

Rede São Paulo de

# Formação Docente

Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP  
Ensino Fundamental II e Ensino Médio

Ética

d03



Rede São Paulo de

# *Formação Docente*

Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP  
Ensino Fundamental II e Ensino Médio

São Paulo  
2011

# Sumário

|  |           |
|--|-----------|
| 1. A Ética na literatura grega dos trágicos e na filosofia socrático-platônica ..... | 4         |
| 2. A Ética em Aristóteles.....   | 14        |
| 3. Sobre a Conduta Moral Parte I.....  | 25        |
| 4. Sobre a Conduta Moral – Parte II.....   | 38        |
| <b>Bibliografia tema 1 .....</b>   | <b>48</b> |
| <b>Bibliografia tema 2 .....</b>   | <b>49</b> |
| <b>Bibliografia tema 4 .....</b>   | <b>50</b> |
| <b>Ficha da Disciplina: .....</b>  | <b>51</b> |

# 1. A Ética na literatura grega dos trágicos e na filosofia socrático-platônica



O propósito dos três tópicos que compõem esse texto é o de, primeiramente, buscar uma certa compreensão da educação ética do homem grego no período anterior a Sócrates, para, então, nos próximos dois tópicos, começar a análise de alguns elementos componentes de um novo modelo ético, o socrático-platônico, no qual a razão terá papel preponderante para a determinação das ações moralmente boas.

## 1.1. A Ética na literatura grega anterior a Sócrates

Tornou-se comum, no meio filosófico, a distinção entre moral e ética, no sentido (em linhas gerais) que a moral diria respeito ao corpo de regras que funciona como paradigma para a determinação das ações moralmente boas ou más em um grupo social, e a ética seria a disciplina teórica que teria como objeto de estudo crítico a moral. A palavra “moral” é derivada de *mos*,

*mores*, termo latino para verter o termo grego *ethos*, de onde deriva a palavra ética. Visto que é anacrônico empregar o termo “moral” quando se trata da ética grega do período dos trágicos, de Sócrates, de Platão, de Aristóteles, e considerando que, quando o termo é empregado pelos latinos, não recebe a distinção supramencionada, quando utilizarmos a palavra ‘moral’ em expressões como ‘moralmente boa’, não estaremos fazendo qualquer distinção entre ‘moral’ e ‘ética’, mas estaremos tomando ambos os termos como sinônimos. A Ética tem então o seu nome (assim como vários outros tantos conceitos da Filosofia) derivado do grego, derivado de *ethos*, que comumente é vertido para o Português como hábito, costume. Daí não se segue que a Ética tem como grande propósito mapear os costumes de um grupo social para, então, elaborar um corpo de regras a partir de tal mapeamento. A Ética tem muito menos como propósito examinar como as coisas são, como são os hábitos e costumes de uma comunidade, como os indivíduos dessa comunidade agem normalmente nas inter-relações pessoais, do que examinar como os indivíduos, como agentes morais, deveriam agir. A Ética, à semelhança de outras disciplinas, tem como uma das suas funções propiciar uma boa organização nas diversas sociedades para que os seus indivíduos possam nela viverem bem. Para isso, não basta constatar como são as ações dos indivíduos, mas tratar de como eles deveriam agir para que a sociedade venha a se manter organizada e, com isso, possa promover uma boa vida para os indivíduos.

A literatura da Grécia antiga apresenta, desde os seus relatos mais antigos, importantes problemas éticos, ainda que eles não fossem explicitados como objetos de estudo. Entre os poetas trágicos, questões éticas de extrema relevância foram apresentadas, como sobre a possibilidade de imputar ao agente moral a responsabilidade da sua ação, se ela foi realizada sem consciência das circunstâncias em que a ação ocorreu, como no célebre caso do Édipo que mata o pai sem saber que era o seu pai. Atentemos que, ainda hoje, saber se o agente tinha consciência das suas ações pode ser crucial para poder responsabilizar alguém tanto do ponto de vista moral como até mesmo do ponto de vista jurídico.

Vale observar que, tendo tratado de questões relevantes, a Ética grega não consiste em conjuntos de regras ou teorizações que ficaram na totalidade ou em sua maior parte circunscritas a um momento embrionário das investigações éticas e que estão guardadas em uma redoma aberta apenas para uma certa erudição pouco profícua para suscitar novos problemas éticos ou possíveis resoluções de problemas postos por novos modelos éticos. Muito mais do que isso, a ética grega antiga auxilia, em muito, a análise ética de uma perspectiva histórica, uma

vez que autores como Platão e Aristóteles tiveram profunda influência na posteridade. Os gregos têm importância hoje no domínio ético também por suscitarem problemas ainda atuais e por apresentarem alternativas que contribuem, e muito, para pensar questões éticas. Nesse sentido, vale observar que a ética aristotélica tem sido consultada até mesmo para trazer para o debate ético elementos (como o resgate da discussão do *acrático*, do *phrónimos*, de um fim a ser buscado que orientaria as discussões éticas e deve orientar as ações dos agentes morais, etc) que ajudam a fazer contraponto inclusive com o modelo ético universalista kantiano. Dito isso, faz-se necessário examinar o que os gregos antigos nos apresentaram acerca da ética não apenas para pensar a História da Filosofia no concernente à Ética, mas também para ajudar a pensar questões éticas independentemente de qual autor ou escola as teriam apresentado.

Ainda que haja uma variada gama de questionamentos éticos na literatura anterior a Aristóteles, talvez seja exagerado querer encontrar, em tais textos, uma Ética tal como nós a conhecemos em Aristóteles, em cujos textos éticos encontramos objeto de estudo bem determinado, com modelo investigativo próprio a tal objeto e com características específicas de tal análise (nesse sentido, o modelo investigativo na ética se distingue radicalmente do modelo investigativo metafísico ou das matemáticas). Os textos de Hesíodo e sobretudo os textos atribuídos a Homero faziam parte da educação do homem grego, inclusive em relação a sua formação ética. Obviamente não por trazerem pormenorizadas discussões éticas, mas por apresentarem modelos de comportamento, modelos de como o homem grego no geral deveria se portar em diversas situações. Nesse sentido, os deuses e os heróis da *Iliada* e da *Odisséia* eram de certo modo apresentados como modelos de comportamento. As ações dos deuses e de heróis eram tomadas como paradigmas para as ações humanas. Há, portanto, nos textos dos trágicos, de Hesíodo e, sobretudo, os atribuídos a Homero, certas determinações de como deve o indivíduo agir para tornar-se moralmente bom. Para percebermos a importância da educação do homem grego a partir dos textos atribuídos a Homero, lembremos, por exemplo, que na *República*, sob diversos aspectos um dos diálogos mais importantes de Platão, quando em diversos momentos Sócrates pensa a educação na cidade ideal, ele o faz, em grande medida, a partir dos textos atribuídos a Homero.

Em um rápido exame geral da Ética grega, talvez seja de bom tom não gastar muita tinta com os filósofos pré-socráticos, porque, de modo geral, eles não tiveram como objeto de investigação questões éticas. Os pré-socráticos se notabilizaram especialmente pelas suas inves-

tigações acerca da natureza, acerca do mundo, acerca da possibilidade ou não de ter acesso ao mundo e, a partir daí, poder falar sobre ele. Parece-nos conveniente, também, não nos determos nos sofistas (hábeis professores de retórica que ganharam fama e muito dinheiro por trabalharem a forma do discurso de modo tal a fazê-lo forte; por trabalharem a forma do discurso com tal destreza a ponto de fazer parecer que é o que não é, a ponto de discorrerem sobre falsidades dando a elas aparência de verdades). Ainda que os sofistas tivessem grande preocupação com a elaboração astuciosa (podendo ser falsa) do discurso com o intuito, em grande medida, de favorecer politicamente aqueles que participavam dos debates que determinavam os destinos da *polis* na ágora da Atenas democrática, essa preocupação, com grandes reflexos na política, não fez com que tomassem a ética como objeto investigativo.

## 1.2. A Ética nos diálogos de Platão

Com Platão, a Ética ganha atenção especial. É comum na literatura especializada nos diálogos de Platão dividi-los em grupos. Uma dessas divisões diz respeito à cronologia na elaboração dos diálogos. Uma delas comporta 3 momentos: no primeiro momento, o qual mais nos interessará aqui, corresponde aos diálogos escritos na juventude (o segundo momento é o dos diálogos de maturidade e, por fim, no terceiro momento, os diálogos de velhice), denominados diálogos aporéticos, isto é, diálogos que acabavam em aporia, em dificuldade, sem se chegar à definição do objeto investigativo motivador do diálogo. Tais diálogos chegam ao fim sem o esclarecimento de certas dúvidas, de certos questionamentos, não sendo obtido conhecimento seguro acerca do objeto investigado. Esses diálogos têm como protagonista Sócrates que, diferentemente dos pré-socráticos, irá dar grande atenção ao homem enquanto objeto de estudo, sobretudo no que diz respeito à Ética.

Com Sócrates, o homem se torna, de modo mais acentuado, objeto de investigação. Não investigação do ponto de vista biológico, mas de um ponto de vista ético, portanto de um ponto de vista em que o homem é examinado sobretudo em relação às suas ações, mas não propriamente como eles agem cotidianamente. Em relação ao modo como os homens agem cotidianamente, principalmente como agem bem, em grande medida a partir de paradigmas dados por heróis e deuses em textos como a *Ilíada* e a *Odisséia*, esse não é o modelo buscado por Sócrates. Se, por um lado, Sócrates, como homem grego, foi educado também com os textos atribuídos a Homero, valendo-se de tais textos em suas conversas com os interlocutores,

por outro lado, Sócrates não aceita por completo o modelo educativo dos textos atribuídos a Homero. Na própria *República* Sócrates propõe censura a partes de tais textos.

No concernente à Ética, Sócrates parece propor novidades. Ao invés de aceitar plenamente o modelo ético cujos paradigmas das ações moralmente boas seriam dados pelos textos que ajudaram a educar o homem grego, Sócrates propõe um novo modelo, onde as ações moralmente boas seriam determinadas não por modelos já dados, mas, de certo modo, por paradigmas a serem buscados pela razão. A razão, de certo modo, poderia direcionar o homem para as boas ações. Mas como fazê-lo? Tal busca figura em vários diálogos de Platão, mas não se encontra de modo sistemático e concentrado em um ou outro diálogo, estando distribuída nos mesmos, sobretudo nos diálogos aporéticos de juventude. A partir do conjunto de informações dadas nos diversos diálogos é possível chegar a alguns elementos próprios à discussão ética socrática.

Se, por um lado, Sócrates não aceita por completo os paradigmas dados (sobretudo nos textos atribuídos a Homero) para a determinação da ação moralmente boa, por outro, ele necessita propor outros paradigmas, outros orientadores do agente, para que este possa realizar ações moralmente boas. Não parece ser a proposta socrática atribuir aos deuses as causas das nossas ações, como se os homens fossem marionetes dos deuses. Por outro lado, Sócrates parece propor que as nossas ações e, conseqüentemente, o nosso modo de vida, se bom ou ruim, não podem ser obra do acaso. Nesse sentido, em uma certa proposta socrática, o bem do homem não é determinado exclusivamente pelas contingências externas. Pelo contrário: ainda que Sócrates não pareça eliminar o peso das contingências externas para a possibilidade ou não do agente poder agir bem e, com isso, poder viver bem, ele parece sustentar que cabe ao agente ter certo controle das nossas ações e, portanto, ter certo controle das ações moralmente boas que podemos engendrar.

Para isso, Sócrates volta a sua atenção, enquanto objeto da sua investigação, não para o corpo, o qual não é o responsável primeiro pelas ações do agente, mas para a alma, a qual seria a motivadora das ações. Nesse sentido, a investigação ética socrática ganha certo viés psicológico. Sócrates propõe uma divisão tripartite da alma. A alma teria uma parte apetitiva, a qual inclinaria o agente a realizar ações para satisfazerem-na. Essa parte da alma seria a responsável pelos prazeres, pelas inclinações do agente para satisfazer as necessidades que aparentam ser

prazerosas. Se, em Sócrates, a boa vida do homem não parece estar sujeita ao acaso, não é sendo guiado pela parte apetitiva da sua alma que o agente conseguirá viver bem, conseguirá uma boa vida, pois a parte apetitiva da alma pode se deixar guiar, muitas vezes, por aquilo que aparenta ser bom sem, de fato, ser bom.

Comer chocolate e outros doces pode aparentar ser bom para uma criança na medida em que pode satisfazer a sua inclinação para a satisfação dos seus desejos, mas a criança se alimentando regularmente de chocolate e outros doces, sem qualquer orientação, pode, de imediato, satisfazer as suas inclinações imediatas motivadas pela parte apetitiva da sua alma e, com isso, ter prazer, tendo a crença que está fazendo um bem a si mesmo. Mas pode ser que essa criança possa vir a ter brevemente problemas de saúde por consumir exageradamente os doces. Aquilo que parece ser um bem não é, necessariamente, de fato, um bem. É possível o engano em relação ao bem. Sem a devida orientação, a criança pode estar gerando para si, sem ter clareza disso, mais mal que bem. Como, então, poder ser bem orientado segundo o bem não meramente aparente, mas o bem de fato?

