são evidentemente possíveis. O que importa aqui não é, portanto, negar esse fato, mas apontar para a relação entre nossa autoconcepção - o modo como nos compreendemos e o que julgamos essencial para a realização da nossa natureza - e a adoção de um sistema normativo - dos princípios que elegemos para orientar nossas ações e organizar a sociedade em que vivemos. Se aceitarmos fixar as bases da moralidade numa compreensão ainda que minimalista da natureza humana, estamos assumindo uma perspectiva naturalista. Se através da própria moralidade visamos realizar e expandir em sua plenitude as capacidades que exprimem essa natureza, estamos assumindo um perfeccionismo moral. Se supusermos que nossas formas de organização política e social devam ser dirigidas por este mesmo ideal, estaremos finalmente assumindo o perfeccionismo político. Como parece não fazer sentido eleger um ideal e não desejar que o mesmo possa refletir em nossas organizações sociais, perfeccionismo moral e político tornam-se, na prática, ideias complementares.

A moralidade assim entendida pode ser, portanto, totalmente compatível com o conteúdo moral das perspectivas anteriormente mencionadas. Defende um núcleo mínimo de necessidades e experiências compartilhadas e um princípio universal de respeito. Por outro lado, procura ressaltar que a implementação deste mesmo princípio não pode ser extraída de um conceito formal de razão prática ou discursiva (Kant e Habermas). Uma concepção minimalista da natureza humana e, conseqüentemente, de bem, aponta, ainda, para o que nos habilita a realizar boas escolhas, sob o pressuposto da imparcialidade (Rawls e Gewirth).

Restam, contudo, duas perspectivas a serem efetivamente recusadas. A primeira, como já mencionamos, é a do absolutismo moral, ou seja, a perspectiva que assume a existência de leis morais absolutas prontas a prescrever o certo e o errado para todos os casos possíveis. A segunda é a do relativismo moral. Partindo de uma compreensão da moralidade como um sistema estritamente normativo, o relativismo moral pode assumir duas formas. Na primeira, define as regras como sendo sempre determinadas culturalmente e, neste sentido, como relativas a grupos culturais específicos. A segunda versão recusa que a razão seja capaz de fornecer regras de caráter universal e com isso conclui pelo caráter irracional e subjetivo da moralidade. Tal como a primeira perspectiva recusada, a segunda versão do relativismo supõe só haver racionalidade e objetividade onde há leis universais. Ambas estão, assim, presas a uma concepção restrita de racionalidade e a uma interpretação limitada e limitadora do universo da moralidade. A primeira versão do relativismo, por sua vez, recusa de antemão qualquer concepção de natureza humana e de bens compartilhados, eliminando assim a base mínima somente sobre a qual as diferentes posições podem ser compreendidas ou interpretadas.

Partindo de uma concepção minimalista de natureza humana podemos não apenas

vislumbrar valores comuns a universos bastante distintos, mas investir na ampliação do nosso universo compreensivo, formando seres humanos mais tolerantes e cooperativos. Nesta perspectiva o ideal moral inerente a qualquer de nossas atitudes passa a ser encarado como: (i) coerência ou adequação ao nosso núcleo identificador, ou seja, às escolhas que constituem a base da nossa identidade e integridade pessoal, e (ii) compreensibilidade, ou seja, abrangência ou poder de melhor harmonizar-se com a pluralidade dos seres humanos.

5 Ética e Estética: por um ideal estético de uma vida ética[75]

O objetivo deste artigo é pensar a relação entre ética e estética e, mais especificamente, a possibilidade de um ideal de vida estético que contemple nossa demanda atual pela satisfação de princípios morais. Para tal pretendo primeiramente fornecer um breve histórico do emprego dos conceitos de ética e moral e analisar as peculiaridades de seu âmbito de aplicação. Em seguida, (1) resgato uma concepção de ética como a disciplina voltada para as prescrições capazes de conduzir a realização de uma vida plena e (2) aponto a capacidade de nos compreendermos enquanto participantes da comunidade moral como um possível integrante da nossa concepção do que possa ser uma vida “lograda” ou “feliz”. Feita a opção pelo pertencimento a uma comunidade moral, pretendo, finalmente, defender o emprego de nossa capacidade imaginativa como o procedimento mais adequado a implementação do princípio moral do respeito universal.

1. Ética e Moral: uma mesma questão?

Ao ouvirmos falar de ética e moral ocorre-nos muitas vezes indagar acerca das semelhanças e dissimilitudes de ambas. Quanto a sua origem histórica, ética e moral podem ser considerados sinônimos.[76] Ética tem sua origem no termo grego *éthicos*, cuja tradução latina vem a ser *moralis*, da qual derivamos o termo moral. O radical grego *ethos* possui basicamente dois sentidos. Em sua primeira acepção *êthos* (longo) diz respeito às faculdades do caráter. Ética seria assim o estudo das faculdades do caráter. Em sua segunda acepção *êthos* (curto) diz respeito aos costumes. A tradução de *éthicos* por *moralis* faz jus a esta segunda acepção, sendo o radical *mores* também uma referência aos usos ou costumes. Ética ou moral seria assim a disciplina que investiga os costumes. Deste modo a tradução latina parece ter deixado à margem o que hoje tentamos resgatar ao falarmos de ética em contraposição a moral.

A ética na tradição grega deve fornecer as diretrizes para que possamos desfrutar de uma vida plena. Ela prescreve uma dietética do bem viver. Neste sentido, deverá ditar as regras que estabelecem a relação do indivíduo para consigo mesmo e para com os demais. A prática ideal de esportes, a iniciação musical, a alimentação, bem como a vida sexual e afetiva de cada cidadão, deveriam estar cuidadosamente relacionados dentre as prescrições éticas. A moral, tal como se impõe a nós na modernidade, deve ser compreendida antes de qualquer coisa como o conjunto das regras ou princípios que orientam a vida social, ou melhor, que prescrevem o nosso modo de agir frente aos demais. Com isso a moral restringe seu âmbito de aplicação, deixando de lado a esfera da vida privada. Questões que dizem respeito exclusivamente a projetos individuais, ou seja, que não interferem no bem estar comum ou nos deveres relativos ao outro, já não pertencem à alçada da moral. Neste sentido, podemos também pensar a relação entre ética e moral como uma relação entre um todo; a ética, e uma de suas partes, a moral. Em qualquer das acepções acima mencionadas, a ética possui caráter prescritivo, ou seja, ela não se limita à descrição ou análise do modo como as coisas são, mas dita o modo como devem ser. Deste modo seria inútil buscar na experiência empírica o correlato ou fundamento de seus juízos. Contudo, seu caráter prescritivo torna

ainda mais patente a necessidade de um fundamento. A moral impõe-se muitas vezes contra nossos desejos mais imediatos. Por que então devemos considerar necessário fazer jus a seus mandamentos? De onde vem a autoridade reclamada pelos princípios morais? Chegamos assim ao que parece ser a questão fundamental da filosofia prática, a saber: a questão da fundamentação dos juízos morais.

Neste ponto devo estabelecer uma distinção entre a moral moderna e a moral tradicional. A moral tradicional é aquela que repousa sobre a crença em uma autoridade. Por que devemos aceitar tais e tais mandamentos? Porque os mesmos refletem a vontade divina, a vontade de um governante ou de qualquer indivíduo no qual reconhecemos uma autoridade, nossos pais, ídolos, etc. A moral moderna recusa a transcendência e questiona o fundamento de autoridade. É para ela que dirigimos agora a questão: por que devemos então aceitar um princípio moral?

Na história da filosofia teremos um extenso e igualmente fracassado repertório de respostas a esta questão. “Porque faz parte de nossa natureza”, dirão. “Mas, de que natureza?”, perguntaríamos. Da nossa natureza enquanto filhos de Deus; enquanto seres que desfrutem do sentimento de compaixão para com os demais ou enquanto seres livres, dotados de razão. No primeiro caso verificamos mais uma vez a crença em uma entidade transcendente como fundamento da moralidade. No segundo seria necessário provar que de fato possuímos tal natureza. Bem, ainda que possamos mostrar que um determinado grupo de indivíduos apresenta o sentimento de compaixão, isto não seria uma prova de que todo e qualquer indivíduo de fato o possua. Ora, não podemos exigir que alguém possua um sentimento. Sentimentos ou bem possuímos ou não, não podem ser exigidos. Se a moralidade devesse repousar na posse de algum tipo de sentimento, então deveríamos destituir-lhe o caráter prescritivo.

Resta, assim, a terceira alternativa. Fundamentar o caráter prescritivo da moralidade no conceito de ser racional, não deixa de ser até hoje a mais engenhosa tentativa de fundamentação da moral. Somos livres quando somos capazes de deixar-nos guiar unicamente pela razão, ou seja, quando somos capazes de abstrair de todos os mobiles sensíveis que determinam o agir, diria Kant^[77] em sua *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Quando assim fizermos, só nos restará eleger com norma ou máxima do nosso agir aqueles princípios que possam ser igualmente reconhecidos por todos. Na *Crítica da razão prática*^[78] a argumentação kantiana seguirá os seguintes passos. Em primeiro lugar devemos reconhecer que somos conscientes do nosso agir. Isto significa: ser capaz de refletir sobre o mesmo. Ora, se somos capazes de refletir sobre o nosso agir, devemos ser igualmente capazes de justificá-lo. Uma ação deve ser justificada com base em normas. Normas, por sua vez, só podem ser justificadas com base em um princípio. Tal princípio será para Kant o princípio de universalização das máximas. Com isto segue-se que ao aceitar a capacidade de agir de forma refletida nos comprometemos igualmente com o agir de acordo com princípios morais, ou seja, normas que possam ser reconhecidas como válidas por todos. Mas por que ser capaz de refletir, ou seja, ser racional, deve já conter em si o comprometimento com o agir moral? A fundamentação kantiana parece, portanto, estar comprometida com um conceito de razão nem um pouco trivial, o que, conseqüentemente, afetará sua própria validade.

Uma tentativa de fundamentação análoga será também proposta por Habermas. Em

Habermas[79] o conceito de uma razão pura será substituído pelo conceito de razão comunicacional. Nossa capacidade de refletir acerca de nossas ações cederá lugar à capacidade de integrar um discurso de fundamentação racional. Os princípios subjacentes ao mesmo serão os chamados princípios da ética do discurso. Nossa pergunta pode ser então recolocada: por que devemos aceitar que ser racional, agora no sentido de ser capaz de integrar um discurso racional, já nos comprometa com a aceitação de princípios morais?

Mesmo abandonada sua tentativa de fundamentação, o princípio de universalização, o imperativo categórico kantiano em sua primeira formulação, acrescido do que em Kant aparece como sendo a segunda formulação do imperativo categórico, qual seja, o princípio do respeito a cada indivíduo como um fim em si mesmo, ditam até os nossos dias as diretrizes da discussão moral.

2. Identidade moral e identidade pessoal

Vimos até aqui que nossos juízos morais possuem um caráter prescritivo. Eles estabelecem como **devemos** agir. Tal **dever** deve, contudo, poder ser justificado, caso contrário estaríamos erguendo com nossos juízos morais uma pretensão ilegítima. Ora, se todas as alternativas até então fornecidas de legitimação foram de algum modo abandonadas, não teremos que abandonar também tal pretensão? Minha resposta é negativa, mas para esclarecê-la devo antes distinguir duas questões: (1) A primeira diz respeito à tentativa de fundamentação da moralidade; (2) a segunda diz respeito especificamente à fundamentação do caráter prescritivo dos juízos morais. É em resposta a essa primeira questão que pretendo retomar o conceito de ética grega e pensar a inicialmente sugerida relação entre ética e estética.

Até aqui suponho ter deixado claro que não podemos mais fornecer nenhum argumento filosófico para que o indivíduo se submeta à moralidade. Aceitar ou não uma concepção moral é, em última instância, uma decisão de cada indivíduo. Não há, portanto, nada que nos obrigue a tal. Nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade.

Resta, portanto, nos perguntarmos, se queremos nos compreender enquanto integrantes de uma comunidade moral. Tal questão deve ser compreendida como parte da questão que concerne à constituição da identidade qualitativa[80] de cada indivíduo, isto é, a pergunta pelo "o que" e "quem" queremos ser. À identidade de cada indivíduo pertence sempre algo que já está determinado, tal como, por exemplo, elementos de sua história pessoal ou talentos individuais, e algo que depende de cada um. A identidade qualitativa caracteriza esta porção de nossa identidade que cabe a cada um de nós determinarmos. Sua constituição é uma resposta ao passado e ao mesmo tempo a determinação do futuro. O indivíduo elege para seu futuro aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto lograda ou feliz, quando atinge uma identidade lograda.

Ser filósofo, seguir ou não uma carreira acadêmica, praticar ou não esportes, ser músico, ser político, constituir fortuna, ser pai, ser amigo etc. estão entre as escolhas que realizamos no decorrer de nossa existência e que constituem parte do nosso projeto de vida. Muitas dessas escolhas, embora possam ser influenciadas pelo social, não estão diretamente relacionadas à nossa relação com o outro, mas sim ao conjunto da imagem que queremos ter

de nós mesmos. É neste sentido que pretendo caracterizá-las como escolhas estéticas. Por estética não entendo apenas o domínio da sensibilidade, mas, sobretudo, da contemplação e da harmonia. O objeto estético é aquele que desperta em nós admiração e complacência desinteressada. Ele exhibe a “justa medida”, a perfeita harmonia das partes que projeta em nós o sentido da plenitude e um ideal de felicidade. A constituição de uma identidade qualitativa é assim antes de tudo a busca de um ideal estético.

Cabe-nos agora indagar em que medida a ética da “boa vida” ou um ideal de vida estético pode contemplar as demandas de uma moral moderna. Em outras palavras, em que medida deve a identidade moral desempenhar algum papel na constituição da identidade do indivíduo? Nós dissemos que cada indivíduo elege para si aquilo que para sua identidade e para sua vida considera fundamental. É a identidade moral de um indivíduo essencial para uma identidade ou para uma vida lograda?

Uma resposta a tal questão está para além dos limites de uma investigação filosófica. Tudo o que podemos apontar são algumas consequências da aceitação ou recusa de um princípio moral qualquer. Se não elegermos para nossa identidade qualitativa a identificação aos princípios de uma comunidade moral, eliminamos qualquer possível referência a sentimentos morais, tais como culpa, ressentimento e indignação. Tais sentimentos são uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral aos quais ambos estejam identificados. Se elegermos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios, o que, em outras palavras, significa nos comprometermos a aceitar o caráter prescritivo dos mesmos. Com isto suponho poder responder à segunda questão acima mencionada, qual seja, a questão acerca do fundamento do caráter prescritivo dos juízos morais. Agimos de acordo com princípios morais, quando elegemos fazer parte da comunidade moral.

Agir de acordo com o imperativo kantiano, ou seja, agir de tal maneira que as regras do nosso agir possam ser tomadas como uma lei universal,^[81] é uma opção de indivíduos livres. Aceitar tal princípio significa aceitar uma moral universalista, a partir da qual todo e qualquer indivíduo deve ser considerado como possuindo igual valor normativo, como igual objeto de respeito. Se aceitarmos os princípios de uma moral universalista, então reagimos com indignação a qualquer tentativa de restrição das nossas normas morais aos indivíduos de uma determinada etnia, sexo, ideologia ou classe social. Com isso, excluimos a possibilidade de restrição do âmbito de aplicação das regras morais, porém não a liberdade de cada indivíduo aceitar ou não uma posição moral.

Neste sentido, podemos admitir que a nossa constituição de um ideal de vida estético não precisa estar comprometida com a aceitação de princípios morais. A escolha de um projeto de vida não exclui a possibilidade de recusa da própria moralidade. Contra aqueles que recusam a moralidade podemos apenas retrucar: se queremos que nossas próprias pretensões sejam respeitadas, então devemos eleger pertencer a uma comunidade cujo princípio supremo seja o respeito aos interesses de cada um. E, se à identidade qualitativa do indivíduo pertence à identificação com os princípios de uma moral universalista, então o respeito a todos os seres humanos será uma condição necessária para que o indivíduo possa ter consciência de uma identidade ou uma vida lograda.

3. Para a formação de uma identidade moral

Mas como podemos, enquanto indivíduos situados espaço temporalmente, eleger para nossa própria identidade o pertencimento a uma comunidade abstrata marcada pelos ideais da igualdade e do respeito universal? Para concluir, ressalto o caráter essencialmente imaginativo do exercício da razão prática e defendo a expansão e cultivo da nossa capacidade imaginativa como o caminho mais adequado para implementação do princípio moral do respeito universal.

Vimos acima que a adoção de uma perspectiva moral universalista implicaria, em linhas gerais, na aceitação da subsunção de nossas ações a princípios universais. Desta maneira poderíamos verificar e justificar o valor moral de nossas ações perante os demais integrantes da comunidade moral. Tal procedimento parece funcionar, sobretudo, nos chamados casos paradigmáticos. Tais casos são, na maioria das vezes, casos em que reconhecemos não dever fazer algo. O critério para o reconhecimento da regra é, como Kant propõe, o reconhecimento de que tal ação não é desejável para, pelo menos, uma das posições envolvidas. Em outras palavras, são casos em que a adoção de um parâmetro de conduta não pode ser universalizável.

A dificuldade surge quando reconhecemos que os casos prototípicos representam apenas uma pequena parcela dos casos com os quais nos confrontamos no nosso dia a dia. Como então solucionar, ou mesmo compreender, os inúmeros casos que não se deixam, pelo menos trivialmente, subsumir a regras? Ou, dito de modo ainda mais radical, como buscamos, até mesmo nos casos prototípicos, as regras adequadas para situações concretas? Minha tese é a de que uma decisão moral bem-sucedida depende do exercício mais ou menos refinado da nossa capacidade imaginativa. Apenas o exercício imaginativo nos permite bem explorar, em cada caso, os aspectos relevantes e as alternativas disponíveis.

Antes de prosseguir, devo salientar que o uso da imaginação, aqui proposto, em nada nos compromete como um procedimento subjetivista ou irracional. O que defendo é uma visão da racionalidade prática e/ou moral como imaginativa. Nesse sentido, minha estratégia consiste em apontar para os diversos recursos imaginativos que tomam parte no raciocínio prático.

Como agentes morais, compreendemo-nos a partir de uma determinada narrativa sobre o mundo. Somos aqueles que inserem a sua existência num campo específico de crenças e relações humanas. Exercemos certas funções e por elas nos fazemos reconhecer. Encarnamos certos valores e sobre eles constituímos um projeto de vida. Somos o fruto de um passado, de uma história narrativa alheia que tornamos nossa, a cada vez que assumimos o papel de agente de nossas próprias ações. Aprendemos a olhar e a interagir no mundo a partir de modelos e idealizações sobre os quais, em seguida, aprendemos também a exercer nossa capacidade crítica. Não há, portanto, nada de essencial e exclusivamente subjetivo em tais processos. Ao contrário, trata-se de reiterar o caráter essencialmente intersubjetivo de nossas escolhas e do significado que atribuímos ao nosso modo de ser no mundo.

O exercício da racionalidade prática envolve a necessidade de refletirmos sobre nossa própria situação, sobre situações alheias, sobre as consequências de nossas ações e as alternativas possíveis. Como então levar a cabo tal tarefa sem recorrermos à capacidade de criar protótipos, comparar e relacionar modelos de vida e de conduta e, sobretudo, sem assumirmos, ainda que sob a forma de um *Gedankenexperiment*, as perspectivas alheias? Se

tais processos puderem ser reconhecidos como relacionados ao uso da nossa capacidade imaginativa, então poderíamos ainda perguntar: como podemos conceber uma racionalidade prática que já não seja ao mesmo tempo essencialmente imaginativa?

Chegamos assim, ao ponto central desta terceira parte, a saber: a tese é de que apenas o exercício de nossa capacidade imaginativa nos permite decidir sobre a universalidade de uma regra de ação. Em outras palavras, considerando a tese central kantiana - de que o predicado moral deve ser aplicado apenas às regras ou máximas do agir que puderem ser ao mesmo tempo consideradas como lei universal, ou seja, que satisfaçam o princípio de universalização - podemos agora dizer que a efetiva aplicação de tal princípio supõe não um emprego formal da razão, mas seu uso imaginativo, apenas através do qual podemos percorrer as diversas posições a serem consideradas. Se quisermos tomar uma posição a respeito de situações que envolvam, por exemplo, aborto, eutanásia, suicídio etc., então não podemos mais pensá-las em abstrato, mas teremos que analisar casos concretos. Em cada caso, estarão envolvidas diversas perspectivas que deverão então ser consideradas a partir de sua lógica interna, ou seja, por referência ao universo de desejos e crenças que constitui a base informacional e motivacional de cada agente.

Podemos assim concluir que ao elegermos viver de acordo com uma perspectiva moral universalista, segundo a qual nos dispõe a agir levando em consideração a perspectiva de todo e qualquer indivíduo, nos comprometemos com certo teatro imaginativo, onde nos propomos igualmente a ocupar qualquer um dos papéis encenados. Ser moral, neste contexto, significa ser sensível à perspectiva alheia, compreender ou respeitar narrativas diversas, compadecer-se do sofrimento e comprometer-se com o florescimento de todos aqueles que integram o nosso ideal ético-estético de uma vida plena.

6 Direitos Sociais Básicos: Uma Investigação filosófica acerca da Fundamentação dos Direitos Humanos.

Na nossa vida cotidiana costumamos falar da atribuição de direitos. Atos deste tipo fazem parte de nossas relações sociais. Outorgamos um direito a alguém quando, por exemplo, lhe prometemos algo. Quando digo a uma pessoa: "prometo devolver o livro na próxima semana", assumo um compromisso perante a mesma, e lhe outorgo o direito de exigir o cumprimento do que lhe foi prometido. A partir de tal contexto, surgem os chamados direitos especiais ou pessoais. Quando minha promessa não é mantida, infrinjo as regras deste jogo, e, com isto elimino, ao menos temporariamente, minha possibilidade de participação no mesmo.

Direitos pessoais podem ser fortalecidos quando encontram uma expressão legal. Nesse caso, serão chamados direitos legais. A infração de um direito legal significa o desrespeito à lei, e a ela corresponde uma sanção externa.

Há, no entanto, direitos que atribuímos uns aos outros independentemente de acordos pessoais e de determinações legais. Este é o caso dos assim chamados direitos humanos. Acerca de direitos humanos costumamos dizer que estes são direitos atribuídos ao ser humano enquanto tal. Mas o que significa dizer que possuímos direitos pelo simples fato de sermos humanos?

Faz parte da nossa linguagem acerca de direitos, que uma pretensão seja erguida e possa ser justificada. Quando se trata de um direito pessoal, a pretensão em questão pode ser verificada com recurso ao ato da promessa. Quando se trata de um direito legal, podemos recorrer à legislação. Mas como podemos fundamentar um direito que não nos foi atribuído, nem pela promessa de outro indivíduo, nem pela lei? Partindo desta questão, torna-se então claro que os assim chamados direitos humanos exigem uma forma distinta de fundamentação. Apenas quando pudermos esclarecer aquilo de que falamos quando nos atribuímos direitos humanos, será então possível fundamentar um conjunto específico de demandas como pertencendo a tais direitos, ou seja, fundamentar direitos sociais básicos como direitos humanos.

A primeira parte desta exposição dedica-se à análise do conceito de direitos básicos fornecida por Habermas. Direitos básicos elucidam, para Habermas, as condições para que o indivíduo possa participar de um discurso de fundamentação racional acerca de direitos legais. Deste modo ele diferencia direitos básicos e direitos legais. Normas morais e direitos legais são fundamentados através de um consenso racional. Um consenso racional supõe os princípios da ética do discurso. A ética do discurso elucida as condições para que o indivíduo possa participar de um discurso de fundamentação racional. Os direitos básicos são assim uma expressão da ética do discurso. Os direitos sociais básicos exprimem, por sua vez, as condições para que um indivíduo possa exercer seus direitos básicos. Eles serão uma condição do exercício da autonomia do indivíduo.

Na segunda parte forneço um argumento moral para o reconhecimento dos direitos sociais básicos. Para tal pretendo elucidar, com base em Tugendhat, um conceito de moral, a saber: a moral do respeito universal, e finalmente apontar o reconhecimento dos direitos sociais básicos como uma exigência para todo aquele que queira ser compreendido como

integrante da comunidade moral e toda sociedade, que reclame para suas ações e leis, uma pretensão moral.

1. Direitos Básicos e a Teoria do Discurso

Em seu recente livro *Faktizität und Geltung*[\[82\]](#), Habermas procura aplicar sua teoria do discurso ao processo de legitimação de direitos. A partir daí, Habermas deriva tanto a forma de um sistema legal, do qual resultam os chamados direitos positivos, quanto os chamados direitos básicos (Grundrechte), isto é, os princípios que devem ser reconhecidos, quando o processo de implementação de direitos é compreendido a partir de uma prática comunicativa.

A teoria do discurso é uma teoria do agir comunicativo. Para Habermas, apenas uma reflexão acerca do agir comunicativo é capaz de fornecer um esclarecimento das normas do agir - que não recorra a dogmas religiosos ou metafísicos - e dissolver a tensão entre a positividade do direito, ou seja, sua facticidade, e a legitimidade a ele associada, ou seja, sua validade. O discurso racional é o lugar a partir do qual posições contrárias são apresentadas, e onde o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade se torna possível. Para um consenso racional deverão ser aceitos apenas os argumentos, que de acordo com o agir comunicativo, possuam uma força motivadora racional.

No discurso de fundamentação dos direitos o princípio do discurso assume a forma do princípio de democracia, a saber, "D: válidas são exatamente as normas do agir, com as quais todos os endereçados, enquanto participantes do discurso racional, possam concordar." [\[83\]](#) Sob a pressuposição de que as opiniões e desejos de cada qual possam encontrar uma expressão racional, o princípio de democracia indica como estes podem vir a ser institucionalizados, isto é, através de um sistema legal, no qual a igualdade de chances de participação no processo de implementação dos direitos esteja assegurada.

Todos os participantes desse processo são simultaneamente autores e endereçados do mesmo. A legitimação de um direito apoia-se em acordos comunicacionais; cada indivíduo, enquanto integrante do discurso racional, deve ser capaz de examinar se uma determinada norma pode receber o assentimento de todos ou não.[\[84\]](#) Um discurso racional supõe, assim, a liberdade de cada um determinar sua própria posição, independentemente dos demais, e o reconhecimento das pretensões de cada indivíduo. A esta liberdade Habermas chamará "liberdade comunicacional" [\[85\]](#).

A gênese dos direitos constitui o processo pelo qual o código legal e o mecanismo para a implementação de sua legitimação, isto é, o princípio de democracia, são simultaneamente constituídos. Esse processo caracteriza, de acordo com Habermas, um processo circular de autolegitimação. Por um lado, o princípio de democracia deve estabelecer um processo de implementação legal dos direitos: deverão erguer pretensão à legitimidade apenas às leis, que através de um processo discursivo adequado de implementação, tenham finalmente alcançado a aceitação de todos. Por outro lado, a aplicação do princípio de democracia supõe uma prática de autodeterminação do sujeito, na qual os indivíduos se reconheçam mutuamente como participantes livres e iguais do discurso[\[86\]](#). Nesse sentido, o próprio princípio de democracia só pode ser compreendido como o núcleo de um sistema legal. Tal sistema mobiliza e associa a liberdade comunicacional de cada indivíduo em uma prática de

constituição da lei, e ao mesmo tempo submete à mesma o arbítrio de cada um. A lei será, então, o que torna compatível a liberdade de ação de um indivíduo com a de todos os demais.

O sistema legal deverá englobar os princípios, aos quais os indivíduos devem estar submetidos, quando pretendem orientar a vida comunitária através de direitos. Deverá, portanto, englobar os princípios que tornam possível o processo de legitimação de direitos. Tais princípios serão os chamados direitos básicos. Os direitos básicos exprimem, para Habermas, as condições de possibilidade de um consenso racional acerca da institucionalização das regras do agir. Serão eles:

(1) Direito à igual liberdade de ação.

(2) Direito à livre associação entre os indivíduos.

(3) Direito à proteção dos direitos individuais.

(4) Direito à igual chance de participação no processo de formação de opiniões e vontades.

(5) Direito à garantia de condições de vida, sociais, técnicas e econômicas, necessárias para o exercício dos direitos relacionados acima.[\[87\]](#)

Os Direitos básicos fundamentam o "*status*" de cidadãos livres e iguais. Para que este fim possa ser alcançado, são necessárias certas condições de satisfação vitais. Aos direitos que satisfazem tais condições, pertencem os assim chamados direitos sociais básicos. Os direitos sociais são, portanto, uma condição para que os direitos básicos enunciados em (1), (2), (3) e (4) possam vir a ser exercidos. Nessa acepção, eles pertencem, necessariamente, à forma de um sistema legal, do qual direitos positivos possam ser derivados. O não reconhecimento dos direitos básicos implica na impossibilidade do próprio discurso de legitimação, e, conseqüentemente, de todo e qualquer direito positivo.

Passemos agora às críticas a Habermas. A fundamentação dos direitos básicos em Habermas consiste em apresentar tais direitos como um pressuposto da aplicação do princípio do discurso ao discurso de fundamentação dos direitos positivos, ou seja, do princípio de democracia. O processo de implementação de direitos é um entre outros sistemas de agir de uma teoria comunicacional da sociedade proposta por Habermas. De acordo com sua teoria, todos os indivíduos são simultaneamente autores e endereçados do direito. Para que cada qual possa tomar parte no processo de implementação de direitos, é necessária a satisfação de determinadas condições. Tais condições são o que Habermas chama de princípios do discurso racional, ou seja, de um discurso em que a única forma de coerção aceita seja a dos próprios argumentos. As regras deste discurso são os princípios da ética do discurso. Deste modo, podemos, então, compreender os direitos básicos como a expressão da aplicação dos princípios da ética do discurso, no discurso de fundamentação do direito. Uma avaliação da concepção de direitos básicos em Habermas deve, portanto, começar por uma avaliação crítica da própria ética do discurso.