O que parece ser o bem pode se apresentar de múltiplos modos. Nesse sentido, algo pode ser bom para Sócrates e não para Glauco, ou então uma ação pode ser justa e boa em certo momento e não em outro. E ainda: algo pode ser bom para um indivíduo 'x' em determinado momento e, para o mesmo indivíduo 'x', ruim em outro momento. Restituir aquilo que é devido a alguém nem sempre pode ser algo justo e bom, como Sócrates argumenta no livro I da *República*. Restituir armas quando um indivíduo 'x' está são pode ser justo e bom, mas pode não ser se ele não estiver são, podendo tal restituição vir a gerar problemas para tal indivíduo 'x'. Face à possibilidade de engano acerca do que é o bem, a virtude, o justo, e face à aparente multiplicidade de bens, do que é virtuoso ou do que é justo, como uma concepção múltipla e talvez meramente aparente de bem pode ser guia para as ações de um agente moral? Como detectar o que de fato é o Bem para que o mesmo possa bem guiar as ações do indivíduo, conduzindo-o às boas ações, aquelas que lhe possibilitam viver bem? Esses são difíceis problemas que Sócrates necessita enfrentar na apresentação de um modelo ético novo. Ele, então, recorrerá ao que se convencionou chamar de Teoria das Formas ou Teoria das Idéias para enfrentar tais problemas.

### 1.3. Ética e Teoria das Idéias nos diálogos de Platão

Relembrando rapidamente, de modo bastante geral, alguns pontos da Teoria das Idéias concernentes à discussão ética apresentada nos diálogos de Platão: Sócrates propõe a separação do mundo em sensível e inteligível. O mundo sensível seria apreensível pelos sentidos, apreensão essa que não oferece o conhecimento acerca do mundo, mas apenas opiniões sobre ele, uma vez que os entes existentes no mundo, que são múltiplos e em transformação, são apenas cópias imperfeitas da verdadeira realidade, a das Idéias, realidade essa una e imutável, apreensíveis pela razão.

Através dos sentidos apreendemos, por exemplo, as múltiplas árvores existentes no mundo, que estão em processo de transformação, de vir-a-ser. As árvores do mundo (que estão em processo de transformação, em devir) não correspondem à verdadeira realidade e não nos possibilitam sequer conhecer o que é a árvore, que é uma Idéia una e imutável. Se a árvore fosse uma laranjeira e se a laranjeira correspondesse à idéia de árvore, então, uma jabuticabeira, que é bem diferente, ou não poderia ser árvore ou a idéia de árvore teria que ser múltipla. Se fosse múltipla, ela teria que ser tão múltipla quantos são os tipos de árvores. Se as árvores são infinitamente diferentes, as idéias de árvores seriam infinitamente diferentes, não nos possibilitando conhecer o que é árvore, pois “árvore” receberia infinitos significados. A proposta socrática é que se faz necessária uma Idéia una das coisas, como a de árvore, para que, ao se falar de árvore, algo determinado seja compreendido. As múltiplas árvores (em devir) do mundo só são reconhecidas enquanto tais por participarem da idéia una de árvore. As Idéias asseguram o plano do conhecimento na proposta socrática. Quanto a certo modelo ético proposto por Sócrates nos diálogos de Platão, ele pressupunha o conhecimento, portanto as Idéias.

Do mesmo modo que no supramencionado exemplo da árvore: face aos múltiplos bens ditos das múltiplas coisas e situações do mundo não seria possível o conhecimento acerca do Bem, conhecimento esse necessário para se poder agir bem. Em um certo modelo ético socrático, o conhecimento das boas ações necessariamente conduziria o agente às boas ações. Só agiria mal quem desconhecesse como agir bem. Uma razão bem cultivada conduziria o agente às ações moralmente boas. Educar bem o agente, do ponto de vista ético, pressuporia fazê-lo ter acesso às idéias de virtude, justiça, bem, etc.

Sócrates parece propor um modelo ético intelectualista (no qual a razão bem cultivada é

suficiente para a determinação das ações moralmente boas) segundo o qual as ações do agente: 1) não dependeriam dos desígnios dos deuses, 2) não estariam totalmente sujeitas ao acaso dado pelas contingências do mundo, 3) nem tampouco dependeriam dos impulsos da parte apetitiva da alma, a qual pode conduzir a ações aparentemente boas que, de fato, não o são, ou até mesmo para ações que manifestamente não são boas. A vida guiada pelas paixões e não orientada por certa razão, a qual possibilita conhecer o que é a virtude, o Bem, pode apenas acidentalmente conduzir o agente à boa vida. É preciso ao homem, então, não se deixar guiar pelas suas paixões, semelhante a um barco à deriva, em que é conduzido para o lado que o vento e as ondas o levarem, sem qualquer capacidade de ser guiado. O destino de tal barco é dado pelas contingências do momento na região do mar em que está. A vida do homem não pode, de modo semelhante, estar sujeita às contingências do mundo. Para o barco poder ir a algum lugar determinado de modo não acidental é preciso que alguém tome o seu leme. De modo semelhante: é preciso que algo no homem tome o leme da sua vida, das suas ações. A parte intelectual da alma será a responsável por dar certo rumo às ações, à vida do agente. Para isso, faz-se necessário ascender às Idéias, faz-se necessário ao intelecto controlar os impulsos do agente de modo a ele poder agir bem, poder alcançar a boa vida.

Nesse modelo socrático, as ações são realizadas pelos homens, aos quais pode ser imputada a responsabilidade das suas ações. Mas se, por um lado, Platão apresenta certo modelo ético intelectualista proposto por Sócrates, por outro lado, no diálogo *Mênon* é levantada a objeção que a razão não seria suficiente para conduzir o agente às ações moralmente boas ao se suspeitar que um agente não pode se transformar em virtuoso através da aprendizagem meramente racional. Nesse sentido, Sócrates questiona no *Mênon*: se a virtude pudesse ser ensinada, por que Péricles não teria feito dos seus filhos homens virtuosos? Começa-se a levantar a suspeita que o acesso às Idéias não seria suficiente para tornar o agente virtuoso. Platão, então, começa a atenuar a função da razão que ascende às Idéias como guia uno e infalível para as boas ações, como capaz de exclusivamente engendrar as ações moralmente boas.

Aristóteles, por sua vez, não poderá aceitar o intelectualismo do modelo socrático, atenuado por Platão, por uma razão bastante simples: Aristóteles não aceita a Teoria das Idéias de Platão, rechaça a divisão do mundo em sensível e inteligível, negando também a idéia de participação (a qual, na Teoria das Formas, possibilita que ambos os mundos, sensível e inteligível, não sejam intransponíveis um ao outro). Negando o modelo dos diálogos de Platão,

Aristóteles não tem mais as Idéias para, de certo modo, orientar o agente para a determinação da ação moralmente boa. Não atribuindo aos deuses a responsabilidade das ações moralmente boas do agente moral e também não delegando ao acaso ou às contingências do mundo a possibilidade da ação moralmente boa, uma vez que recusa o modelo dos diálogos de Platão, Aristóteles necessitará de outro guia para orientar o agente moral para as ações moralmente boas e, conseqüentemente, para a boa vida. Essas recusas de Aristóteles em relação ao modelo dos diálogos de Platão fará com que Aristóteles apresente um modelo ético sob muitos aspectos bem diferente do modelo dos diálogos platônicos.

Aristóteles atribui grande importância aos impulsos da parte da alma responsável pelos desejos, os quais se convertem em móveis das ações, mesmo as que são consideradas moralmente boas. Se, no modelo apresentado nos diálogos, a parte apetitiva da alma deveria estar sujeita à parte intelectual, a qual seria a responsável pela determinação da ação moralmente boa, em Aristóteles, a parte responsável pelos desejos assumirá grande importância para o engendramento das ações, mesmo as moralmente boas. O que é da ordem dos apetites e dos desejos não deverá ser subjugado pelas determinações da razão, mas deverá ser conduzido para que, bem orientado, possa ser desejo do que é bom, do que é virtuoso, levando às boas e virtuosas ações. No novo modelo proposto por Aristóteles, saber como agir não implica necessariamente em agir segundo o conhecimento de como agir, pois os desejos se apresentam como móveis das ações no modelo aristotélico. É possível ao agente moral saber como deveria agir para agir bem e, ainda assim, ter o desejo de realizar ações contrárias às boas ações. Vejamos, então, a seguir, o novo modelo ético proposto por Aristóteles.

## Bibliografia tema 1

- BENOIT, Hector. *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*. Ed. Unijuí, Ijuí-RS, 2007.
- BRAGUE, Remi. *Introdução ao Mundo Grego: estudos de história da Filosofia*, Loyola, 2007.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Estudos e exercícios de Filosofia Grega*, Loyola e PUC-Rio, São Paulo-SP, 2009.
- FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*, Ed. UNB, Brasília-DF, 1981.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, Loyola, São

Paulo-SP, 2002.

- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Loyola, São Paulo-SP, 2004.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*, Martins Fontes, São Paulo-SP, 1989.
- KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa-Portugal, 1982.
- MAGALHÃES-VILHENA, VASCO. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa-Portugal, 1984.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, Martins Fontes, São Paulo-SP, 2009.
- PAPPAS, Nickolas, *A República de Platão*, edições 70, Lisboa, Portugal, 1995.
- PERINE, M. (Org.). *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, Loyola, São Paulo-SP, 2009.
- PIETTRE, Bernard. *Platão, a República: livro VII*, Ed. UNB e Ed. Ática, São Paulo-SP, 1981.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, Loyola, São Paulo-SP, 1997.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, Annablume editora, São Paulo-SP, 2010.
- TRABATTONI, F. *Platão*, Annablume editora, São Paulo-SP, 2010.
- VÁZQUEZ, A. S. *Ética*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro-RJ, 2008.
- VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*, Difel, Rio de Janeiro-RJ, 2009.

ZINGANO, Marco. 'Virtude e saber em Sócrates', in *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 41-72.

## 2. A Ética em Aristóteles



O objetivo dos três tópicos deste texto é o de começar a apresentar a sofisticada teoria ética aristotélica, chamando a atenção para algumas diferenças em relação aos modelos éticos anteriores. Para tal propósito, serão apresentados diversos elementos que fizeram da ética aristotélica um dos grandes modelos éticos da História da Filosofia, como a nova concepção de virtude, o justo-meio, a razão voltada para a esfera prática, etc.

### 2.1. Uma nova proposta de modelo ético em relação ao modelo socrático-platônico

Aristóteles nos deixou três textos éticos: a 1) *Ética a Nicômaco*, o texto mais comentado do Estagirita (Aristóteles era de Estagira), a 2) *Ética a Eudemo* e a 3) *Magna Moralia*. Além desses, outro texto atribuído por alguns especialistas a Aristóteles nos chegou: *Da virtude e dos Vícios*, mas os comentadores de Aristóteles consideram, de modo geral, esse último texto

14

como apócrifo, não tendo sido escrito pelo Estagirita. Esses textos éticos compõem, juntamente com a *Política*, o grupo de textos denominados práticos, isto é, textos que tratam da *práxis* (ação). De certo modo semelhante ao que ocorre nos diálogos de Platão, a investigação ética aristotélica guarda estreita relação com a investigação psicológica, metafísica e sobretudo com a investigação política. Em Aristóteles, a *Ética* e a *Política* são complementares, uma dependendo da outra para a sua boa compreensão. A psicologia torna-se de grande relevância na medida em que, de modo similar ao que encontramos nos diálogos de Platão, como no final do livro IV da *República*, Aristóteles examina a alma em partes. Tal divisão é de grande relevância na medida em que, para pensar como as ações são engendradas, será preciso examinar, como veremos, quais as partes da alma atuam em tal engendramento. Por fim, a *Metafísica* assume grande importância por ser próprias dela algumas investigações cujo objeto pertence também ao domínio ético. Nesse sentido, em grande medida os pressupostos metafísicos valem para a investigação ética.

Visto a estreita relação da *Ética* com o exame psicológico, metafísico e político, além de outras investigações, como a biológica e até mesmo com os textos de física, isso nos faz encontrar elementos que ajudam a compor uma certa compreensão do modelo ético não apenas em seus três textos éticos, mas também na *Metafísica*, na *Política*, no *De Anima*, nos textos biológicos e em vários outros textos do *corpus aristotelicum*. Mas, diferentemente do que ocorre nos diálogos de Platão, Aristóteles possui um conjunto de textos em que trata especificamente dos escritos práticos e, nos três textos éticos do Estagirita supracitados, examina especificamente questões éticas. Talvez não seja exagerado afirmar que é com Aristóteles que a *Ética* ganha estudos sistemáticos com método próprio de investigação, contornos mais precisos, textos específicos sobre questões éticas. Se Aristóteles herda uma certa tradição de discussões éticas de Hesíodo, dos trágicos, da *Ilíada* e da *Odisséia*, de Sócrates, de Platão, de alguns pré-socráticos, a investigação dos seus predecessores e contemporâneos talvez não seja suficiente para considerarmos a *Ética* como disciplina constituída. Para uma certa compreensão da ética aristotélica, é mister lembrarmos do contexto no qual ele escreve. Nesse sentido, convém recordar que o grande interlocutor de Aristóteles também nos textos éticos é Platão, é o que está em certa medida encerrado nos diálogos de Platão (lembramos que Aristóteles estudou na academia de Platão por praticamente duas décadas). Muitos argumentos levantados nos textos éticos são para responder a discussões que encontramos nos diálogos do mestre Platão.

Aristóteles apresenta um modelo ético que, ainda que guarde múltiplos elementos próprios

ao modelo dos diálogos de Platão, é bem distinto deste. Logo no capítulo dois do livro I da *EN*, Aristóteles, em uma alegoria indicativa do modelo teleológico que apresenta nessa obra, evoca a imagem da figura de um arqueiro que, para atingir o seu alvo, precisa antes visualizá-lo, assim como o agente moral necessita ter em mira o seu fim prático (o qual é um bem) para poder alcançá-lo. Não se trata aqui de uma novidade do modelo aristotélico, uma vez que a idéia de Bem deve, em certa medida, também nos diálogos de Platão, direcionar as ações do agente para que ele consiga agir moralmente bem e, conseqüentemente, viver bem, feliz. Em Aristóteles, o bem também deve ser norteador das ações moralmente boas, para que o agente possa vir a viver bem, com isso alcançando o seu fim de um ponto de vista ético.