Os problemas da ética do discurso já foram exaustivamente apresentados por diversos autores.[\[88\]](#) Aqui, limito-me às críticas que possam desempenhar um papel decisivo para nossa investigação.

A submissão aos princípios da ética do discurso é, em Habermas, uma condição de

possibilidade do próprio discurso racional. A primeira questão a ser colocada é: por que precisamos pensar o processo de fundamentação como essencialmente discursivo, ou melhor, comunicativo?

Um ato de fala é essencialmente comunicativo quando um sujeito pretende, através do mesmo, oferecer algo a entender a um ou mais falantes. Atos de fala deste tipo são, por exemplo, as saudações e os pedidos. Nesses contextos é fundamental que possamos distinguir o papel do falante e o papel do ouvinte. Há, no entanto, usos da linguagem, com relação aos quais tal distinção não desempenha papel algum. Esse é o caso do próprio pensamento ou de outros jogos de linguagem monológicos. Nesses usos da linguagem não constatamos nenhum aspecto essencialmente comunicativo. Ao elaborar uma teoria do agir comunicacional, a partir da qual devem agora ser pensados, tanto os enunciados acerca de objetos, como enunciados normativos, Habermas acaba por reduzir os múltiplos modos de uso da linguagem a um uso comunicativo.

Apenas quando um ato de fala não puder ser pensado fora de um contexto comunicacional, fará então sentido caracterizá-lo como essencialmente comunicativo. Mas será este o caso dos chamados enunciados normativos? Expressões normativas contêm uma exigência recíproca. No entanto, disto não se segue que essas só possam ser compreendidas a partir de um contexto comunicacional. Podemos formular, monologicamente, argumentos para aceitação de uma norma. Monologicamente, podemos também tomar decisões acerca das normas de nossas ações. Por conseguinte, nem os argumentos que nos levam ao reconhecimento de uma exigência normativa, nem a decisão de agir segundo uma norma, podem ser considerados essencialmente comunicativos.

O caráter essencialmente comunicativo do processo de fundamentação está associado, em Habermas, a uma teoria consensual da verdade, de acordo com a qual o consenso é o critério último tanto para a verdade de uma asserção, quanto para a validade de uma expressão normativa. Assim sendo, o critério para validade de um enunciado consistirá no possível acordo de todos os integrantes do discurso racional com relação ao mesmo. Por discurso Habermas entende a argumentação racional entre duas ou mais pessoas. Um consenso racional só é, portanto, alcançável através de um processo comunicacional. Mas por que devemos aceitar o consenso como critério? Sem uma resposta para tal questão, o caráter essencialmente comunicativo da fundamentação das normas do agir permanece obscuro.

Para Habermas um consenso racional não é apenas um consenso fático, mas um consenso qualitativo, ou seja, um consenso com base em argumentos. Ora, para caracterizar um consenso qualitativamente é necessário que se saiba, quando uma crença coletiva na verdade de uma determinada proposição é acompanhada de razões adequadas. Neste caso, já não podemos supor que o próprio consenso desempenhe esta função. Assim, são os próprios argumentos, e não o consenso com relação aos mesmos, a verdadeira base para o reconhecimento da validade de um enunciado. Segue-se, portanto, que o acordo intersubjetivo não é ele mesmo o critério para o reconhecimento da validade de asserções e normas, e sim uma consequência de que existam critérios, com bases nos quais, a verdade de uma asserção ou a correção de uma norma possa ser avaliada. Tal acordo será, então, um consenso qualitativo, ou seja, um consenso baseado em argumentos.

Os princípios da ética do discurso exprimem, para Habermas, as regras que todos os

participantes da comunicação devem aceitar. Elas pertencem à lógica da argumentação. Nós podemos interpretar as regras da argumentação de dois modos. Ou bem elas são algo assim como regras da razão, que prescrevem os melhores meios, para atingir determinados fins desejados, e neste sentido Habermas não pode derivar das mesmas qualquer exigência moral. Ou elas devem ser entendidas em sentido "forte", enquanto já incluindo um aspecto normativo. Porém, neste caso, sua argumentação seria circular, posto que Habermas estivesse partindo de algo já normativo, para então justificar a própria normatividade.

O princípio de que todos os participantes de um discurso racional, enquanto tais, devam ser igualmente considerados, constitui em Habermas a base da fundamentação pragmática das normas do agir. Ora, esse princípio é uma pressuposição, que só pode ser reconhecida, no cerne de uma sociedade moral. As convicções morais de tal sociedade não podem, no entanto, ser avaliadas por um consenso. Elas são, antes de tudo, o que qualifica um consenso acerca das regras morais.

A questão de como fundamentar os princípios da ética do discurso, ou uma concepção de imparcialidade, não é, senão, a própria questão de como é possível fundamentar uma posição moral, e ainda, "se" e "como" é possível decidir entre concepções morais concorrentes. Tal questão está para além do objetivo aqui proposto. Ela compreende bem mais do que uma mera investigação dos assim chamados direitos humanos seria capaz de fornecer. Minha pretensão, aqui, é, tão somente, recusar a possibilidade de dedução dos princípios morais, a partir das regras da racionalidade e, por conseguinte, de que estes princípios possam ser compreendidos como pressupostos pelos diversos discursos de fundamentação, posto que isto seria, ao menos no que concerne ao discurso de fundamentação das normas morais, um *circulus vitiosus*.

Quais consequências podemos extrair das críticas até aqui realizadas, para o caso específico do discurso de fundamentação dos direitos? Tal qual anteriormente, podemos agora indagar se o processo de fundamentação de direitos deva possuir algo de essencialmente comunicativo. Direitos exprimem demandas sociais. Contudo, enquanto tais demandas não estiverem baseadas em um consenso, mas sim em "bons" argumentos, não podemos reduzir nosso discurso acerca de direitos ao aspecto comunicativo. O consenso na fundamentação de direitos - quer se trate de direitos positivos ou de direitos humanos - não pode ser tomado como critério. Ele é, antes de tudo, uma consequência da qual podemos reconhecer boas razões para pleitear algo, seja como uma lei universal, i.e., um direito humano, seja como uma lei do sistema legal, i.e., um direito positivo.

O princípio do discurso, no processo de implementação de direitos, Habermas denomina princípio de democracia. O princípio de democracia estabelece como válidos os direitos, com relação aos quais, todos os potenciais integrantes do discurso racional possam estar de acordo. Enquanto desempenha o papel de gerador de direitos positivos, o princípio de democracia é, ele mesmo, institucionalizado através de um sistema, que garante a igualdade de participação no processo de legitimação dos direitos. A aplicação do princípio de democracia, no discurso de legitimação dos direitos, pressupõe, portanto, um sistema no qual todos os indivíduos - enquanto autores e endereçados do direito - possuam igualdade de condições. Esta é uma pressuposição do princípio de democracia, enquanto um princípio do discurso. Contudo, ao contrário do que supõe Habermas, a igualdade de condições não pode

ser caracterizada, quer como um princípio da racionalidade, quer como um princípio da linguagem em geral, mas tão somente como um princípio moral. Deste modo, antes mesmo de realizar qualquer distinção entre moral e direito, Habermas já pressupõe um princípio moral, como condição do próprio princípio de democracia.

A implementação democrática dos direitos é um processo no qual os indivíduos - com base na igualdade de participação - chegam a um consenso acerca das regras que desejam institucionalizar. Surgem, assim, os chamados direitos positivos. Direitos básicos serão as regras, que precisam ser respeitadas, a fim de que a igualdade de participação possa ser garantida. Se aceitarmos que os direitos básicos devam satisfazer a exigência de igualdade de condições, então deveremos - independentemente de Habermas - compreendê-los como princípios morais. Neste sentido, podemos também - com Habermas - apontar para a satisfação de tais direitos como uma condição do processo de fundamentação do sistema legal. Contudo, isto não nos impede de recusar, tanto o consenso como critério de verdade ou validade, quanto o suposto caráter essencialmente comunicativo de nosso discurso acerca de direitos e a derivação de uma ética do discurso, a partir da lógica da argumentação.

De acordo com Habermas, os direitos básicos devem garantir a igualdade de chances de participação no discurso. Eles fundamentam o "status" de indivíduos livres e iguais e devem proteger a autonomia de cada qual. A atribuição de direitos sociais básicos não constituirá, aqui, nenhuma exceção. Tais direitos exprimem condições necessárias para que o indivíduo possa desfrutar sua autonomia. Como podemos fundamentar a atribuição de direitos básicos àqueles que não possuem autonomia? Direitos básicos devem ser atribuídos a todos os seres humanos, ou somente àqueles que possam tomar parte em um discurso racional? Esta mesma questão pode ser igualmente colocada para a ética do discurso. Contra a teoria habermasiana podemos assim acrescentar, que ela é incapaz de fornecer resposta para questões hoje consideradas como eminentemente morais, a saber: questões que concernem ao "status" de fetos e recém-nascidos, às futuras gerações, aos animais e ao meio ambiente. Pretendo, contudo, manter minha crítica limitada a um determinado âmbito, isto é, ao âmbito dos assim chamados direitos humanos ou direitos básicos.

Segundo Habermas os direitos básicos são uma condição para que alguém possa tomar parte no discurso de fundamentação. Neste sentido, sua concepção de direitos humanos pode responder à demanda tradicional pelo direito à liberdade. Mas será possível satisfazer também a demanda por direitos sociais básicos? Podem os direitos sociais pertencer a um conceito de direito, que não possa, por exemplo, ser estendido a crianças e deficientes físicos ou mentais? Tal concepção estaria em contradição, não apenas com as concepções tradicionais dos direitos humanos, mas com o nosso próprio senso comum. A garantia de um mínimo para subsistência é, por exemplo, um direito que supomos inerente a todo ser humano, independente do seu "status" como possível integrante de um discurso racional.

Naturalmente, é possível imaginar uma situação, na qual os integrantes do discurso de fundamentação pleiteiem direitos sociais daqueles que não podem tomar parte no discurso racional. Porém, os direitos que resultam do discurso de fundamentação não possuem mais o "status" de direitos básicos. Eles são direitos positivos, e dependem, assim, do assentimento dos possíveis participantes do discurso de fundamentação racional. Devemos, contudo, conceder que apenas uma elite decida por direitos que a todos pertencem? Quando se trata de

direitos sociais básicos, não podemos aceitar, que a decisão acerca de tais direitos pertença apenas a uma parcela da humanidade. A aplicação da ética do discurso ao âmbito do discurso de fundamentação dos direitos conduz, assim, a uma forma de paternalismo político.

Podemos, portanto, concluir, que o reconhecimento dos direitos sociais básicos deve ser independente, tanto do "*status*" de um ser humano como possível integrante do discurso racional, como de um possível consenso. Tais direitos não poderão ser compreendidos, nem como direitos positivos, nem como direitos básicos, tal como ambos são concebidos por Habermas. Se pretendermos justificar moralmente nossa demanda por direitos sociais, precisamos então abandonar a perspectiva da ética do discurso, e sair em busca de um novo conceito de moral.

2. Direitos Humanos e a Moral do Respeito Universal

Fundamentar uma concepção moral específica significa para Tugendhat fornecer um conceito de "bem" plausível (uma definição plausível do que seja o bom desempenho de um indivíduo enquanto ser cooperativo), e ao mesmo tempo mostrar que todas as alternativas concorrentes são menos plausíveis ou inaceitáveis.[\[89\]](#) Tal conceito Tugendhat extrai da concepção moral kantiana, a saber, da segunda formulação do imperativo categórico: "Age de tal maneira que a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de outros, possa ser a cada momento considerada como um fim em si mesma, e jamais exclusivamente como um meio" [\[90\]](#) Em outras palavras: "Não trates seres humanos como simples meio", ou ainda, "Não instrumentalizes seres humanos". Com a ajuda deste princípio, será então definida a moral do respeito universal. Respeito significa, aqui, o reconhecimento de cada ser humano enquanto sujeito de direitos (*Rechtssubjekt*). O conteúdo desta exigência nada mais é do que a consideração à vontade e aos direitos de cada qual. Tal moral é, portanto, universal e igualitária. Suas normas são aquelas que, a partir da perspectiva de qualquer integrante da comunidade moral, possam ser aceitas.

A decisão de aceitar ou não uma concepção moral é, em última instância, um ato da autonomia do indivíduo. Não há, portanto, nada que nos obrigue a tal. A constituição de uma consciência moral e os sentimentos a ela associados, dependem de que o indivíduo queira ser compreendido como integrante da comunidade moral, ou seja, queira pertencer à totalidade dos indivíduos, cujo agir está orientado por regras morais.

Resta, portanto, nos perguntarmos: (1) se queremos nos compreender enquanto integrantes de uma comunidade moral qualquer e (2) se queremos nos compreender enquanto integrantes da comunidade moral definida pelo conceito de "bem" aqui apresentado. Tal questão deve ser compreendida como parte integrante da questão que concerne à constituição da identidade qualitativa [\[91\]](#) de cada indivíduo, isto é, a pergunta pelo "o que" e "quem" queremos ser.

A identidade de cada indivíduo compreende sempre algo que já está determinado, tal como, por exemplo, elementos de sua história pessoal ou talentos individuais, e também algo que depende de cada um. A identidade qualitativa é, assim, uma resposta do indivíduo ao seu passado, e ao mesmo tempo a determinação de seu futuro. O indivíduo elege para seu futuro, aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto lograda ou feliz, quando atinge uma identidade lograda. [\[92\]](#)

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

Se não elegemos para nossa identidade qualitativa o pertencimento a uma comunidade moral, suprimimos a possibilidade de censura moral e de qualquer referência a sentimentos morais, tais como: vergonha, indignação ou culpa. Tais sentimentos são uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral aos quais ambos estejam identificados.

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

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

Se à identidade qualitativa do indivíduo pertence à identificação com os princípios da moral do respeito universal, então o respeito a todos os seres humanos será uma condição necessária para que o indivíduo possa ter consciência de uma identidade ou uma vida lograda. O respeito ao ser humano é o respeito a seus direitos. Os direitos atribuídos a todos os indivíduos são aqueles a que chamamos direitos humanos. O reconhecimento dos direitos humanos é, portanto, uma exigência da moral do respeito universal, e uma regra do agir de qualquer indivíduo que queira ser compreendido como integrante da comunidade moral e de todo estado que erga pretensões morais.

Os direitos humanos correspondem aos princípios morais, que devem fornecer a garantia de satisfação das condições mínimas para a realização de uma vida digna. Uma vida digna é antes de tudo uma vida em que o indivíduo possa satisfazer suas necessidades básicas. Uma identidade lograda na sociedade moderna supõe um sistema, no qual a satisfação de tais necessidades esteja assegurada. A garantia de satisfação das necessidades básicas de cada um; em outras palavras, o reconhecimento dos direitos humanos é uma exigência da sociedade moral. Nosso próximo passo consiste na investigação do papel desempenhado pelos direitos sociais básicos no cerne da sociedade moral.

Vimos, anteriormente, que os direitos humanos devem satisfazer as condições mínimas necessárias a uma vida digna. Uma vida digna é, também, aquela na qual o indivíduo possa respeitar a si mesmo. A autoestima de cada qual pertence à consciência de sua própria autonomia. A autonomia de um indivíduo consiste na sua independência face ao arbítrio dos demais, e na sua possibilidade de autoconservação. Deste modo o respeito à autonomia de cada qual requer um sistema, no qual cada indivíduo possa determinar suas próprias ações.

Para que todos possam usufruir desta liberdade, a sociedade precisa garantir que todos possam ter acesso a uma formação profissional e ao trabalho. A satisfação de direitos sociais aparece, assim, como uma garantia da autonomia do indivíduo.

Mas, se não podemos restringir as necessidades básicas de um ser humano à sua demanda por autonomia, tampouco podemos restringir nossa noção de direito humano ao direito à liberdade, e fundamentar os assim chamados direitos sociais como uma garantia da mesma. Quando o reconhecimento dos direitos humanos se limita ao reconhecimento do direito à liberdade, é eliminada toda e qualquer possibilidade de exigirmos respeito também por aqueles que não dispõem de autonomia. Entre estes, encontramos idosos, crianças e deficientes físicos ou mentais. Nos casos em que constatamos a ausência de autonomia, ou seja, em que a pessoa não é capaz de prover seu próprio sustento, a garantia de uma vida digna poderá exigir muito mais da sociedade. No entanto, este não pode ser um argumento a favor da limitação dos direitos humanos à liberdade, mas sim uma indicação de que a carência de autonomia deve ser suprida através do reconhecimento de outros direitos.

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

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

7 Direitos Humanos e a Crise Moral: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos

No mundo globalizado somos confrontados com a necessidade de tomar decisões que afetam de forma cada vez mais direta indivíduos das mais diversas partes do planeta. Somos, assim, convocados a reavaliar nossos vínculos, a repensar nossos princípios e as consequências de nossas decisões para as distantes e possíveis vítimas de nossas ações. Nossas convicções morais são postas em xeque e sua pretensão de universalidade coloca a prova no mundo real multicultural. O que precisamos rever e o que podemos deter de nossas convicções morais atuais? Estaremos diante de uma mudança de paradigma moral? A globalização clama por leis e instituições de fôlego internacional e, sob o ponto de vista moral, por princípios universais cada vez mais inclusivos.

O discurso dos direitos humanos figura hoje como uma das mais sólidas aquisições da moralidade nos últimos anos. Qualquer conformação política que de antemão os recuse tornar-se-á facilmente alvo das mais diversas reprimendas e dificilmente conquistará espaço no cenário político internacional. A crença na universalidade dos direitos humanos e no dever de preservá-los não desperta em nós nenhum tipo de estranhamento. Ao contrário, as convicções morais e políticas dos mais diversos indivíduos e das mais distintas nações parecem convergir acerca deste ponto, gerando, por assim dizer, um “consenso sobreposto”. Mas até que ponto podemos realmente supor que estejamos diante de um discurso unitário e inequívoco? Quão universais são, efetivamente, os direitos humanos? E a quem cabe o dever preservá-los? A cada Estado nacional, aos indivíduos, aos órgãos internacionais ou a humanidade como todo?

Se tais perguntas são pertinentes e se suas respostas não são evidentes, isto significa que não sabemos ao certo sobre que estamos convergindo. E, o que seria ainda pior, talvez não haja sequer convergência. Para que tenhamos maior clareza acerca do verdadeiro papel desempenhado pelos direitos humanos no mundo atual, precisamos, antes de qualquer coisa, poder responder a duas questões: (1) quem são os concernidos por este discurso e (2) a quem se dirige suas demandas. O objetivo deste artigo será buscar uma resposta para estas questões que nos possibilite ao mesmo tempo responder aos principais desafios da moralidade em tempos de globalização.

Direitos humanos são, antes de tudo, direitos morais.[\[93\]](#) Ou seja, esses são frutos de nossas tentativas de gerar regras ou princípios que sirvam para compatibilizar e harmonizar nossos interesses mais básicos com os interesses de outros indivíduos, quer considerados isoladamente, quer em grupo. Nesse sentido, aceitar o discurso acerca dos direitos humanos significa (i) reconhecer a existência de interesses básicos e (ii) assumir uma perspectiva moral comprometida com a realização dos mesmo. Consequentemente, uma forma de negar tal discurso seria (i) adotar um ceticismo com relação à possibilidade de reconhecermos alguns interesses como universalmente básicos ou, ainda que possamos reconhecer que efetivamente aja algo assim, (ii) negar nosso compromisso individual ou coletivo com a sua realização. No primeiro caso, temos um problema da ordem do conhecimento. No segundo, temos um problema eminentemente moral. Apenas se considerarmos que nossas decisões e atitudes

devem levar em consideração os interesses de outros indivíduos e o possível dano causado aos mesmos, estaremos adotando uma perspectiva moral e, por conseguinte, nos comprometendo com a segunda questão.

Para os fins deste artigo, pretendo, de antemão, eleger como interlocutores aqueles que aceitam o compromisso moral, ou seja, aqueles que assumem o discurso sobre os direitos humanos como um discurso eminentemente moral e que, por conseguinte, gera obrigações morais para com os interesses básicos dos demais indivíduos. Nesse sentido, procurarei, então, esclarecer (1) quem são os demais indivíduos e (2) quem possui tais obrigações.

1. Direitos fundamentais: A quem concernem?

Nossa primeira questão representa um dos principais desafios da moralidade nos tempos atuais. O leitor pode parecer surpreso diante de tal afirmação. Afinal os direitos humanos foram incessantemente defendidos como direitos que pertencem aos seres humanos enquanto tais, ou seja, enquanto seres humanos. Logo, a resposta imediata à primeira questão deveria ser: os demais indivíduos nada mais são do que os demais seres humanos. Uma bela análise conceitual que, contudo, não é corroborada pelo nosso discurso atual. Ainda no âmbito do discurso dos direitos humanos, falamos hoje de direitos de terceira geração e, nestes casos, o alvo é, muitas vezes, o meio-ambiente. Se não quisermos aqui simplesmente brigar por palavras, mas sim reconstruir a pretensão moral erguida por tal discurso, poderíamos então concluir que agora o âmbito dos concernidos extrapola o universo dos seres humanos. Se pretendermos garantir a coerência da relação entre nossa prática discursiva e os princípios que a orientam, devemos levar a sério o desafio e buscar razões ou bem para restringir o âmbito dos concernidos aos humanos ou para apostar na expansão do nosso universo moral.

A primeira vista podemos vislumbrar boas razões para restringir nossas demandas morais ao âmbito dos humanos. Para mencionar a mais clássica, podemos dizer que de Platão a Rawls a moralidade sempre pertenceu ao universo dos humanos. Nós que, enquanto seres racionais, de alguma forma, somos capazes de elaborar situações contratuais ideais ou de integrar fóruns reais de discussão, onde são geradas as normas que devem orientar a estrutura básica da nossa sociedade ou mesmo a nossa conduta enquanto agentes morais e políticos. Se colocarmos a questão nestes termos, isto seria, sem sombra de dúvida, verdade. Contudo, nós, os seres racionais com direito a voto e veto no fórum de decisões, temos buscado também incluir no universo dos concernidos seres humanos não tão racionais, embora, aparentemente, humanos. Neste sentido, o não-poder, em muitos casos, nem mesmo no futuro, integrar uma situação contratual, não parece dissolver a importância moral do agente. Ou seja, seus interesses continuam tendo importância para nós, ainda que o próprio agente não possa defendê-los ou, até mesmo, identificá-los. Em suma, a capacidade de integrar ou endossar acordos morais não parece ser a única razão para incluirmos alguém no nosso universo moral. O simples reconhecimento da existência de interesses básicos que de alguma forma possam ser atingidos por nossas decisões, tem para nós um valor, um peso, que passa a integrar nosso processo decisório, independentemente de poder ser reclamado pelo próprio agente. Isto parece claro, sobretudo, quando o interesse em questão envolve nossos filhos ou os demais seres que amamos.

Muitos poderiam, então, colocar nossa atitude sob suspeita e defender que, no fundo, ao

zelarmos pelos interesses daqueles que amamos, estamos, indiretamente, zelando por nossos próprios interesses. Ora, não pretendo entrar aqui na querela entre altruístas e egoístas morais. Meu ponto é somente mostrar que nosso processo decisório inclui interesses que não são os diretamente associados aos integrantes da situação contratual, mas, sim, interesses que somos capazes de reconhecer como caros a outros seres. Neste sentido, é correto suspeitar que para nós o âmbito dos concernidos já sempre foi maior do que o âmbito dos capazes de tomar decisões e de reclamar direitos.

É claro que podemos insistir estarmos ainda falando dos seres humanos. Mas que relevância moral poderia sustentar agora tal observação? Se a consideração moral depende da capacidade de integrar um discurso moral, de eleger, reclamar e cumprir direitos, então os que não possuem tal capacidade não seriam igualmente objeto de consideração moral. Procurei mostrar que não agimos assim. Ou seja, tomamos como objeto de consideração moral seres que não desfrutam de tal capacidade. Qual relevância moral poderia ter agora o fato de serem reconhecidos como seres humanos? E se acaso suspeitássemos que a moralidade se fundisse meramente no fato de sermos pertencentes à espécie humana? Filosoficamente falando, não vejo como possamos sustentar esta ideia. Consequentemente, deveríamos, então, assumir outra base para incluirmos alguém no discurso acerca dos direitos humanos, ou para evitar equívocos linguísticos, no discurso acerca dos direitos básicos.

Se estivermos dispostos a aceitar que o mero reconhecimento de que nossas decisões envolvem, comprometem ou causam dano aos interesses básicos de outros indivíduos e, por isso desempenha algum papel no nosso processo decisório, então podemos dizer que consideramos como concernidos pelo nosso discurso moral todos aqueles indivíduos que possuem interesses cuja realização de alguma forma será atingida por nossas decisões e/ou ações. Se o discurso dos direitos humanos puder ser compreendido como a mais significativa expressão moral de nosso compromisso para com a garantia ou realização de interesses básicos, e se aceitarmos que também outras formas de vida desfrutam de tais interesses, então deveremos igualmente reconhecer a necessária extensão do âmbito de nossa consideração moral e, por conseguinte, do discurso acerca dos direitos básicos. Ou seja, se antes nossos concernidos eram agentes com poder de deliberação racional, capazes de integrar um discurso de fundamentação racional de normas ou leis, ou partes equitativas de uma situação contratual ideal, agora já não podemos excluir indivíduos menos ou nada racionais, mas que possuam, com nós, ainda que em graus diversos, a percepção ou consciência do prazer e da dor.[\[94\]](#) E a menos que fixemos nos limites da nossa espécie[\[95\]](#) o âmbito dos concernidos, não poderemos mais justificar moralmente nossa desconsideração para com o núcleo básico de interesses de outros seres sencientes não-humanos.

Uma caracterização dos concernidos que destaque a existência de interesses básicos tem como consequência uma desmistificação da ideia de ser humano/pessoa.[\[96\]](#) Sob o ponto de vista moral, a consequência mais imediata é uma desantropologização da moralidade. Não interessa se certas criaturas são ou não humanas. O que importa é que possuam interesses básicos e que sua realização não esteja sendo colocada em risco por nós. Neste sentido, qual será, em cada caso, a decisão mais acertada, irá sempre depender do conjunto de interesses em questão. Neste conjunto, poderão estar incluídos tanto interesses bem básicos – tais como evitar o sofrimento e a vulnerabilidade física – como os interesses mais bem-informados dos

agentes racionais – tais como o de exercer sua liberdade e integrar uma sociedade política e o de viver uma vida pessoal e profissional plena. Baseados unicamente em tais descrições, não teremos, portanto, razão para discriminar certas formas de vida e submeter algumas delas a um tratamento que desconsidere inteiramente seus interesses mais básicos. Neste sentido, decisões acerca da utilização de animais para fins de lazer, alimentação, vestimentas ou experimentos humanos, deverão tomar parte da agenda política de sociedades morais. O tipo de conduta que melhor expressa nosso respeito pelos demais irá variar de um contexto ao outro, até mesmo o deixar viver ou morrer poderá ser interpretado tanto como um caso de indiferença moral, por conseguinte, algo condenável moralmente, como a expressão do quanto estamos atentos aos mais básicos interesses de outrem.

Até aqui procurei ampliar o âmbito de nossa consideração moral a todos os chamados seres sencientes. Gostaria ainda de introduzir no debate um tema de fundamental importância no nível de uma moralidade que se quer cada vez mais global. Trata-se da questão ambiental. [97] Tais como até então certos seres humanos e todos os demais animais, questões ambientais vem sendo discutidas moralmente sob o ponto de vista antropocêntrico. Ou seja, pensamos no meio-ambiente como um instrumento necessário para implementação da vida e dos interesses humanos. Neste sentido, “interesses” ambientais são interpretados, exclusivamente, como interesses de seres humanos por aspectos ambientais específicos. A dificuldade de pensar a questão ambiental de forma não instrumental está no fato de que evidentemente parece não fazer sentido atribuir fruição de prazer ou dor e interesses em geral, ainda que básicos, ao Monte Everest ou à nascente do Rio São Francisco. Neste ponto, nossa argumentação em torno da consideração dos interesses parece chegar a um limite. Mas o que dizer então com relação ao meio-ambiente? Devemos excluí-lo de nossas considerações morais? Devemos incluí-lo como possuindo um valor instrumental?

Minha proposta é a de que o Monte Everest ou a nascente do São Francisco possuem para nós o mesmo valor não-instrumental que conferimos à Monalisa. Julgamos que destruí-los seja um erro ou uma falta moral, mesmo que jamais tenhamos desejado qualquer contato com algum deles. A Monalisa pode não satisfazer meu gosto estético pessoal, contudo, posso ser capaz de reconhecer em seus traços características formais que a tornam uma obra de arte valiosa. Da mesma forma, posso jamais ter tido qualquer interesse pessoal em subir o Everest, posso, ao contrário, ter medo de altura e desejar jamais me aproximar do Everest. Isso, contudo, não me impede de reconhecer que algo de valioso se perderia de resolvêssemos destruí-lo.

Meu diagnóstico da falácia relativa ao meio-ambiente está em pensar que um valor não-instrumental é necessariamente não-relacional. Se não houvesse vida humana sobre a terra, a questão do Everest não seria colocada e, por conseguinte, não seria atribuído um valor ao mesmo. Valores são atribuições humanas. Eles fazem parte do modo como nós nos reportamos às demais entidades. Isto, contudo, não significa que não possamos basear a nossa atribuição de valor em critérios objetivos, fazendo com que, a partir deste momento, o valor de algo possa independar dos nossos interesses pessoais.