Porém, uma vez que o Estagirita não aceita a divisão dos mundos em sensível e inteligível e nem o que possibilitava o contato entre ambos os mundos (a saber, a Idéia de participação), ele não pode aceitar o modelo ético que tem como guia das ações as Idéias. O bem, que deverá orientar as ações moralmente boas do agente, não poderá consistir em uma Idéia. No capítulo 6 do livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles rechaça o bem uno genérico enquanto Idéia, sustentando que o bem é dito de múltiplos modos (formulação essa de base metafísica, dada a partir da discussão travada no texto *Metafísica* acerca dos múltiplos modos de dizer o ser). Se Aristóteles não pode mais contar com as Idéias para orientar o agente sobre como agir moralmente bem, e se o bem é o fim da investigação ética, pois é visando a esse fim, o bem, que as ações humanas são realizadas, o Estagirita precisa de outra concepção de bem, orientadora das ações do agente moralmente bom.

## 2.2. A vida feliz.

Desde o início da *EN*, Aristóteles parte em busca do bem, para saber o que fazer para atingi-lo, semelhante ao arqueiro em relação ao alvo. Examina, então, o Estagirita, em uma prática comum nos seus textos, o que os seus predecessores e contemporâneos tomavam como sendo o fim ético buscado, a saber, o bem, uma boa vida, a fim de saber qual tipo de vida buscar em seu modelo ético. Nesse exame acerca de qual a melhor vida a ser buscada, Aristóteles encontrará, nas análises dos seus predecessores e contemporâneos, quatro candidatas relevantes que se apresentam à vida feliz: 1) a vida dos prazeres; 2) a vida das honras; 3) a vida virtuosa e 4) a vida contemplativa. Por mais que Aristóteles pareça estar buscando um modelo ético distinto de um modelo intelectualista socrático, onde a vida feliz poderia ser alcançada mediante boa orientação da

razão, ele não propõe um modelo ético hedonista em que o fim a ser buscado seria dado pelo prazer. Deste modo, 1) a vida dos prazeres, primeira candidata à vida feliz, não se confundiria com a felicidade, ainda que a vida feliz pressuponha prazer, ainda que o prazer, nas palavras de Aristóteles, seja um acompanhante natural da felicidade. Isso significa que as ações humanas e conseqüentemente a investigação ética, em Aristóteles, não terão como guia, como fim, o prazer, muito embora Aristóteles pareça não conceber a felicidade do agente moral sem prazer. Diferentemente dos diálogos de Platão, o prazer receberá grande atenção na investigação ética aristotélica, recebendo na *Ética a Nicômaco* dois tratados, tal é a sua importância para o modelo ético proposto por Aristóteles. 2) O segundo candidato à vida feliz é a vida das honras, a qual é descartada na seqüência, uma vez que as honras, como Aristóteles afirma, dependem mais de quem a concede do que de quem as recebe. Como uma das características da vida feliz é a autonomia (isto é, é a vida que torna o agente não carecendo de nada), a felicidade não pode se identificar com as honras, pois a vida feliz não pode depender de outrem, o qual poderá ou não conceder honra ao que pretende alcançar a vida feliz.

Restam, então, dois outros candidatos à vida feliz, quais sejam, 3) a vida virtuosa e 4) a vida contemplativa. No concernente à vida contemplativa, Aristóteles apenas a menciona para, logo a seguir, informar que dela tratará posteriormente. Dela o Estagirita vai tratar apenas no livro X, último livro da obra. Aristóteles vai na *EN* voltar-se sobretudo para a noção de virtude. Esta se torna a principal candidata à vida feliz para o homem. Podemos, então, começar a entender, primeiro, a estrutura da *EN*, a qual visa apresentar um projeto prático para possibilitar ao agente viver bem, fim da ética aristotélica. Uma vida sem ter como fim o alvo de viver bem e de pensar em meios, ao longo de uma vida, para atingir tal fim, dificilmente poderia conduzir o agente a uma boa vida. Uma certa razão possibilita ao agente moral não ficar preso às decisões momentâneas tomadas a partir das inclinações das suas paixões, possibilitando-lhe calcular o que seria o viver bem e como alcançar a boa vida em um projeto para

*Acerca da vida contemplativa como uma das possibilidades de alcançar o fim último da ética, a saber, o bem, a felicidade, não trataremos aqui. Para uma certa noção sobre em que medida a vida contemplativa possibilita ao agente a boa vida, vide o artigo 'Polis e virtude em Aristóteles' de Reinaldo Sampaio Pereira, na Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade, n. 25, jul. 2008 – jun. 2009): <http://www.antiguidadeonline.org/index.php/antiguidade>.*

uma vida toda. É esse o exame que toma boa parte da atenção do filósofo na *EN*.

Para saber como agir virtuosamente, Aristóteles não pode mais contar com a Idéia de virtude e, a partir dela, saber se uma ação qualquer participa da Idéia de virtude e, participando de tal Idéia, percebê-la como virtuosa, como ocorre em diálogos de Platão. O critério determinante da ação virtuosa não se encontra também em modelos dados *a priori*. Aristóteles necessita de uma nova noção de virtude, a qual será responsável pela grande novidade do modelo aristotélico. Tal noção apresentada é extremamente sofisticada e faz com que a ética aristotélica difira radicalmente de todos os modelos éticos universalistas (tanto os da antiguidade quanto os posteriores a Aristóteles), como o dos diálogos de Platão, o de um certo modelo cristão ou então o modelo kantiano. Em Aristóteles, a determinação da ação virtuosa não pode ser dada *a priori*. Isso faz com que não seja possível, em seu modelo, produzir um corpo de regras que poderiam circunscrever as ações virtuosas, moralmente boas. Esse impedimento pode ser visto como de certo modo problemático. Por outro lado, tal impedimento pode ser visto como o grande diferencial do modelo ético aristotélico em relação aos outros modelos, diferencial esse que possibilita considerar, por exemplo, aspectos culturais na determinação de uma ação virtuosa. Nesse sentido, uma ação que pode ser considerada virtuosa para alguém em determinado contexto não será necessariamente virtuosa para outra pessoa em um contexto diferente. Se uma ação é ou não virtuosa dependerá de muitas variantes.

### 2.3. Um certo relativismo no modelo ético aristotélico

Aristóteles, por um lado, parece procurar escapar de um modelo ético duro, com princípios ou modelos de como agir bem dados *a priori*. O Estagirita introduz na ética um certo relativismo. Mas, por outro lado, ele não pode cair em um modelo relativista nos moldes do relativismo de Protágoras, do homem medida de todas as coisas, em um modelo em que o que seria considerado ou não virtuoso dependeria do agente, de como o agente considera a sua própria ação, o que pulverizaria a ética, pois, se cada um pode elaborar livremente a sua regra de conduta mesmo vivendo em sociedade, se cada um pode determinar livremente para si mesmo se a sua ação é ou não virtuosa, então cada um pode fazer qualquer coisa (desde que fosse considerada boa para si mesmo, sendo, nesse modelo relativista radical, moralmente boa), desse modo, se dissolveria a ética e, conseqüentemente, tal modelo ético geraria inúmeros problemas de convivência social.

Evitando o relativismo de Protágoras no campo ético, Aristóteles apresenta um elemento regulador da ação virtuosa que não é estrangeiro ao mundo grego: uma certa moderação. Aristóteles propõe que uma ação, para ser considerada virtuosa, portanto moralmente boa, necessita atender a uma certa moderação, a uma mediania, a um justo-meio. Esse justo-meio, ao qual tem que necessariamente atender toda ação virtuosa, não é um meio aritmético, como insiste Aristóteles, assim como o 3 é o meio entre o 2 e o 4. A noção de justo-meio com a qual o Estagirita trabalha na *EN* é a de *mesotés*, um meio que varia caso a caso. Para explicar essa noção chave de justo-meio, Aristóteles observa que para toda ação e sentimento há um excesso, uma falta e um justo-meio. As ações podem ser viciosas tanto por excesso quanto por falta. Apenas as ações que atendem a um justo-meio são as virtuosas. Em relação a uma virtude como a coragem, por exemplo: a falta de impulso para algumas ações pode ser considerada como covardia (vício). O excesso do mesmo impulso, temeridade (vício). Apenas é considerada corajosa a ação resultante de um impulso adequado, moderado, que atende a um justo-meio, fazendo com que o agente não aja viciosamente nem por excesso (temerariamente) nem por falta (covardemente), mas virtuosamente (de modo corajoso). Mas o justo-meio varia caso a caso: varia segundo o agente, segundo o objeto, segundo o contexto no qual a ação ocorre.

O justo-meio varia segundo o agente, não sendo possível determinar uma ação virtuosa incondicionalmente para todos os indivíduos, assim como não é possível se prescrever a boa quantidade de comida *a priori* para duas pessoas: para um atleta uma boa quantidade de comida e o tipo de alimento pode ser x, mas para alguém que possui alguma atividade mais sedentária, a boa quantidade de alimento pode ser bem menor do que a quantidade x. O justo meio varia também segundo o objeto: a coragem (virtude), por exemplo, está mais próxima do vício por excesso (temeridade) que do vício por falta (covardia); já a temperança (virtude) está mais próxima do vício por falta (insensibilidade) que do vício por excesso (intemperança). A ação virtuosa depende também do momento apropriado (*kairos*): avançar sobre as linhas do inimigo em uma batalha não necessariamente é uma ação corajosa (virtuosa). Pode haver momento em que avançar sobre o inimigo pode ser um vício por excesso (temeridade), colocando desnecessariamente em risco a vida de muitos soldados sem a promoção de qualquer ganho em contrapartida.

A determinação do que é virtuoso, portanto, depende de se a ação atende ou não a um justo-meio, mas o justo-meio depende do agente, do objeto, do momento oportuno, do lugar apropriado, etc. Aristóteles, por um lado, elimina o relativismo radical no domínio ético ao

instituir um princípio regulador da ação moralmente boa: o justo-meio. Toda ação, para ser considerada virtuosa, portanto moralmente boa, deve necessariamente atender a um justo-meio (as que não o atendem são viciosas por excesso ou por falta). Mas a determinação do justo-meio como princípio determinante da ação moralmente boa não possibilita engessar o modelo ético aristotélico em um conjunto de determinações de como agir virtuosamente, moralmente bem, uma vez que, como visto, o justo-meio varia caso a caso, em cada ação, segundo cada contexto. Essa maleabilidade conferida pelo justo-meio faz com que o modelo ético aristotélico difira em muito dos modelos universalistas, conferindo a ele a possibilidade de se considerar a diversidade cultural, de contextos, de agentes morais na determinação das ações virtuosas, moralmente boas.

O domínio da ética aristotélica é o domínio da contingência, jamais o da necessidade. Se no mundo tudo fosse necessário (necessário aqui entendido como o que não pode ser de outro modo), se não houvesse a possibilidade de algo ser de um modo ou de outro, não haveria a possibilidade de escolha para o agente moral. Não se pode escolher fazer com que uma pedra não caia (se não impedida de cair por algo qualquer), uma vez jogada para cima. Não havendo capacidade de escolha (a partir da possibilidade de duas ou mais ações), não se pode responsabilizar alguém do ponto de vista ético, esvaziando, com isso, o domínio da ética. Para a existência da esfera ética faz-se necessário, portanto, que haja a possibilidade de o mundo comportar a contingência, faz-se necessário que as coisas no mundo possam ser de um modo ou de outro, assim como pode ser possível a alguém se deslocar para um lado ou para outro ou mesmo ficar parado, deslocar-se com maior ou menor velocidade, com um ou com outro meio de deslocamento. É na contingência do mundo que o homem pode agir, é nele que será aberto o domínio para a esfera ética, em Aristóteles.

Uma vez que é na contingência do mundo que o agente moral pode agir, nela a razão capaz de fazer ciência, a razão científica (a qual, a partir de princípios invariáveis, infere regras, leis naturais, produzindo conhecimento acerca do mundo) é impotente para a determinação de como agir. Como, em Aristóteles, o agente moral não tem mais as Idéias (dos diálogos de Platão) para o orientarem sobre como agir bem, e o agente precisa detectar qual a melhor ação em cada caso particular, então não será a razão científica que lhe conferirá tal capacidade de escolha. Aristóteles irá propor um outro tipo de racionalidade, uma razão prática, deliberativa, calculativa, responsável não pela produção do conhecimento (como o da Metafísica ou

das Matemáticas), mas por calcular, na contingência do mundo, qual a melhor ação dentre as ações possíveis, responsável por calcular quais ações devem ser executadas para se atingir um determinado fim.

Pensar em como agir de um determinado modo para atingir um fim é próprio à ética aristotélica, a qual é teleológica, finalista, ou seja, nela o agente moral age em função de fins e jamais aleatoriamente. Já na abertura da *EN* Aristóteles sustenta que toda ação e toda escolha visam um certo fim. Esse fim, como afirma o Estagirita a seguir, é um bem. Esse fim, esse bem, é aquilo que o agente moral busca ao agir. Para Aristóteles, todos buscam o bem para si, a felicidade. Todas as ações do agente moral visam a promoção da maior quantidade de bem-estar do agente. Essa felicidade buscada não se confunde com o uso que fazemos de felicidade quando dizemos que estamos felizes porque conseguimos rever alguma pessoa de quem gostamos e que não víamos há muito tempo, ou quando alguma outra coisa boa acontece conosco.

A felicidade, em Aristóteles, é algo que se consegue com uma vida toda, com uma vida virtuosa. A felicidade, portanto, não é obra do acaso, mas pode ser alcançada com um bom cálculo das ações a serem realizadas. Em rápidas palavras, a ética aristotélica tem como fim possibilitar a cada agente moral a felicidade, a qual é alcançável mediante uma vida virtuosa. Nesse sentido, a busca pelas ações virtuosas se faz necessária. Aristóteles se volta, então, para saber quais ações poderiam ser tomadas como virtuosas e, mais do que isso, como o agente moral pode agir virtuosamente, não ficando sujeito ao acaso ou aos seus impulsos que não conduziram a ações virtuosas, portanto a uma vida virtuosa, condição necessária para uma vida feliz.

Se, como visto, a razão prática, calculativa, apresenta-se como condição necessária para a ação moralmente boa, ela se apresenta necessária para se detectar qual ação atende a um justo-meio, fazendo com que a ação seja virtuosa (tornando a nossa vida não entregue ao acaso), por outro lado, a razão, por si só, não é capaz de engendrar ações. Por mais que a razão seja habilidosa no cálculo de qual ação executar, esta jamais é executada se não for motivada por um desejo. Nesse sentido, o desejo se converte em móvel das ações. Em Aristóteles, as ações podem ser motivadas repentinamente, sem cálculo prévio, apenas atendendo a impulsos. Mas tais ações seriam, de certo modo, similares às ações dos animais racionais: elas não teriam a razão prática como guia, dificilmente conduzindo o agente (se ele agisse sempre por impulso) a uma vida virtuosa, feliz.

A razão prática e os desejos são necessários para as boas ações que poderão conduzir à vida feliz. A escolha, em Aristóteles, consiste justamente na operação conjunta entre razão prática e desejo, com a razão prática, de certo modo, orientando o desejo, e este, principiando a ação. Como visto, a possibilidade de responsabilizar alguém pelas suas ações (instaurando o universo ético) só se dá quando há, para o agente, a capacidade de escolher como agir, ante a possibilidade de duas ou mais ações. A possibilidade de operação conjunta entre razão prática e desejo, portanto, assegura o domínio ético, em Aristóteles. Grande parte do esforço do Estagirita passa a ser, então, o de estudar como ambas as faculdades operam no engendramento de uma ação.

Aristóteles não aceita a sugestão apresentada nos diálogos de Platão segundo a qual só age mal quem desconhece como agir bem, como se o conhecimento acerca do bem levasse necessariamente à prática das boas ações. No modelo aristotélico, ainda que a razão prática possa orientar os desejos do agente moral, ela não é senhora dos desejos. Aristóteles atribui aos desejos humanos a possibilidade de não atender ao que determina a razão. Em sua visão, o conhecimento acerca do bem, da virtude, de como alguém deve agir em determinado momento não assegura a ação segundo tal conhecimento. É possível o agente saber com certo grau de precisão o que deve fazer para agir bem e, ainda assim, ter o impulso de agir contrariando o que prescreve a razão. O saber como agir bem pela razão não confere necessariamente a capacidade de controle dos impulsos do agente moral.

Para que o agente moral consiga controlar e bem direcionar os seus impulsos segundo o que prescreve uma razão prática bem cultivada é preciso um longo processo educativo através do hábito (*ethos*). O termo “ética” é derivado de *ethos* (hábito). No modelo aristotélico, o processo educativo através do hábito assume papel de extrema relevância. É através do hábito que uma certa disposição (talvez um termo moderno próximo do que Aristóteles entende por disposição – *hexis* – seja caráter) vai sendo formada. Se o agente moral adquire o hábito (por exemplo, agir moralmente bem), na medida em que as ações vão se repetindo, vão se tornando habituais e a disposição para agir segundo esse tipo de ações vai se solidificando. Um agente que vai gradativamente sendo educado a não jogar papel no chão vai, gradativamente, solidificando a sua disposição (que vai se convertendo em hábito) para não jogar papel no chão. Na medida em que a sua disposição para não jogar papel no chão vai se solidificando, tal agente terá cada vez mais o desejo de não jogar o papel no chão. Como o desejo é o móvel da ação, o

agente tendo o desejo de não jogar papel no chão e a sua razão orientando-o a não fazê-lo, a calcular o que é necessário para não jogar o papel no chão, é de se esperar que o agente acabe por adquirir o hábito de não jogá-lo.

O processo educativo ético, em Aristóteles, não deverá ser feito (como parece ser sugerido em certa medida nos diálogos de Platão) exclusivamente pela instrução da razão. Em Aristóteles, não é suficiente instruir a razão calculativa do agente, pois, se ele tiver o desejo de agir de certo modo e a razão o orienta a agir de modo contrário, dependendo da disposição que o agente tiver ele atenderá à inclinação do desejo e não seguirá a orientação da razão. A educação ética aristotélica, então, pressupõe a educação da disposição do agente, educação essa que, quando moralmente boa, possibilita o desejo do agente de se inclinar normalmente para as boas ações, possibilitando ao agente uma vida virtuosa, criando a possibilidade de ele viver feliz, felicidade essa que é o que visa a ética aristotélica. Nesse sentido, a educação da disposição do agente torna-se condição necessária para que ele consiga atingir o seu fim do ponto de vista ético. Também quanto à educação voltada para a formação de uma boa disposição o modelo ético aristotélico difere do modelo platônico e de outros modelos éticos.

## Bibliografia tema 2

- ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Presença, 1970.
- BARNES, Jonathan. **Aristóteles, idéias e letras**. Aparecida-SP, 2009.
- BRAGUE, Remi. **Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2007.
- BRUNSCHWIG, Jacques. **Estudos e exercícios de filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2009.
- FINLEY, Moses I. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Ed. UNB, 1981.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 2004.
- KRAUT, R. (Org.). **Aristóteles: a ética a Nicômaco**, Porto Alegre: Artmed, 2006.
- LEAR, Jonathan. **Aristóteles: o desejo de entender**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

- NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ROBINSON, T. M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

### 3. Sobre a Conduta Moral Parte I



#### Preliminares

A moral tem a ver com as idéias de *bem* e de *mal*, mas não no sentido amplo em que tudo o que é *desejável* (por exemplo, a saúde) é um bem, e tudo o que é *indesejável* (por exemplo, a doença) é um mal. Trata-se, antes, de um sentido bem mais restrito, em que o bem vem a ser o benefício que proporcionamos às outras pessoas (crianças, jovens ou adultos), ao agir por força de *obrigações*, de *deveres*, que reconhecemos ter para com elas, e o mal vem a ser malefício que causamos a elas ao descumprirmos essas obrigações.

Freqüentemente falamos em *ética* como um sinônimo de *moral*. É nesse sentido que se fala, por exemplo, em ética na política, em comissão de ética etc. Assim, quando dizemos que a conduta de um político, de um profissional, foi antiética, queremos com isso dizer que ela foi contrária à moral, que ela foi moralmente errada. Usarei aqui esses dois termos como sinônimos um do outro.

25

Observemos que há uma estreita e importante relação entre moral e direito. De fato, as leis jurídicas, sobretudo no campo do direito penal — que é o que lida com o crime — procuram exprimir aquilo que a sociedade ou os legisladores julgam que é moralmente correto; nesse terreno, portanto, podemos dizer que uma proibição legal (por exemplo, aquela que incide sobre o homicídio ou sobre o estupro) exprime uma proibição, que é aquela de não matar, não estupro. Mas a despeito dessa relação estreita, moral e direito são coisas diferentes, e é importante que se tenha presente essa diferença, pois muitas coisas que estão dentro da moral estão fora do direito. Se alguém trai a confiança de um amigo de um modo chocante e injustificado, nós diremos que ele fez algo ético ou moralmente errado. Mas, ninguém de nós vai dizer que a conduta foi ilegal, isto é, contra a lei. Assim como nesse exemplo, há muitas outras condutas que são reguladas pela moral e que *não* são objetos do direito. Podemos dizer que, ao contrário das obrigações e normas legais, que são inscritas formalmente no corpo da lei, as obrigações e normas morais são “inscritas” informalmente no tecido de nossas relações sociais.

Assim, a moral é inseparável da *vida social*. Por que isso? As pessoas que são, direta ou indiretamente, afetadas por nossos comportamentos poderão ser prejudicadas por alguns desses comportamentos. Se você sempre busca a satisfação de seus interesses individuais, sem levar em consideração as adversidades ou prejuízos que essa sua busca inflige nas outras pessoas com as quais você se relaciona, seja no círculo familiar seja no profissional seja em qualquer outro, você estará agindo de um modo eticamente errado para com elas. Portanto, é necessário traçar uma linha que separe os interesses individuais, que todos podemos buscar, daqueles que são proibidos. Esta linha existe, e não pode deixar de existir, na vida social, embora não seja sempre fácil dizer por onde ela passa exatamente. Por outro lado, se imaginarmos um mundo — irreal — em que você não se relacionasse, nem direta nem indiretamente, com nenhuma pessoa, então você não seria capaz de praticar nem o mal nem o bem; a distinção entre o bem e o mal morais não existiria, o que mostra que a moralidade pressupõe a existência de relações entre as pessoas.

Outro fato notável a respeito da moral é sua *universalidade*. Ou seja, ele faz parte de qualquer tipo de sociedade humana, e não há nenhuma pessoa que pretenda estar fora de sua jurisdição. Queremos com isso dizer que, por mais que haja divergência entre as pessoas a respeito do que é moralmente certo e do que é moralmente errado, ninguém pretende estar “fora ou acima do bem e do mal”. Mas mesmo nas facções criminosas, no mundo do crime organizado,

no universo de uma grande penitenciária, os criminosos ou sentenciados têm suas normas próprias do certo e do errado, bem como medidas de punição previstas para a transgressão dessas normas.

### 3.1 A Dimensão Moral

Os indivíduos mantêm uns com os outros, e com grupos e instituições, vários tipos de relacionamento. Um desses tipos é aquele formado pelo que chamamos de *relações morais*. O conjunto dessas relações morais numa sociedade constitui aquilo que vamos chamar de *dimensão moral da vida social*. Para chegar a uma compreensão da dimensão moral da vida social, vamos tratar de entender o que há de próprio no tecido das relações morais que ligam as pessoas umas com as outras.

Perguntemos-nos, então: que relações são essas, exatamente? Para responder, é esclarecedor pensar como elas diferem de outros tipos de relações, as não-morais. Como exemplos de relações não-morais, pensemos na amizade, na descendência, e na maternidade. Dizemos que ser-amigo-de é uma relação *social*, já que envolve mais do que uma pessoa e se desenvolve durante nossa vida; por outro lado, ser-descendente-de é uma relação *biológica*, e não social. Por último, ser-mãe-de — não apenas no sentido de ter dado à luz, mas também de cuidar do filho — é uma relação ao mesmo tempo biológica e social.

Pois bem. Nenhuma dessas três relações é intrinsecamente uma relação moral (embora a primeira e a última se relacionem com a moral): não faz parte da definição mais essencial delas um compromisso mútuo de obrigações que o rompimento leve a acusações ou a condenações.

E quanto às relações morais, qual seria sua marca distintiva? Podemos caracterizá-la do seguinte modo. Vamos pensar numa certa área da vida social, aquela definida pelo entrelaçamento e combinação: (1) das *exigências morais* que as pessoas fazem umas às outras, por exemplo, a exigência de respeito, de consideração, de ser tratado “como pessoa e não como objeto” etc., (2) das *expectativas morais*, isto é, as expectativas de que as outras pessoas cumpram aquelas exigências, ou seja, nos respeitem, nos tratem com consideração etc, (3) dos *sentimentos morais*, como os sentimentos de gratidão, de ressentimento, de indignação, de culpa, de auto-respeito etc., que brotam em nós como consequência das expectativas a serem cumpridas ou descumpridas, e (4) das *atitudes morais* nas quais aqueles sentimentos se manifestam, por exemplo, ati-

tudes de culpar, condenar, louvar, bem como algumas reações de agressão. Vou utilizar o termo *conduta moral* para designar o entrelaçamento desses quatro elementos.

De fato, as pessoas vivendo em sociedade têm a *expectativa* de serem tratadas pelas outras de um modo eticamente adequado, portanto com respeito, justiça, dignidade. É fácil ver que essas expectativas provêm das *exigências* morais que regulam nossa vida social e que são fundamentais. Quando uma expectativa nossa é frustrada — isto é, quando a outra pessoa não agiu do modo eticamente adequado ou esperado — então a exigência moral foi descumprida pela outra pessoa. E, por se tratar de uma exigência, e não de um favor, sentimo-nos no direito de reclamar, de cobrar da outra pessoa, de condená-la, ou de exigir desculpas ou reparação, isto é, de adotar alguma *atitude* moral “punitiva” contra ela.