2. Direitos Fundamentais: A quem cabe a responsabilidade?

Passemos agora à segunda questão acima mencionada, a saber: quem possui tais

obrigações, ou melhor, a quem cabe a responsabilidade ou garantia dos direitos humanos? Aqui, pelo menos três importantes perspectivas podem ser elencadas: os realistas políticos, os defensores dos estados nacionais e os cosmopolitistas. Os primeiros defendem um ceticismo políticos e consideram não somente que os limites de cada estado representam os limites de nossas obrigações morais, como, também, o limite do próprio discurso moral. A relação entre estados e a defesa de seus interesses no fórum internacional seria, portanto, uma questão de poder ou força política. No segundo grupo estão aqueles que partilham a crença nos direitos humanos e nos principais pilares da moral universalista, mas consideram que o diálogo acerca de questões globais tem como representantes os estados nacionais, apenas no cerne do qual podemos imputar responsabilidades e obrigações a instituições ou aos indivíduos.[\[98\]](#) No terceiro bloco estão aqueles que defendem um compromisso global compartilhado entre indivíduos, instituições ou estados sem fronteiras.[\[99\]](#)

Deixarei de lado a perspectiva realista, pois para ela o problema de uma moralidade global nem mesmo se coloca. Assumirei uma perspectiva cosmopolitista, mais especificamente um cosmopolitismo de direitos humanos, ou seja, uma perspectiva segundo a qual a realização dos interesses básicos de todos os indivíduos é responsabilidade de todos. Para os fins deste artigo, deixarei de lado polêmicas que surjam no cerne do próprio cosmopolitismo, tais como a distinção entre um cosmopolitismo voltado para as instituições básicas ou um cosmopolitismo moral, voltado para os indivíduos; um igualitarismo total ou um igualitarismo voltado para os bens primários, oportunidades, liberdades ou capacitações. Defenderei um cosmopolitismo moral, igualitário com relação aos interesses ou direitos básicos e dirigido a estados, instituições e indivíduos. Nessa acepção, defendo a tese de que a responsabilidade frente aos direitos humanos diz respeito a todos, instituições, nações e indivíduos que reclamem para suas atitudes uma pretensão moral universalista. Para defender tal perspectiva, buscarei refutar os defensores do segundo grupo, a saber: aqueles que defendem os estados nacionais como limite de nossas obrigações para com os direitos humanos.

Em artigos anteriores[\[100\]](#), procurei mostrar que a defesa de uma identidade nacional, por conseguinte, o reconhecimento de que vínculos nacionais possuem valor ou peso moral, é compatível com a defesa de direitos humanos enquanto direitos universais que, por conseguinte, extrapolam as fronteiras nacionais. Nessa ocasião, defendi também que a maior dificuldade por parte dos defensores de uma identidade nacional e dos direitos e deveres especiais entre conacionais estava justamente no reconhecimento de obrigações para com indivíduos de outras culturas ou nações. Pretendo agora retomar parte desta discussão, buscando esclarecer a relação entre os vínculos entre indivíduos de uma mesma nação e o reconhecimento dos direitos humanos. Em seguida, pretendo defender que na ausência de razões moralmente relevantes para restringir nossas obrigações morais aos indivíduos de uma mesma nação, estamos todos igualmente comprometidos com a garantia, a nível global, dos direitos humanos.

David Miller é um dos principais defensores da perspectiva dos estados nacionais. Em seu livro *On Nationality*[\[101\]](#) Miller oferece uma vasta discussão sobre o conceito de nação, identidade nacional, sobre as formas de justificação do nacionalismo e as consequências éticas e políticas do seu reconhecimento. Entre as teses defendidas, está a de que apenas uma

perspectiva moral particularista pode acomodar de forma razoável argumentos a favor do nacionalismo. Para fundamentar a tese, Miller caracteriza a perspectiva universalista, a perspectiva particularista e seus respectivos argumentos a favor do nacionalismo. Com a acusação de que universalistas assumiriam uma falsa concepção acerca da constituição de uma identidade pessoal. Miller procura mostrar a relevância e, quiçá, a prioridade da identificação com uma cultura/nação para a constituição de nossa identidade.

Contra Miller, mostrarei que uma perspectiva universalista é compatível com uma concepção de identidade complexa[\[102\]](#) e com o reconhecimento de vínculos morais de ordens distintas. É perfeitamente razoável que, enquanto defensores de uma moral universalista, possamos também reconhecer deveres específicos para com indivíduos com quem estabelecemos vínculos específicos. É neste quadro que se insere meu dever moral de garantir a formação afetiva e moral de minha filha e de cumprir o meu papel de professora, dedicando a atenção necessária às dúvidas e aos trabalhos de meus alunos. É também neste contexto que cobramos de nossos políticos a cumprimento de suas promessas de campanha. Tais compromissos expressam demandas morais dirigidas a agentes específicos e, apesar de seu aspecto aparentemente relativo, podemos dizer que são demandas que julgamos válidas para todos que por ventura venham a se encontrar na mesma situação. Com isto podemos concluir que temos, sim, em muitos casos, razões morais para estabelecermos deveres e direitos específicos. Tal afirmação não é, contudo, incompatível com nossa convicção de que na ausência de tais razões, devamos ser imparciais. Como nos lembra Tugendhat[\[103\]](#), a adoção de um princípio de imparcialidade é a atitude moralmente adequada, todas as vezes que não dispusermos de razões morais que pesem a favor ou contra um tratamento diferenciado.

Em um artigo mais recente[\[104\]](#), Miller argumenta contra um igualitarismo global, embora afirme aceitar o discurso dos direitos humanos. Seu foco parece ser a impossibilidade de pensarmos a igualdade tendo como ponto de partida um mundo real com culturas e nações diversas. Mas o que significaria neste caso então, aceitar o discurso dos direitos humanos? Podemos ou não identificar interesses básicos apesar de toda a diversidade do mundo real? Como já mencionei acima, a identificação de tais interesses é um problema da ordem do conhecimento. Se podemos ou não saber ou conhecer algo, depende dos meios de que dispomos para levar a cabo nossas investigações empíricas. Trata-se, portanto, de uma questão que não pode ser decidida a priori e, muito menos, assumida a partir do altar das teorias filosóficas acerca do mundo sensível. Nem Miller nem nós podemos provar nada a este respeito. Tudo o que podemos fazer é observar os comportamentos, expandir nossa capacidade imaginativa e, finalmente, verificar, na prática, se somos ou não capazes de estabelecer um diálogo acerca dos aspectos que realmente importam para todos nós.

Minha hipótese aqui é a de que o verdadeiro problema para Miller não está no reconhecimento de demandas universalizáveis, mas sim na determinação das instancias responsáveis pela satisfação de tais demandas. É neste sentido que se torna relevante o reconhecimento das fronteiras nacionais. Segundo Miller:

“...international obligations should be seen as humanitarian except in cases where people’s basic rights were put at risk and it was not feasible for their own national state to protect them(...) To respect the autonomy of other nations also involves treating them as

responsible for decisions they may make about resource use, economic growth, environmental protection, and so forth. As a result of these decisions, living standards in different countries may vary substantially, and one cannot then justify redistribution by appeal to egalitarian principles of justice such as the Rawlsian difference principle.” [\[105\]](#)

Curiosamente o próprio Rawls em *The Law of Peoples*[\[106\]](#), apesar de ter, anteriormente, desenvolvido uma teoria da justiça como equidade, voltada para a adoção de princípios de imparcialidade moral, chega aos mesmos resultados de Miller. Em outras palavras, o principal representante da tradição universalista kantiana acaba por delimitar sua teoria da justiça como equidade às fronteiras de cada estado. Este fato parece corroborar a tese de que o problema não está entre a caracterização universalista ou particularista do agente moral, como propõe Miller, mas na atribuição de responsabilidades e obrigações morais e políticas para além das fronteiras nacionais.

Consideremos agora, para efeito de argumentação, que podemos identificar interesses básicos comuns aos diversos seres, humanos ou não-humanos. A menos que suponhamos também que a realização de tais interesses dependa dos vínculos estabelecidos por seus portadores - o que nos forneceria razões para restringir a responsabilidade moral - não podemos negar nosso dever moral de levar em consideração o interesse de todos os concernidos, ou seja, todos os seres possivelmente afetados por nossas decisões. Se Miller concorda com isso, então podemos dizer que ele realmente aceita o discurso dos direitos humanos. Mas se supõe que também no caso dos interesses mais básicos, nosso compromisso se estende apenas aos que compartilham conosco uma identidade nacional, então podemos dizer que sua suposta aceitação do discurso dos direitos humanos não corresponde a um endosso real dos ideais nele contidos.

Está assim colocado o desafio. Se vincularmos nosso compromisso moral com a promoção de interesses e, se reconhecemos que pelo menos um núcleo básico de interesses pode ser estendido a todos os seres humanos, então teremos que assumir que nossos compromissos morais extrapolam as fronteiras nacionais. Neste sentido, a fome, a exclusão social, o analfabetismo e a falta de condições mínimas de subsistência passam a ser responsabilidade de todos nós, quer estejamos nos reportando a povos africanos ou a qualquer cidadão do território brasileiro. A violação do direito de um cidadão ou de um povo a exercer seu poder de deliberar sobre sua própria existência e endossar politicamente as normas que expressam seus valores mais básicos fere nossas convicções morais e reclama nossa indignação, onde quer que ocorra.

Se reconhecemos que nossos valores morais extrapolam as fronteiras nacionais, então devemos encontrar uma expressão legal para a garantia dos princípios para os quais aspiramos um reconhecimento global. Um mundo globalizado não pode ser apenas pensado como um mundo onde realizamos transações econômicas intercontinentais ou onde acessamos, via internet, informações de qualquer parte do planeta. Um mundo globalizado deve ser compreendido, antes de qualquer coisa, como aquele onde compartilhamos nossas responsabilidades pela qualidade de vida em todo o planeta. Se tais considerações forem pertinentes, deveremos, então, reavaliar nossas convicções de forma a tornar nossa perspectiva moral mais abrangente e mais compatível com tudo o que temos aprendido acerca de nós mesmos e das demais formas de vida que conosco compartilham o mundo em que

vivemos.

8 Valores e virtudes na era da globalização

O mundo globalizado apresenta novos desafios para a moralidade. Antes de qualquer coisa, somos confrontados com a necessidade de tomar decisões que afetam de forma cada vez mais direta indivíduos das mais diversas partes do planeta. Para avaliarmos melhor as consequências de nossas decisões e, por conseguinte, sermos mais respeitosos com as distantes e possíveis vítimas de nossas ações, torna-se necessário ampliarmos nosso conhecimento do diverso. Na primeira etapa desta exposição, defendo a tese de que a expansão do nosso conhecimento depende do aprimoramento de nossa sensibilidade e de nossa capacidade imaginativa. Para tal, em primeiro lugar, defendo uma concepção não meramente prescritiva, mas expansiva da moralidade, a saber, uma concepção de moralidade voltada para a promoção do florescimento dos agentes morais e de suas formas de organização social. Em seguida, pretendo destacar o papel do uso da chamada “razão imaginativa”, ou seja, da capacidade de colocar-se no lugar do outro e vivenciar, sob a forma de um experimento intelectual/teatral, as fontes motivacionais alheias, no processo de deliberação moral. Neste sentido, caracterizo o uso da razão imaginativa, não apenas como um instrumento intelectual, mas como um empenho moral de garantir a consideração pelo outro.

Na segunda etapa defendo um perfeccionismo moral e político. Assim, aponto para um núcleo de capacidades ou funcionamentos dos agentes como ponto de partida de nossas valorações morais. Em seguida, analiso a crítica liberal ao perfeccionismo político, a saber, a defesa do princípio de neutralidade do Estado. Para concluir, apresento algumas consequências da perspectiva aqui defendida para uma avaliação moral de nossas atitudes para com os demais habitantes do planeta.

1. Sensibilidade e razão imaginativa

Uma concepção meramente prescritiva da moralidade é aquela segundo a qual a investigação moral consiste no fornecimento ou esclarecimento das regras ou princípios de determinação do agir. Em linhas gerais, a moralidade consistiria na subsunção de ações a leis universais. Tal perspectiva denomino “teoria da lei moral”.[\[107\]](#) Sob este título compreenderei a perspectiva de filósofos modernos, como Kant, ou contemporâneos, como Hare, Rawls, Gewirth, Habermas entre outros, que compartilham, de forma mais ou menos direta, a idéia de que o ser humano possui uma razão universal capaz de gerar um sistema de princípios morais que nos diga como agir. A razão é assim assumida como guia privilegiado da motivação moral. Não pretendo aqui discorrer sobre as demais características de cada uma destas perspectivas, nem mesmo excluí-las na sua totalidade. Tudo que pretendo é excluir uma interpretação absolutizante da lei moral, ou seja, uma visão que limite a moralidade à descoberta de regras capazes de prescrever todas as nossas relações para com os demais e mostrar que a discussão acerca das regras morais ou de um sistema normativo em geral abarca apenas um aspecto do âmbito da moralidade. Este último ponto parece já não ser mais controverso na literatura contemporânea. Autores como Scanlon, Habermas e Tugendhat que priorizam a justificação de obrigações recíprocas entre seres humanos concedem optar por apenas um aspecto da moralidade, ainda que, tanto no caso de Habermas, como no de Tugendhat, prefiram caracterizar as investigações daquilo que está à margem de tais sistemas

como pertencente ao âmbito da eticidade ou da antropologia filosófica, respectivamente.

Inicialmente, podemos conceder que uma “teoria da lei moral” possa esclarecer certo núcleo de situações prototípicas, ou seja, possa determinar de forma adequada o modo como devemos agir diante de casos paradigmáticos. Tais casos são, na maioria das vezes, casos em que reconhecemos não-dever fazer algo. O critério para o reconhecimento da regra é, como Kant propõe, o reconhecimento de que tal ação não é desejável para pelo menos uma das posições envolvidas, desde que esta posição satisfaça certos padrões de racionalidade. Em termos kantianos, são, portanto, casos em que a adoção de um parâmetro de conduta não pode ser universalizável.

Contra uma concepção absolutizante da lei moral, podemos formular três argumentos. O primeiro diz respeito ao caráter essencialmente negativo e restritivo que a moralidade passa a assumir. Contra esta concepção, proponho a adoção de uma visão mais expansiva da moralidade. Uma visão na qual a moralidade abarque todo o complexo de tomada de decisões e relações humanas. De acordo com tal perspectiva, a adoção de uma atitude moral passa a ser encarada como parte da questão acerca do tipo de pessoa que queremos ser, do tipo de vida que escolhemos viver, das funções e compromissos sociais que assumimos. O segundo argumento aponta para o fato de que os casos prototípicos representam apenas uma pequena parcela dos casos com os quais nos confrontamos no nosso dia a dia. Como então solucionar ou mesmo compreender os inúmeros casos que não se deixam, pelo menos trivialmente, subsumir a regras? O terceiro argumento é mais contundente e coloca em questão a possibilidade de encontrarmos, até mesmo nos casos prototípicos, as regras adequadas para situações concretas. Como subsumir, em cada caso, nossas ações ou normas aos princípios universais adequados? Como avaliar ou definir a correta interpretação dos conteúdos propostos?

O exercício da racionalidade prática envolve a necessidade de refletirmos sobre nossa própria situação, sobre situações alheias, sobre as consequências de nossas ações e as alternativas possíveis. Como então levar a cabo tal tarefa sem recorrermos à capacidade de criar protótipos, comparar e relacionar modelos de vida e de conduta e, sobretudo, sem assumirmos, ainda que sob a forma de um *Gedankenexperiment*, as perspectivas alheias? Se tais processos puderem ser reconhecidos como relacionados ao uso da nossa capacidade imaginativa, então poderíamos ainda perguntar: como podemos conceber uma racionalidade prática que já não seja ao mesmo tempo essencialmente imaginativa?

Defendo aqui a tese de que apenas o exercício de nossa capacidade imaginativa nos permite decidir sobre a possível generalização de uma regra de conduta. Em outras palavras, considerando a tese central kantiana de que o predicado moral deve ser aplicado apenas às regras ou máximas do agir que puderem ser ao mesmo tempo consideradas como lei universal, ou seja, que satisfaçam o princípio de universalização, podemos agora dizer que a efetiva aplicação de tal princípio supõe não um emprego formal da razão, mas seu uso imaginativo, apenas através do qual podemos percorrer as diversas posições a serem consideradas. Se quisermos, por exemplo, tomar uma posição em situações que envolvam decisões sobre vidas humanas, tais como aborto, eutanásia ou intervenções humanitárias deveremos ser capazes de abandonar o ponto de vista do legislador impessoal e adotar a perspectiva dos concernidos, em casos concretos. Em cada caso, estarão envolvidas diversas perspectivas que deverão ser

consideradas a partir de sua lógica interna, ou seja, por referência ao universo de interesses e convicções que lhe são próprias.

Ao adotarmos uma perspectiva moral universalista[\[108\]](#), mais especificamente uma perspectiva moral segundo a qual nos dispomos a agir levando em consideração a perspectiva de todos os concernidos, comprometemo-nos com certo teatro imaginativo, onde nos propomos a ocupar qualquer dos papéis encenados. Ser moral, neste contexto, significa ser sensível à perspectiva alheia, compreender ou respeitar narrativas diversas ou, em termos humanos, compadecer-se com os demais seres. Tal perspectiva, no entanto, tem como condição que sejamos capazes de compartilhar ao menos um núcleo de necessidades ou de capacidades básicas, tais como, por exemplo, a necessidade de constituir vínculos afetivos e a consciência do prazer e da dor, com base na qual articulamos nossa compreensão ou interpretação das demais experiências.

Para que sejamos capazes de pensar/imaginar a perspectiva alheia, é necessário, portanto, que compartilhemos um universo mínimo de sentimentos, sensações e interesses. Se aceitarmos fixar a base da moralidade numa descrição natural, ainda que minimalista, dos seres que integram o nosso universo moral, estaremos assumindo uma perspectiva naturalista da moralidade. Se assumirmos a perspectiva segundo a qual nossa moralidade visa realizar e expandir em sua plenitude a natureza destes mesmos agentes, estaremos assumindo um perfeccionismo moral. Se supusermos que nossas formas de organização política e social devam ser dirigidas por este mesmo ideal, estaremos, finalmente, assumindo o perfeccionismo político. Como parece não fazer sentido eleger um ideal e não desejar que o mesmo possa refletir em nossas organizações sociais, perfeccionismo moral e político tornam-se, na prática, ideias complementares.

2. Perfeccionismo moral e político: a ênfase nos funcionamentos

Ao adotar uma perspectiva perfeccionista, estaremos assumindo uma relação entre o modo como nos compreendemos - o que julgamos essencial para a realização da nossa natureza, ou seja, nossa autocompreensão - e a adoção de um sistema normativo - ou seja, a adoção dos princípios que elegemos para orientar nossas ações e organizar a sociedade em que vivemos. Estaremos, assim, assumindo a premissa subjetivista segundo a qual os elementos relevantes para o reconhecimento dos bens valorados estão relacionados ao sujeito, ou seja, à estrutura psicológica daquele que desempenha o papel de agente. Contudo, ao aceitar tal premissa, não precisamos nos comprometer com os aspectos problemáticos do subjetivismo. Para tal devemos poder apontar, a partir do agente, para a escolha de bens objetivamente valoráveis. A fonte de tais valores será então buscada em certos fatos sobre a sociedade ou sobre a natureza dos próprios agentes.

O perfeccionismo apresenta ao longo da história uma série de variações. Para alguns autores certas propriedades seriam, em si mesmas, ou melhor, intrinsecamente, valoradas. Uma propriedade deste tipo seria, por exemplo, tal como sugere Thomas Hurka[\[109\]](#), a de ser parte essencial da natureza humana ou, como sugere Robert Nozick[\[110\]](#), a de possuir certo grau de unidade orgânica. A dificuldade, no primeiro caso, estaria em determinar o que é, em si mesmo, ou seja, de modo não relacional, essencial à natureza humana. No segundo caso, o problema estaria em justificar por que a posse de certo grau de unidade orgânica deve ser

considerada, em si mesmo, um valor, ou seja, um valor intrínseco. Se a eleição de uma propriedade entre outras for dependente de uma escolha, então estaremos abandonado a própria noção de valor intrínseco e com ela uma perspectiva não-relacional.

A alternativa imediata consiste na adoção de uma perspectiva teleológica. De acordo com tal perspectiva certos elementos são reconhecidos como possuindo valor por estarem relacionados a certos fins. Caberá então investigar que tipos de fins se relacionam às coisas que supomos valoradas. Neste ponto pelo menos dois candidatos merecem destaque: fins que são essenciais à espécie humana (Aristóteles) [111] e fins do processo evolutivo (Herbert Spencer) [112]. Mais uma vez, caberia, no primeiro caso, provar que certos fins são essenciais à natureza humana, o que sem uma teoria acerca da própria natureza humana não parece possível. No segundo caso, a eleição de um fim que não seja objeto de deliberação por parte do sujeito, que o agente não possa reconhecer como seu, faz com que o mesmo não possa ser reconhecido como relacionado à pergunta pela boa vida, entendida como uma indagação acerca do tipo de vida que elegemos ou queremos viver. O candidato adequado a ocupar este espaço deverá, portanto, satisfazer duas condições: (i) estar relacionado ao sujeito e, ao mesmo tempo, (ii) manter para com o mesmo a distância necessária para exercer o papel de instância crítica de sua própria vida.

Para defender um perfeccionismo moral que satisfaça tais condições aproprio-me nesse artigo da noção de capacidades e/ou funcionamentos, introduzida por Amartya Sen.[113] Assumindo, agora, total responsabilidade por tal apropriação e pelas consequências dela derivadas, minha proposta é a de que o fim almejado seja compreendido como pleno desenvolvimento de certas capacidades ou funcionamento[114] inerentes ao agente: capacidades ou funcionamentos que determinam sua natureza, seu papel no corpo social, seu autorreconhecimento e o modo como serão reconhecidos pelos demais. Aqui estarão incluídas tanto capacidades mais elementares, como de se alimentar satisfatoriamente, evitar a morte prematura, como as mais complexas, como a capacidade de deliberar racionalmente ou de se autodeterminar, a capacidade de estabelecer relações pessoais e afetivas e a capacidade de tomar parte na vida sócio-política de uma sociedade. O valor moral das mais diversas ações e normas adotadas será, assim, avaliado com base na sua contribuição para o aprimoramento ou realização plena das capacidades em questão.

A adoção de um perfeccionismo político, por sua vez, está associada ao reconhecimento público de certos fins ou valores e, por conseguinte, com a defesa de uma concepção, ainda que minimalista, de bem. Neste sentido, a perspectiva perfeccionista tem sido criticada por ferir um dos principais pilares da concepção moderna de Estado, a saber: o princípio da neutralidade, caro a autores como Rawls, Dworkin e Larmore. Segundo tal princípio, o Estado deve permanecer neutro, isento, com relação a qualquer questão relativa à boa vida dos indivíduos. Não deve, assim, direta ou indiretamente, sancionar ou promover qualquer concepção de bem.

Antes de acatarmos a crítica liberal ao perfeccionismo político, proponho que coloquemos em xeque a defesa do próprio neutralismo. Minha hipótese é a de que a defesa do neutralismo se baseia ou bem (i) no valor da autonomia individual, ou (ii) numa atitude prudencial frente ao poder do Estado ou, ainda, (iii) em um ceticismo diante da possibilidade de defendermos uma concepção específica de bem. Se assim for, podemos então replicar: a

primeira alternativa já suporia uma escolha, ou seja, já comprometeria seus defensores com a visão de que a vida autônoma é um tipo de vida mais valorado. Quem defende o neutralismo sob esta base não pode, portanto, recusar pelo menos um tipo de perfeccionismo, qual seja, aquele que reconhece a autonomia como um bem. A terceira alternativa, ou seja, o ceticismo com relação à possibilidade de justificarmos uma concepção de bem, não é capaz de justificar sequer a adoção de um princípio de neutralidade. Já a segunda alternativa pode ser descrita como um ceticismo diante do próprio poder do Estado. A busca de medidas preventivas, no entanto, supõe que haja algo que devemos preservar a qualquer custo. Não seria este “algo” mais uma vez a autonomia individual? Com isso resgatamos a tese perfeccionista de que a adoção de qualquer princípio de determinação do agir, seja na esfera das instituições públicas, seja na esfera individual, supõe uma concepção de bem, ainda que expressa sob a fórmula aparentemente trivial e pouco comprometida da liberdade, do pluralismo ou da vida em uma sociedade estável e cooperativa.

Partindo de uma concepção, ainda que minimalista, de quais seriam os funcionamentos básicos daqueles aos quais se destinam nosso discurso moral, podemos agora não apenas vislumbrar valores comuns a universos bastante distintos, como também investir na ampliação do nosso universo compreensivo, formando seres humanos mais tolerantes e cooperativos. Nesta perspectiva, podemos apontar dois critérios para a avaliação moral dos agentes e das políticas públicas a serem adotadas ou promovidas pelo Estado: (i) coerência ou adequação ao nosso núcleo identificatório, ou seja, às escolhas que constituem a base da nossa identidade pessoal e/ou nacional, e (ii) compreensibilidade, ou seja, abrangência ou poder de melhor harmonizar-se com a pluralidade dos concernidos pelo nosso universo moral.

3. Da ênfase nos funcionamentos à determinação de uma nova agenda política

Para concluir, extraio duas consequências da perspectiva aqui defendida que de alguma forma contribuirão para fixar uma pauta mínima de deveres e direitos entre os diversos integrantes do mundo globalizado.

Se vincularmos nosso compromisso moral com a promoção de certas capacidades inerentes aos agentes e, se reconhecemos que pelo menos um núcleo de tais capacidades pode ser estendido a quase todos os seres humanos, então teremos que assumir que nossos compromissos morais extrapolam as fronteiras nacionais. Neste sentido, a fome, a exclusão social, o analfabetismo e a falta de condições mínimas de subsistência passam a ser responsabilidade de todos nós, quer estejamos nos reportando a povos africanos ou a qualquer cidadão do território brasileiro. A violação do direito de um cidadão ou de um povo a exercer seu poder de deliberar sobre sua própria existência e endossar politicamente as normas que expressam seus valores mais básicos fere nossas convicções morais e reclama nossa indignação, onde quer que ocorra.

Se supusermos que entre tais funcionamentos ou capacidades básicas estão capacidades que compartilhamos com outros seres vivos, então deveremos estender o âmbito de nossa consideração moral. Ou seja, se antes nossos concernidos eram agentes com poder de deliberação racional, capazes de integrar um discurso de fundamentação racional de normas ou leis, ou partes equitativas de uma situação contratual ideal, agora já não podemos excluir

indivíduos menos ou nada racionais, mas que possuam, com nós, ainda que em graus diversos, a percepção ou consciência do prazer e da dor. E a menos que fixemos nos limites da nossa espécie[115] o âmbito dos concernidos, não poderemos mais justificar moralmente nossa desconsideração para com o núcleo básico de capacidades de animais não-humanos.

Seres humanos foram até aqui enfocados como agentes que possuem certas capacidades e/ou funcionamentos básicos. Poderemos, assim, distingui-los de outros indivíduos e resgatar os privilégios até hoje requeridos? Minha resposta é: sim e não. Sim, se estivermos dispostos a aceitar que o que nos distingue seja apenas o grau e a complexidade com que realizamos algumas funções. Não, se insistirmos na crença de que algo de substancial pode marcar a diferença da nossa forma de existência no mundo. Não creio que para dar conta das questões que envolvem nossas atitudes perante os demais seres humanos, seja necessário prosseguir nesta busca. Mas se aceitamos que toda a diferença está apenas no grau de desempenho de certas habilidades, então podemos imaginar um novo quadro no futuro e devemos estar abertos para a possibilidade de expandirmos a mesma consideração ou respeito que exigimos hoje frente aos atuais "seres humanos" a outros indivíduos. Este, no entanto, não parece ser um problema, pois não apenas já ampliamos, relativamente ao passado, o âmbito dos que merecem a nossa consideração (ou aqueles aos quais atribuímos certos direitos), como, também, a cada dia, ampliamos o nosso discurso moral de forma a abarcar o respeito pelas demais formas de vida.

Uma descrição naturalizante do agente moral tem como consequência uma desmistificação da ideia de ser humano/pessoa.[116] Sob o ponto de vista moral, a consequência mais imediata é uma desantropologização da moralidade. Não interessa se certas criaturas são ou não humanas. O que interessa é que possamos agir de tal forma a sempre promover o desempenho ideal de suas capacidades básicas. Para tal, devemos aprimorar nossa compreensão dos diversos agentes e de suas respectivas demandas, visando uma ampliação dos nossos padrões de qualidade de vida.

No âmbito da saúde[117] e da política[118] index de Qualidade de Vida já vem sendo propostos e utilizados como guia de conduta. O que é um tratamento adequado irá depender, em cada caso, do conjunto de capacidades envolvidas, i.e, das funções inerentes a cada agente. Neste universo, incluímos capacidades bem simples – tais como a capacidade de alimentar-se e a vulnerabilidade ao sofrimento – e também capacidades bastante complexas, tais como a de engajar-se em uma sociedade política, de educar filhos, pintar ou escrever livros. Baseados unicamente em tais descrições, não teremos, portanto, razão para descriminar certas formas de vida e submeter algumas delas a uma tratamento que desconsidera inteiramente as capacidades que lhes são inerentes. Desta forma, decisões acerca da utilização de animais para fins de lazer, alimentação, vestimentas ou experimentos humanos, deverão tomar parte da agenda política de sociedades morais. Que tipo de conduta melhor expressa nosso respeito pelos demais irá variar de um contexto ao outro. Deixar viver ou morrer pode ser, por exemplo, interpretado tanto como um caso de indiferença moral, por conseguinte, algo condenável moralmente, como a expressão do quanto estamos atentos ao sofrimento alheio.