As atitudes de condenação e punição são elementos centrais de nossa vida moral. O fato é que todos nós, sem exceção, sentimo-nos no direito de pronunciar condenações morais contra os outros. Uma questão fundamental da filosofia moral é, então, a seguinte: em que é que se fundamenta esse direito? O que autoriza uma pessoa a condenar outra? Não vale responder, apenas: “é o fato de essa ter cometido um mal contra a primeira”, pois nossa pergunta é mais geral e mais fundamental: o que justifica que eu inflija uma punição moral sobre uma pessoa que fez um mal para mim? Bem, uma resposta que parece satisfatória, e que tem sido dada por vários filósofos, é: eu tenho esse direito, porque se essa pessoa tivesse feito isso comigo, eu reconheceria nela o direito de me condenar, de me punir, e aceitaria essa condenação como merecida. Tudo se passa, então, como se existisse um “combinado”, um acordo, um contrato, entre essa pessoa e mim, estabelecendo que determinadas condutas de um em relação ao outro ficam proibidas; condutas que nem eu nem ela podemos praticar, sob pena de sofrermos as conseqüências desagradáveis de sermos condenados, punidos, hostilizados.

Vemos, desse modo, que as idéias de *proibição*, de *direito*, de *dever*, de *condenação*, de *punição*, são centrais na ética, na moral.

Uma idéia determinante do tratamento que estamos defendendo é a de que a estrutura em questão é a realidade básica que devemos primeiro estudar. Dentro da área extralegal da aprovação e desaprovação morais, a análise filosófica do discurso moral — isto é, aquela que esmiúça o conceito de liberdade, responsabilidade — viria em segundo lugar; as atitudes verbais e não verbais são o que importa inicialmente. Os atos individuais e particulares de culpar, de

condenar, de exprimir raiva, gratidão, aprovação etc. são a realidade básica com a qual começar. Eles são um objeto mais seguro para o início da investigação, porque eles ocorrem diante de nossos olhos, nas relações sociais, publicamente observáveis, do cotidiano.

Com respeito à proibição, levantemos agora a seguinte questão: por que tem de ser assim? Por que a proibição é, ou tem de ser, central na moral? Será que não poderíamos ter uma ética, uma moral, sem proibições?

Não, infelizmente não é possível. Com efeito, toda conduta vista como moralmente errada aparece sempre na forma de uma conduta proibida; vejamos por quê: É parte integrante da conduta proibida ser objeto de *ameaça de punição*; não há sentido em proibir algo sem associar uma ameaça de punição à prática desse algo. Mas, vamos pensar aqui não apenas na punição legal e institucionalizada, mas também nas condutas punitivas adotadas nas relações interpessoais, seja nas dos pais com os filhos, seja nas de adultos entre si. Exemplos dessas condutas são: pôr de castigo, ficar bravo com a pessoa, romper relações com ela, espalhar que ela é um mau caráter que fez uma coisa horrível para você, desacreditar publicamente a pessoa, agredi-la fisicamente dando à agressão o sentido de revide contra o mal praticado por ela, participar do linchamento do perpetrador de um crime particularmente hediondo e revoltante, como é o estupro/assassinato, etc. Todas essas condutas têm em comum o fato de infligir uma situação desagradável, adversa, sobre o praticante da ação moralmente incorreta. Elas podem ser consideradas como punições morais, em analogia com a idéia de punição no âmbito legal.

Bem, mas a seguinte pergunta ainda não foi respondida: por que tem de haver proibição? E com ela a ameaça de punição? Pelo seguinte: todos nós *precisamos* que a conduta moralmente incorreta seja proibida, isto é, necessitamos da ameaça de punição, ainda que dirigida potencialmente contra nós, para que não incorramos na conduta errada. E, mesmo quando nenhuma punição alheia arme seu bote contra uma possível conduta incorreta nossa, ainda assim deverá estar presente a punição infligível em nós por nós mesmos, na forma do *sentimento de culpa* (ou consciência pesada). Ou seja, precisamos da ameaça de punição para não agirmos de modo errado.

Mas, você pode continuar insistindo: e por que as coisas são assim? O que faz com que seja verdade que precisemos dessa ameaça para agir corretamente? E esta é uma pergunta muito boa, cujo exame vai nos levar mais fundo na compreensão da ética. Uma resposta (ainda que

parcial) para essa pergunta é a seguinte: aquilo que chamamos de eticamente errado nunca é algo a que somos indiferentes. Muito pelo contrário, é sempre algo que, em si mesmo, é *bom*, não moralmente bom, é claro, mas bom no sentido de ser ou vantajoso ou lucrativo ou gostoso ou atraente ou sedutor etc. Em outras palavras, aquilo que chamamos de mal moral é sempre, e como que por natureza, feito de tentações. Assim sendo, o refrear-se e não fazer a coisa errada constitui sempre uma *frustração de desejos*, uma renúncia ao tentador, ao atraente, e é, portanto, sempre em parte desagradável. Dito de outra forma, a prática do mal — dessa coisa que nos proibimos e censuramos nos outros — é intrinsecamente ou atraente ou gostosa ou excitante ou estimulante ou colorida ou rendosa ou vantajosa; isto é, é *em si mesma* boa, nesse sentido amplo da palavra “boa”. Na verdade, se o que consideramos mal moral não tivesse nenhuma dessas qualidades desejáveis, não seria necessário termos normas ou mandamentos que digam “Não faça isso, não faça aquilo”, já que, em se tratando de algo sem nenhuma qualidade desejável, ninguém iria querer fazê-lo. Qualquer visão moral prudente, que não se limite a de declarações de princípios e exortações de normas de conduta, e que ambicione ser de fato posta em prática para promover eficazmente o bem comum, tem de começar por reconhecer a verdade da proposição acima. E isso é tanto melhor, pois quanto mais conhecemos os ardis do inimigo, tanto mais podemos nos proteger dele. E o inimigo neste caso não está fora de nós, mas sim *em nós*, na nossa capacidade de desejarmos as coisas, de nos sentirmos atraídos por pessoas e coisas, em nossa sujeição às tentações de buscar essas pessoas e coisas atraentes.

## 3.2 Contrato e Conduta Moral

As situações em que as pessoas exigem determinadas coisas uma das outras são, caracteristicamente, aquelas em que se pode dizer que um acordo recíproco foi previamente estabelecido, ainda que de modo implícito. Um acordo, ou, para empregar o termo mais apropriado, um **contrato** recíproco. Podemos talvez interpretar as exigências morais como algo que é instituído tendo-se como pano de fundo um contrato, tácito ou expresso, um contrato que diremos **moral**. Exigências fazem sentido somente dentro da vigência de um contrato, e as ofensas morais seriam então descritas como comportamentos que constituem um rompimento, uma violação, das condições postas por um certo tipo de contrato. A violação de condições contratadas, por sua vez, seria então vista como algo que pode fazer nascer, naturalmente, sentimentos hostis para com o ofensor e que, além do mais, justifica a expressão desses sentimentos nos

vários tipos de atitudes de punir. Embora este seja um esboço muito incompleto de uma linha de explicação das atitudes morais, ele parece suficiente como sugestão de uma possibilidade de se construir uma teoria da responsabilidade e punição morais no quadro de uma reflexão sobre os sentimentos morais. Como se sabe, o contratualismo em ética tem uma linha respeitável de proponentes na filosofia moderna, a qual inclui John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, entre outros, e também na cena contemporânea, sendo que o norte-americano John Rawls é o mais eminente nome dos anos 1970 até a atualidade. Em consequência disso, existe uma literatura substancial de inspiração contratualista a que se pode recorrer com o fim de se construir uma teoria correspondente dos fundamentos da conduta moral. Há uma afirmação de Peter Strawson, filósofo inglês contemporâneo, na qual, esclarecedoramente, ele identifica a feitura da exigência moral com a disposição para adotar as atitudes morais. Seu pensamento pode ser interpretado como contendo a sugestão de uma explicação de tipo contratualista dos sentimentos e atitudes morais e pode, desse modo, ser relacionado com a tradição filosófica referida acima.

A dimensão da expressão dos sentimentos de ressentimento, gratidão, etc. é, de fato, central para a natureza social do homem e ela o é a tal ponto que nós parecemos até mesmo carecer do poder de optar entre reter ou abandonar esta dimensão.

Quando atribuímos a alguém um desses sentimentos, nós o fazemos sempre com base em alguma **atitude** que a pessoa tem de manifestar o sentimento em questão. Na ordem do conhecimento da conduta moral, portanto, o que se apresenta em primeiro lugar aos olhos do observador são as atitudes. Além do mais, elas são algo que tem a natureza de ocorrências que podem ser **vistas** por um observador. Elas são, mais ainda, **publicamente** observáveis, isto é, a respeito delas é possível ter-se, sem grande dificuldade, um acordo intersubjetivo, por parte de diferentes observadores, a respeito da ocorrência delas, da relativa intensidade dos sentimentos que elas servem para exprimir, e dos efeitos que elas produzem nas outras pessoas. Isto tudo faz, portanto, com que elas constituam um adequado ponto de partida epistemológico; uma teoria da conduta moral deve, conseqüentemente, tomar a forma inicial de um estudo das atitudes morais.

Disse mais atrás que a questão de por que adotamos as atitudes morais nos casos em que o fazemos, é uma questão central da teoria dos sentimentos morais. Essas atitudes, quando são

de hostilidade, são, de fato, como ensina Peter Strawson, os correlatos das exigências morais nos casos em que se sente que estas últimas foram descumpridas. Entendo que o **insight** contido nesta sugestão é muito precioso e ele convida o estudioso a dar um passo adiante, o qual não é dado por Strawson, que consiste em tentar saber qual é a natureza exata dessas exigências e quais são os elementos — isto é, crenças, emoções, expectativas — que estão centralmente envolvidos nelas, ou subjacentes a elas.

Uma das raízes do contraste entre não manifestarmos, por exemplo, indignação para com pessoas mentalmente perturbadas e manifestarmos-las para com pessoas normais reside no fato de que no primeiro caso nós não fazemos — porque não teria sentido fazê-las — as exigências de consideração, de boa-vontade, etc., que fazemos no segundo caso. Portanto, podemos, num primeiro momento, convenientemente pensar essas exigências — ou, mais exatamente, a dimensão da exigência de consideração — como sendo a fonte ou, se se preferir, como sendo uma condição necessária que precisa existir previamente para que os sentimentos emerjam e as relações tenham lugar. Inspecionemos, então, aquilo que está envolvido nesta exigência de consideração, em particular as crenças que estariam envolvidas aí. Estão certamente presentes:

- A crença de que é razoável e plenamente justificado entender, como princípio geral, que toda e qualquer pessoa vivendo em sociedade tenha o direito à consideração, ao respeito, à boa-vontade, por parte das outras.
- A crença de que o agente que é justificadamente objeto, por exemplo, do culpar ou da condenação é perfeitamente capaz de enxergar que a crença enunciada no item (a) é aceitável, e que a ação pela qual ele está sendo culpado é uma instância de violação do direito referido acima.
- A crença, partilhada por todos, inclusive pelo ofensor, de que este é capaz de alterar sua conduta em ocasiões futuras do mesmo tipo; noutras palavras, a crença de que nossas reais atitudes de culpar ou condenar, nas quais nossos sentimentos de ressentimento, de indignação, de raiva, etc., são expressos, podem afetar o comportamento futuro do ofensor.

Tentemos enxergar um pouco mais fundo nessa área das exigências morais. Uma questão

básica que é inevitável levantar-se a respeito delas é a seguinte: quais seriam as condições que dão nascimento a essas exigências ou que as fundam? Parece que a legitimidade de uma exigência, quando ela existe, provém toda ela da legitimidade de um **direito** previamente estabelecido: só posso validamente exigir X se tenho direito a X. Com isso, somos remetidos à questão seguinte: quais são os elementos necessários, e em seu conjunto suficientes, para que um direito se qualifique, do ponto de vista moral, como um **direito legítimo**? A contrapartida do direito é, naturalmente, a obrigação ou o dever: se tenho direito a X, as outras pessoas têm o dever de respeitar esse direito meu a X. É na área jurídica, naturalmente, que vamos encontrar, e em abundância, o discurso dos direitos e deveres, e aí eles são instituídos por meio do **contrato** jurídico. Este, por sua vez, é uma forma particular de uso da linguagem. Os usos da linguagem foram penetrantemente estudados, entre outros, pelo filósofo inglês John L. Austin (principalmente nos anos 50), e sua intuição a respeito do que ele chamou de “sentença performativa” é interessante lembrar aqui. O uso performativo da linguagem é aquele que se caracteriza pelo seguinte fato: a emissão da elocução performativa (a qual tem a aparência de uma sentença descritiva, como, por exemplo, “X tem direitos”) é, na verdade, a execução da ação, ou a produção do estado de coisas, que a sentença em questão aparentemente descreve. Com efeito, “X tem direito a Y”, por exemplo, no uso performativo, é uma elocução com a qual o falante produz o estado de coisas de X ter, ou passar a ter, direito a Y. Ou seja, esta elocução (emitida por alguém investido da necessária autoridade) instaura nascer o direito em questão. Pois bem. Passando do domínio jurídico para o domínio exclusivamente moral, podemos dizer que o discurso moral — ou melhor, uma parte dele, que é aquela que geraria e fundaria entidades e relações morais — cria direitos e deveres morais onde antes não havia nem uns nem outros. Permanecendo na analogia com a lei, na qual direitos e deveres fazem sentido dentro de um contrato, diremos que o fundamento, ou parte do fundamento, da exigência moral é um prévio **contrato** (de natureza) **moral**, que cria direitos e deveres morais.

Tendo chegado a esse ponto, temos de admitir que, com esta sugestão, não apenas resolvemos muito pouco, mais ainda criamos para nós mesmos vários problemas. Com efeito, a História da filosofia não deixa dúvidas de que, indo por esses caminhos, estamos pisando num terreno cheio de controvérsia. Para cada nova tentativa de propor alguma versão original do contratualismo, por exemplo a relativamente recente tentativa de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* [*A Theory of Justice*], de 1971, segue-se uma teoria que conflita e polemiza com ela, por exemplo a visão de Robert Nozick em *Anarchy, State and Utopia* [*Anarquia, Estado e Uto-*

*pia*], de 1974, que se encarrega de manter considerável o grau de divergência entre os critérios à luz dos quais se há de especificar as ‘cláusulas’ básicas desse contrato. Um outro problema é uma possível objeção que se pode fazer contra a procedência da analogia com a situação jurídica: nesta última o contrato é tão concreto e fatural quanto um trecho de discurso, enquanto que na situação moral não há, do ponto de vista fatural ou histórico, contrato algum; nem é possível escrevê-lo a partir dos costumes praticados numa comunidade no que respeita ao relacionamento entre as pessoas, já que eles são muitas vezes inconsistentes uns com os outros; de modo que caberia perguntar que espécie de entidade é esse suposto contrato moral. Um dos elementos que validam o contrato jurídico é o assentimento das partes contratantes, manifestado expressamente por escrito, e registrado em cartório; ora, onde encontrar assentimento dos membros da comunidade a um contrato moral, admitindo que este possa ser satisfatoriamente redigido?

Seja como for, pode-se dar como virtualmente certo que aquilo que dá nascimento, e funda, a exigência moral é uma condição de natureza **prática** — portanto, vinculada à organização da conduta individual e social — e não de natureza teórico-cognitiva. De fato, esteja ou não a organização em pauta espelhada, em suas linhas mais gerais e básicas, numa espécie de contrato moral, o certo é que ela vai incluir, no essencial, estipulações que visam, entre outras coisas, garantir a prevalência de um certo número de condições, algumas das quais óbvias, como a sobrevivência da espécie e a existência de um mínimo de harmonia social que exclua um estado de beligerância generalizado e crônico, e outras que visam a fazer funcionar a sociedade. Ou seja, o que é essencial aqui pode ser descrito mediante o uso de categorias práticas, como fins a serem atingidos e estado-de-coisas sociais que se quer implantar.

As considerações acima pertencem ao grupo das questões mais gerais que teriam que ser estudadas por uma teoria mais acabada da conduta moral. Há, por outro lado, um grupo de questões mais particulares, as quais seria também necessário tentar responder. Limito-me, aqui, apenas a apontá-las. Como já foi dito mais atrás, a expressão das atitudes está sujeita a um grau considerável de variação de indivíduo para indivíduo. Estas variações dependem de diversos fatores, um dos quais diz respeito ao temperamento e ao caráter individual da pessoa que faz a avaliação moral de uma conduta, e um outro envolve a natureza da relação dele com o agente cuja conduta é objeto da avaliação. Sabemos que o grau em que alguém está disposto, por exemplo, a desculpar as pessoas depende, em muitos casos, de condições extra-morais como

amizade, afeição, simpatia, admiração. Nesses casos, seria falso dizer que esse alguém *sabe* que o agente é responsável pelo mal, que ele merece ser culpado e punido, mas não obstante isso deixa, por causa de sua afeição etc., de responsabilizá-lo. As coisas devem se passar antes, do seguinte modo: por força da afeição, esse alguém não vê o agente como uma pessoa que estava (plenamente) consciente daquilo que estava fazendo, ou das conseqüências possíveis de sua ação. Por que razão as pessoas procedem assim em alguns casos e fazem o oposto em outros, e por que os indivíduos apresentam tal variação entre si na adoção das atitudes morais, são questões que devem ser respondidas — até onde podemos respondê-las — para que se tenha uma compreensão mais aprofundada e mais abrangente da conduta moral.

### 3.3 A natureza do culpar e do desculpar

A relação entre culpa e responsabilidade é habitualmente pensada nos seguintes termos: culpar alguém por alguma coisa implica em entender que esse alguém é responsável por algo que ocorreu ou que deixou de ocorrer; portanto, por uma situação situada *no passado*. Mas parece que este entendimento está longe de esgotar as relações interessantes entre culpar e atribuir responsabilidade.

Com efeito, é razoável supor-se que o ato de culpar, no domínio moral, é um tipo de ação praticada em conformidade com um impulso para trazer alguma alteração num certo estado de coisas global, e isso por meio de uma modificação do comportamento de outrem, ou por meio de uma modificação da condição mental do próprio agente. (Isto está relacionado com, mas não é idêntico a, a dupla deseabilidade referida acima). Se assim é, então o culpar deve ser visto como um aspecto da conduta moral que está em boa parte intrinsecamente voltado para o futuro.

Por outro lado, é de se presumir que uma pessoa se sinta culpada na medida em que ela se pensa responsável pela provocação ou prevalência de um certo estado de coisas, e *nessa* medida o sentimento de culpa diz respeito ao passado. Mas aqui também há razão para se entender que esse sentimento está também muito relacionado com o futuro: a pessoa se sente, ou continua a se sentir, culpada a menos que ela tome iniciativas no sentido da reparação (futura) do mal praticado. Sentir-se culpado é distinto de lamentar. Este último também se relaciona com ações passadas, e pode estar ou não associado com a culpa. Nos casos em que ele está, então

o agente lamenta a ação praticada e, se ainda há tempo de reparar o mal, então ele se *sentirá* (futuro) culpado se não fizer nada na direção da reparação. Vê-se, desse modo, que o sentimento de culpa, ao mesmo tempo em que incide sobre uma ação passada, é alimentado por uma condição voltada para o futuro.

Portanto, somos inclinados a pensar que culpar é, entre outras coisas, atribuir responsabilidade por ações futuras, ou pelas conseqüências de ações futuras do objeto dessa atitude, e que, em conformidade com isso, a famosa condição *agir-diferentemente-do-que-se-age*, — que é vista como central para a ação humana livre — é voltada-para-o-futuro.

Considere-se, ainda, a “lógica” da fala: “Desculpe!”. Ela tem o objetivo de comunicar que a ação ofensiva foi, por exemplo, não-intencional, ou não-consciente, ou que se lamenta tê-la praticado, etc. A proferição é, sobretudo, isso: um meio de fazer a outra pessoa saber da não-intencionalidade etc., da ação, e isso com vistas a prevenir interpretações errôneas, presentes ou futuras, e/ou reações hostis futuras contra o agente. Esta fala tem, é verdade, um conteúdo assertivo – isto é, um conteúdo que será verdadeiro ou falso – que ostensivamente incide sobre o passado (por exemplo: “A ação praticada não foi intencional”, o que será verdadeiro ou falso), mas a razão de ser dela — aquilo que a motiva — é uma preocupação com o presente e com o futuro, preocupação essa que é exprimida pelo conteúdo diretivo da elocução: “Desculpe!”. O conteúdo diretivo é aquele que visa, não a dizer a verdade, mas a influenciar o comportamento do ouvinte.

Portanto, e resumindo, a pessoa que culpa consegue o que ela quer tão logo ela é solicitada a desculpar e/ou tem o prejuízo reparado e/ou retalia e/ou é vingado etc. E estas condições se referem ao presente e ao futuro. O pedido de desculpas do ofensor, e seu reconhecimento de que a queixa de outra pessoa é justa, é importante para que o acusador se dê por satisfeito, e isto envolve a avaliação *presente* de uma ação passada como errada ou injusta.

Por outro lado, a *ameaça* de punição, legal ou moral, e obviamente, por sua própria natureza, dirigida para o futuro. Sua justificação decorre, entre outras coisas, de sua eficácia em afetar o comportamento futuro das pessoas. Mas ocorre que a ameaça de punição não é **nada** na ausência de ocorrências efetivas de punição em situações que elas ocorrem; portanto, estas últimas **precisam** existir, se se quer que a ameaça de punição sirva o propósito referido acima. Logo, no fundamento de muita punição o que vamos encontrar é uma condição prospectiva.

Considere-se, também, o escolher, ou o exercício da faculdade de escolha. Ele tem igualmente seu lugar no quadro acima, e, novamente, deve ser visto como sendo dirigido-para-o-futuro. A eficácia da ameaça de punição em impedir as pessoas de fazerem isto ou aquilo implica que elas têm o poder de escolher, neste ou naquele momento do futuro, entre fazer isto ou aquilo.

Considerações análogas se aplicam ao perdoar. Pense-se no ditado “Compreender é perdoar tudo” (Comprendre c’est tout pardonner), no contexto de uma certa postura filosófica. Se interpretado num sentido perfeitamente literal, ele constitui uma negação das atitudes morais em geral. Por isso, não se pode dar a ele essa interpretação; quando agimos em conformidade com este ditado, supomo-lo reescrito nos seguintes termos: nós compreendemos e perdoamos, *mas com a condição* que a pessoa objeto da atitude faça, ou escolha fazer, a coisa certa na próxima vez. Portanto, embora o perdoar incida sobre uma conduta passada, ele é dependente de uma condição prospectiva.

Subjacente também à conformidade às normas morais — à prática de não violá-las — figura uma condição também dirigida-para-o-futuro: o receio de infligimento de punição ou condenação.

Falando em termos mais gerais, diremos que, no que diz respeito à garantia da manutenção de disposições de consideração, respeito, boa-vontade, etc., deve-se colocar a ênfase sobre a importância de ter a capacidade de desculpar-se por ter feito X, de reparar o mal, de sentir-se culpado etc. — isto é, condições que se referem ao futuro — e não sobre a alegação de não se ter tido a capacidade de evitar a prática da ação errada X.

Podemos dizer, para concluir, que as coisas se passam como se existisse no culpar, e nas atitudes afins, uma ambigüidade inerente entre passado e futuro que é essencial a elas para que elas desempenhem as funções para as quais elas foram desenvolvidas.

## 4. Sobre a Conduta Moral – Parte II



### 4.1. Utilidade, retribuição e atitudes morais

Esta seção trata de questões centrais da teoria da justificação da punição e indica rumos que parece promissor seguir no enfrentamento delas. Vamos fazer um esforço de compreensão da dimensão moral da vida social, em particular da teia de sentimentos e atitudes morais referida mais atrás. Um tema central desta parte será o da *utilidade* da manifestação das atitudes morais. Como se sabe, o conceito de utilidade é muito empregado em filosofia moral, e também na discussão dos fundamentos da punição legal. Quero aqui, em vez disso, relacioná-lo com as atitudes morais nelas mesmas, isto é, independentemente de penalidades legais que possam estar associadas a elas.

38

De um ponto de vista amplo, podemos dizer que há uma dupla deseabilidade na manifestação dos sentimentos morais, em quaisquer das atitudes que nos são familiares.

Em primeiro lugar, essas atitudes têm freqüentemente a conseqüência de afetar e influenciar o comportamento futuro das outras pessoas de modos que são desejáveis tanto para o sujeito que adota a atitude quanto para as outras pessoas envolvidas na relação. Não estou aqui dizendo que nós de fato manifestamos essas atitudes *porque* elas conduzem a resultados desejáveis. Quaisquer que sejam, exatamente os motivos que nos levam a essa manifestação, o fato é que ela produz resultados desejáveis. Pois bem. De que modo se dá a influência referida acima? Entre outras coisas, é plausível supor que é o grau maior ou menor com que se condenam moralmente pessoas infratoras, que faz com que elas venham a enxergar a magnitude de sua violação das normas morais, e às vezes, o próprio ato de as terem transgredido. Em outras palavras, dar vazão à revolta, à indignação, ao descontentamento, à raiva etc., pode ter o efeito benéfico de funcionar como um fator auxiliar para que o ofensor se dê conta da gravidade da ofensa cometida, e às vezes da própria ocorrência dela. E, nos casos em que esse efeito é bem sucedido, o ofensor tenderá a entender e aceitar a condenação moral recebida. Isso significa que a gravidade do erro moral é (parcialmente) dada pela atitude das outras pessoas para com o comitente do erro, atitude essa de castigá-lo de uma forma ou de outra. Desse modo, pode-se dizer que a condenação e a punição morais são uma fonte importante de um tipo de autoconhecimento, que é o conhecimento de nosso próprio comportamento ético ou dos padrões de nosso comportamento. E, com isso, é também um instrumento importante por meio do qual o comportamento pode ser melhor compreendido e mudado para melhor. Portanto, o culpar — na forma de uma expressão efetiva e eficaz de sentimentos de indignação, reprovação etc — é uma ferramenta importante, e mesmo necessária, do conhecimento e da educação morais. E isso é verdadeiro, independentemente da interpretação mais moralística ou mais “terapêutica” que se queira dar a esse culpar. Vê-se, desse modo, que no que diz respeito à utilidade referida acima não parece haver conflito entre a visão terapêutica e a visão moralística ou “principal” da adoção de atitudes morais.

A esse respeito é bom observar o seguinte. As pessoas freqüentemente enveredam pelo caminho de montar, para si mesmas e/ou para os outros, justificações supostamente éticas para ódios ou outras formas de hostilidade que, de fato, têm origens não-morais; isto é, que são geradas não pela violação de normas por parte do indivíduo objeto da hostilidade, mas por fatores meramente psicológicos integrantes do temperamento, dos interesses, da personalidade delas. Trata-se aí de casos em que um certo tipo de hostilidade é mascarado em outro,

como acontece quando uma hostilidade gerada por alguma perturbação interior, e não por um fato exterior, é apresentada como uma reação justa provocada por um comportamento alheio indevido. Ora, o que foi dito acima a respeito da utilidade das atitudes hostis depende, é claro, de a hostilidade ser genuinamente moral, e não mascarada de moralidade.