Como base na perspectiva aqui defendida procurei ampliar o âmbito de nossa consideração moral a todos os chamados seres sencientes. Antes de concluir, gostaria ainda de introduzir no debate um tema de fundamental importância no nível de uma moralidade que

se quer cada vez mais global. Trata-se da questão ambiental. Tais como até então certos seres humanos e todos os demais animais, questões ambientais vem sendo discutidas moralmente sob o ponto de vista antropocêntrico. Ou seja, pensamos no meio-ambiente como um instrumento necessário para implementação da vida humana. Dessa maneira, “interesses” ambientais são interpretados, exclusivamente, como interesses de seres humanos por aspectos ambientais específicos. A dificuldade de pensar a questão ambiental de forma não instrumental está no fato de que evidentemente parece não fazer sentido atribuir fruição de prazer ou dor e capacidades em geral, ainda que básicas, ao Monte Everest ou à nascente do Rio São Francisco. Neste ponto, nossa argumentação em torno das capacidades ou funcionamentos parecer chegar a um limite. Mas o que dizer então com relação ao meio-ambiente? Devemos excluí-lo de nossas considerações morais? Devemos incluí-lo como possuindo um valor instrumental?

Minha proposta é a de que o Monte Everest ou a nascente do São Francisco possuem para nós o mesmo valor não-instrumental que conferimos à Monalisa. Julgamos que destruí-los seja um erro ou um falta moral, mesmo que jamais tenhamos desejado qualquer contato com algum deles. A Monalisa pode não satisfazer meu gosto estético pessoal, contudo, posso ser capaz de reconhecer em seus traços características formais que a tornam uma obra de arte valorosa. Da mesma forma, posso jamais ter tido qualquer interesse pessoal em subir o Everest, posso, ao contrário, ter medo de altura e desejar jamais me aproximar do Everest. Isto, contudo, não me impede de reconhecer que algo de valioso se perderia de resolvêssemos destruí-lo.

Meu diagnóstico da falácia relativa ao meio-ambiente está em pensar que um valor não-instrumental é necessariamente não-relacional. Se não houvesse vida humana sobre a terra, a questão do Everest não seria colocada e, por conseguinte, não seria atribuído um valor ao mesmo. Valores são atribuições humanas. Eles fazem parte do modo como nós nos reportamos às demais entidades. Isto, contudo, não significa que não possamos basear a nossa atribuição de valor em critérios objetivos, fazendo com que a partir deste momento o valor de algo possa independe dos nossos interesses pessoais.

Se reconhecermos acima que nossos valores morais extrapolam as fronteiras nacionais, então devemos encontrar uma expressão legal para a garantia dos princípios para os quais aspiramos um reconhecimento global. Um mundo globalizado não pode ser apenas pensado como um mundo onde realizamos transações econômicas intercontinentais ou onde acessamos, via internet, informações de qualquer parte do planeta. Um mundo globalizado deve ser compreendido, Um mundo globalizado deve ser compreendido, antes de qualquer coisa, como aquele onde compartilhamos nossas responsabilidades pela qualidade de vida em todo o planeta. Se tais considerações forem pertinentes, deveremos, então, reavaliar nossas convicções de forma a tornar nossa perspectiva moral mais abrangente e mais compatível com tudo o que temos aprendido acerca de nós mesmos e das demais formas de vida que conosco compartilham o mundo em que vivemos.

9 Considerações acerca do conceito de pessoa

A ficção científica confronta-nos constantemente com a possibilidade de animais ou máquinas com comportamento humano, seres até então classificados como não humanos, que adquirem aparência humana, desenvolvem sentimentos e vivenciam conflitos eminentemente humanos, tal como no “Planeta dos macacos” ou em “Blade Runner”. Tanto mais tênue torna-se o limite entre o homem e tais seres, maior parece ser o fascínio que a ficção exerce sobre nós. Até que ponto poderemos ainda distinguir o homem das máquinas e animais humanizados? Da ficção à vida real, nosso questionamento adquire maior plausibilidade ao recordarmos que em diferentes épocas a uma parte dos seres humanos já foi negada a humanidade. Este foi caso dos negros e índios nas sociedades escravocratas; dos judeus e ciganos durante o fascismo. Tanto a atribuição de características humanas a seres que normalmente não consideramos humanos, como a recusa da humanidade a seres, segundo os nossos critérios, indiscutivelmente humanos, parece confrontar-nos com uma mesma questão: a questão da nossa própria identidade enquanto seres humanos. Qual critério dispomos para distinguir um ser humano dos demais seres vivos e de autômatos? Quais são as características que julgamos essenciais aos seres humanos? Para evitar qualquer ambiguidade com a determinação biológica deste conceito, proponho que falemos aqui de pessoa. Em que consiste ser uma pessoa?

Fornecer uma elucidação satisfatória do conceito de pessoa é o objetivo desta exposição. Para tal, apresento um breve histórico do aparecimento deste conceito em Strawson[119] no quadro de sua tentativa de dissolução do dualismo mente-corpo. Em seguida analiso o artigo “Freedom of the Will and the Concept of a Person” [120] de Harry G. Frankfurt, concebido como uma crítica à concepção de Strawson. De acordo com Frankfurt a característica essencial de uma pessoa só pode ser resgatada a partir do conceito de vontade livre. Em terceiro lugar, analiso a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de agir e, em contraposição a Frankfurt, forneço um conceito de liberdade, a saber: liberdade como autodeterminação, que, sem estar comprometido com um conceito de vontade livre, possa contribuir de forma satisfatória para a nossa caracterização do conceito de pessoa. Para concluir pretendo mostrar que a atribuição de liberdade a uma pessoa é uma condição necessária, embora não suficiente, para que possamos atribuir-lhe também atitudes morais.

1. Strawson: da integridade entre o mental e o físico

Pré-filosoficamente, costumamos distinguir duas ordens de fenômenos: fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. Esses são caracterizados como fenômenos psíquicos a ansiedade, a dor, o ódio etc. Em contrapartida, são caracterizados como fenômenos físicos ocorrências como, por exemplo, o aumento da adrenalina na corrente sanguínea, comumente associado à ansiedade, a estimulação de células nervosas que acompanha a sensação de dor e o aumento da pressão arterial frequentemente associado à sensação de ódio. Para cada indivíduo parece possível então traçar duas histórias paralelas: sua história psicológica e a história de seus processos fisiológicos.

Essa distinção, aparentemente inocente, entre fenômenos mentais e fenômenos corporais

irá, contudo, gerar uma série de impasses, caracterizados na tradição filosófica como "o problema mente/corpo". O problema filosófico tem início quando a distinção fenomênica cede lugar a uma problematização teórica acerca do estatuto ontológico de tais "fenômenos": devemos supor que fenômenos mentais e corporais constituem classes de entidades ontologicamente distintas? Se aceitarmos, por um lado, a tese cartesiana de que na base de tal distinção fenomênica há uma distinção ontológica entre uma "res cogitans" e uma "res extensa", então seria impossível compreender como entre ambas possa haver uma interação causal[121] - interação esta que aceitamos trivialmente ao dizermos que agimos de tal e tal modo porque temos tais e tais intenções. Por outro lado, se aceitarmos a tese materialista de que na base de tais fenômenos não haja senão a mesma entidade material; como poderemos explicar que o modo pelo qual nos referimos a fenômenos psíquicos, tais como ansiedade, dor e ódio, nos parecem irreduzíveis ao modo pelo qual falamos do aumento da adrenalina no sangue, da estimulação das células nervosas ou do aumento da nossa pressão arterial?

Para solucionar o problema mente/corpo, Strawson[122] procura mostrar que na base da distinção fenomênica entre o mental e o físico, está o conceito de pessoa, como o conceito de uma entidade à qual são atribuídos igualmente estados de consciência e predicados corporais. Aquele ao qual nos referimos quando falamos de dores e quando falamos de estimulações nervosas não é nem uma "consciência", nem um "corpo", mas uma pessoa. Uma condição necessária para a atribuição tanto de estados psicológicos, quanto de estados fisiológicos, é a identificação de seres humanos enquanto entidades públicas espaciotemporais. Por conseguinte, a indagação pela identidade ou distinção ontológica entre "mente" e "corpo" não faz sentido. O que pressupomos ao falarmos de fenômenos psíquicos e físicos no plano lógico e ontológico é a existência de pessoas. Desse modo, o conceito de pessoa se apresenta como um conceito primitivo, ou seja, inerente a todo e qualquer sistema conceitual, a partir do qual possam ser pensados fenômenos físicos e psicológicos. A distinção entre estas duas classes de fenômenos deve ser, portanto, compreendida como uma distinção entre duas formas de abordagem de uma mesma entidade.

Mas como é possível um conceito de pessoa como designando a entidade a qual se aplicam simultaneamente predicados mentais e corporais?

A capacidade de atribuir predicados psicológicos a outros indivíduos é, de acordo com Strawson, uma condição necessária para que alguém possa atribuí-los a si mesmo.[123] Nesse sentido podemos reconstruir sua argumentação nos seguintes termos: (1) Partiremos da premissa de que somos capazes de nos autoatribuir predicados psicológicos. (2) Só podemos nos autoatribuir predicados psicológicos, se somos igualmente capazes de atribuí-los também a terceiros e só podemos atribuir tais predicados a terceiros, se somos capazes de identificar outros sujeitos da experiência. (3) Não podemos identificar outros sujeitos se o identificamos apenas enquanto possuidores de estados mentais.[124] Mas para que possamos identificar outros indivíduos como sujeitos da experiência, é necessário que sejamos capazes de lhes atribuir não apenas predicados mentais, mas predicados corporais. Logo, (4) se somos capazes de nos autoatribuir predicados psicológicos, devemos, portanto, reconhecer a capacidade de atribuir predicados corporais e psicológicos a um mesmo sujeito.

Ao assinalar a prioridade lógica do conceito de pessoa, Strawson pretende mostrar que a própria indagação pela identidade ou distinção entre o mental e o físico não faz sentido. Mas

será que seu argumento é realmente capaz de dissolver o tradicional problema do dualismo ontológico? Não pretendo me comprometer aqui com uma resposta a tal questão. Resta apenas indagar em que medida a caracterização fornecida por Strawson é suficiente para uma identificação satisfatória do que venha ser uma pessoa. Será apenas as pessoas que podemos atribuir predicados mentais e corporais? Se tais predicados são atribuíveis também a outros seres vivos, em que poderemos ainda distingui-los dos seres humanos? Em face desta questão, Frankfurt nos sugere uma nova caracterização do conceito de pessoa, desta vez apoiada no conceito de vontade livre.

2. Frankfurt: a liberdade da vontade

Em sua crítica a Strawson, Frankfurt procura mostrar que a distinção essencial entre pessoas e outras criaturas está na estrutura da vontade. Seres humanos não são os únicos seres aos quais atribuímos predicados psicológicos, que possuem desejos ou são capazes de tomar decisões, mas sim os únicos que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível. Nenhum animal fora o homem parece capaz de refletir e avaliar suas próprias inclinações e fins, desejá-los distintos do que são, e submetê-los a um desejo de segundo nível.[\[125\]](#)

Falamos de um desejo de primeiro nível, quando alguém busca realizar aquilo que quer, e de um desejo de segundo nível, quando quer ou não possuir um determinado desejo. Alguém possui desejos de segundo nível quando gostaria de ter determinados desejos ou quando gostaria que determinados desejos fossem a sua vontade. Neste último caso falaremos, então, de volições de segundo nível. A característica essencial do conceito de pessoa será fornecida, não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível.

Para ilustrar a relação entre desejos de primeiro e segundo nível, Frankfurt nos sugere uma comparação entre dois indivíduos viciados. Partiremos da pressuposição de que os dois indivíduos X e Y apresentam o mesmo grau de dependência física da droga, o que faz com que após certo período a necessidade física da mesma se faça sentir em ambos de forma igualmente violenta. O indivíduo X manifesta, no entanto, o desejo de abandonar o vício e, para realizar esse desejo e fazer com que o mesmo se imponha ao desejo de buscar a droga, ele recorre a todas as alternativas disponíveis. X luta incessantemente contra o vício. Cada recaída é sentida como uma derrota, como uma demonstração de sua impotência face à dependência. Y, ao contrário, não vivencia conflito algum. Recorre à droga sempre que deseja e não manifesta nenhum desejo de resistência contra o vício. Sua vida é uma constante tentativa de satisfação de seus desejos mais imediatos. A este tipo de desejos chamaremos desejos de primeiro nível. O desejo de resistir ao desejo de recorrer à droga, *o desejo de não desejar a droga* é o que Frankfurt caracteriza como um desejo de segundo nível. Ao desejar que este desejo se imponha como sendo a sua vontade, X demonstra ser capaz de constituir também volições de segundo nível. Deste modo, ainda que fracasse no seu empenho de vencer o vício, ou seja, em fazer valer a sua vontade, em cumprir o seu propósito, X terá dado um passo que o distingue radicalmente de Y. Terá satisfeito uma condição necessária para o seu reconhecimento como uma pessoa, a saber: a possibilidade de constituir volições de segundo nível.

Graças à faculdade da razão, uma pessoa é capaz de alcançar uma consciência crítica de

seus desejos e constituir volições de segundo nível. Nesse sentido, a própria estrutura da vontade limita a aplicação do conceito de pessoa ao âmbito dos seres racionais e, dentre estes, aos seres capazes de fazer de seu próprio desejo objeto de reflexão. Apenas porque uma pessoa possui volições de segundo nível é capaz de desfrutar de uma vontade livre. [\[126\]](#)

O que significa exatamente falar de uma liberdade da vontade? De acordo com o conceito tradicional de liberdade mencionado por Frankfurt, ser livre consiste fundamentalmente em *poder fazer o que se deseja*. [\[127\]](#) Em contraposição a essa definição de liberdade Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Para demonstrar o caráter irreduzível deste último ao primeiro, Frankfurt apresenta dois argumentos:

“Não supomos que os animais gozam de liberdade de vontade, embora reconheçamos que um animal possa ser livre para correr em qualquer direção que ele queira. Portanto, ter a liberdade de fazer o que alguém deseja fazer não é uma condição suficiente para se ter uma vontade livre. E também não é uma condição necessária. Pois privar alguém de sua liberdade de ação não é necessariamente suprimir sua liberdade de vontade”. [\[128\]](#)

A liberdade da vontade não diz respeito à liberdade de ação, ou seja, à relação entre aquilo que um indivíduo realiza e aquilo que gostaria de realizar, mas sim à própria vontade. [\[129\]](#) Nesse sentido, Frankfurt assinala tanto a existência de criaturas capazes de agir de acordo com seus desejos, mas que não são capazes de desfrutar de uma vontade livre, quanto à possibilidade de indivíduos capazes de desfrutar desta última, ainda que tenham sido privados da liberdade de agir. Uma pessoa usufrui de uma vontade livre quando seus desejos e suas volições de segundo nível estão em concordância. Quando esta concordância não acontece, ou quando o indivíduo tem consciência de que ela seja um mero fruto do acaso, ele vivencia sua incapacidade de desfrutar de uma vontade livre. É assim que um indivíduo, que vive na dependência da satisfação de seus desejos de primeiro nível, tem consciência de sua própria carência de liberdade. Ser livre nesse sentido é não ser livre para realizar o que se quer, mas sim *ser livre para desejar o que se quer*. [\[130\]](#)

Utilizando o exemplo dado anteriormente poderíamos agora imaginar as seguintes situações: (1) Y está deitado quando sente desejo de fumar. Levanta, procura os cigarros e não encontra. Chega então à conclusão de que seus cigarros acabaram e que terá que esperar até a manhã do dia seguinte para satisfazer seu desejo. (2) X está em casa e é novamente tomado por um desejo insaciável de fumar. É tarde, X levanta, vai até a sala e encontra um maço de cigarros que foi esquecido por um amigo. X olha os cigarros, reluta em pegar o maço e finalmente decide acabar com a tentação. Vai até a cozinha, se desfaz do maço. X volta para o quarto, não está livre de seu desejo, mas ciente de ter, pelo menos por mais um dia, conseguido vencê-lo. Tanto no primeiro caso, quanto no segundo, não houve a satisfação do desejo de fumar, contudo, apenas no segundo caso podemos atribuir essa consequência a um desejo de ordem superior. Enquanto Y encontrou obstáculos alheios a sua vontade para realizar o seu desejo, X fez da sua própria vontade o obstáculo a sua realização. Apresenta, nesse sentido, uma vontade soberana, ou seja, capaz de impor seus próprios fins. X pode então ser dito, nas palavras de Frankfurt, livre para *desejar o que quer*.

Esse conceito de liberdade da vontade permite, segundo Frankfurt, explicar o valor atribuído à própria liberdade. Desfrutar de uma vontade livre significa estar em condições de satisfazer desejos de nível superior. A ausência dessa capacidade é vivenciada pelo indivíduo

como uma carência.[\[131\]](#)

A liberdade da vontade, ou seja, a posse de uma vontade livre é aqui o que caracteriza uma pessoa e permite distingui-la de todos os demais animais e de possíveis autômatos. O conceito de pessoa deve, portanto, englobar todos os seres para os quais a liberdade da sua vontade pode ser tomada como objeto de reflexão. Tal conceito exclui todos os seres, humanos ou não, que não satisfazem as condições necessárias para usufruir desta liberdade.[\[132\]](#)

3. Crítica a Frankfurt

O que significa dizer que um indivíduo é livre para *desejar aquilo que quer*? O que está realmente implicado no conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito de liberdade do agir? Concluída a apresentação de Frankfurt, proponho que retomemos a distinção tradicional entre esses dois conceitos a partir da questão que lhe deu origem, a saber: o conflito entre a premissa determinista e nossa atribuição de liberdade e, por conseguinte, responsabilidade às ações humanas.

De acordo com o senso comum, só podemos atribuir a responsabilidade a um indivíduo pelas consequências de seus atos, quando podemos supor que o mesmo tenha agido de acordo com seu desejo, ou seja, quando podemos atribuir-lhe a liberdade de agir segundo a sua própria vontade. Para a concepção determinista, no entanto, tudo o que acontece, acontece de acordo com leis determinadas, e as ações humanas não devem constituir nenhuma exceção. Como possíveis candidatos a desempenhar o papel de determinador ou de causa das ações humanas estão os processos fisiológicos ou estados psicológicos de um indivíduo, seu meio-ambiente ou sua cultura.

Para a atribuição de responsabilidade é essencial que possamos reconhecer que o indivíduo *poderia ter agido de outro modo, se assim o quisesse*. É, portanto, essencial que suponhamos que o indivíduo seja capaz de interferir no curso de suas ações. Ora, se os deterministas estão certos e as ações de um indivíduo não são senão o resultado de leis que determinam a sua própria vontade, então como poderemos explicar nossas práticas de atribuição de responsabilidade e de sanção social? Nesse sentido somos conduzidos ao seguinte dilema: Ou bem aceitamos que os seres humanos sejam capazes de desfrutar de uma vontade livre - e neste caso recusamos a tese determinista -, ou aceitamos o determinismo e recusamos a consciência subjetiva que temos da nossa própria liberdade. Neste sentido teremos ainda que considerar um equívoco o modo pelo qual, irrefletidamente, reagimos às nossas próprias ações e às de outros indivíduos. Toda reação que supõe liberdade e responsabilidade deverá, então, ser considerada inapropriada.

Se elegermos esta última opção seremos levados a afastar como ilusória parte significativa da nossa experiência. Aos defensores do determinismo caberá explicar todos os mecanismos de reação social que pressupõem a ideia de liberdade, responsabilidade, merecimento etc. Se elegemos, em contrapartida, a primeira opção, antideterminista, deparamos com as seguintes dificuldades: Em primeiro lugar, o simples fato de não podermos, no momento, enumerar as leis ou os fatores que determinam a nossa vontade não pode ser considerado uma prova de que tais fatores não possam existir. Podemos supor que, um dia, será possível explicar - no sentido pretendido pelos deterministas - o que hoje nos parece

pura espontaneidade. Além disto, o que vivenciamos em primeira pessoa como pura espontaneidade, quando analisado em terceira pessoa, pode muitas vezes ser visto como apenas um elemento a mais, pertencente a um leque de relações causais. Em segundo lugar, caberá explicar como uma pessoa pode ser dita livre, responsável por suas ações e capaz de determiná-las, em um sentido que não o fornecido pelos deterministas. O conceito de uma vontade incondicionada, sem qualquer determinação espaço-temporal, não nos fornece um critério que permita discriminar as situações em que o indivíduo agiu de acordo com a sua vontade e situações nas quais tenha agido a partir de meros impulsos físicos ou psicológicos. Uma noção de liberdade no sentido de puro acaso ou indeterminação não forneceria contribuição alguma para um esclarecimento da nossa atribuição de responsabilidade. É preciso, portanto, elucidar como o indivíduo é capaz de agir de forma determinada, sem que para tal seja necessário prejudicar a existência de leis naturais, psicológicas ou sociais que determinem a sua vontade.

Não será possível fornecer uma definição de liberdade que não esteja necessariamente em conflito com a noção de determinação e que, portanto, não prejudique uma refutação da tese determinista? É como resposta a esta questão que Hume[133] introduz a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de ação. De acordo com Hume, a liberdade da vontade é a liberdade que os opositores do determinismo pretendem demonstrar. Este conceito de liberdade seria metafísico, injustificável e inútil. A liberdade de ação é a *liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade*. Este conceito de liberdade pode ser também definido negativamente, a saber: ausência de obstáculos que possam impedir uma pessoa de agir de acordo com a sua vontade.

Se definirmos a liberdade humana como a liberdade de agir de acordo com as decisões da própria vontade, ou seja, como a *capacidade de determinar nossas próprias ações*, então não precisamos nos comprometer, quer com a recusa, quer com a aceitação do determinismo. Ser livre neste sentido é ser responsável por suas ações, independentemente do fato de que a vontade que as determina seja ela mesma determinada causalmente ou não. Dizemos que um indivíduo é responsável por seus atos, quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse, ou seja, quando reconhecemos, não apenas que ele agiu livre de coação, mas ainda era capaz de eleger entre alternativas disponíveis. A ausência de coação e a consciência de alternativas nos indicam, assim, a primeira condição a ser satisfeita para que possamos considerar um indivíduo como livre e, por conseguinte, como responsável pelo seu agir.

Há, no entanto, determinados contextos nos quais apesar de não podermos claramente atribuir a causa de uma ação a fatores que independam dos desejos do próprio agente, não podemos também atribuir-lhe responsabilidade pelas consequências da mesma. Este é o caso quando o agente em questão é um animal, uma criança pequena ou um adulto incapaz de refletir sobre seus próprios atos e medir suas consequências. A segunda condição para que possamos atribuir responsabilidade a um indivíduo, é, portanto, que esse seja capaz de refletir sobre o seu agir, e isto significa, ser capaz de agir de acordo com razões, ou ainda, agir de acordo com regras que possam ser justificadas.

Retornemos agora a questão tal como colocada por Frankfurt. Tal como foi dito, seu objetivo é nos fornecer uma elucidação do conceito de pessoa, que nos permita distinguir,

dentre diversas entidades, aquela à qual pertencemos. Para tal, ele introduz o conceito de vontade livre. Para explicitar tal conceito, ele recorre à análise do conceito de liberdade. Através de uma crítica ao caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Resta, portanto, indagar se o conceito de liberdade, tal como acaba de ser apresentado, é realmente insuficiente para dar conta da atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas.

Para sustentar a sua tese de que o conceito tradicional de liberdade não é capaz de fornecer uma condição, nem suficiente, nem necessária para a atribuição de liberdade a uma pessoa, Frankfurt apresenta dois argumentos: de acordo com o primeiro, animais e alguns seres humanos seriam também capazes de agir de acordo com seus desejos sem que pudessem ser reconhecidos como sendo capazes de desfrutar de uma vontade livre. O segundo argumento apela para o reconhecimento da liberdade da vontade de indivíduos que possam ter sido privados de sua liberdade de agir.[\[134\]](#) Ora, ao invés de cumprir com o propósito de nos fornecer razões para que possamos aceitar o caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt nos oferece apenas uma confrontação entre dois conceitos distintos de liberdade. A aceitação de que o único elemento capaz de caracterizar uma pessoa é sua capacidade de desfrutar de uma vontade livre não é uma conclusão, mas uma premissa de seus argumentos.

Podemos admitir que a mera capacidade de agir conforme nossos próprios desejos não forneça um critério suficiente para a atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas. Nossa atribuição de responsabilidade supõe também a capacidade do próprio agente refletir sobre seus desejos e sobre as consequências de seus atos. Nesse sentido, o conceito de liberdade, implicado pela nossa atribuição de responsabilidade, é claramente irreduzível a qualquer noção de liberdade que pudéssemos atribuir a um animal ou a seres humanos incapazes de agir de forma refletida. Contudo, isto ainda não significa que tenhamos que introduzir o conceito de liberdade de vontade, quer para explicar nossa atribuição de responsabilidade a um indivíduo, quer para caracterizar o âmbito das relações humanas.

E em que sentido poderia ser negado que a liberdade de agir conforme nossos próprios desejos seja uma condição necessária para atribuição de liberdade a um indivíduo? O que significa falar da liberdade de um indivíduo que não pode agir conforme seu desejo? Podemos supor que o ser humano seja dotado da capacidade de refletir sobre suas ações e determinar através da vontade seus próprios fins. Esta suposição não assegura, contudo, que possamos atribuir liberdade a todos os indivíduos, e, de fato, não o fazemos quando verificamos que, apesar de satisfazer tais condições em determinadas circunstâncias, o indivíduo possa ter sido constrangido a agir contra sua própria vontade. Neste sentido, podemos então dizer que a liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade constitui uma condição necessária para que possamos reconhecer um indivíduo como livre.

Um indivíduo é reconhecido como livre quando é capaz de desfrutar da possibilidade de determinar suas ações de acordo com os fins eleitos por sua vontade, em outras palavras, quando não encontra obstáculos que o impeçam de realizar seu próprio projeto. Esta capacidade de intervir no curso de suas ações e determiná-las de acordo com uma avaliação racional dos seus próprios fins, ou seja, a capacidade de se autodeterminar, é uma característica única dos seres aos quais aplicamos o conceito de pessoa. O que caracteriza

uma pessoa, e permite distingui-la de todas as demais entidades, pode ser agora então resgatado através do conceito de liberdade como autodeterminação[135]. O complemento positivo do conceito negativo de liberdade, a saber: liberdade como mera ausência de coação, é, portanto, fornecido pelo conceito de autodeterminação. Tal conceito é capaz de fornecer uma caracterização satisfatória para o nosso conceito de pessoa, sem que para tal necessitemos recorrer a um conceito de vontade livre.

Antes de concluirmos esta etapa, proponho que mais uma vez retornemos a Frankfurt, desta vez em sua distinção entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade moral. De acordo com Frankfurt o fato de um indivíduo, em certas circunstâncias, ter ou não agido de acordo com a sua vontade, ter tido ou não escolha, ter podido ou não agir de outro modo, não desempenha papel algum na atribuição de responsabilidade moral ao mesmo. Em suas próprias palavras:

“É uma questão espinhosa como se deve compreender exatamente a expressão ‘ele poderia ter agido de outro modo’ neste e outros contextos semelhantes. Muito embora esse ponto seja importante para a teoria da liberdade, ele não desempenha papel algum na teoria da responsabilidade moral. Pois a suposição de que alguém é moralmente responsável pelo que fez não implica que a pessoa em questão estava em condições de transformar em sua vontade o que ele quisesse.”[136]

Como podemos interpretar tal afirmação? Frankfurt manifesta em seu artigo a pretensão de ter apresentado um conceito de liberdade da vontade neutro frente ao problema do determinismo.[137] Isto significa, como foi visto anteriormente, apresentar um conceito de liberdade que não esteja comprometido quer com a existência, quer com não existência de leis que determinem a própria vontade. Será, contudo, necessário para tal dissociar liberdade e responsabilidade? Se efetivamente dissociamos estes dois conceitos, de quais critérios poderemos dispor para atribuir responsabilidade a um indivíduo? Consideremos aqui a seguinte alternativa: não precisamos atribuir liberdade a um indivíduo para responsabilizá-lo moralmente porque, para tal, basta que analisemos as consequências de seus atos.

Ora, não parece ser contraintuitivo a afirmação de que atribuímos responsabilidade moral a um indivíduo a partir das consequências de suas ações? Faz sentido supor que atribuímos responsabilidade moral a uma criança de dois anos que afoga o irmão mais novo ou a um adulto que atropela uma criança que se jogou na frente do seu carro, não lhe deixando nenhuma possibilidade de evitar o acidente? Em ambos os casos a consequência poderá ter sido a morte de alguém, contudo, tanto no primeiro quanto no segundo, mas por razões distintas, não responsabilizamos o agente pelo trágico acontecimento. Uma criança de dois anos não é capaz de avaliar as consequências de suas ações, nesse sentido não pode também ser responsabilizada pelas mesmas. Tampouco faz sentido responsabilizar um adulto por uma ação que não pode ser evitada, ou seja, uma ação que não foi determinada por sua vontade.

Para que um agente seja responsabilizado pelas consequências do seu agir, o bom senso exige que avaliemos não somente as circunstâncias em que se deu a ação, mas ainda a capacitação do agente de refletir sobre as mesmas. Sem que possamos atribuir a um indivíduo liberdade - e isto implica, como já vimos, tanto ausência de coação, quanto capacidade de refletir sobre as consequências de seu agir - não podemos lhe atribuir responsabilidade pelas consequências de seus atos. O enunciado “ele poderia ter agido de outro modo” não exprime,

portanto, nada além da capacidade do indivíduo de refletir sobre o seu agir e de se deixar influenciar por razões ou argumentos, a favor ou contra uma determinada conduta. Ser livre neste sentido significa ser capaz de responder pelas próprias ações, em outras palavras, ser responsável pelas mesmas. Se o conceito de liberdade aqui fornecido pode ser aceito, a dissociação, proposta por Frankfurt, entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade a um mesmo indivíduo torna-se, portanto, impossível.