Em segundo lugar, a expressão das atitudes, e talvez especialmente do culpar e das demais reações hostis, tem em muitos casos, ou talvez sempre, uma outra utilidade, que é independente da primeira, a saber, a de restaurar sentimentos de auto-respeito e de auto-estima que foram abalados por força da violação de normas. E isto está associado ao fato de as várias formas de manifestar desaprovação ou hostilidade moral — e podemos aqui pensá-las como estando associadas com aquilo que se chama de desabafo moral — fazerem com que o sujeito que as adota se sinta em geral melhor em sua relação consigo mesmo e com o mundo. Pode-se dizer que a expressão de atitudes hostis, nesses casos, garante a “sobrevivência moral” do agente, isto é, sua condição de um ser possuidor de personalidade moral.

Portanto, dar vazão a sentimentos de ressentimento ou indignação e praticar atos de condenação e punição morais, são modos de restaurar certas condições, umas mentais outras comportamentais, na ausência das quais as relações de cooperação, e boas relações em geral, seriam muito difíceis ou mesmo impossíveis de se estabelecerem, ou de se restabelecerem uma vez rompidas. Talvez a universalidade que se reconhece existir, na sociedade dos homens, da conduta moral e de suas atitudes, possa ser explicada, em parte ao menos, por esta dupla desejabilidade.

O problema da justiça da punição e da recompensa, o qual tem sido desde o início da filosofia uma de suas grandes dificuldades, é muito freqüentemente levantado no quadro do debate sobre liberdade e determinismo. Nesse quadro ele pode ser apresentado do seguinte modo. Para que a punição seja justa parece — pelo menos, pareceu e parece a muitos — que necessitamos de uma liberdade anti-determinista. Com efeito, se nossa liberdade fosse totalmente compatível com a determinação causal de nossa ação, então a ação má (e a boa) já estaria pré-determinada desde sempre, e não seria fruto de nossa livre escolha. Logo, não seria justo puni-la. Mas ocorre que ninguém, desde a Grécia antiga até hoje, conseguiu enunciar inteligivelmente o que é essa liberdade, e esse fato, por si só, faz com que tenhamos fortes suspeitas a respeito dessa noção. No entanto, o discurso da justiça da punição e da recompensa parece

fortemente fazer sentido; ele é mesmo parte integrante da teia de sentimentos e atitudes morais. Em nosso trabalho, não vamos enfrentar este problema espinhoso.

Pode-se enunciar do seguinte modo o requisito da justiça da punição e, em geral, das atitudes morais *hostis* (i.e. aquelas que tendem a resultar no infligimento de condições desagradáveis, como sofrimento, dor etc., à pessoa objeto da atitude): a punição, o infligimento a alguém de condições desagradáveis, é aceitável e justificado somente se eles são *justos*. Poderíamos acrescentar: e eles são justos somente se o agente objeto deles os *merece*; mas isso não ajuda muito, uma vez que o merecimento é em geral entendido, ou definido, a partir da própria noção de justiça, como, por exemplo, nesta formulação: “*Merecer* uma coisa (...) é ter agido de tal maneira que a obtenção da coisa merecida seja considerada como *justa*” (LALANDE, 1999, p. 665).

A justiça é um dos grandes e controversos temas da filosofia. Mas precisamos, a esta altura, ter cuidado em não assumir, sem mais, que necessitamos primeiro de uma teoria, detalhada e abrangente, que nos forneça uma clarificação filosófica do conceito de justiça, para depois examinarmos em que condições uma punição é justa. Pode ser que seja o caso, mas pode ser que não. Seja como for, não há como evitar a tarefa de investigar o modo como a idéia de justiça estaria inserida no quadro conceitual que constitui o objeto de nosso estudo.

Presumivelmente, a punição justa é aquela que é infligida nos casos em que uma exigência moral é descumprida. Logo, precisamos compreender por que o descumprimento daquela exigência é uma ação injusta, pela qual o agente está sujeito a ser justamente punido. Como foi observado mais acima, seria aqui importante refletir sobre a questão de quais são as características de uma exigência que a tornam uma exigência moral válida, isto é, uma exigência que é correto as pessoas fazerem uma às outras. Uma dessas características é, naturalmente, ser ela alicerçada numa prévia norma moral cuja validade é aceita: uma exigência seria válida se ela decorre de uma norma moral justa; portanto, de uma norma tal que a inobservância dela constituísse uma ação injusta.

Com isso, a questão da justiça se desloca do item punição para o item norma moral. Mas não é plausível que cada uma das normas morais, separadamente das outras, seja caracterizável como justa (em si mesma). Podemos dizer, ao contrário, que a justiça das atitudes morais *hostis* em geral, e da punição em particular, parece residir, *grosso modo*, na justiça de algum *sistema de normas* cuja eficácia são garantidos pela ameaça de punição, decorrente da possível violação

desse sistema. A estrutura ou teia de sentimentos e atitudes morais, de que a punição faz parte, teria a função de garantir a observância das normas morais de um modo semelhante ao que as penalidades legais objetivam garantir a observância de um contrato jurídico. Com isso, somos aqui, mais uma vez, remetidos á idéia de contrato. Nessa linha de reflexão, a justiça residiria, em última análise, num contrato moral, isto é, no sistema das diversas cláusulas que comporiam esse contrato. O contrato moral justo e universalmente aceito como tal, assumindo-se que ele possa ser 'redigido', justificaria o infligimento punitivo de sofrimento. Como assinalamos atrás, um tal programa de fundamentação das atitudes morais poderia, portanto, buscar elementos na filosofia de contratualistas como Thomas Hobbes, John Locke, Rousseau, Kant, Rawls e outros.

Mas, num esforço em busca do fundamental, ou do mais fundamental, pode-se perguntar: por que optar pela idéia de contrato, e de contrato justo? Não tentarei responder estas perguntas, a não ser para sugerir o que segue. Consideremos, mas uma vez, a noção de *utilidade*, só que agora pensada como idéia *fundamentadora* (e não, como elemento fatural associado com as atitudes morais). A utilidade de contratos, jurídicos ou não, é manifesta demais para que se precise dar-se ao trabalho de estabelecê-la; e o contrato justo (admitindo-se que ele exista), ou aquele dotado de maior grau de justiça, tem uma utilidade maior que o contrato não-justo, nisso pelo menos que o primeiro tem mais condições, do que o segundo, de garantir a harmonia e concórdia entre as partes no desempenho das atividades objeto do contrato. Portanto, a utilidade é uma razão de ser do contrato.

Mais atrás falamos do papel das atitudes morais hostis em provocar alterações desejáveis em condições comportamentais e/ou mentais. Pensemos nestas últimas. O ressentimento e a dor provocados por injustiça podem dissolver-se com a reparação desta última, e a reparação muitas vezes não pode assumir outra forma senão a do infligimento de condições desagradáveis ao agente da injustiça. A punição do infrator tem essa utilidade para a vítima da injustiça, seja ela um indivíduo, um grupo de pessoas ou a sociedade em geral.

Os direitos instituídos no contrato jurídico têm sua contrapartida nos *direitos morais* dos indivíduos, os quais podem ser respeitados ou violados. Ora, as atitudes hostis podem funcionar, evidentemente, como um modo de proteger direitos morais que estejam sendo violados, e garantir, para o indivíduo, o pleno exercício deles.

Por outro lado, o insistir em que o infrator receba o que ele merece, porque assim o exigem os sentimentos feridos da vítima, faz, como já foi apontado mais atrás, com que a gravidade do mal feito possa ser melhor percebida — isto é, melhor *conhecida* — em toda a sua extensão pelo próprio infrator, e isso é útil.

Um programa como esse, que combina elementos do contratualismo e do utilitarismo, é em parte animado pelo desejo de evitar a outra grande alternativa, que é uma metafísica, associada ou não à teologia, na qual o Bem, o Mal, a Justiça etc., têm um caráter mais ou menos transcendental e pouco contato com a história e com os diversos elementos psicológicos da sociedade dos homens. É de supor-se que o mal, o bem, a responsabilidade, a liberdade, o merecimento, a justiça, a virtude, a punição, sejam itens integrados numa certa unidade, e, se é assim, não há como desconsiderar algum deles sem enfraquecer o contato com os demais. E parece que a idéia de contrato e de utilidade podem permitir um tratamento menos ‘misterioso’ dessa rede de conceitos. Assim, o mal, por exemplo, pode ser concebido como decorrente de um comportamento de violar um contrato moral positivamente definido, de forma que praticar o mal consiste em violar cláusulas desse contrato.

Um tal programa filosófico pode parecer que desqualifica as idéias de justiça, de virtude etc., as quais algumas metafísicas gostariam de ver elevadas a uma posição mais privilegiada. Mas a finalidade da vida humana não parece ser a virtude, nem a justiça. A vida social humana é inerentemente moral, é verdade. Mas a razão por que pregamos, e tentamos praticar, a virtude e a justiça, parece ser, em última análise, uma razão eminentemente prática que tem muito a ver com a utilidade. Com efeito, a dimensão da moralidade é útil na mesma medida em que a existência da vida social é útil. Esta dimensão é parte da natureza social humana. Os homens concebem certas práticas como corretas, justas, virtuosas, e outras como injustas, viciosas, incorretas, e não interessa — isto é, não é, em última análise, útil — para eles renunciar a esta concepção, e nem isso parece possível ao indivíduo social.

Já que, neste ensaio, estamos fazendo uso (explicativo e justificatório) da idéia de utilidade, convém que indiquemos a relação entre este nosso uso e a conhecida escola filosófica do utilitarismo ético. Esta última vê a utilidade como sendo o princípio dos valores éticos, ou como o bem ético supremo. Em que consistiria exatamente a utilidade — isto é, qual seria seu conteúdo — é um assunto controverso na escola. Por exemplo, para o inglês John Stuart

Mill (1806-73), que é um de seus três proponentes clássicos [os outros dois são Jeremy Bentham (1748-1832) e Henry Sidgwick (1838-1900), também ingleses], a utilidade consiste no prazer, e o princípio supremo da ética é o Princípio da Maior Felicidade, o qual advoga a maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas, a felicidade aí consistindo no prazer e na ausência de desprazer. Mas, seja qual for seu conteúdo, a escolha da utilidade como a idéia fundamental dos valores morais e como explicativa do bem e do mal significa uma exclusão drástica de tradicionais considerações de natureza deontológica, kantianas ou não, isto é, daquelas que enfatizam o dever e postulam algum valor intrínseco das ações boas, consideradas nelas mesmas, e em particular da intenção com que elas são praticadas. O centro do palco ético passa a ser ocupado pela utilidade que as ações e suas conseqüências tenham.

Pelo menos duas críticas importantes têm sido feitas ao utilitarismo: (1) Ele pecaria por uma excessiva unilateralidade, que residiria precisamente na exclusão de considerações deontológicas; (2) Não se vê como poderia ser incluída, na idéia de utilidade, a noção de justiça, a qual, no entanto, é uma peça essencial do aparato moral. Estas críticas são sérias, e seria ingenuidade aderir ao utilitarismo como se não o fossem. No entanto, o aproveitamento, no contexto dos problemas que estamos estudando, de um certo tanto de utilitarismo não significa, por si só, uma adesão à filosofia moral advogada por essa escola. Não estamos estudando aqui a maldade ou bondade das ações, muito menos dizendo que o caráter bom ou mal deva ser medido através do grau de utilidade que uma ação e suas conseqüências têm. O que estamos tentando fazer é explicar e iluminar a teia formada pelos quatro componentes da conduta moral referidos acima, ou, se se quiser, a dimensão da disposição para experimentar e manifestar os sentimentos morais. Portanto, não parece que aquelas objeções contra os fundamentos do utilitarismo tenham peso contra esta particular utilização que estamos fazendo da noção de utilidade. O importante filósofo britânico David Hume usou a utilidade como um recurso explicativo — por exemplo, para explicar por que valorizamos certos traços de caráter como virtuosos e desvalorizamos outros como viciosos — e não como um princípio normativo, isto é, como um princípio para nos orientar a respeito de quais ações *devem* ser praticadas, i.e., são boas. E nem por isso ele é visto como utilitarista, embora às vezes seja tido como um precursor dessa tendência. A utilidade, em provocar condições comportamentais e/ou mentais desejáveis, é de fato uma das razões práticas para se adotar esta ou aquela atitude moral; portanto, parece que estamos justificados em conceder um papel explicativo para ela. Quanto ao uso

justificatório que estamos fazendo, ele não está comprometido com o uso dessa idéia como fundamento da ética.

Mais acima falamos, e mais que uma vez, sobre a satisfação de uma necessidade emocional da vítima que pode advir do infligimento de punição ao infrator, e estamos tentando reservar um papel justificatório para esta satisfação. Um tal expediente traz à mente, muito naturalmente, a filosofia retributivista da punição. O retributivista sustenta, como princípio geral, que é correto que o ofensor sofra punição. Mas, ao contrário do utilitarista, que dirige seus olhos para as conseqüências da ação, ele afirma que a ofensa traz, como que intrinsecamente, portanto independentemente de suas conseqüências, a necessidade da punição. Uma ação violadora da norma provocaria na ordem moral um desequilíbrio, o qual seria restabelecido através do infligimento punitivo de sofrimento ao ofensor. A punição seria necessária, até mesmo para proteger ou salvaguardar a integridade (“inteireza”) moral do agente ofensor: o criminoso moral necessitaria, por razões que têm a ver com ele próprio como agente moral, sofrer punição. Hegel defendia uma tal punição. Segundo ele, o criminoso tem *direito* a ser punido, para que, deste modo, seja tratado não como uma coisa, mas como uma pessoa. Vê-se bem que esta filosofia está associada com temas como o da autopunição, e com uma certa visão do senso comum sobre o vingar-se, sobre “lavar a alma”, ou com a política do “olho por olho, dente por dente”.

A teoria retributiva da punição se alimenta do desejo de infligir adversidades. De fato, e como foi dito atrás, essa teoria é particularmente sensível a coisas como o desejo ou necessidade emocional da retaliação, de vingança etc. Ora, essas coisas são vistas por alguns intelectuais com suspeição: eles tendem a acreditar que os sentimentos de hostilidade para com os outros, e em especial o desejo de vingança, são intrinsecamente ‘maus’ ou ‘negativos’, ou então bem inferiores eticamente aos sentimentos que envolvem bondade, benevolência etc. Pode ser que eles tenham razão em algum grau. Mas parece haver uma incompreensão a respeito da substância do espírito do retributivismo. Considere-se a crítica a esta teoria feita pelo filósofo inglês contemporâneo Anthony Kenny, segundo o qual o elemento essencial na punição, de acordo com uma teoria puramente retributiva, “É o dano do criminoso, seja em sua vida, liberdade ou propriedade. Este mal é procurado diretamente como um fim em si, e não como um meio para impedir ou corrigir. Mas buscar o prejuízo de outro como um fim em si mesmo é o caso paradigmático de uma ação injusta”, (KENNY, 1978, p. 73). Ora, a incompreensão dele

reside em tomar o prejuízo de outro “*como* um fim em si mesmo”, incompreensão esta que é real mesmo que se trate de uma teoria *puramente* retributiva. De fato, o fim último aí seria a satisfação da necessidade emocional da vítima, de que ocorra um prejuízo para o ofensor, de que ele pague pelo que fez, e não está nada claro que a satisfação dessa necessidade seja “um caso paradigmático de ação injusta”. Seria injusto, isto sim, o ofensor permanecer impune.

Falta, pelo menos em alguns críticos mais ou menos radicais do retributivismo, uma análise mais aprofundada da noção de justiça, merecimento, retaliação. O filósofo cético Alfred J. Ayer, falando daquilo que ele considera como sendo o modo comum e costumeiro de concebermos a punição e a recompensa, escreve: “nossa principal razão para recompensar ou punir alguém é que ele merece” (AYER, 1973, p. 277, tradução alterada pelo autor). Ora, aqui também há uma incompreensão: o merecer não é a razão primária, mas apenas uma condição necessária. A razão primária poderia ser, digamos, a mesma necessidade emocional, da parte da vítima, de ver o ofensor prejudicado. Numa outra passagem Ayer questiona a idéia retributivista de vingança: “a própria noção de castigo vingativo, a idéia de que se alguém faz mal aos outros, (...) é exigido que seja feito mal a ele, é uma noção objetável por razões morais”. (AYER, 1973, p. 271). Enunciada assim, a idéia é mais questionável do que seria se “é exigido” é substituído, por exemplo, por “eles têm o direito de”. E o retributivista pode perfeitamente alegar que sua tese é a de que a vítima tem direito, mas não é obrigada, à punição vingativa do ofensor.

Convém assinalar que, se vamos empreender uma análise de um problema com o apelo a elementos buscados no contratualismo, no utilitarismo e no retributivismo, então precisamos advertir a nós mesmos sobre os perigos do ecletismo. As linhas que foram propostas aqui, e em especial uma certa desenvoltura com que elas foram propostas, não significam que estamos ignorando totalmente os perigos de compor uma explicação eclética. Mas não vou discutir aqui esse assunto, mesmo porque não seria frutífero fazê-lo sem um prévio exame adequado dos pontos em que as filosofias mencionadas acima conflitam, ou deixem de conflitar, umas com as outras.

Vou, no entanto, registrar o seguinte: primeiro, pode ser que algumas teses mais caracteristicamente retributivistas possam ser reescritas de modo a se harmonizarem com o utilitarismo. Mais atrás, por exemplo, procurei argumentar que o ressentimento e a indignação mal resolvidos comprometem de tal modo as relações de cooperação recíproca que é, desse ponto de vista, *útil* que esses sentimentos sejam extintos no espírito da pessoa em que eles emergem (aquilo

que referi como “provocação de alterações de condições mentais”), e o modo mais natural como se dá essa extinção é a reparação do mal pelo ofensor, aí incluída possivelmente a submissão dele à punição. Segundo, nem tudo o que está próximo do retributivismo está, por essa razão, fora do alcance da explicação utilitarista. Como exemplo disso, considere-se a seguinte afirmação daquele que é o primeiro grande sistematizador do utilitarismo, Jeremy Bentham: “toda punição é maldade: toda punição é em si um mal. Segundo o princípio da utilidade, se ela deve ser admitida, ela deveria somente ser admitida na medida em que ela promete excluir algum mal maior”. (BENTHAM, 1979, p. 59, tradução alterada pelo autor). Os retributivistas — ou, ao menos, alguns deles — poderiam concordar que a punição, considerada nela mesma, é um mal, e mais que isso, argumentar que a opção pela exclusão do mal maior não está em desacordo com nenhum princípio retributivista, sendo que esta opção poderia ser interpretada como a opção pelo *bem*, já que a punição de um mal particular seria, nesse caso, um bem, o qual consistiria na exclusão do mal maior.

## Bibliografia tema 4

- AYER, A. J. **As questões centrais da filosofia**. Tradução Alberto Oliva e Luís Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- BENTHAM, J. Uma **Introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução Luís João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- KENNY, A. **Freewill and responsibility**. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RAWLS, J. A. **Theory of justice**. Oxford: Oxford University, 1972.
- STRAWSON, P.F. **Freedom and resentment and other essays**. London : Methuen, 1974.

## Bibliografia tema 1

- BENOIT, Hector. *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*. Ed. Unijuí, Ijuí-RS, 2007.
- BRAGUE, Remi. *Introdução ao Mundo Grego: estudos de história da Filosofia*, Loyola, 2007.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Estudos e exercícios de Filosofia Grega*, Loyola e PUC-Rio, São Paulo-SP, 2009.
- FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*, Ed. UNB, Brasília-DF, 1981.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, Loyola, São Paulo-SP, 2002.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Loyola, São Paulo-SP, 2004.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*, Martins Fontes, São Paulo-SP, 1989.
- KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa-Portugal, 1982.
- MAGALHÃES-VILHENA, VASCO. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa-Portugal, 1984.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, Martins Fontes, São Paulo-SP, 2009.
- PAPPAS, Nickolas, *A República de Platão*, edições 70, Lisboa, Portugal, 1995.
- PERINE, M. (Org.). *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, Loyola, São Paulo-SP, 2009.
- PIETTRE, Bernard. *Platão, a República: livro VII*, Ed. UNB e Ed. Ática, São Paulo-SP, 1981.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, Loyola, São Paulo-SP, 1997.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*,

Annablume editora, São Paulo-SP, 2010.

- TRABATTONI, F. *Platão*, Annablume editora, São Paulo-SP, 2010.
- VÁZQUEZ, A. S. *Ética*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro-RJ, 2008.
- VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*, Difel, Rio de Janeiro-RJ, 2009.

ZINGANO, Marco. 'Virtude e saber em Sócrates', in *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 41-72.

## Bibliografia tema 2

- ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Presença, 1970.
- BARNES, Jonathan. **Aristóteles, idéias e letras**. Aparecida-SP, 2009.
- BRAGUE, Remi. *Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BRUNSCHWIG, Jacques. **Estudos e exercícios de filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2009.
- FINLEY, Moses I. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Ed. UNB, 1981.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 2004.
- KRAUT, R. (Org.). **Aristóteles: a ética a Nicômaco**, Porto Alegre: Artmed, 2006.
- LEAR, Jonathan. **Aristóteles: o desejo de entender**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ROBINSON, T. M. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

- VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

## Bibliografia tema 4

- AYER, A. J. **As questões centrais da filosofia**. Tradução Alberto Oliva e Luís Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- BENTHAM, J. Uma **Introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução Luís João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- KENNY, A. **Freewill and responsibility**. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RAWLS, J. A. **Theory of justice**. Oxford: Oxford University, 1972.
- STRAWSON, P.F. **Freedom and resentment and other essays**. London : Methuen, 1974.

## Ficha da Disciplina:

# Ética



Autoria:

Reinaldo Sampaio Pereira

Antonio Trajano Menezes Arruda

51

## Reinaldo Sampaio Pereira

Professor de História da Filosofia Antiga da UNESP de Marília. Graduado em Filosofia pela Unicamp (1996); mestre em Filosofia pela Unicamp (1999); doutor em Filosofia pela Unicamp (2006); pós-doutor em Filosofia pela USP (2009). Desenvolve pesquisa em Aristóteles desde a graduação, mais especificamente nas áreas de Metafísica e Ética

## Antonio Trajano Menezes Arruda

Doutor em Filosofia pela University of Oxford - UK. Professor das disciplinas Filosofia Geral e problemas metafísicos e Introdução à leitura dos textos filosóficos do Curso de Graduação em Filosofia da UNESP – campus de Marília.

### Ementa da disciplina

Primeiramente o curso aborda problemas e discussões ética na filosofia antiga, sobretudo nas filosofias de Platão e Aristóteles, filósofos que, de alguma forma, estabeleceram muitos dos conceitos éticos com os quais a filosofia trabalhou ao longo dos séculos. Num segundo momento, o curso introduz algumas questões acerca do problema da conduta moral.

### Palavras-chave:

Ética, moral, conduta, arbítrio, bem.

# Estrutura da Disciplina

|       |  |   |
|-------|--|---|
| Ética | Tema 1 – A Ética na literatura grega dos trágicos e na filosofia socrático-platônica | 1.1. A Ética na literatura grega anterior a Sócrates                            |
|       |  | 1.2. A Ética nos diálogos de Platão   |
|       |  | 1.3. Ética e Teoria das Idéias nos diálogos de Platão                           |
|       | Tema 2 – A Ética em Aristóteles  | 2.1. Uma nova proposta de modelo ético em relação ao modelo socrático-platônico |
|       |  | 2.2. A vida feliz.  |
|       |  | 2.3. Um certo relativismo no modelo ético aristotélico                          |
|       | <b>Tema 3 – Sobre a conduta Moral – Parte 1</b>                                      | 3.1. A Dimensão Moral   |
|       |  | 3.2. Contrato e Conduta Moral   |
|       |  | 3.3A natureza do culpar e desculpar   |
|       | <b>Tema 4 – Sobre a conduta Moral – Parte 2</b>                                      | 4.1 Utilidade, retribuição e atitudes morais                                    |



UNESP – Universidade Estadual Paulista  
Pró-Reitoria de Pós-Graduação  
Rua Quirino de Andrade, 215  
CEP 01049-010 – São Paulo – SP  
Tel.: (11) 5627-0561  
www.unesp.br



Governo do Estado de São Paulo  
Secretaria de Estado da Educação  
Coordenadoria de Estudos e Normas Pedagógicas  
Gabinete da Coordenadora  
Praça da República, 53  
CEP 01045-903 – Centro – São Paulo – SP



**SECRETARIA  
DA EDUCAÇÃO**





**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"**

**GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO**  
Governador  
Geraldo Alckmin

**SECRETARIA DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA**  
Secretário  
Paulo Alexandre Barbosa

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**

Reitor Afastado  
Herman Jacobus Cornelis Voorwald  
Vice-Reitor no Exercício da Reitoria  
Julio Cezar Durigan

Chefe de Gabinete  
Carlos Antonio Gamero

Pró-Reitora de Graduação  
Sheila Zambello de Pinho

Pró-Reitora de Pós-Graduação  
Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa  
Maria José Soares Mendes Giannini

Pró-Reitora de Extensão Universitária  
Maria Amélia Máximo de Araújo

Pró-Reitor de Administração  
Ricardo Samih Georges Abi Rached

Secretária Geral  
Maria Dalva Silva Pagotto

FUNDUNESP - Diretor Presidente  
Luiz Antonio Vane

Pró-Reitora de Pós-graduação

Marilza Vieira Cunha Rudge

Equipe Coordenadora

Elisa Tomoe Moriya Schlünzen

Coordenadora Pedagógica

Ana Maria Martins da Costa Santos

Cláudio José de França e Silva

Rogério Luiz Buccelli

Coordenadores dos Cursos

Arte: Rejane Galvão Coutinho (IA/Unesp)

Filosofia: Lúcio Lourenço Prado (FFC/Marília)

Geografia: Raul Borges Guimarães (FCT/Presidente Prudente)

Antônio Cezar Leal (FCT/Presidente Prudente) - *sub-coordenador*

Inglês: Mariangela Braga Norte (FFC/Marília)

Química: Olga Maria Mascarenhas de Faria Oliveira (IQ Araraquara)

Equipe Técnica - Sistema de Controle Acadêmico

Ari Araldo Xavier de Camargo

Valentim Aparecido Paris

Rosemar Rosa de Carvalho Brena

Secretaria/Administração

Márcio Antônio Teixeira de Carvalho

## NEaD – Núcleo de Educação a Distância

*(equipe Redefor)*

Klaus Schlünzen Junior

Coordenador Geral

Tecnologia e Infraestrutura

Pierre Archag Iskenderian

Coordenador de Grupo

André Luís Rodrigues Ferreira

Guilherme de Andrade Lemeszenski

Marcos Roberto Greiner

Pedro Cássio Bissetti

Rodolfo Mac Kay Martinez Parente

Produção, veiculação e Gestão de material

Elisandra André Maranhe

João Castro Barbosa de Souza

Lia Tiemi Hiratomi

Lili Lungarezi de Oliveira

Marcos Leonel de Souza

Pamela Gouveia

Rafael Canoletti

Valter Rodrigues da Silva