4. Autodeterminação e reconhecimento moral

Para concluir, resta-nos indagar em que medida o conceito de pessoa aqui proposto poderia ainda nos fornecer alguma contribuição para o reconhecimento de um indivíduo enquanto aquele ao qual atribuímos igualmente atitudes morais. Em outras palavras: em que medida ser livre ou ser uma pessoa pode estar relacionado ao agir de acordo com princípios morais? Devemos supor que todo aquele ao qual atribuímos predicados mentais e corporais e a capacidade de se autodeterminar deva agir de acordo com os princípios da comunidade moral?

Fornecer uma resposta satisfatória para tal questão está para além dos limites da investigação aqui proposta. Ela envolveria não apenas uma análise do conceito de pessoa, mas uma investigação acerca dos fundamentos da própria moralidade. Se, contudo, deixarmos de lado a possibilidade de uma fundamentação absoluta da moral,[\[138\]](#) então talvez possamos responder: nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade. Aceitar ou não a própria moralidade é, portanto, um ato da autonomia do indivíduo.[\[139\]](#) Desfrutar dessa liberdade é uma condição necessária para que um indivíduo esteja em condições de aceitar a própria moralidade, ou seja, de optar por agir de acordo com fins morais.

Mas, se, é bastante para que sejamos responsáveis por nossos atos, que possamos ser reconhecidos como livres, ou seja, como indivíduos capazes de agir de acordo com a própria vontade, para que possamos nos reconhecer como um indivíduo moral, é necessário algo mais. É necessário que no desfrutar dessa mesma liberdade, façamos uma escolha, a saber: a escolha de nos reconhecermos como integrantes da comunidade moral. Se elegermos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios. Neste sentido, ser livre, ou ao ser capaz de determinar as próprias ações de acordo com os fins eleitos pela própria vontade, embora seja uma condição necessária, não é ainda uma condição suficiente para que possamos atribuir atitudes morais a uma pessoa.

Até aqui, aceitamos a caracterização de Strawson do conceito de pessoa como sendo uma entidade, à qual atribuímos tanto predicados físicos, quanto predicados psicológicos. Pelo caráter insuficiente dessa definição para discriminar entre as diversas entidades, aquela a qual julgamos pertencer, partimos, com Frankfurt, para a análise do conceito de pessoa a partir do conceito de vontade. Contra a tese de que apenas o reconhecimento de uma vontade livre, é capaz de caracterizar o agir de uma pessoa, defendi a tese de que não precisamos nos comprometer, quer com a existência, quer com a não existência de liberdade da vontade, para (1) atribuímos responsabilidade as ações de uma pessoa e (2) para distingui-las das ações de outras criaturas, sejam elas humanas ou não. Ser uma pessoa é não apenas ser uma entidade a qual são atribuídos predicados físicos e mentais, mas ainda ser capaz de refletir sobre suas

ações - nesse sentido, de se deixar influenciar por razões e argumentos a favor ou contra determinada conduta - e ser capaz de determiná-las de acordo com seus próprios fins. Essa capacidade de eleger seus próprios fins, de constituir um projeto de vida, de se autodeterminar é, por conseguinte, o que nos possibilita identificar uma pessoa.

Para concluir, apresentei a distinção entre o agir de forma autônoma, ou seja, o agir autodeterminado de uma pessoa e o agir moral. Defendi a tese de que a possibilidade de desfrutar de liberdade é uma condição necessária, embora não suficiente para caracterização do agir moral. Neste sentido, é preciso que possamos ser reconhecidos como uma pessoa, para que nos possam ser atribuídas atitudes morais. Porém ser uma pessoa não significa ainda aceitar a moralidade, em outras palavras, assumir o compromisso de agir de acordo com princípios morais.

10 Quem somos nós? Pressupostos e consequências do programa de naturalização do Self

Da antiguidade até os dias de hoje a filosofia tem se empenhado exaustivamente em esclarecer a atuação do homem no mundo. Seu papel tanto como sujeito e produtor de conhecimento, como agente moral e transformador da realidade, tem sido sempre, de forma mais ou menos direta, relacionado ao fenômeno da consciência. A constatação de um acesso privilegiado aos nossos próprios estados mentais, fez com que nossa identificação enquanto *res cogitans* fosse assegurada como a única certeza num mundo manipulado por um possível “gênio maligno”. Com o cogito é resgatada também a veracidade de todos os seus modos de existência. Somos assim identificados, antes de tudo, com o conjunto de nossos estados mentais: o pensar, o duvidar, o desejar etc. Apenas depois de um longo e tenebroso império da dúvida hiperbólica, resgatamos, também, nossa identidade como *res extensa*. De apenas uma mente, passamos a ser então uma mente e um corpo e com isto instauramos um problema que até hoje ocupa uma posição de destaque na filosofia: qual a relação entre estas duas partes, mente e corpo, com as quais, aparentemente, estamos identificados? Uma resposta satisfatória a esta questão deveria não apenas esclarecer o que somos, como justificar o *status* especial que temos reclamado para nós, humanos, no mundo ao qual pertencemos.

No âmbito das discussões morais a pergunta metafísica pelo que somos, embora quase sempre calada, parece determinar nossas inclinações teóricas, nosso endosso ou recusa de práticas específicas. Sermos ou não os filhos de Deus, termos ou não uma alma imaterial e imortal, uma consciência transcendental e uma vontade livre de todas as determinações materiais parece determinar não apenas o que julgamos razoável exigir dos seres humanos, mas, sobretudo, para os seres humanos. É neste sentido que nos reportamos inúmeras vezes à chamada “dignidade humana” para avaliar o valor moral de práticas como aborto, eutanásia, clonagem etc. Mas o que seria tal dignidade? Com certeza, aquilo que nos torna especificamente, humanos. Com isto retornamos à questão inicial. O que realmente somos? Por que ou como podemos justificar o tratamento diferenciado que reclamamos perante todas as demais entidades?

Nesse artigo busco conciliar a adoção de uma perspectiva moral específica com convicções naturalistas. Para tal, em primeiro lugar apresento um modelo do que seria uma concepção naturalista do ser humano e, em seguida, verifico até que ponto tal concepção é ou não capaz de resgatar de forma abrangente e coerente nossas diversas convicções morais.

1. A naturalização da mente

Nesta etapa, pretendo defender uma perspectiva funcionalista da mente e, por conseguinte, uma concepção materialista do ser humano. Dentro desta perspectiva, defenderei que aquilo a que atribuímos às propriedades mentais não pode ser identificado nem como uma entidade não-física, nem com o cérebro. Com isso pretendo suprimir o dualismo mente-corpo, tanto em sua versão cartesiana, como na versão materialista contemporânea. Propriedades mentais, assim como as demais propriedades físicas, são atribuídas à sistemas e às funções realizadas pelos mesmos.

Para defender uma perspectiva funcional da mente, pretendo, em primeiro lugar, analisar nossas intuições acerca do caráter peculiar dos eventos mentais e, em seguida, inseri-los em uma descrição estritamente funcional.

Por naturalização da mente podemos compreender, em linhas gerais, a perspectiva segundo a qual tudo o que existe ou que pode ser conhecido pertence ao mundo natural: ao domínio constituído pelos objetos e leis descritos pelas ciências do mundo físico. Qualquer que seja a definição adotada de “mundo físico” parece, no entanto, haver um conjunto de propriedades *sui generis* aplicáveis a um grupo específico de objetos que, pelo menos à primeira vista, *não podem* ser atribuídas significativamente aos objetos físicos. Aceitamos como uma descrição fenomenológica adequada do caráter inalienável de nossos próprios estados ou de nossa relação para com nós mesmos algo assim como é expresso nos versos de Caetano Veloso: “Cada um sabe a dor e a delícia que é ser o que é”. Dizemos que “ninguém mais pode sentir a minha dor,” assim como também acreditamos que dor, tristeza, alegria e demais estados de espírito só existem enquanto são vivenciados ou enquanto pertencem a um sujeito. É neste sentido que pareço ser o sujeito único da minha dor e que a mesma pareça só existir quando referida a mim. Minhas experiências perceptivas conscientes, minhas sensações corporais, emoções, paixões e humores parecem reportar-se a mim de tal forma que meus demais pertences - meus livros, minhas fotos, minha casa e minhas roupas, por mais personalizados e relacionados à minha personalidade que eu queira interpretá-los - efetivamente não o fazem. Outra pessoa poderia vir a possuir a minha casa ou se apossar de meus livros, mas estes não deixam de existir tão logo deixem de ser posse de alguém. A “monopolização” de fenômenos mentais por um sujeito, por um “eu,” parece caracterizar uma forma de pertencimento intrínseco alheio aos demais objetos físicos que estão, contingentemente, sob o meu poder. Não deveríamos, então, distinguir os objetos aos quais tenho um acesso privilegiado, enquanto sou aquele que os *vivencia intrinsecamente*—isto é, os objetos que só podem ser “tidos” e conhecidos na *minha* perspectiva experiencial e que não subsistem a não ser em relação com sujeitos de experiência—de outros objetos aos quais me relaciono simplesmente porque sou aquele que os *tem* contingentemente? Como compatibilizar a premissa naturalista/fisicista[140] com nossa crença cotidiana de que são estes estados peculiarmente atribuídos a um agente, e não meras leis do mundo físico, o que determina o que somos e nossa atuação no mundo?

O modo aparentemente incontornável com que somos tomados por tais convicções e que reagimos a aparente evidência de tais propriedades parece instaurar um fosso entre as explicações naturalistas/fisicistas e o que mais intimamente supomos ocorrer em certos contextos. Seria possível explicar no vocabulário fisicista o que é ser o sujeito de determinadas vivências ou retratar este ponto de vista privilegiado que inevitavelmente assumimos diante de nossas sensações, emoções e humores?

Diante deste problema, restam-nos três alternativas:

1. Aceitar o caráter *sui generis* dos objetos fenomenais e sua irreducibilidade ao domínio do mundo físico;
2. Mostrar que os objetos fenomenais *não* possuem realmente as propriedades *sui generis* mencionadas; ou mostrar que os mesmos não existem e, por conseguinte, que tais propriedades não se aplicam;

3. Reconhecer a existência de objetos fenomenais e de suas propriedades características, negando, porém, que estas não se apliquem também aos objetos físicos.

A primeira alternativa é claramente dualista, ou melhor, reabilita um dualismo ontológico no qual a relação entre o mental e o físico torna-se contingente, arbitrária ou mesmo impossível. Sob a suposição de que o mundo físico é causalmente fechado - ou seja, que para todo evento físico deva haver ao menos uma causa física - estaríamos então impossibilitados de estabelecer relações causais entre o grupo de eventos aos quais supomos pertencer nossas sensações, emoções, paixões e humores, por um lado, e os eventos físicos, por outro. Na melhor das hipóteses, os eventos mentais poderiam ser efeitos, mas jamais causas, de eventos físicos, ou seja, poderíamos assumir uma perspectiva epifenomenalista, mediante a qual o mental seria considerado causalmente inerte. Mas estaremos realmente dispostos a admitir que estados fenomenais sejam causalmente irrelevantes? Nossas convicções materialistas do século XXI tornam difícil compreender o que seriam objetos que não produzem efeito no mundo físico. Em outras palavras, postular a existência de algo parece implicar o reconhecimento de suas relações causais com outros objetos ou eventos físicos.

A segunda alternativa é reducionista ou eliminativista, ou seja: ou bem reduzimos os objetos fenomenais aos objetos físicos, negando suas características peculiares, ou negamos a existência de tais objetos e como consequência o reconhecimento de propriedades *sui generis*. Esta alternativa deixa intacto o fisicismo, porém não nossas práticas cotidianas de atribuição de poderes causais a nossos estados mentais. A terceira alternativa parece compatível com o fisicismo, com um dualismo ou pluralismo de propriedades e com certa compreensão do caráter peculiar de algumas de nossas vivências.

Tanto a segunda quanto a terceira alternativa compartilham o núcleo das intuições fisicistas e a diferença entre ambas é bem mais sutil do que pode nos parecer à primeira vista. Algum tipo de reducionismo ou mesmo de eliminativismo parece inevitável até mesmo à terceira alternativa. A diferença entre ambas consiste apenas na tentativa desta última de conciliar o fisicismo com algumas de nossas mais caras intuições acerca de nossos estados subjetivos. Mas que estados subjetivos especificamente? Ou melhor, que características peculiares aos mesmos parecem razoáveis se sustentarem junto ao fisicismo, ou seja, sem que tenhamos que abandonar o núcleo de nossas convicções fisicistas?

Parte da solução consiste na caracterização do que seria o *explanandum* do problema. O que parece oferecer resistência a uma redução fisicista não são os estados mentais em geral, mas certas propriedades que supomos pertencer a estados mentais específicos. São propriedades como: privacidade, necessário pertencimento a um sujeito e perspectividade. Tais propriedades parecem exprimir o caráter subjetivo da experiência, ou seja, se reportam ao que é vivenciado única e exclusivamente na perspectiva do sujeito da experiência. Trata-se do conjunto de vivências para as quais Nagel introduziu a expressão “what it is like to be” (Nagel 1991). Na perspectiva de Nagel, tais propriedades acompanhariam todo o tipo de evento intencional, ou seja, todo tipo de relação que envolve a consciência e seus objetos, constituindo o caráter subjetivo, irreduzível das mesmas.

Meu primeiro passo rumo a uma descrição funcional do mental será o de defender uma posição bem mais estreita frente à chamada consciência fenomenal: uma posição que, ao contrário de Nagel, exclui deste âmbito todos os estados mentais cujo conteúdo relevante pode

ser descrito como uma atitude proposicional. Este é o caso de crenças, desejos e intenções etc. Para justificar tal restrição pretendo mostrar que é possível fornecer, ao menos *prima facie*, uma descrição funcional de nossas atitudes proposicionais e que tal descrição parece não eliminar ou excluir nenhum elemento relevante para a compreensão das mesmas.

O irreduzível caráter subjetivo da experiência - que compreendo pelo título de *qualia* - será encarado como uma qualidade peculiar dos estados mentais relativamente aos quais a perspectiva de quem os vivencia parece acrescentar algo de irreduzível à própria experiência. Com isso pretendo caracterizar o problema da lacuna explicativa como dirigido especificamente aos estados mentais que parecem não poder ser descritos, satisfatoriamente, sem uma referência direta àquele que os vivencia ou, em outras palavras, a suas qualidades fenomenais. Em seguida, pretendo analisar o lugar dos *qualia*, agora entendidos em sentido estrito, em uma perspectiva funcionalista da mente.

A perspectiva funcionalista, em geral, caracteriza-se por identificar os estados mentais à função realizada por estados cerebrais ou ao estado cerebral que realiza esta função. O que torna um estado cerebral uma crença de conteúdo *p* é a sua relação com determinados estímulos sensoriais, com outros estados internos e com o comportamento. Neste sentido, os estados mentais são tanto causas internas do comportamento, como efeitos produzidos pelo mundo externo. Nas palavras de Jackson e Braddon-Mitchell:

(...) a teoria funcionalista da mente especifica estados mentais em termos de três tipos de cláusulas: as cláusulas de entrada que especificam que condições dão origem, tipicamente, a que estados mentais; cláusulas de saída que especificam que estados mentais dão origem, tipicamente, a que repostas comportamentais; e cláusulas de interação que especificam como estados mentais interagem tipicamente. (Braddon-Mitchell e Jackson 1996, p.40)

Para que não haja circularidade na explicação, a caracterização de cada etapa deve ser realizada em termos meramente físicos, ou seja, os estados intencionais que pretendemos descrever em termos físicos não podem ser reintroduzidos na caracterização do *output*. Os *outputs* devem poder ser totalmente descritos em termos de alterações físicas no mundo. A descrição funcional de estados mentais envolve, assim, uma rede de relações físicas que inclui disposições comportamentais, causas típicas e outros estados mentais, desde que também caracterizados em termos de disposições comportamentais, ou seja, em termos funcionais.

A forma mais usual de exemplificar o funcionamento da teoria é através da construção de modelos, máquinas programadas para realizar um tipo de funcionamento específico. Neste caso, as ilustrações vão desde máquinas mais simples como as que nos oferecem Coca-Cola mediante a introdução de moedas de um determinado valor, até as máquinas connexionistas de tipo PDP (Parallel Distribution Process) ou redes neurais. Parece evidente que a complexidade das funções realizadas por nossos estados mentais exige modelos flexíveis e bastante complexos. Complexos talvez o suficiente para não sermos, ainda, capazes de descrevê-los. Dessa forma, a proposta funcionalista parece vulnerável a uma objeção de fato, mas, se estivermos corretos, poderemos mostrar que, em princípio, nada impede que todos os aspectos relevantes do mental possam ser descritos em termos físicos.

A mente humana, descrita funcionalmente, poderia, assim, operar como um programa flexível composto de vários módulos. No primeiro módulo estaria um *scanner*, responsável pela recepção dos *inputs*. A partir daí, podemos imaginar vários módulos entre os quais um módulo avaliador, responsável pela seleção das informações que chegaram à etapa final, qual

seja, a produção de um comportamento específico. A peculiaridade deste tipo de programa estaria na sua capacidade de aprender, ou seja, de alterar o produto em função de um novo *input* que incluiria os efeitos produzidos pelo comportamento do agente nas etapas anteriores. Em outras palavras, o *output* gerado promoveria respostas externas que, por sua vez, seriam introduzidas no *input* e avaliadas pelo programa de forma a fornecer um novo resultado. Deste modo, um modelo programado para reconhecer letras, como o que é utilizado com sucesso nos correios, altera, ou melhor, aprimora, sua *performance*, na medida em que lhe são oferecidas grafias variadas de uma mesma letra e que o programador responde negativa ou positivamente ao seu reconhecimento ou não de uma letra. Tais modelos são capazes de reordenar os seus dados de forma a passar a reconhecer características anteriormente ignoradas. Com base na análise funcional de modelos com programa flexível passaríamos, então, a atender uma das principais características do modelo humano: sua capacidade de aprendizado.

Supondo, assim, que uma descrição funcional de nossas atitudes proposicionais seja possível e que com tal explicação nada de essencial às mesmas se perca, o problema da lacuna explicativa ou o problema da redução fisicista passa a se concentrar exclusivamente na questão dos *qualia*. Como encaixá-los em uma descrição física do mundo? Ou ainda, a que exatamente tais propriedades se referem?

Se não estivermos dispostos a aceitar uma perspectiva reducionista ou eliminativista a respeito dos *qualia*, devemos então ser capazes de explicar em termos funcionais como as propriedades “*what-it-is-like*” podem desempenhar um papel causal genuíno em nossas disposições comportamentais. Para tal, pretendo me servir agora da teoria PANIC desenvolvida por Michael Tye. Nas palavras do autor: “phenomenal character is one and the same as Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content.” [\[141\]](#)

A teoria PANIC é uma teoria sobre os eventos ou estados fenomenais que os reconhece como fenômenos intencionais, porém, ao mesmo tempo, como fenômenos não-conceituais. Tais estados podem acompanhar outros estados intencionais de conteúdo proposicional e podem servir de *background* para processos cognitivos envolvendo estados intencionais de conteúdo proposicional. O decisivo, porém, é que os estados fenomenais intencionais *não* são eles mesmos conceituais. Sensações corporais como, por exemplo, a dor de dente ou o orgasmo são representacionais no sentido em que refletem causalmente, *em circunstâncias normais*, as alterações em partes específicas do corpo. Estas alterações formam o conteúdo representacional das sensações corporais. Tais representações (i) são o *output* de receptores nervosos respondendo a estímulos diversos no nosso corpo e (ii) integram o *input* dos processos cognitivos em que são, pela primeira vez, reveladas cognitivamente ao sujeito das representações. Mediante a ação de processos cognitivos operando sobre as representações não-conceituais, o sujeito se torna, então, consciente de (*aware of*) seus estados fenomenais.

Tornar-se consciente de (*to become aware of*) suas próprias experiências é um processo cognitivo que subsume, pela primeira vez, a experiência fenomenal a conceitos. Só então o sujeito experiencial adota uma atitude epistêmica (cognitiva) frente a seus estados fenomenais. *Abaixo* deste nível de *awareness* -chamado tradicionalmente de “introspecção” - está a consciência fenomenal (*consciousness*). O conteúdo fenomenal seria, portanto, mais bem descrito como representações não-conceituais de alterações físicas prontas a integrar o *input* intencional de processos que têm como *output* outros estados intencionais de conteúdo

proposicional (*beliefs* e *desires*). Ser o sujeito de uma experiência fenomenal significaria assim, ter, no *input* de certos processos cognitivos, representações adicionais, representações não-conceituais que poderiam promover respostas diferenciadas.

Aceita a descrição do mental nos termos aqui propostos, mente e corpo já não poderão mais ser pensados como entidades distintas. A pergunta acerca do que somos deverá agora ser respondida por referência a uma rede de processos que envolvem a *performance* de distintas funções, algumas das quais usualmente descritas através de um vocabulário mentalista. A esta rede passarei a chamar Self. O Self, assim entendido, não é uma unidade transcendente que controla todo o sistema, nem uma parte específica do mesmo. Ele é uma rede ou uma conjunção de processos. Enquanto tal, ele está projetado no mundo e em constante processo de transformação. Seu campo informacional é composto de dados oriundos tanto dos limites internos, quanto externos ao próprio corpo. Nossa memória, por exemplo, não contém apenas informações registradas por um processo de introspecção ou por um exame de nosso cérebro ou sistema neurológico. Ela envolve também os diversos objetos e processos a partir dos quais expandimos nossas mentes. Os registros deixados em livros, diários, computadores e no nosso meio-ambiente ocupam um papel fundamental em nosso *set* informacional.[\[142\]](#) Este fato talvez explique porque nos sentimos perdidos quando perdemos nossa agenda ou as informações de colocamos em nossos computadores. Pode explicar também a experiência intensa que vivenciamos ao retornar a lugares percorridos na infância ou a perda de capacidades mentais em idosos que são afastados do lugar e das coisas com as quais conviveram durante muitos anos. O Self não é uma entidade que se relaciona ou representa o mundo. Ele é uma rede de processos no mundo.[\[143\]](#)

2. Do Self funcional ao agente moral

Dito isto passamos então à questão fundamental: Pode uma descrição funcional dos eventos mentais e, conseqüentemente, do Self satisfazer a nossa concepção comum do que seja um ser humano, uma pessoa,[\[144\]](#) e preservar o caráter peculiar que lhe é atribuído como agente e/ou sujeito moral?

Como decorrência da adoção de uma perspectiva naturalista, seres humanos são então aqui compreendidos como um sistema sócio-biológico que se constitui como parte do meio-ambiente e que se transforma de acordo com o mesmo. Mas será que assim seremos capazes de distingui-los de outros sistemas e resgatar os privilégios até hoje requeridos? Proponho que antes de tentarmos responder a esta pergunta consideremos algumas das fórmulas tradicionalmente fornecidas na filosofia para caracterizar e distinguir o status concedido aos seres humanos.

Somos, antes de tudo, compreendidos como seres racionais.[\[145\]](#) Mas o que isto realmente significa? Para tentar responder a esta questão de forma compatível com a boa tradição filosófica e, ao mesmo tempo, compatível com nossas convicções pós-metafísicas, pretendo analisar a explicação do que seja racionalidade fornecida por Joseph Raz.[\[146\]](#) No sentido mais trivial Raz caracteriza os seres racionais como todos os que possuem “capacidade de racionalidade” (*‘capacity-rationality’*). Esta capacidade é descrita como a habilidade para perceber razões e agir conforme as mesmas. A capacidade de racionalidade envolve uma série de outras capacidades, tais como a habilidade perceptiva, a posse de

memória, a capacidade de pensamento conceitual, a capacidade de formar opinião e tomar decisões e a capacidade de controlar os próprios movimentos. Alguém que careça de um grau mínimo de alguma destas habilidades não satisfaz as condições para o exercício da racionalidade e, nesse sentido, suas ações não podem ser ditas racionais ou irracionais, pois ao agente faltaria a própria capacidade de racionalidade. Tal como as demais habilidades mencionadas, a capacidade de racionalidade será compreendida como algo gradativo. Alguém poderá ser reconhecido como mais ou menos racional de acordo com sua *performance*, tanto nas habilidades pressupostas pela racionalidade, como no exercício da própria racionalidade. A capacidade da racionalidade não deverá ser identificada nem com o processo de deliberar ou decidir, nem como resultado de algum desses atos. Ela se exprime automaticamente no modo como funcionamos, quando razões são capazes de afetar nossas crenças, desejos e ações.[\[147\]](#)

Essa seria então, na interpretação de Raz, a capacidade que nos distinguiria e nos caracterizaria enquanto pessoas. Em suas palavras:

Our capacities to perceive and understand how things are, and what response is appropriate to them, and our ability to respond appropriately, make us into persons-creatures with the ability to direct their own life in accordance with their appreciation of themselves and their environment (...)[\[148\]](#)

Como essa concepção Raz recusa a distinção tradicional entre razão teórica e razão prática[\[149\]](#) e a distinção mais recente entre razão procedural e razão substantiva.[\[150\]](#)

Até aqui, nada em sua concepção de racionalidade é incompatível com uma descrição funcional do Self. Racionalidade é apresentada como uma capacidade ou uma função desenvolvida em continuidade com outras capacidades ou funções. Restaria esclarecer o que podemos considerar razões e como podemos ser afetados por elas. Não pretendo, contudo, discutir a concepção de razão em Raz. Para meu propósito é suficiente que compreendamos razões como dados informacionais que possam aprimorar a habilidade do Self de responder adequadamente a diferentes inputs. O Self aprende a identificar as informações mais importantes e a reagir com base nas mesmas. Isto é o que queremos dizer com “ser sensível a razões”. Para resumir, poderíamos chamar “racional” os seres ou sistemas que possam se comportar com base na seleção e avaliação de informações. Quão complexo e desenvolvido é este processo de avaliação irá determinar o grau de racionalidade do sistema.

Mas se falamos aqui livremente de seres ou sistemas será que realmente chegamos a uma descrição satisfatória para o que supomos ser uma pessoa? Algumas vezes chamamos de pessoa, seres que não podem, ou que nunca poderão, responder apropriadamente ao seu entorno (meio); seres incapazes de desenvolver de forma satisfatória as capacidades anteriormente mencionadas. Outras vezes, atribuímos certo grau de racionalidade não apenas a animais, como também a computadores: às assim chamadas “máquinas inteligentes”. Se o primeiro caso for realmente verdade, então deveríamos dizer (1) que a capacidade da racionalidade não é necessária para identificar uma pessoa ou (2) que nosso uso comum da palavra “pessoa” ultrapassa o uso legítimo deste conceito. Se o segundo caso de fato ocorre, então precisaremos (1) investigar outra característica distintiva para os seres humanos/pessoas ou (2) aceitar que somos apenas mais um sistema racional no mundo. Antes de decidirmos por alguma destas posições, proponho que investiguemos outras possíveis descrições do que seja uma pessoa.

Podemos chamar de racional um animal ou uma máquina, mas não nos sentiríamos suficientemente à vontade para atribuir-lhes liberdade ou responsabilidade por suas ações. Por que não? Porque pensamos que isso envolveria algo mais. Algo reconhecido apenas nas ações humanas: algo que supomos expresso no conceito de liberdade da vontade.

Em seu famoso artigo “Freedom of the Will and the Concept of a Person”[\[151\]](#) Harry Frankfurt defende que a distinção essencial entre pessoas e outros sistemas está na estrutura da vontade. Pessoas não são para ele apenas aqueles aos quais atribuímos estados mentais, que possuem desejos e são capazes de tomar decisões, mas sim aqueles que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível.[\[152\]](#)

Seguindo sua concepção, falamos de (i) desejos de primeiro nível quando alguém busca realizar aquilo que quer e de (ii) desejos de segundo nível quando quer ter certos desejos ou quando quer que certos desejos se imponham como a sua vontade. No segundo caso, falamos, então, de volições de segundo nível. A característica essencial de uma pessoa é fornecida para Frankfurt não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível. Porque uma pessoa tem volições de segundo nível, ela é igualmente capaz de desfrutar de uma vontade livre.[\[153\]](#)

Mas o que exatamente significa falar de níveis de desejos e de liberdade da vontade? De acordo com nosso uso mais comum do conceito de liberdade, alguém é livre quando realiza aquilo que quer ou decide realizar. [\[154\]](#) Contra esta definição trivial de liberdade, Frankfurt apresenta o conceito de liberdade da vontade. Ser livre neste sentido, não é ser livre para fazer o que se quer, mas sim para desejar o que se quer.[\[155\]](#) Mas o que significa dizer que alguém é livre para desejar o que quer? O que está realmente implicado pelo conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito comum de liberdade?

Deixando de lado especulações metafísicas acerca da liberdade, podemos dizer que a atribuição ou não de liberdade a alguém tem consequências práticas inquestionáveis. De acordo com o senso comum, só responsabilizamos alguém pelas consequências de seus atos, se o supusermos livre para agir de acordo com sua própria decisão. Mas será que para garantir a plausibilidade de tais práticas precisamos ir além do que do nosso conceito comum de liberdade? Eu penso que não. Para reconhecer alguém como responsável pelos seus atos, não precisamos imaginar diferentes níveis de desejos, nem nos comprometer com algum tipo de premissa acerca da liberdade da própria vontade. Liberdade como capacidade de determinar as próprias ações pode ser entendida, em sentido trivial, como a capacidade de agir baseado na avaliação de crenças e desejos.[\[156\]](#)

Seguindo esta posição, dizemos que alguém é responsável por seus atos quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo, caso assim decidisse. Em outras palavras, quando reconhecemos que agiu sem coação e que foi capaz de escolher entre alternativas distintas. Ausência de coação e a presença de alternativas fazem, portanto, parte do *background* a partir do qual julgamos alguém como livre e, por conseguinte, como responsável por suas ações.

No entanto, podemos imaginar situações nas quais o agente é livre de coação, age com base em seus desejos, mas ainda assim não estamos inclinados a dizer que ele foi responsável pelos seus atos. Este é o caso de situações em que o agente em questão são animais, crianças

pequenas ou mesmo adultos carentes das habilidades necessárias ao exercício da racionalidade. Assim, podemos indicar a anteriormente mencionada capacidade da racionalidade, i.é, a capacidade de agir baseada na avaliação das crenças e desejos mais relevantes, como uma condição necessária, embora não suficiente, para a atribuição de liberdade. A capacidade de determinar as próprias ações de acordo com suas próprias metas é o que chamamos liberdade como autodeterminação. Um ser autodeterminado é aquele capaz de agir com base em razões: com base em um *set* relevante de informações acerca de suas crenças, seus desejos e seu entorno (meio-ambiente, *background*).

Em muitos contextos, o que caracteriza uma pessoa e permite distingui-la de outros sistemas pode ser resgatado através do conceito de liberdade como autodeterminação. Mas o que este conceito de liberdade realmente acrescenta ao conceito de ser racional anteriormente mencionado? Do ponto de vista da descrição funcional, eu diria: nada. A diferença aparece apenas no nível do *background*. Só faz sentido falar de autodeterminação quando não há coação externa, em outras palavras, quando o resultado do processo pode ser determinado internamente. Para garantir isto, autores como Kant e Frankfurt introduziram a noção de uma vontade soberana, alheia a todas as motivações sensíveis ou desvinculadas das leis causais do mundo natural. Contudo, se seguirmos a descrição funcional aqui apresentada não é difícil compreender como os diversos estágios de um processo podem gerar autonomamente uma resposta. Usando o exemplo trivial da máquina que nos fornece Coca-Cola, poderíamos dizer que o processo autonomamente gerou uma resposta, quando não chutamos a máquina para conseguir a lata de Coca-Cola ou desligamos sua fonte de energia. Em casos mais complexos, nós atribuímos o poder de autodeterminação quando o *background* nos permite a exclusão de fatores que possam gerar um desequilíbrio radical nos pesos atribuídos aos dados do sistema. Fatores deste tipo são o que chamaríamos coação, quer atuem fora ou dentro dos limites corporais do sistema. No exemplo de ações humanas típicas, nosso *background* exclui a atribuição de liberdade tanto em casos de graves distúrbios internos, quanto no de extrema violência externa.

3. Consequências morais e políticas da adoção de uma perspectiva naturalista: O ideal do pleno desenvolvimento dos funcionamentos

Teremos, então, alcançado uma caracterização do ser humano suficiente para distingui-lo de máquinas e outros animais? Minha resposta é: sim e não. Sim se estivermos dispostos a aceitar que o que nos distingue sejam apenas o grau e a complexidade com que realizamos algumas funções. Não, se insistirmos na crença de que algo de substancial pode marcar a diferença da nossa forma de existência no mundo. Não creio que para dar conta das questões que envolvam nossas atitudes perante seres humanos, seja necessário prosseguir nessa busca. Mas se aceitamos que toda a diferença está apenas do grau de desempenho de certas habilidades, então podemos imaginar um novo quadro no futuro e devemos estar abertos para a possibilidade de expandirmos a mesma consideração ou respeito que exigimos hoje frente aos atuais "seres humanos" a outros sistemas. Este, no entanto, não parece ser um problema, pois não apenas já ampliamos, relativamente ao passado, o âmbito dos que merecem a nossa consideração (ou aqueles aos quais atribuímos certos direitos), como, também, a cada dia, ampliamos o nosso discurso moral de forma a abarcar também o respeito pelas demais formas de vida. Um exemplo disto é a defesa dos direitos de terceira geração.

Mas o que fazer com os ditos seres humanos que não se enquadram na descrição fornecida? Ou seja, que não possuem a capacidade de autodeterminação e que apenas apresentam um grau bem débil das demais habilidades mencionadas? Esta parece ser a questão mais relevante sob o ponto de vista das discussões atuais em bioética. Longe de tentar aqui respondê-la de forma exaustiva, pretendo apenas chamar atenção para a necessidade de algumas revisões. Uma descrição funcionalista do Self tem como consequência uma desmistificação da ideia de ser humano/pessoa.[\[157\]](#) Neste sentido admitir que certos sistemas não caracterizam mais um ser humano não é um sacrilégio. Sob o ponto de vista moral, a consequência mais imediata é uma desantropologização da ética. Não interessa se certas criaturas são ou não humanas. O que interessa é que possamos agir de tal forma a sempre promover o melhor funcionamento possível dos diversos sistemas. Devemos aprimorar nossa compreensão dos diversos funcionamentos e suas respectivas demandas, visando uma ampliação dos nossos padrões de qualidade de vida.

No âmbito da saúde[\[158\]](#) e da política[\[159\]](#) index de Qualidade de Vida já vem sendo propostos e utilizados como guia de conduta. O que é um tratamento adequado em cada caso irá depender do conjunto de capacidades envolvidas, i.é, das funções que podem ser desempenhadas por cada sistema. Dentro deste universo funcional incluímos funcionamentos bem simples – tais como a capacidade de alimentar-se e a vulnerabilidade ao sofrimento – como também capacidades bastante complexas, tais como a de engajar-se em uma sociedade política, de educar filhos, pintar ou escrever livros. Baseados unicamente em uma descrição funcional dos objetos de nossa consideração moral não teremos razões para descriminar certas formas de vida e supor serem algumas mais valorosas ou dignas de respeito. Que tipo de conduta melhor expressa nosso respeito pelos demais irá variar de um contexto ao outro. Deixar um sistema morrer pode ser interpretado tanto como um caso de indiferença moral, por conseguinte, algo condenável moralmente, como a expressão do quanto estamos atentos ao sofrimento alheio e reconhecemos, até o último instante, o direito eminentemente humanos à autodeterminação. É, portanto, hora de rever nossas convicções e tornar nossa perspectiva moral mais inclusiva e mais compatível com tudo o que temos aprendido acerca de nós mesmos e de nosso entorno.

11 Justiça global: considerações sobre a questão da justiça em Peter Singer [\[160\]](#)

O objetivo do presente artigo é apresentar a perspectiva moral de Peter Singer. Para tal, pretendo, em primeiro lugar, analisar sua concepção de justiça, voltada para a noção de interesses, em contraposição aos defensores de uma concepção de justiça, voltada para a distribuição de bens, recursos ou liberdades. Em seguida, pretendo mostrar como, a partir da concepção de justiça defendida, Singer responde aos três temas centrais do debate moral e político dos nossos dias, a saber: a questão da nossa relação/responsabilidade (1) para com os animais, (2) para com os demais seres humanos do planeta e (3) para com o meio-ambiente. Para concluir, pretendo apresentar uma proposta própria de reconstrução da nossa relação para com o meio-ambiente que torne possível incluí-lo, de forma não-instrumental, como objeto de nossas considerações morais.

1. Singer: em nome da Justiça

Quando fui convidada a fazer esta exposição sobre a obra de Peter Singer, logo percebi que teria um problema. Singer é extremamente claro e é muito difícil falar sobre ele alguma coisa que ele próprio já não tenha dito de uma forma mais clara e elegante. Mas por outro lado, ele é também, um dos mais controversos filósofos dos nossos tempos, cuja entrada já foi inclusive proibida em alguns países europeus. Talvez isso justifique a tentativa de esclarecer um pouco da trajetória desse filósofo.

Para começar reportar-me a uma situação que considero muito significativa, a qual o próprio Singer se reproduz em alguns de seus textos, a saber, o momento de sua chegada a Oxford. Ao chegar a Oxford, Singer foi imediatamente convidado a tomar o chá das cinco na casa das senhoras da alta sociedade oxfordiana. O encontro transcorria da forma corriqueira, tal como costumam ser estas reuniões convencionais, até que, finalmente, alguém pergunta: “E então professor, qual é o nome do seu pet?”. Singer olha meio desconcertado e responde: “mas eu não tenho um pet”. As senhoras se entreolham preocupadas, achando que convidaram o professor errado e dizem: “mas você não é o professor que gosta dos animais que chegou agora na universidade?”. Singer fica meio constrangido com a situação. Não me recordo se ele chega a dizer para elas, mas nos apresenta a seguinte resposta em seu texto: “o meu problema não são os animais. Meu problema é a justiça”.

Com esta afirmação em mente, acredito que seja mais fácil compreender a filosofia de Peter Singer. Na verdade, ele é um filósofo voltado para duas questões centrais: o universalismo na moralidade, entendido na sua forma mais radical possível, e o modo como esse universalismo se reporta a nossa concepção de justiça. A principal preocupação que norteia toda sua filosofia será a defesa de um conceito igualitário de justiça, e a determinação do foco dessa igualdade.

Nos dias atuais, tal como ressalta Singer e Amartya Sen, quase todos os autores em filosofia política clamam por justiça e, quase todos, clamam, também, por um conceito igualitário de justiça. O que nos distingue é o que entendemos como sendo o foco dessa igualdade. Singer, especificamente, propõe que o foco dessa igualdade seja a igual

consideração de interesses. E isso o coloca em oposição ao grupo de autores que, em certo sentido, mais tem falado nos últimos tempos sobre justiça: o grupo ao qual pertencem Dworkin, Rawls e o próprio Sen. Singer seria, em um sentido não muito preciso, um defensor da perspectiva que conhecida como “perspectiva do bem-estar”, e que se opõe a uma orientação de justiça distributiva voltada para a distribuição de recursos, distribuição de bens primários ou o reconhecimento da liberdade de funcionamentos.

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

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

Singer apresenta vários argumentos negativos, ou seja, vários argumentos contra as perspectivas que circunscrevem o objeto da justiça, ou da moralidade, às pessoas. Por uma questão de tempo, deixo de lado esses argumentos e passo diretamente ao aspecto positivo de sua argumentação, ou seja, o modo como ele positivamente defende a necessidade de expansão da nossa consideração aos demais seres. Se considerarmos que esse interesse de afastar a dor e/ou o desprazer e viver uma vida prazerosa, é básico, então devemos levar em consideração todos os elementos que, de alguma forma, promovem sua realização. E isso não apenas relativamente aos indivíduos que podem conosco compartilhar e defender princípios ou normas morais, mas relativamente também àqueles que não podem participar conosco deste pleito, mas que possuem esta mesma capacidade de desfrutar do prazer e da dor.

Desse modo, esta perspectiva parece evitar um dilema que abala até hoje as perspectivas contratualistas. Se por um lado, elas tentam circunscrever o âmbito da moralidade às partes contratantes, por outro lado, não querem excluir do âmbito da moralidade certos grupos de seres humanos, tais como crianças, adultos com deficiências mentais e físicas graves, ou idosos, que já perderam certas capacidades. Como podemos defender a inclusão destes seres humanos, mas ao mesmo tempo negar a consideração a outros

seres que, apesar de não serem humanos, possuem em grau ainda mais acentuado capacidades que alguns seres humanos não possuem? Conciliar nossas convicções a este respeito tem sido um dos principais desafios impostos às perspectivas contratualistas. No momento em que mudamos o foco da igualdade para a igual consideração de interesses, expandimos o âmbito da moralidade e tornamos possível explicar porque incluímos como objeto de consideração moral seres humanos que já não satisfazem o nosso conceito de pessoa.

Singer caracteriza “pessoa” como seres autoconscientes, autônomos e capazes de definir projetos de vida, isto é, capazes de ter uma percepção de si mesmo, uma narrativa própria, no decorrer do tempo. Essa caracterização é assumida pela maior parte dos filósofos que conhecemos. Ora é evidente que muitos indivíduos que conhecemos não satisfazem esta descrição. Muitos indivíduos que, no entanto, gostaríamos de considerar como participantes de nossa comunidade moral. Há ainda filósofos que formulam o conceito de pessoa de forma ainda mais inflacionada, ou seja, comprometida com número ainda maior de capacidades ou atributos metafísicos, o que, conseqüentemente, torna suas perspectivas ainda mais excludentes. Em contrapartida, se optamos com por não centralizar o foco de nossa consideração moral - os limites da comunidade moral ou o escopo da justiça – nos indivíduos capazes de satisfazer o conceito de pessoa, conquistamos a possibilidade de tornar os concernidos pelo nosso discurso um grupo muito maior de indivíduos e, por conseguinte, de tornar a nossa perspectiva muito mais abrangente.

Ampliado o escopo da justiça, poderíamos, ao menos, estabelecer uma hierarquia de interesses? Lembremos, por exemplo, da famosa controvérsia entre Bentham e Mill. É de Mill a famosa frase “mais vale ser um Sócrates infeliz do que um porco feliz”. A esta afirmação Bentham certamente teria respondido “bom, talvez você tenha uma percepção equivocada do que seja ser um porco”. Não temos uma balança que meça fruição de prazer e desprazer, ou bem-estar, mas de antemão, podemos perceber que qualificar os nossos prazeres é algo difícil, apesar das tentativas de Mill. Por outro lado, se considerarmos nossas próprias experiências passadas, seremos levados a admitir que não é assim tão evidente que os seres humanos prefiram a fruição imediata de prazer a uma fruição mais elevada, menos imediata, e, muitas vezes, menos associada ao próprio prazer. Conhecemos, por exemplo, a estória de muitas pessoas que morreram em nome de um ideal. Essas mesmas pessoas também foram torturadas, foram para a guerra, e viveram situações extremamente dolorosas. Mas o grau de desprazer oriundo dessas situações parece ter sido suplantado pelo grau de realização pessoal, ou existencial, diante de estar lutando por um ideal, por uma causa etc. Isso, certamente, faz dos seres humanos seres bastante complexos; e faz com que, ao considerarmos quais, efetivamente, são os interesses que norteiam nossa vida moral, tenhamos que, então, contabilizar interesses os mais diversos.

O que, sim, podemos fazer, na perspectiva de Singer, é dizer que há um grupo de interesses que deve ser levado em consideração, e há um grupo de interesses que pode ser colocado de lado por ser considerado como hierarquicamente inferior. Isso nos comprometeria a procurar identificar e respeitar, diante da diversidade de interesses manifestos, os interesses preferenciais de cada agente, ou de cada sujeito da moralidade. Dessa maneira, para seres humanos, ou, mais especificamente, para “pessoas”, nós poderíamos até mesmo ordenar o interesse por questões filosóficas, ou o interesse pela

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

Assim, todas as vezes que refletimos sobre a nossa atuação com relação a outros seres humanos e a outros seres vivos, deveríamos levar esse aspecto em consideração. Surgem, assim, pelo menos três problemas centrais para nossas reflexões em filosofia política e ética. O primeiro deles é o problema da nossa relação com os animais; a chamada “ética animal”. O segundo problema é o problema da nossa relação com os outros indivíduos, que não necessariamente fazem parte de nosso universo político. Este é o problema da expansão do âmbito de nossa consideração moral e política, não apenas aos nossos conacionais, mas à humanidade, ou seja, é a defesa de um cosmopolitismo moral. O terceiro problema é o problema da nossa relação com o meio-ambiente. Singer responde de uma forma bastante precisa aos dois primeiros problemas. O terceiro problema chega a ser também mencionado, mas, para ele, a própria perspectiva utilitarista parece ter se tornado incapaz de fornecer uma solução satisfatória. Ao final desta exposição proponho uma resposta alternativa à questão ambiental. Mas antes, pretendo seguir com Singer na discussão dos dois problemas iniciais.

2. Justiça relativa aos animais não-humanos

A questão dos animais se impõe a nós no momento em que já não dispomos de argumentos satisfatórios que justifiquem sua exclusão do nosso universo de consideração moral ou do escopo do nosso conceito de justiça. Neste sentido, somos constrangidos a indagar até que ponto certas atitudes por nós adotadas, e que consideramos como extremamente triviais em nosso dia a dia, não contrariam nossas atuais convicções morais. Até que ponto, por exemplo, estamos justificados ao sujeitar a vida de outros seres - que são também concernidos pelo nosso conceito de justiça - e seus interesses mais básicos, em nome de nossa própria satisfação? Isto é o que temos em mente quando nós perguntamos pelo sentido moral da utilização de outros seres para fins de alimentação, vestimentas ou lazer dos seres humanos.

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

Estaríamos, no entanto, justificados em matá-los? Esta é, sem dúvida, uma questão bem mais controversa. Singer possui uma posição bastante polêmica com relação à questão da

morte, o que, como já mencionei, o torna, talvez, o filósofo mais polêmico dos últimos tempos. O problema central é que para avaliar melhor a questão da morte, deveríamos poder compreender melhor o significado da morte e, por conseguinte, se a percepção da morte, em si, é algo que promove sofrimento ou desprazer. É claro que para os seres que compreendem a morte como uma supressão da possibilidade de realização os seus projetos, a percepção da morte passa a ser vivenciada imediatamente como algo desprazeroso ou que promove sofrimento. A morte súbita, no entanto, não vem acompanhada de tais considerações.

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

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

O que sim não é neutro sobre o ponto de vista moral, sobretudo com relação aos animais, é o tipo de vida ao qual os submetemos. Neste sentido, o que é basicamente criticado na perspectiva de Singer é o tratamento ao qual submetemos os animais, quando os utilizamos para fins como os anteriormente mencionados. Aqui estamos diante de tratamentos que negligenciam os interesses mais básicos dos animais em questão e onde geralmente levamos em consideração, apenas, a forma mais eficaz de realizar os nossos próprios interesses. A obra de Singer está permeada de exemplos do modo como nossas fazendas industriais criam os animais em compartimentos extremamente restritos, com o menor número de atividades possível, para que possam engordar mais rapidamente e estarem prontos para o consumo humano da forma mais eficiente. Trata-se, nestes casos, de vidas vividas em extremo desprazer; e essa é a principal crítica endereçada a estes casos, sob o ponto de vista utilitarista que se baseia na fruição de prazer e desprazer. O mesmo se aplica à utilização de animais para o nosso lazer. Sabemos muito bem o quanto podem ser dolorosas as práticas de treinamento dos inúmeros animais que vemos expostos em circos e parques aquáticos. O mesmo pode ser dito acerca da utilização de animais para o experimento científico.

A tese de Singer é a de que, se de fato estamos dispostos a aceitar que o foco da moralidade recaia sobre a igual consideração de interesses, então teremos que pensar formas substitutivas de organizar as nossas práticas. Se até hoje, por exemplo, utilizamos animais, em determinados cursos, para ensinar anatomia, é o momento de investirmos criação de réplicas quase perfeitas que cumpram essa mesma função. Assim, estaremos evitando que certas

criaturas sejam submetidas a um tratamento ao qual não estaríamos dispostos a submeter seres humanos. E teríamos, então, que proceder em todos os outros setores. Até que ponto não podemos prescindir de animais em circo? Até que ponto as nossas vidas precisam realmente ser preenchidas com práticas desse tipo?

Resumindo, a abordagem de Singer da questão relativa aos animais apresenta a seguinte *démarche*: em primeiro lugar, Singer nos faz refletir acerca das consequências, para as vidas em questão, das práticas promovidas na nossa sociedade. Em seguida, é própria necessidade de tais práticas, para as nossas vidas, que deverá ser questionada. Neste sentido, ele irá apontar para os diversos aspectos sobre os quais, de alguma forma, somos obrigados a refletir e ponderar, quando pretendemos agir de acordo com nossas convicções. Se estivéssemos, por exemplo, diante de um de bebê e de um experimento, ou um teste de um determinado medicamento, que pudesse salvar milhões de vidas, é possível que muitos de nós considerássemos justificável a utilização do bebê em questão. Da mesma maneira, se os experimentos feitos em animais servissem para salvar milhões de vidas, de animais humanos ou não, talvez consentíssemos na sua utilização. O problema é que essa não é a nossa realidade. Na maior parte das vezes, o uso de animais em experimentos é simplesmente desnecessário. Em muitos casos, eles não nos fornecem indicativos satisfatórios acerca do resultado esperado na espécie humana, o que acaba levando a consequências graves para os próprios seres humanos. São hoje bem conhecidos, casos de medicamentos que foram testados em animais, sem danos ou consequências negativas, e que, quando aplicados aos seres humanos, causaram deformações genéticas e outros males. Singer nos convida a repensar essas práticas e a nos perguntarmos, sinceramente, até que ponto consideramos que elas sejam realmente necessárias para a implementação de interesses nossos que possam ser colocados em pé de igualdade com os interesses mais básicos dos seres por elas utilizados.

3. Justiça global

Passo agora ao segundo problema: o problema da ética na era da globalização. Da mesma maneira que nos tornamos responsáveis pelos animais não-humanos, na medida em que incluímos seus interesses como objeto de nossa consideração moral, passamos a ser responsáveis também pelos interesses de todo e qualquer ser humano. Isso faz com que os interesses de um indivíduo no Brasil não possa ter um peso maior do que os interesses de um indivíduo na África. Isso faz com que interesses de ricos e pobres tenham que ser equiparados. Aqui, Singer procura mostrar que temos um compromisso, uma responsabilidade política e moral para com a fruição de interesses da humanidade como um todo. No momento em que vivemos num mundo onde os efeitos diretos das nossas ações podem atingir indivíduos das mais diversas partes do planeta, passamos a ter o compromisso de levar tais interesses em consideração e reavaliar nossos próprios interesses, de forma a reordená-los, apropriadamente. Isto significa, por exemplo, que já não podemos nos convencer de que nossa ida ao Teatro Municipal, a troca do carro a cada ano, ou uma viagem de férias à Sardenha, possa ser mais importante que a ajuda humanitária prestada a milhares de pessoas famintas na África. Mencionei propositadamente um caso radical apenas para mostrar o quanto estamos acostumados a desconsiderar os interesses de outros seres humanos e, sobretudo, a fazer uma avaliação que atribui pesos totalmente diversos aos interesses, quando eles são os **nossos interesses**, e quando eles são os interesses de outros seres humanos, não tão próximos de nós.

Sobre esse aspecto, o que Singer tenta mostrar é que o consumo dos países ricos se dá de forma tão irresponsável e impensada que ele coloca o luxo de alguns indivíduos acima das necessidades mais básicas de pelo menos 80% da humanidade.

Agora vou dar um exemplo que todos nós conhecemos muito bem. Houve um tempo em que quando uma criança deixava uma luz acesa os adultos diziam: “você acha que eu sou sócia da Light?”. Desta maneira, os pais ensinavam seus filhos a serem, pelo menos em parte, responsáveis pela economia doméstica. Bom, durante muito tempo, todas as vezes que a mesma questão era colocada para um adulto, a resposta que se seguia era: “deixo acesa o quanto quiser, pois a minha conta quem paga sou eu”. Hoje em dia quando eu peço para desligarem o ar-condicionado nas salas onde estou dando uma palestra, costumo acrescentar: “porque essa conta quem paga é a humanidade”. Nós vivemos numa sociedade de excessos, numa sociedade em que já não avaliamos mais a necessidade que temos de cada elemento que, compulsivamente, incorporamos. Nós temos dois, três, quatro computadores; nós temos dois, três, quatro carros; temos tudo em excesso. Realizamos viagens – somente não interplanetárias, porque ainda não temos acesso a isso -, sem o menor desejo e sem a menor necessidade. Nós as realizaríamos apenas porque estão à disposição na agência de viagem do lado da nossa casa. Por quê? Porque somos adictos. Porque nos deixamos levar pelo hábito irrefletido de agregar a nossas vidas bens que em nada contribuem para seu real valor. Porque queremos a tempo todo consumir, consumir e consumir. Só que há uma conta a ser pagar com tudo isso, e quem paga essa conta já não somos mais nós mesmos. Quem paga essa conta são todos os seres humanos, e, sobretudo, aqueles seres humanos que não podem decidir sobre o que consumir e o que não consumir. Porque nos altos custos de nossas vidas existe uma conta que eles, que não disfrutam de suas benesses e não possuem rendimentos, também estão comprometidos a pagar. É esse compromisso com o outro que não tem condições mínimas de realizar ou de implementar os seus interesses mais básicos, que Singer exige de nós para que sejamos coerentes com nosso conceito de justiça e para que possamos manter certa coerência com o princípio de uma moral universalista.

Temos que repensar as nossas práticas. Rever até que ponto elas envolvem interesses dos quais nós não estamos dispostos a abrir mão. Temos que finalmente desconsiderar o fato de que são os **nossos interesses** para pensar como ordená-los relativamente aos interesses de outros seres. Surge, assim, mais um argumento também relacionado à questão dos animais. Um argumento que apela justamente ao tipo de vida que levamos e ao melhor modo de adequar nossa existência à qualidade de vida que aspiramos para os demais seres do planeta. Particularmente acho que esse argumento ainda mais contundente em favor do vegetarianismo. Entre outras coisas, é preciso lembrar que há atualmente uma enorme quantidade de indivíduos passando fome, nas mais diversas partes do globo. Os grãos que são hoje utilizados para a alimentação de gado seriam suficientes para acabar com a fome da toda a humanidade. A pergunta seria: “se consumíssemos diretamente os grãos, ao invés de criar gado para nossa alimentação, não poderíamos compatibilizar a realização de nossos interesses nutricionais com a realização dos interesses básicos dos demais seres humanos que hoje passam fome?” Por que em nome de certo privilégio de alguns que tem acesso à carne, e que tem acesso, sobretudo, a tipos bastante sofisticados de carne, podemos promover práticas que são tão nocivas para o meio-ambiente e tão nocivas para as demais formas de vida que habitam o nosso planeta?

Neste ponto, é comum ouvirmos a seguinte réplica: “se não fosse o fato de comermos carne, já não existiriam vacas; na verdade, graças a nós existe essa diversidade de animais. Porque nós domesticamos vários animais, fomos nós que permitimos que várias formas bastante frágeis de animais sobrevivessem até hoje. Várias espécies só são capazes de sobreviver, porque foram domesticadas e vivem em um ambiente protegido”. Aqui não posso evitar colocar outra questão: será que devemos avaliar vidas de um ponto de vista quantitativo? Será que quanto mais vida melhor? Será essa a ideia? Será que quanto mais prazer melhor? Ou será que essa avaliação tem de ser feita de um ponto de vista qualitativo? Será que nossa preocupação é com a existência de muitas vacas fruindo prazer, ou com possibilidade de uma sociedade, um meio-ambiente, em que certa harmonia seja preservada para a fruição de prazer, não apenas das vacas, evidentemente, mas de todos os demais seres vivos? Trata-se, mais uma vez, de refletirmos sobre nossas práticas, com o objetivo de não nos atermos apenas aos nossos interesses mais imediatos, ou aos interesses de nossos conacionais, interesses de um estado nacional, mas de podermos finalmente pensar na nossa responsabilidade em termos globais.

4. Justiça ambiental

Chegamos também à terceira questão anteriormente mencionada, a saber, a questão de meio-ambiente. Vivenciamos uma surpreendente deterioração do meio-ambiente. Segundo o filme *Home*, produzido pela ONU em 2009, nos últimos trinta anos o ser humano alterou mais o meio-ambiente do que em todo o resto da história da humanidade. Essa afirmação, para todos nós aqui nesta sala, é bastante chocante. Sobretudo para os que, como eu, já passaram dos trinta anos e que podem, portanto, concluir que o meio-ambiente no qual nasceram é totalmente diferente daquele em que hoje vivem. Pelo menos para mim, parece terrível pensar que nenhuma outra geração foi testemunha histórica de tantas mudanças e tantos danos causados ao meio-ambiente como a minha. Os efeitos das nossas ações são cada vez mais rápidos, mais drásticos, e mais extensos. Temos, então, a obrigação de nos perguntar como podemos, de alguma forma, reagir a tudo isso.

Como podemos incluir o meio-ambiente no universo de nossas considerações morais? Há aqui um impasse para a perspectiva adotada por Singer ou, mais especificamente, para a perspectiva utilitarista. Meio-ambiente não tem fruição de prazer e desprazer. Por mais que tentássemos convencer os demais que também o Corcovado é capaz de alguma fruição de prazer e desprazer, ninguém nos daria ouvidos. No limite, achariam que estamos ficando loucos. Como é que poderemos então defender o meio-ambiente, se não podemos mais apelar à noção de interesses? Interesses básicos o meio-ambiente propriamente, de fato, não possui. Parece, assim, que a perspectiva utilitarista nos abandona. Seguindo agora meu próprio caminho, pretendo oferecer um esboço do que penso poder ser uma solução para a questão da inclusão dos aspectos ambientais no âmbito de nossas considerações morais.

Minha hipótese é a de que há um equívoco entre nossa compreensão dos valores como relacionais e a nossa compreensão dos mesmos como instrumentais. O que quero dizer com isso? Nós valoramos uma série de coisas que, em certo sentido, não estão diretamente relacionadas à satisfação de nossos interesses, ou à nossa fruição de prazer e desprazer. É claro que os valores só existem no universo humano. Somos nós que atribuímos valor às coisas. A ideia de que o valor é algo humano, demasiadamente humano, trouxe consigo a

perspectiva de que, quando o ser humano não consegue ter o seu interesse diretamente relacionado a alguma coisa, ela não tem como ser vista como objeto de valor. Isso simplesmente não corresponde ao modo agimos na prática. E para dar um exemplo disso, esboçarei, aqui, um paralelo entre a obra de arte e o meio ambiente.

Todos nós nessa sala valoramos a Monalisa – à parte, é claro, de sua cotação no mercado de artes -, mas independente do valor que possamos atribuir-lhe, eu perguntaria a vocês: qual de vocês gostaria de ter a Monalisa na sala de jantar? Qual de vocês tem uma fruição de prazer direta ao contemplar a Monalisa? Posso me sentir um pouco constrangida, mas sou obrigada a admitir que não gostaria de ter a Monalisa na minha sala. Isso de forma alguma significa que eu não possa reconhecer o valor da Monalisa. Reconheço o valor da Monalisa por características intrínsecas àquela obra de arte que fizeram dela o que ela é hoje, e o modo como ela é reconhecida por todos nós. Há na boa obra de arte uma série de elementos que podem ser identificados por nós, podem ser transmitidos a terceiros - e que faz com que a valorem - independente da relação direta que essa obra de arte tem com a nossa fruição de prazer e desprazer, com o nosso interesse direto.

É neste mesmo sentido que interpreto a nossa relação com o meio ambiente. Se alguém chegasse aqui e dissesse: “vou colocar uma bomba e destruir o Monte Everest”. Eu então suplicaria: “por favor, você não pode fazer isso”. Vocês poderiam perguntar: “por que, você quer ir até lá?”. Bem, eu não apenas não quero, como faço questão de ficar bem longe do Everest. Posso não gostar de andar de avião, posso ter horror a altura. Posso jamais querer subir o Everest, ainda que acredite que sua vista seja deslumbrante. Enfim, não quero subir, não quero ter qualquer contato com o Everest, mas ainda assim, eu considero que uma humanidade, sem o Monte Everest é uma humanidade mais pobre; onde alguma coisa de valor efetivamente se perdeu. Essa é, no meu entender, a maneira como podemos defender uma chamada “ética ambiental”, sem que o meio-ambiente seja visto necessariamente como um instrumento da realização humana, um instrumento da satisfação imediata dos interesses humanos.

Mencionei acima que a minha defesa da expansão de nosso universo de consideração moral ao meio-ambiente foge à perspectiva utilitarista. Defendo uma perspectiva moral na qual certos valores e/ou certos bens são efetivamente assumidos e, segundo a qual, uma vida é vista como sendo mais ou menos rica quando ela é provida destes mesmos bens. Faço minha a aposta de que a vida é melhor, sob um ponto de vista sua realização, quando é vivida em um meio-ambiente equilibrado, um meio-ambiente em que a diversidade esteja preservada. A mera possibilidade de encontrarmos nichos em que a natureza se manifesta de uma forma quase que única, é em si mesmo algo valioso para nós. É claro que estou aqui assumindo uma posição. Sob o ponto de vista moral, trata-se de uma perspectiva que entende nossas atitudes morais como de antemão calcadas em valores - calcadas em concepções de bem, ainda que minimalistas- a partir dos quais derivamos os princípios que norteiam a nossa ação. É dessa maneira, portanto, que eu suponho poder compatibilizar as três grandes preocupações do pensamento de Peter Singer e que eu considero, também, como sendo as três grandes preocupações da ética e da filosofia política contemporânea.

Como fazer justiça em um mundo em que as desigualdades entre os seres humanos entre si e entre os seres humanos e os demais seres vivos são tão aviltantes? Como manter certa

coerência entre nossas convicções morais mais arraigadas e nossas atitudes mais corriqueiras? Para eleger outra questão bastante polêmica nas discussões morais atuais, gostaria de destacar a atitude de tantos cidadãos distintos que realizam pregações contra o aborto e, ao mesmo tempo, ignoram os apelos das crianças que vivem nas ruas. Quem é o responsável por essas crianças? Não seriam também estes que pregavam contra o aborto? Onde está nosso comprometimento com as consequências das nossas ações e, sobretudo, com os princípios morais que defendemos? Todas as vezes que, sobre o ponto de vista moral, defendemos certa posição, deveríamos ser capazes também de avaliar até que ponto aquela mesma defesa é compatível com as nossas práticas. Até que ponto a nossa convicção de que consideramos o outro como igual, onde quer que ele esteja, é compatível, com a queixa, tantas vezes formuladas por nós brasileiros, de que o Brasil não deveria socorrer cidadãos de outros países, antes de prestar total socorro a todos nós brasileiros?

Se há um critério de moralidade, este critério deveria ser a coerência entre as escolhas que fazemos e os princípios que defendemos. Mas sob esse aspecto talvez estejamos ainda muito distantes de uma autêntica vida moral. Somos bem pouco coerentes. Peter Singer é certamente um filósofo que podemos eleger como modelo de integridade e coerência moral. Ele é certamente um dos heróis do nosso tempo. Alguém que busca a cada dia realizar na prática, tudo aquilo que defendeu, na teoria.

12 Breves considerações sobre o status moral de animais não-humanos

Esse artigo visa fornecer uma base teórica para a discussão acerca do *status* moral de animais não-humanos. Para tal, inicio de considerações gerais sobre o modo como justificamos nossos juízos e crenças morais. Em seguida, elenco alguns critérios correntemente utilizados na nossa atribuição de valor moral aos demais indivíduos e explorar seus fundamentos teóricos. Para concluir, esboço uma modelo de atribuição de valor moral específico, em cuja base a distinção entre criaturas humanas e não-humanas não possua qualquer relevância.

Nas últimas décadas temos presenciado um aumento significativo da preocupação com o tratamento dado por seres humanos a animais não-humanos. Cresce o número de vegetarianos e o debate acerca da utilização de animais não-humanos em pesquisas científicas que visam, essencialmente, a melhoria e implementação da vida humana. Dentro deste contexto, posições bastante antagônicas são confrontadas. Além daqueles que argumentam fortemente a favor ou contra procedimentos que instrumentalizam outras vidas em favor da nossa, há ainda os que reagem com total perplexidade, posto que não conseguem sequer vislumbrar onde estaria a raiz de tamanha controvérsia. Neste artigo sustento a tese de o problema da relação entre seres humanos e animais não-humanos é apenas mais um aspecto do problema moral que diz respeito as ações e aos valores dos seres humanos em geral. Dessa maneira, a raiz da controvérsia estaria na determinação ou no reconhecimento do status moral de animais não-humanos, na extensa rede de relações que integram as comunidades humanas e suas percepções do que seja uma vida orientada por padrões e valores éticos.

1. Sobre a justificação de juízos morais

Juízos morais se caracterizam, tradicionalmente, por expressar não o modo como as coisas são, mas como deveriam ou gostaríamos que fossem. Esses se distinguem, assim, dos chamados juízos descritivos ou enunciados assertivos, através dos quais relatamos nossas crenças acerca dos objetos do mundo externo ou de nossos próprios estados psicológicos. Juízos descritivos visam à verdade, dividem o mundo em estados de coisas verdadeiros ou falsos e erguem o que chamamos de pretensão de verdade ou veracidade. Juízos morais são basicamente caracterizados como aqueles que ditam ou determinam como se deve agir ou que estado de coisas devemos desejar. São, portanto, juízos prescritivos que visam um ideal, em cuja base encontramos uma concepção de bem ou valores específicos a partir dos quais orientamos nossas escolhas e nossas ações. Exemplificando, dizemos que um juízo descrito corresponde a um enunciado do tipo: "Hoje faz sol"; "O carro estacionado diante da minha casa é vermelho"; "Tenho medo de cobras"; "Desejo comer um chocolate". São exemplos correntes de juízos prescritivos, proferimentos do tipo: "Não se deve infringir inutilmente sofrimento a outros seres"; "É errado mentir"; "Devemos comer de boca fechada"; "Não se pode fumar em estabelecimentos públicos fechados" e "Não se pode fazer gol, em casos de impedimento".

Supondo que tenha ficado clara a distinção entre juízos descritivos e prescritivos, proponho que nos centremos nestes últimos, a começar pelos exemplos fornecidos. Qual seria

a semelhança entre eles e, sobretudo, em que podemos distingui-los? Em todos os casos trata-se de prescrever ou indicar o que seria errado/proibido ou qual seria a conduta certa/adequada. Neste sentido todos eles envolvem um elemento valorativo e dividem as possibilidades de ação em certas ou erradas. Eles expressam, portanto, regras ou convenções sociais. A distinção entre os mesmos estará no tipo de regra expressa. Alguns juízos prescritivos expressam convenções culturais, como "comer de boca fechada"; outros expressam regras legais, como "não fumar em estabelecimentos públicos fechados"; outros ainda determinam as regras de adequação de um jogo, como "Não se pode fazer gol, em caso de impedimento". Há, contudo, aqueles proferimentos que parecem ser bem menos específicos e, como relação aos quais, acreditamos que todos devam estar de acordo. Neste caso, estariam os nossos dois primeiros exemplos. Quando dizemos que "infringir sofrimento inutilmente a outros seres é errado" ou que "mentir é errado" jogamos que todos, deveriam concordar conosco. Em outras palavras, erguemos para o nosso juízo uma pretensão de validade universal, ainda que, concretamente, não possamos resgatar, ou melhor, justificar tal pretensão.

Analizando agora, apenas este grupo específico de enunciados, eu diria também que enunciados deste tipo, ou seja, enunciados que aparentemente erguem uma pretensão universal de correção, revelam ou despertam em nós sentimentos específicos. Dito assim de forma vaga, essa afirmação parece não ser controversa, pois até aqui ressaltai apenas a relação entre tais enunciados e nossos sentimentos. Como já deve ser ficado claro, este grupo de enunciados é o que corresponde a nossos juízos morais. A afirmação em questão seria então a de que juízos morais estão relacionados a sentimentos. A questão controversa, na qual não pretendo me estender, diz respeito ao tipo de relação. Há os que defendem que juízos morais são a expressão de nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação. Há os que, apesar de recusar esta versão expressivista[161] dos juízos morais, ainda assim reconhecem a importância dos sentimentos como fonte motivacional ou como critério para identificação do caráter moral de uma regra.

Sentimentos como culpa, ressentimento e indignação são destacados inicialmente por Strawson[162] e, posteriormente, trabalhados por Tugendhat[163], como indicativos de que uma regra foi violada; regra esta com a qual todos, tanto o agente, quanto os demais envolvidos, estariam identificados. Sentimentos, como por exemplo, a perda de autoestima e a culpa, seria também, para Tugendhat[164], o indicativo da internalização de uma regra e corresponderia a uma sanção interna. Se para a violação de regras legais, regras de um jogo ou regras culturais temos como resposta uma sanção externa, social, no caso da violação de uma regra moral são nossos próprios sentimentos que nos puniriam, gerando culpa, arrependimento e perda de autoestima ou amor próprio.

Já o sentimento de compaixão ou simpatia é pensado tanto por Hume[165] como por Adam Smith[166] e por utilitaristas de todos os tempos[167], como a base moral a partir da qual assumimos deveres para com os demais. A esta ponto voltarei adiante.

Basear o caráter imperativo de um enunciado moral em sentimentos foi, tradicionalmente, considerado uma tarefa não apenas perigosa como equivocada. Em Kant, por exemplo, o dever moral deveria ser capaz de suprimir todas as inclinações sensíveis, por conseguinte, qualquer sentimento de prazer ou desprazer oriundo da experiência sensível. Esta

abstração dos conteúdos sensíveis é responsável pela primeira formulação do imperativo categórico kantiano, ou seja, o princípio segundo o qual o conteúdo de uma regra só poderia ser reconhecido como moral, quando pudesse ser universalmente aceito. O princípio de universalização funcionaria, assim, como o critério para identificarmos a imparcialidade do agente, ou seja, sua liberdade diante de suas motivações sensíveis.

Para além do rigorismo kantiano, outros autores, tal como Habermas e Tugendhat, recusaram os sentimentos como base motivacional do agir moral por considerar que desta forma estaríamos abrindo mão do caráter prescritivo, mandatório ou imperativo da moralidade. Sentimentos algumas pessoas têm ou não. Não podemos obrigá-las a ter. Em contrapartida, queremos poder exigir o cumprimento de acordos ou regras morais. Mas como justificar esta exigência?

Chegamos, assim, ao clássico problema da justificação dos enunciados morais, sobre o qual versam as principais obras de filosofia moral e no qual, portanto, não pretendo me deter. Para o objetivo deste artigo, basta ressaltar que a solução aventada por Kant[168] e acompanhada por muitos autores contemporâneos, tais como Tugendhat[169], Habermas[170], Scanlon[171], Gauthier[172], Rawls[173], entre outros, é o recurso à racionalidade. Em todos eles, de forma mais branda do que a proposta por Kant, o caráter mandatório de um princípio moral estaria nas razões que o sustentam. Razões não seria um sinônimo de motivos, mas de argumentos racionalmente válidos. Em suma, o agir e o princípio moral adequado seriam aqueles que melhor expressam nossas demandas racionais. "Nossas" significa aqui, "de todos os seres racionais".

Fica assim claro nosso interesse por este aspecto específico da questão. Ao estabelecer o critério de correção de um enunciado moral, esses autores parecem estar também determinando quem são os agentes morais. Se os agentes morais são seres racionais dentro dos padrões descritos, ou seja, que podem fornecer e avaliar argumentos, então estamos diante de uma perspectiva moral na qual outros seres, menos ou nada racionais, teriam seu pertencimento à comunidade moral definido pelos supostos agentes racionais.

2. Critérios para a atribuição de status moral

Podemos agora passar a nossa segunda etapa. Com base em que critérios os agentes racionais delimitam o âmbito da moralidade e atribuem status moral aos demais?

A alternativa mais evidente parece ser o critério da reciprocidade e simetria. Ou seja, a comunidade moral seria constituída por seres igualmente capazes de estabelecer relações mútuas. Em uma relação simétrica, agente/sujeito e objeto da moralidade podem ter seus papéis alternados sem que a relação seja comprometida. As partes seriam, assim, igualmente constituídas de seres racionais, capazes de manifestar de forma racional seus propósitos e interesses e defendê-los diante de uma audiência igualmente qualificada. Qualquer inclusão de outros seres só poderia ser defendida indiretamente, tendo em vista a instrumentalização dos mesmos para promoção dos interesses dos agentes, ou dependeria exclusivamente de uma atitude altruísta coletiva partilhada.

Uma segunda alternativa seria a adoção do critério do "pertencimento" à coletividade. Nesse caso, o agente racional reconheceria que seres com os quais mantem relações assimétricas, tal como a relação de dependência, também seriam objeto de consideração

moral, estando, portanto, dentro dos limites da comunidade moral e garantindo a eles um status moral, ainda que hierarquicamente inferior.

Esta percepção do que seja ser um integrante da comunidade moral talvez explique a razão pela qual nos parece trivial reconhecer crianças, doentes mentais e outros seres humanos como objeto de consideração moral. Afinal, eles estão sob o nosso cuidado e proteção. Passamos grande parte de nossas vidas compartilhando, ainda que de forma diversa, muitas de nossas experiências com tais seres humanos. A partir de tais interações estabelecemos que nos modificam e passam a determinar muito do que projetamos para o nosso próprio futuro. Costumamos incluir como objeto de nossa consideração moral até mesmo seres humanos que ainda não existem e talvez nem venham a existir. Pensamos no futuro dos nossos netos, quando nossos filhos são ainda crianças. Idealizamos um mundo melhor para gerações que não viremos a conhecer. Esta projeção, aparentemente pouco racional, dos nossos interesses, no interesse por outros seres humanos é simplesmente parte da nossa forma de estar no mundo e nenhum agente racional parece poder deixar de reconhecer a evidência de tais vivências.

O reconhecimento pela via do pertencimento pode ser também estendido a animais não-humanos. Deste modo, exigimos, de forma igualmente trivial, consideração moral pelos nossos animais de estimação. Eles são, em muitos casos, nossos maiores companheiros. Cães e seres humanos, por exemplo, já estabeleceram um vínculo que ninguém mais parece questionar. O surpreendente, nestes casos é que muitas vezes não conseguimos estender nossa consideração moral para além do objeto específico do nosso vínculo. Na maioria dos casos, nosso animal de estimação é parte de nossa família, o do vizinho é mais um cachorro ou um gato que faz barulho. Não acreditamos dever a ele a mesma consideração, ainda que saibamos que eles pertencem à nossa coletividade. O respeito aos animais de estimação de outros seres humanos é muitas vezes uma derivação do nosso respeito ao que seria reconhecido como objeto de estima de outro ser humano. Estes casos, contudo, são apenas distorções e para afastá-los, poderíamos facilmente recusar que o critério utilizado esteja sendo realmente o do pertencimento.

Uma terceira alternativa, que evidentemente não é incompatível com as demais, é a tentativa de identificar uma característica ou atributo comum a todos os seres que fazem parte da nossa comunidade moral ideal. A vantagem desta alternativa frente às anteriores é que ela pode ser aceita pelas demais, mas pode ser também mais abrangente, negando as características elencadas pelas alternativas anteriores e recorrendo a algo mais básico. Nesse sentido poderíamos recusar a racionalidade e o pertencimento como focos identificatórios e delimitadores do nosso universo de consideração moral e recorrer a algo ainda mais geral e que nos permitisse, portanto, melhor resgatar a pretensão de universalidade de nossos juízos morais. Ao eleger algo mais básico como foco, estaremos também rompendo uma hierarquia moral concedida aos supostos seres racionais. Restaria, contudo, reconhecer qual seria o aspecto em questão. Uma investigação deste tipo parece nos lançar diretamente a pergunta pela natureza dos seres envolvidos por nossas considerações morais ou pelo nosso discurso moral comum. Neste sentido, pretendo adotar uma perspectiva naturalista da moralidade.

3. Perspectivas naturalistas

Estarei denominando aqui naturalismo uma perspectiva moral que parte da investigação da natureza e do reconhecimento de características naturais, factuais, dos seres que compõem a nossa comunidade moral para então estabelecer quais seriam as condutas ou princípios morais adequados.

Como vimos, uma das mais promissoras caracterizações dos concernidos é aquela que recorre a nossa natureza enquanto seres racionais. Seres racionais são capazes de fornecer argumentos, verificar hipóteses, analisar argumentos alheios e deliberar com base em suas ponderações. Num sentido kantiano, eles são seres capazes de realizar, através deste processo, uma abstração de todas as formas de coesão sensíveis e se deixar determinar por um princípio formal da razão. Ao agirem desta forma, eles instauram uma nova ordem no mundo natural: uma ordem de condutas determinada pelo próprio agente, enquanto ser livre de determinação sensível. A esta capacidade chamamos autonomia ou poder de autodeterminação. Seres capazes de se autodeterminar elegem seus próprios fins. Reconhecer a sua "natureza" ou a "essência" do seu ser significa reconhecê-los como seres autodeterminados, autores de suas próprias vidas ou, nas palavras de Kant[\[174\]](#), como fins em si mesmos. A partir de tais considerações, é então gerado, em Kant, aquele que até hoje se impõem como o princípio moral por excelência, a saber, o imperativo categórico em sua segunda formulação: a consideração ou o respeito de tais seres como fins em si mesmos. Com isso fica moralmente vedada a instrumentalização, a coação ou a imposição fortuita de obrigações e metas heterônomas aos seres capazes de se autodeterminar.

Não pretendo aqui entrar no mérito de ser o não razoável associarmos racionalidade de forma tão veemente à autonomia e, sobretudo, à autonomia compreendida como liberdade de toda e qualquer determinação sensível. Podemos adotar uma versão contemporânea deste princípio como a da não-instrumentalização de seres capazes de deliberar sobre seus fins (Tugendhat) ou dos princípios que estabelecem uma situação de fala ideal, para indivíduos capazes de integrar um discurso de fundamentação racional (Habermas). Podemos ainda interpretar a racionalidade e a capacidade de julgar de forma autônoma como uma condição necessária ao estabelecimento de situações contratuais simétricas. Enfim, o que quero ressaltar é que a escolha da racionalidade e/ou do poder de autodeterminação como base de determinação de condutas e princípios morais delimita o âmbito da moralidade aos seres capazes de manifestar tal capacidade. Embora isto soe bastante familiar aos nossos ouvidos, gostaria somente de destacar que tal interpretação da moralidade deixa de fora grande parte dos seres com os quais mantemos relações, sejam eles humanos ou não.

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

nos aproxime e assemelhe a todos estes seres.

A alternativa mais frequente é aquela já apontada por Hume[175] e pelos utilitaristas clássicos[176], a saber: a vulnerabilidade ao prazer e à dor. De acordo com Hume, certas ao virtuoso seriam as atitudes ou qualidades que maximizariam o prazer individual ou coletivo e minimizassem a dor. Erradas ou viciosas seriam as ações ou qualidades que promoveriam desprazer individual ou coletivo. Formalizando a escolha da vulnerabilidade ao sofrimento e ao prazer como característica de todos aqueles que acreditamos dignos de consideração, o princípio moral por excelência, ou seja, o princípio universal com base no qual jugamos a moralidade, justiça ou correção de nossas condutas e normas, passa a ser igualmente aquele que prescreve a maximização do prazer e a minimização do sofrimento de todos os concernidos. O então denominado princípio utilitarista irá sofrer diversas transformações do decorrer de sua história até chegar à versão sugerida por Singer[177] da maximização dos interesses preferenciais. Nesta perspectiva é reconhecido que todos os seres sencientes, ou seja, aqueles que possuem consciência da dor têm interesses básicos, entre os quais podemos reconhecer o de viver uma vida o mais livre possível de sofrimento e prazerosa. Nosso compromisso moral passa a ser a promoção dos interesses preferenciais de todos os seres sencientes.

Críticos do Utilitarismo, como um todo, e de Singer, em particular, irão realizar alguns experimentos de pensamento que indiquem a fragilidade do critério apontado. A aparente ideia do sacrifício do indivíduo em favor do bem-estar da coletividade ou de uma maioria irá violar a percepção kantiana de cada indivíduo como um fim em si mesmo, portanto, o princípio da não-instrumentalização. Por este viés, utilitaristas são descritos como aqueles que sacrificariam um indivíduo são para salvar a vida de vários indivíduos que necessitam de doação de órgãos[178]; ou como aqueles que se autoimporiam restrições na sua qualidade de vida, para promover interesses mais básicos de outros indivíduos. Segundo os críticos, utilitaristas violariam o sacralizado/consagrado direito à vida em nome do bem-estar individual e/ou coletivo. Simultaneamente, imporiam a seus adeptos exigência de sacrifícios "sobre-humanos" ou, pelo menos, para além dos que estamos acostumados a aceitar como razoáveis.

Embora tenham grande peso, tais críticas me parecem facilmente refutáveis. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao direito à vida, parece difícil pensar qual seria a demanda expressa por tal direito, se não entendemos vida como vida qualificada, ou seja, como o direito a uma vida minimamente satisfatória, prazerosa ou realizada. Em segundo lugar, no que diz respeito ao sacrifício em geral do bem-estar individual em nome de uma maioria ou da coletividade, parece que a noção de "sacrifício" retira sua força de uma falsa dicotomia entre interesses individuais e bem-estar coletivo. Nossos interesses mais básicos podem estar de tal forma constituídos por nossa coletividade que não poderíamos sequer conceber nossa autorrealização em levar em conta nossa contribuição para o bem-estar coletivo ou para a implementação de uma concepção de justiça global. Alguns de nós podemos, efetivamente, ter altas expectativas acerca do que seja uma vida satisfatória e comprometer sua realização com os ideais de uma sociedade moral mais inclusiva, igualitária e com a construção de um ambiente mais propício a realização plena das diversas formas de vida. A réplica não tardaria: "coloque no bem-estar da humanidade, ou pior, no de todos os

seres sencientes o seu próprio bem-estar e jamais irá alcançá-lo". Em linhas gerais isto pode ser verdade, mas se o nosso compromisso com o bem-estar dos demais seres não for uma questão de escolha racional, mas sim, genuinamente, algo que nos é imposto pelos nossos sentimentos para com os demais - algo que envolve tanto nossa compaixão para com o sofrimento alheio, quanto nossa autoestima, diante do nosso empenho em contribuir para melhoria na qualidade vida do planeta - tudo o que podemos fazer é aspirar estar cada vez mais próximo deste ideal e, assim, encontramos nossa própria realização.

Com as respostas oferecidas, endosseí parte da proposta de Singer, mas, indiretamente, indicando uma terceira alternativa que me parece mais interessante, por ser ainda mais inclusiva. Ao focar nos interesses preferenciais de seres sencientes, Singer delimita o escopo de nossa consideração moral aos seres sencientes. Quero deixar claro que esta observação não é necessariamente uma crítica, mas uma constatação dos limites de sua abordagem. O fato é que se as razões pela quais incluímos outros seres, como objeto de consideração moral, estão realmente, como expus acima, relacionadas aos nossos sentimentos para com os mesmos, a certa noção do que seja para cada um de nós, e para cada agente, em particular, uma identidade pessoal realizada, uma vida qualitativamente valorável, satisfatória, então não vejo razão para limitar nosso âmbito dos concernidos aos seres sencientes. A moralidade é uma construção humana, mas isso não impede que estendamos os valores e princípios que a caracterizam a todos os seres com os quais mantemos relações e com cuja prosperidade relacionamos nosso ideal de uma vida plena.

A terceira alternativa é, portanto, a de que elejamos como foco os funcionamentos básicos de cada sistema funcional existente. Aqui é inevitável reconhecer uma visão aristotélica da própria moralidade. A vida moral, ou se preferirem, a vida ética, não se relaciona apenas ao caráter prescritivo da minha relação como o outro, mas, sim, ao desenho da minha própria vida e de sua plena implementação. O eu individual caricata da modernidade é aqui substituído pelo eu concretamente constituído em suas práticas sociais. "Eu" cuja identidade é fruto de um complexo de relações [\[179\]](#) e, desta forma, não é, nem constitutivamente independente do outro, nem determinado pelo pertencimento a um grupo particular. Somos fruto de um complexo de identificações e isso faz de cada um de nós um ser singular, com demandas compartilhadas por diversos seres. Sob este foco, o que almejamos sob o ponto de vista moral é que cada um de nós realize da melhor forma possível, ou seja, em sua plenitude, o seu projeto de vida. Projeto esse que não precisa mais ser interpretado como uma escolha racional de seres com poder de autodeterminação, mas pode simplesmente ser compreendido como realização de uma sistema funcional em todo o seu vigor.

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

4. Uma expansão da nossa perspectiva moral: consequências e conclusões finais

Com uma perspectiva moral voltada agora para o florescimento dos diversos sistemas funcionais[180], algumas das questões tradicionalmente no nosso universo moral parecem adquirir uma nova feição.

Já dissemos que de acordo com esta nova perspectiva passa a ser incluídos no nosso âmbito de consideração moral não apenas seres humanos e animais sencientes, mas os diversos sistemas funcionais que conhecemos e com os quais mantemos alguma relação. Mas se somos nós, humanos, que identificamos os sistemas e, de certa forma, reconhecemos suas necessidades e definimos sua forma de realização, não correríamos o risco de incorrer em uma antropomorfização dos demais seres?

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

A falha moral mais grave, não estaria, contudo, num erro de percepção, mas no fato de nos colocarmos como o ponto alto de uma escala hierárquica dos seres concernidos pelo nosso discurso moral. Este é um erro que, a meu ver, nem Singer, parece escapar. Mesmo reconhecendo a prioridade dos interesses preferências básicos de algumas animais não-humanos sobre interesses mais gerais de seres humanos, Singer não hesita em admitir que a vida dos seres capazes de elaborar um projeto de vida é hierarquicamente superior a uma vida apenas vivida.[181] Segundo a perspectiva aqui proposta, tal capacidade faria parte de um tipo específico de sistema funcional. Ter ou não tal capacidade seria apenas um fato que, a partir de sua constatação, exigiria de nós também condutas específicas. Contudo, o reconhecimento de capacidades específicas não justificaria a atribuição de maior ou menor valor moral ao grupo de seres em questão. O que uma conduta moral correta exige é a adequação entre o reconhecimento das capacidades ou características dos sistemas funcionais e o respeito correspondente a suas formas de implementação específicas.

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

Somos responsáveis pela ordenação moral que damos às nossas escolhas presentes e devemos poder responder por elas no futuro, apelando mais uma vez aos critérios então

válidos de sua coerência e abrangências momentâneas. Mais do que isso, não podemos fazer. A moralidade, assim como o conhecimento humanos, estão obrigados a se render aos nossos próprios limites. Erraremos e transformaremos nossos erros em uma forma de aprendizado, mas não impediremos os impasses e conflitos morais que assolam nossa forma de estar no mundo junto a outros seres. Isso faz com que nossos juízos morais sejam essencialmente não-definitivos e que tenhamos que nos manter alertas a suas revisões, às transformações dos contextos e das demandas inerentes as diversas formas de existência

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- BENTHAM, Jeremy. *A Fragment on Government*. J. H. Burns e H. L. A. Hart. Londres (orgs). Athlone Press, 1977.
- _____. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. org. J. H. BURNS e H. L. A. HART. Londres: Athlone Press, 1970.
- BIERI, Peter. *Analytische Philosophie des Geistes*. Athenäum Hain: Hanstein, 1993.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.
- _____. 2006. "Anti-realist expressivism and quasi-realism", in: Copp, David (org). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- BROCK, Dan. "Quality of Life in Health Care and Medical Ethics", in: M. C. Nussbaum and A. Sen (orgs.) *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- DEWEY, John. *Human Nature and Conduct*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1922.
- _____. *Teoria da Vida Moral*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção os pensadores), 1978.
- DIAS, Maria Clara. "Perfeccionismo e o Princípio do Respeito Universal", in: Nythamar de Oliveira e Draiton de Souza (orgs.). *Justiça e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. "Considerações Acerca do Conceito de Pessoa", in: M. Broens e C. Milidoni (orgs.). *Sujeito e Identidade Pessoal*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003: 153-170.
- _____. "O "bom governo": diretrizes de governo. n uma democracia". *Diversitates*, 2009; 1 (1): 77-87.
- _____. "Affirmative Action and Social Justice", in: *Connecticut Law Review*, 2004.
- _____. "Mind and Person in a Physical World", in: Miguens S, Mauro C e Cadilha S (Orgs). *Mente, Linguagem e ação: textos para discussão*. Porto: Campo das Letras; 2009.
- _____. "Identidade humana e pessoal: uma perspectiva naturalista da moralidade". Disponível em www.cefm.ifcs.ufrj.br.
- _____. "Values and virtues in the era of globalization", in: Domingues I (Org.). *Biotechnologies and the Human Condition*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue*. Harvard: Harvard Univ. Press, 2005
- _____. "Liberalism". In: *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- FLANAGAN, Owen. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press. 1998.
- Frankfurt, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: *The Journal of Philosophy* 68, 1971.
- GEWIRTH, Alan. *Self-Fulfillment*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1998.

- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HAKSAR, Vinit. *Equality, Liberty and Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HARE, Richard. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- _____. *A Linguagem da Moral*. Lisboa: Martins Fontes, 1996.
- HUME, David. *Investigações sobre os princípios da moral*, 1751.
- _____. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*. Oxford, 1975.
- _____. *A treatise of Human Nature*. Oxford, 1978.
- HURKA, Thomas. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press. 1993.
- JOHNSON, Mark. *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft. Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- KENNY, Anthony. *Freewill and Responsibility*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- LARMORE, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- STOLE, Michael. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (orgs.). *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1993
- _____. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice.” In: *Feminist Economics*, 2003.
- PETTIT, Phillip. “The Consequentialist Perspective”. In: Marcia W. Baron, Philip Pettit e Michael Slote. *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell, 1997.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1971.
- _____. *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard Univ. Press, 2001.
- _____. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1993.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

- SEN, Amartya. *Inequality Reexamined*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1995.
- SEN, Amartya; WILLIAMS, B. (orgs.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge. Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Inequality Reexamined*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1995.
- _____. "The Standard of Living" In: *The Standard of Living*. edited by G. Hawthorn. Cambridge: Cambridge University Press. 1987.
- _____. "Capability and Well-being". In: *The Quality of Life*, Nussbaum e Sen (Orgs.). Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. (1995) "Gender inequality and theories of justice". In *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Nussbaum e Sen (Orgs.). Oxford: Clarendon Press, 1995.
- SHER, George. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *One World: The Ethics of Globalization*. London: Yale University Press. 2004.
- _____. *Animal Liberation*. Londres. Jonathan Cape, 1976.
- _____. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- _____. *How are we to live? Ethics in the age of self-interest*. Nova York. Prometheus Books, 1995.
- SMART, J.J.C. e WILLIAMS, B. *Utilitarianism, for and against*. Cambridge, 1973.
- SPENCER, Herbert. *The Principles of Ethics*. Vol.: I. Indianapolis: Liberty Classics, 1978.
- STRAWSON, Peter. *Individuals*. London, 1959.
- STEVENSON. Charles. *Ethics and language*. New Haven, 1944.
- TUGENDHAT, Ernst. "Der Begriff der Willensfreiheit". In: Konrad Cramer (Hg). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt, 1987.
- _____. "Gerechtigkeit und Menschenrechte". (citado a partir do manuscrito)
- _____. "Identidad: Personal, nacional y universal". (citado a partir do manuscrito)
- _____. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt, 1979.
- _____. "Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik", in *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1987
- _____. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1994.
- WILLIAMS, Bernard. "The Human Prejudice", in: B. Williams e A. W. Moore (orgs.) *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

[1] DIAS, M. C. "O Consequencialismo e seus Críticos", in *Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*, org. M. C. Carvalho. Florianópolis: UFSC, 2007, p. 273-298.

- [2] PETTIT, Ph “The Consequentialist Perspective,” in *Three Methods of Ethics*, org. Marcia W. Baron, Philip Pettit e Michael Slote, Oxford: Blackwell, 1997, p. 93-174.
- [3] DIAS, M. C. “Direitos Sociais Básicos: investigações filosóficas acerca da fundamentação dos Direitos Humanos”, in: *Manuscrito* vol. XIX, 1996, p. 127-147.
- [4] DIAS, M. C. “Direitos Humanos e a Crise Moral”, in *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia*, org. L. Ferreira, M. Zenaide, M. Pequeno (João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2010, p. 267-281.
- [5] "Values and virtues in the era of globalization", in: Domingues I (Org.). *Biotechnologies and the Human Condition*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; 2011.
- [6] DIAS, M. C. “O Conceito de Pessoa,” *Discurso*, 1996, p. 181-199.
- [7] DIAS, M. C. “Considerações Acerca do Conceito de Pessoa,” in *Sujeito e Identidade Pessoal*, ed. M. Broens, e C. Milidoni, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003 p. 153-170.
- [8] DIAS, M. C. “Mind and Person in a Physical World”, in *Mente, Liguagem, e Ação*, org. S. Miguens, C. Mauro, S. Cadilha, Porto: Campo das Letras, 2009, p. 43-53.
- [9] DIAS, M. C. “Quem Somos Nós? Pressupostos e consequências do programa de naturalização do Self,” in: *Filosofia da Mente, Ética e Metaética: ensaios em homenagem a Wilson Mendonça*, org. M. C. Dias, Rio de Janeiro: Multifoco, 2010, p. 73-98.
- [10] DIAS, M. C. “Justiça Global: considerações sobre a questão da justiça em Peter Singer,” *Ethica* Rio de Janeiro: UGF, 2010, p. 19-33.
- [11] KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. As obras kantianas serão citadas, no decorrer do texto, de forma abreviada.
- [12] KANT, I, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- [13] Os números entre parênteses correspondem aos parágrafos do texto que estão sendo analisados. Esta sinalização tem por objetivo permitir que o leitor possa melhor comparar a reconstrução aqui com os textos originais.
- [14] KpV, A 51/52.
- [15] KpV, A 266.
- [16] Ver, início da seção 1.2.
- [17] HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983. Todas as traduções aqui apresentadas foram retiradas da versão em português, Ed. Tempo Brasileiro, Rio 1989.
- [18] Ver, idem, ibidem, p.84.
- [19] Idem, ibidem, p.84.
- [20] ALEXY, R. “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, in: W., Oelmüller (org.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.
- [21] HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, p.110.
- [22] Idem, ibidem, p.111.
- [23] Idem, ibidem, p.112.
- [24] Ver, HABERMAS, J., “Wahrheitstheorien”, in H. Fahrenbach (org), Pfullingen, 1973, pp.155-. Neste artigo são apresentados quatro princípios: (1) Todos os potenciais participantes do "discurso" devem dispor de igual chance de proferir atos de fala, de tal modo, que possam colocar questões e fornecer respostas livremente. (2) Todos devem possuir igual chance de realizar interpretações, afirmações, sugestões, esclarecimentos e justificações e problematizar as pretensões de validade das

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

[25] Ver, TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984, p.112.

[26] Ver, WELLMER, A. *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1986, p.108.

[27] Ver, TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1993.

[28] Ver, TUGENDHAT, E. *Probleme der Moral*, Stuttgart: Reclam, 1984, p.132.

[29] Ver: KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

[30] Ver: KANT, I, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

[31] Ver: HABERMAS, J. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp: Frankfurt, 1983.

[32] A questão da constituição da identidade qualitativa do indivíduo é abordada por Tugendhat em seu artigo “Identidad: Personal, nacional y universal” (citado a partir do manuscrito). Acerca da relação entre a constituição da identidade qualitativa e a questão da constituição de uma identidade moral a partir da concepção de Tugendhat, ver: Dias, M. C.: *Die sozialen Grundrechte: Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten*, Konstanz 1993.

[33] Ver, SHER, G. *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

[34] Acerca da perspectiva comunitarista, ver: “Atomism” de Charles Taylor (in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985) e *Liberalism and the Limits of Justice* de Michael J. Sandel (Cambridge University Press, Cambridge, 1982)

[35] Acerca do que estou considerando aqui como uma perspectiva subjetivista, ver: *Methods of Ethics* de Henry Sidgwick (Macmillan, Londres, 1922) e *A Theory of the Good and the Right* de Richard Brandt (Oxford University Press, Oxford, 1979)

[36] Ver, SHER, G. *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 159.

[37] Ver, SHER, G. *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press: Cambridge, 1997.

[38] "Intrínseco" significa: (1) que está dentro de uma coisa ou que lhe é próprio; (2) que está ligado a uma pessoa ou coisa, inerente, peculiar. Por estar querendo promover uma distinção entre um valor intrínseco e um valor inerente, privilegiarei a primeira acepção do termo.

[39] HURKA, T. *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

[40] NOZICK, R. *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1981.

[41] Ver, SHER, G., *Beyond Neutrality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.202.

[42] “Discriminação primária” e “diferenciação secundária” são termos introduzidos por Tugendhat no artigo “Identidad: Personal, nacional y universal”.

[43] Ver, Diálogo em Letícia, Frankfurt 1997.

[44] PETTIT, Ph., “The Consequentialist Perspective”, in: Marcia W. Baron, Philip Pettit e Michael Slote, *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell 1997, 93-174.

[45] Ver, DEWEY, J. *Human Nature and Conduct*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1922 e *Teoria da Vida Moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1932.

[46] JOHNSON, M. *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: Chicago University

Press, 1990.

[47] BLACKBURN, S. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University. Press, 1998.

[48] Em outro artigo, procurei defender o uso da razão imaginativa como elemento constitutivo da deliberação moral. Ver: Dias, M.C., “Identidade humana e pessoal: uma perspectiva naturalista da moralidade”, disponível em www.cefm.ifcs.ufrj.br.

[49] Para efeito desta exposição pretendo considerar certo, correto e justo como sinônimos, e a opção pelo uso de um destes termos obedecerá a critérios meramente estilísticos.

[50] PETTIT, Ph., “The Consequentialist Perspective”, in: Marcia W. Baron, Philip Pettit e Michael Slote, *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell 1997, p.93-174. p.107/108.

[51] A postura que aqui estou chamando de cética corresponde, na análise de Pettit, à perspectiva antiteórica da moral.

[52] Aqui apresentarei uma reconstrução, mais ou menos livre, da crítica a Kant. Ou seja, procurarei ilustrar a crítica de Pettit com exemplos criados por mim.

[53] Pettit mesmo reconhece que está se servindo do termo ética das virtudes de uma forma bastante específica e que há várias outras formas de se compreender a ética das virtudes que não estão relacionadas com a caracterização aqui fornecida. Não pretendo desenvolver a crítica de Pettit a esta versão da ética das virtudes, por considerar que na discussão contemporânea esta perspectiva, tal como descrita aqui, tenha se tornado irrelevante.

[54] Em outro artigo, procurei defender o comprometimento de perspectivas supostamente deontológicas com pressupostos teleológicos. Ver: Dias, M.C., “Perfeccionismo e o Princípio do Respeito Universal” in: Nythamar de Oliveira e Draiton de Souza (org.), *Justiça e Política*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.123-132.

[55] Ver: PETTIT, Ph., “The Consequentialist Perspective”, in: Marcia W. Baron, Philip Pettit e Michael Slote, *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 93-174.

[56] Sobre duas dimensões das teorias de valor e suas distinções, ver: id. Pp.124/25. Pretende voltar a esta distinção na minha crítica a Pettit.

[57] Os exemplos aqui utilizados para ilustrar esta distinção são meus e não de Pettit.

[58] Pettit não apresenta argumentos que justifiquem a promoção de valores em detrimento da simples honra aos mesmos. Não pretendo problematizar este aspecto por considerar que uma boa compreensão do que seja adotar para si um valor implica na atitude de honrá-lo e promovê-lo. Logo, passar da honra, ou respeito, a promoção de um valor seria um passo natural. Outro aspecto que não é justificado por Pettit é a restrição do título consequentialistas ou teleológicas apenas para as teorias que adotam valores neutros. Para evitar uma “briga por termos” manterei a nomenclatura usada por Pettit, embora considere que a divergência entre as teorias baseadas em valores seja falseada quando as separamos entre consequentialistas ou teleológicas e não-consequentialistas.

[59] Id. p.147

[60] Id. p.143.

[61] Id. p.148.

[62] Em outro artigo, tentei defender que a análise e justificação do caráter prescritivo da moralidade representava apenas uma parte da discussão moral, a que, seguindo a sugestão de Mark Johnson, denominei teoria da lei moral. Tentei mostrar também que a discussão em torno da universalidade nos nossos dias deve ser mais bem compreendida como a defesa da imparcialidade. Ver, Dias, M. C. “Identidade humana e pessoal: uma perspectiva naturalista da moralidade”, www.cefm.ifcs.ufrj.br.

[63] Id. pp.149/50.

[64] Id. p.150.

[65] Parece ser neste sentido específico que Pettit reconhece a pretensão de universalidade das teorias de valores relativos ao agente.

[66] Id. p.132.

[67] Ver, id. 151.

[68] Id. 156-57.

[69] Id. 158.

[70] Ver, id. 162.

[71] Id. 167.

[72] Ver, principalmente: PETTIT, Ph. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

[73] Este termo foi introduzido por Mark Johnson em seu livro *Moral Imagination* para se referir à discussão moral acerca das regras e princípios que expressam deveres e direitos mútuos.

[74] A manutenção do termo universal/universalidade se deve ao paralelo que estamos buscando traçar com a perspectiva kantiana e a de seus sucessores (Habermas, Tugendhat, Gewirth, Rawls, Scanlon etc.). Entre os autores contemporâneos, contudo, o uso do termo já aparece bem mais como sinônimo de imparcialidade. Neste texto pretendo empregá-lo como a expressão de uma perspectiva ou de princípios que visam abarcar a globalidade dos que caem sobre um conceito mínimo de natureza humana.

[75] Este artigo é uma homenagem ao meu querido colega Trajano, com quem compartilho um sincero interesse pelo papel da moralidade na constituição de nossas próprias identidades e na concepção do que seja para cada um de nós vida realizada. Nele, reúno parte das ideias que desenvolvi em textos anteriores.

[76] Ver, Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993.

[77] KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

[78] KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft, Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

[79] Habermas, J. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.

[80] A questão da constituição da identidade qualitativa do indivíduo é abordada por Tugendhat em seu artigo "Identidad: Personal, nacional y universal" (citado a partir do manuscrito). Acerca da relação entre a constituição da identidade qualitativa e a questão da constituição de uma identidade moral a partir da concepção de Tugendhat ver: Dias, M.C., *Moral und soziale Grundrechte em Die sozialen Grundrechte: Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten*, Konstanz 1993 e "Direitos sociais básicos: uma fundamentação dos direitos humanos a partir da moral do respeito universal", Atas do XIII Congresso Interamericano de Filosofia, Bogotá, 1994.

[81] A primeira formulação do Imperativo Categórico Kantiano é aqui mencionada por fornecer uma explicitação do princípio comum a toda e qualquer concepção moral universalista.

[82] HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., 1992.

[83]² Ver Idem, *ibidem*, pp.138. A definição do princípio de democracia, fornecida por Habermas, é distinta da nossa compreensão comum deste termo. Entendemos por "democracia" o direito de todos à participação e o respeito às minorias. De tal compreensão não deriva, contudo, que somente as normas aceitas por todos sejam consideradas válidas. Para tal o assentimento da maioria é considerado suficiente.

[84]³ Ver Idem, *ibidem*, pp.134.

[85]⁴ Ver Idem, *ibidem*, pp.152.

[86]⁵ Ver Idem, *ibidem*, pp.141.

[87]⁶ Ver Idem, *ibidem*, pp.155.

[88]⁷ Ver TUGENDHAT, E. "Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik", in *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1987;

"Sprache und Ethik", in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992; WELLMER, A. *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M., 1986 e ALEXY, R. *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a. M., 1983.

[89]⁸ Ver TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1993, p. 80.

[90]⁹ KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 61.

[91]¹⁰ Ver TUGENDHAT, E. "Identidad: Personal, nacional y universal", pp. 8, citado a partir do manuscrito.

[92]¹¹ Ver Idem, ibidem, p. 13.

[93] Sobre a defesa dos direitos humanos como direitos morais, ver: DIAS, M.C. *Os Direitos Sociais Básicos: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

[94] Em outro artigo, procurei defender uma concepção funcional dos seres humanos e uma perspectiva moral voltada para o desenvolvimento pleno de nossas capacidades básicas que, conseqüentemente, eliminava a hierarquia moral dos humanos frente aos demais seres sencientes. Ver: DIAS, M.C. "Mind and Person in a Physical World", in: *Mente, linguagem e ação - textos para discussão*. Orgs. S. Miguens; C. Mauro; S. Cadilha. Porto: Campo das Letras, 2009, pp. 43-53

[95] Sobre a crítica ao especicismo, ver: SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

[96] Pretendo aqui recusar os preconceitos embutidos tanto na noção de ser humano quanto de pessoa, i.é. tanto o "especicistas" quanto o "personalismo". Acerca desta disputa entre especicistas e personalistas, ver: SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. e WILLIAMS, B. "The Human Prejudice". in B. Williams e A. W. Moore (eds.) *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

[97] O argumento que se segue foi apresentado no XIV Congresso Internacional del Clad, 2009 e no VIII Congresso Brasileiro de Bioética, 2009.

[98] Como representantes desta perspectiva podemos citar John Rawls and David Miller.

[99] Sobre o cosmopolitismo e suas variações ver: MOELLENDORF, D. *Cosmopolitan Justice*. Westview Press, A member of the Perseus Book Group. Colorado, 2002; POGGE, T. "Cosmopolitanism", in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Orgs. Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge. 2nd Edition. Volume I. Blackwell Publishing, 2007; BEITZ, Ch. R. "Cosmopolitanism and Global Justice", in: *The Journal of Ethics* 9: 11-27, 2005.

[100] Ver: DIAS, M. C. "Moral Dimensions of Nationalism", in: *Villanova Law Review*, v.50, p.23 – 35, 2006; DIAS, M. C. "Desafios da defesa de uma identidade nacional", in: *Identidade e Globalização*. Org. L. Vieira. Rio de Janeiro: Record, 2009; DIAS, M. C. "Direitos Humanos e Políticas de Identidade", in: *Filosofia e Direitos Humanos*. Org. O. Aguiar, C. Pinheiro, K. Franklin. Fortaleza: Editora UFC, p. 97-122, 2006.

[101] MILLER, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

[102] Sobre a noção de identidade complexa, ver: DIAS, M. C. "Moral Dimensions of Nationalism", in: *Villanova Law Review*, v.50, p.23 – 35, 2006. No meu argumento, introduzo, contra Miller, a caracterização da constituição da nossa identidade como uma identidade complexa, ou seja, constituída de diversos traços identificatórios, entre eles, porem não exclusivamente ou prioritariamente, os traços que nos identificam com uma cultura ou uma nação.

[103] Ver: TUGENDHAT, E. "Igualdade e universalidade na moral", in: *Ética e Política*, Naves de Brito, A. e J. Heck (org.), Goiânia: Editora UFG, 1997.

[104] MILLER, D. "Against Global Egalitarianism". in: *The Journal of Ethics*, V. 9, Numbers 1-2, pp. 55-79, 2005.

[105] MILLER, 1997, p.108.

[106] RAWLS, J. *The Law of Peoples*. Harvard: Harvard Univ. Press, 2001

[107] Este termo foi introduzido por Mark Johnson para se referir à discussão moral acerca das regras e princípios que

expressam deveres e direitos mútuos. Ver: Johnson (1990).

[108]² A manutenção do termo universal/universalidade se deve ao paralelo que estamos buscando traçar com a perspectiva kantiana e a de seus sucessores (Habermas, Tugendhat, Gewirth, Rawls, Scanlon etc.). Entre os autores contemporâneos, contudo, o uso do termo já aparece bem mais como sinônimo de imparcialidade. Neste texto pretendo empregá-lo como a expressão de uma perspectiva ou de princípios que visam abarcar a globalidade dos que caem sobre um conceito mínimo de sujeito ou objeto de consideração moral.

[109] Ver: HURKA, 1993.

[110] Ver: NOZICK, 1981.

[111] Ver: ARISTÓTELES, 1985.

[112] Ver: SPENCER, 1978.

[113]⁷ Ver: SEN, 1992.

[114]⁸ Sen utiliza a expressão “capacitações” (capabilities) para se referir à liberdade de funcionamentos. Ver: Sen (1992). Diferentemente de Sen, estarei defendendo como foco da moralidade os próprios funcionamentos ou capacidades e não a liberdade de funcionamentos (capabilities).

[115]⁹ Sobre a crítica ao especicismo, ver: SINGER, 1993.

[116] Pretendo aqui recusar os preconceitos embutidos tanto na noção de ser humano quanto de pessoa, i.é. tanto o “especicistas” quanto o “personalismo”. Acerca desta disputa entre especicistas e personalistas, ver: SINGER, 1993 e WILLIAMS, 2006.

[117] Um exemplo é o The Sickness Impact Profile (SIP) desenvolvido por Marilyn Bergner e sua equipe, o The Quality of Life Index (IQL) desenvolvido por Walter O. Spizer e equipe e o Health Status Index (HIS) desenvolvido por Milton Chen e equipe. Sobre este tema, ver: Brock (1993).

[118] Tal ideia é desenvolvida por Amartya Sen e Martha Nussbaum em vários artigos. Uma síntese desta discussão é encontrada no livro *The Quality of Life*. Ver: NUSSBAUM (1993).

[119] STRAWSON, P. *Individuals*, London: Routledge 1959.

[120] FRANKFURT, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, in: *The Journal of Philosophy* 68: 5-20, 1971

[121] Descartes procura explicar a possibilidade de tal interação nos seguintes termos: a matéria se deixaria influenciar pela mente quando tornada “muito etérea” na glândula pineal. Essa concepção, longe de nos fornecer uma solução para o problema da interação causal entre fenômenos físicos e mentais, não pode ser compreendida senão como uma metáfora. Sobre a solução cartesiana, ver DESCARTES, *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1641: De l’existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l’âme et le corps de l’homme (Méditation Sixième).

[122] Ver STRAWSON, P. *Individuals*. London: Routledge, 1959.

[123] A necessária correlação entre a autoatribuição de estados psicológicos e sua atribuição em terceira pessoa é analisada na literatura acerca do chamado Argumento da Linguagem Privada de Wittgenstein. Para tal, ver: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; P.F. Strawson, *The Private Language Argument*, Macmillan St. Martin’s Press, 1971; E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; P.M. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986, M.C. Dias, *O Argumento da Linguagem Privada: Investigações filosóficas acerca do discurso significativo*, PUC, Rio de Janeiro 1989, entre outros.

[124] Ver STRAWSON, P. *Individuals*. London: Routledge 1959, p. 100.

[125] Ver FRANKFURT, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. in *The Journal of Philosophy* 68:5-20, 6, 1971.

[126] Ver idem, *ibidem*, 11-14.

[127] Ver idem, ibidem, 14.

[128] Idem, ibidem, 14.

[129] Ver idem, ibidem, 14.

[130] Ver idem, ibidem, 18-19.

[131] Ver idem, ibidem, 17.

[132] Ver idem, ibidem, 19.

[133] Ver HUME, D., *A treatise of Human Nature*,. Livro II, Parte III, Seção I: Of Liberty and Necessity e *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Seção VIII: Of Liberty and Necessity.

[134] Ver a citação dos dois argumentos nas páginas anteriores.

[135] Sobre o conceito de autodeterminação, ver TUGENDHAT, E. “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: Konrad Cramer (Hg), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt, 1987 e *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979.

[136] Ver FRANKFURT, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 :18/19, 1971.

[137] Ver idem, ibidem, 20.

[138] Fato que na perspectiva de alguns autores, como, por exemplo, Kant e Habermas tornariam os conceitos de liberdade e moralidade de antemão indissociáveis.

[139] Sobre o papel da autonomia na questão da fundamentação da moralidade, ver TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp 1994.

[140] Aqui estarei adotando uma concepção ampla de fisicismo que engloba tudo aquilo que pode ser objeto das ciências da natureza.

[141] TYE, M., *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1995.

[142] A ideia de Self externalizado é desenvolvida em DENNETT, D. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. Science Master Series, New York: Basic Books, 1996.

[143] Sobre este ponto ver: ROCKWELL, T. *Neither Brain nor Ghost*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 2005.

[144] Estou utilizando aqui o termo “pessoa” para evitar qualquer tipo de especicismo, i.é. a ideia de que somos especiais simplesmente porque pertencemos a certa categoria: à espécie humana.

[145] Ser racional para muitos filósofos, tais como Kant, Habermas ou Scanlon, envolve um comprometimento com justificações morais e ou com o agir de acordo com princípios morais. Para estabelecer tal conexão, é necessário uma complexa teoria da racionalidade que não pretendo discutir aqui.

[146] Ver, RAZ, J. *Engaging Reason: on the theory of value and action*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

[147] Ver, idem, ibidem, 69.

[148] Idem, ibidem, 67.

[149] Tal como proposta por Kant.

[150] Ver, PARFIT, D. “Reason and Motivation”, in: *Aristotelian Society*, suppl. 71, 99. Contra a posição de Parfit, ver: Raz, 72-73, 1997.

[151] FRANKFURT, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, in: *The Journal of Philosophy* 68 , 1971.

[152] Ver: idem, ibidem, 6.

[153] Ver: idem, ibidem, 11-14.

[154] Ver: idem, ibidem, 14.

[155] Ver: idem, ibidem, 18-19.

[156] Tal capacidade é o que chamamos algumas vezes de capacidade de deliberar. Neste artigo tentei intencionalmente evitar o uso do conceito de deliberação. A razão disto é porque, tal como eu a entendo, deliberação é um processo: a totalidade do processo de verificar, selecionar e avaliar informações e reagir. Deste modo, ao falarmos das diversas etapas do processo, já estaremos falando sobre a deliberação e não seria necessário introduzi-la como um elemento a mais ou a parte. Sei que muitos autores costumam identificar deliberação com apenas uma parte do processo: a etapa entre a avaliação e a resposta. Eles a pensam como um momento de decisão que poderia ser discriminado separadamente. Tal ideia me parece absurda. Eu simplesmente não posso compreender o que possa ser uma decisão em si mesma, sem pensar em seu conteúdo - i.e. as informações e alternativas em questão - e no meio pelo qual é expressa, i.e. a ação. Qualquer outra alternativa me parece uma reminiscência da concepção cartesiana.

[157] Pretendo aqui recusar os preconceitos embutidos tanto na noção de ser humano quanto de pessoa, i.e. tanto o “humanismo” quanto o “personalismo”. Acerca desta disputa entre humanistas e personalistas, ver: SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 e WILLIAMS, B. “The Human Prejudice”, in Williams e Moore (eds.) *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

[158] Um exemplo é o The Sickness Impact Profile (SIP) desenvolvido por Marilyn Bergner e sua equipe, o the Quality of Life Index (IQL) desenvolvido por Walter O. Spizer e equipe e o Health Status Index (HIS) desenvolvido por Milton Chen e equipe. Sobre este tema: BROCK, D. “Quality of Life in Health Care and Medical Ethics”, in: NUSSBAUM, M. C. e SEN, A. (eds.) *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

[159] Tal ideia é desenvolvida por Amartya Sen e Martha Nussbaum em vários artigos. Uma síntese desta discussão é encontrada no livro *The Quality of Life*.

[160] Este artigo é uma transcrição/reconstrução da palestra oferecida na Universidade Gama Filho, em novembro de 2010. A meus anfitriões, agradeço o convite e a possibilidade de expor e divulgar as ideias aqui contidas.

[161] Sobre o expressivismo moral, ver: Blackburn, S. “Anti-realist expressivism and quasi-realism”. In: COPP, D.(org). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York, Oxford University Press, pp. 146-161, 2006.

[162] Ver, STRAWSON, P. *Freedom and Resentment*, London: Methuen 1974.

[163] Sobre este tema, ver, TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

[164] Id

[165] Ver, HUME, D. : *Investigações sobre os princípios da moral* (1751) e *Tratado sobre a Natureza Humana* (1740).

Ver, KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, segunda seção e *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke

Ver, TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994

Ver, RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press, 1972; *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1993; *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard University press, 2001.

[166] Ver, SMITH, A.: *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759).

[167] Sobre o Utilitarismo nas suas versões mais tradicionais, ver, BENTHAM, J.: *A Fragment on Government*, org. por BURNS, J. H. e HART, H. L. A. London, Athlone Press, 1977, BENTHAM, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, org. por J. H. BURNS e H. L. A. HART, Londres, Athlone Press, 1970; Mill, J. S.: *Utilitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; HARE, R. M.: *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989; SMART, J.J.C.; WILLIAMS, B.: *Utilitarianism, for and against*, Cambridge, 1973; SEN, A.; WILLIAMS, B. (orgs.):

Utilitarianism and Beyond, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[168] As menções a Kant foram retidas da análise de seus livros: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, segunda seção e *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke.

[169] Sobre este tema, ver, TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994

[170] Ver: HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, Tempo Brasileiro, Rio 1989.

[171] Ver: SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998

[172] Ver, GAUTHIER, D. *Practical Reasoning - The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and their Exemplification in Discourse*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

[173] Ver, RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press, 1972; *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1993; *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard University press, 2001.

[174] Ver, KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, segunda seção e *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke.

[175] Ver, HUME, D. (1751): *Investigações sobre os princípios da moral e Tratado sobre a Natureza Humana* (1740).

[176] Como, por exemplo, Bentham e Mill.

[177] Ver, SINGER, P: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

[178] Sobre as principais críticas ao Utilitarismo, ver: SMART, J.J.C.; WILLIAMS, B.: *Utilitarianism, for and against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

[179] Sobre a noção de identidade complexa, ver: DIAS, M. C. "Moral Dimensions of Nationalism". In: *Villanova Law Review*, v.50, p.23 – 35, 2006. No meu argumento, introduzo, contra Miller, a caracterização da constituição da nossa identidade como uma identidade complexa, ou seja, constituída de diversos traços identificatórios, entre eles, porém não exclusivamente ou prioritariamente, os traços que nos identificam com uma cultura ou uma nação.

[180] Em outro artigo, procurei defender uma concepção funcional dos seres humanos e uma perspectiva moral voltada para o desenvolvimentos pleno de nossas capacidades básicas que, consequentemente, eliminava a hierarquia moral dos humanos frente aos demais seres sencientes. Ver: DIAS, M.C. "Mind and Person in a Physical World", in: *Mente, linguagem e ação - textos para discussão*. Orgs. S. Miguens; C. Mauro; S. Cadilha. Porto: Campo das Letras, pp.43-53, 2009

[181] Sobre este ponto, ver, Singer, P: *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.