

EDUARDO ARTHUR IZYCKI

ÉTICA E DIREITO

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito, Curso de Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig.

**CURITIBA
2004**

EDUARDO ARTHUR IZYCKI

ÉTICA E DIREITO

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito, Curso de Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig.

**CURITIBA
2004**

TERMO DE APROVAÇÃO

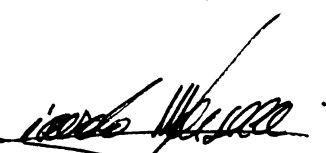
EDUARDO ARTHUR IZYCKI

ÉTICA E DIREITO

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em Direito, Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: _____


Prof. Celso Luiz Ludwig
Departamento de Direito Privado, UFPR.


Prof. Ricardo Marcelo Fonseca
Departamento de Direito Privado, UFPR.


Prof. César Antônio Serbena
Departamento de Direito Privado, UFPR.

Curitiba, 11 de novembro de 2004.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
2. CONCEITO DE ÉTICA.....	3
2.1. A ÉTICA E O DIREITO.....	6
3. MORAL.....	9
3.1. A FUNÇÃO SOCIAL DA MORAL	11
3.2. ALGUMAS DE SUAS CARACTERÍSTICAS	12
3.3. ESTRUTURA DO ATO MORAL.....	14
3.4. ANÁLISE DO ATO MORAL.....	16
4. VALORES.....	19
4.1. A REALIZAÇÃO DOS VALORES.....	20
5. O BOM COMO VALOR.....	23
6. ÉTICA DAS VIRTUDES.....	25
7. ÉTICA FORMAL E KANT	31
7.1. O IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	34
8. ÉTICA DOS VALORES.....	36
9. ÉTICA DOS DISCURSOS	41
10. ÉTICA DA LIBERTAÇÃO	47
10.1. O MÉTODO ANALÉTICO.....	50
10.2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO	53
11. CONCLUSÃO	54
12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

RESUMO

A crise vivida nos fins do século anterior, estendida ao novo milênio, evidencia o fracasso do projeto alçado pela Revolução Francesa, chamado Iluminismo, pois através do mero desenvolvimento científico, criou uma posição excessivamente relativista em torno da vida, juízos de valores e normas de conduta, a tal ponto que atualmente se tornam mera peculiaridade de cada indivíduo, carecendo em muitas vezes plenamente de apreciação objetiva, coerência ou mesmo comprovação argumentativa. Torna-se importante empreender a busca por uma nova fundamentação de ética, ponderando correntes que outrora ocuparam posição de vanguarda, analisando-as a fim de se compreender a amplitude dessa temática no atual momento da civilização. Somente após esse trabalho de delineamento do tema, objeto desta modesta monografia de conclusão de curso, é possível aprofundar-se nas concepções correntes da ética, bem como de suas inúmeras controvérsias. Procedendo nesse sentido, percebe-se a exacerbação da racionalidade em seu caráter instrumental como forma de promoção do bem estar ao ser humano, percebendo suas evidentes falhas. Sugerir alternativas é uma necessidade que se impõe dado o presente quadro que refuta com veemência os valores convencionais, em virtude de novas demandas e necessidades humanas. Nesse ínterim, torna-se mister a desconstrução da utilização da racionalidade como mero instrumento que lhe é atribuído na sociedade contemporânea da informação, pois é esta concepção a principal responsável pela atual conjuntura histórica. Assim, concomitante a negação da racionalidade puramente instrumental, deve-se com mesmo vigor esquadriñar os contornos de um novo projeto apoiado sobre os conceitos da Ética dos Discursos e da Ética da Libertação, tendo sempre em mente a dignidade da pessoa humana, a satisfação das suas necessidades e o respeito ao outro enquanto entidade independente e livre.

1. Introdução

Diariamente nas relações interpessoais, emergem problemas de natureza prática, escolhas a serem tomadas pelos indivíduos de maneira que, quem as realiza acaba por afetar além de seu próprio destino, o de outros, sendo sua solução assim concernente não somente a si mesmo, mas igualmente interessante aos que serão afetados por suas conseqüências.

Nestas situações, estão os indivíduos diante de dúvidas que devem ser solucionadas pautadas por normas que julgam mais apropriadas ou mais dignas de ser cumpridas. Sendo estas normas aceitas e reconhecidas intimamente como obrigatórias, pois, de acordo com elas, os indivíduos compreendem ser seu dever agir desta ou daquela maneira. Nestes casos, diz-se que o homem está a agir moralmente, e que nesses traços peculiares encontram-se presentes distinções de outras condutas humanas.

Desta forma, está-se diante de atos e formas de comportamento dos homens em face de determinados problemas, denominados morais, e, de outro lado, juízos que aprovam ou desaprovam moralmente os mesmos atos.

Tem-se então, na vida real a solução pela razão de problemas práticos, dos quais ninguém pode se eximir, sendo que estes são resolvidos, recorrendo-se a normas para justificar a decisão tomada ou o procedimento escolhido.

A este comportamento prático-moral, presente desde as sociedades mais primitivas até os dias de hoje, sucede em seguida a reflexão sobre eles. Os homens não só agem moralmente, mas de igual maneira refletem sobre esse comportamento empírico, tomando-o como objeto de seu pensamento. Evidenciando-se assim a passagem da mera prática, para a teoria moral, ou seja, da moral vivida, para a moral refletida. Tal transição determina o princípio da esfera teórica-moral ou ética.

A distinção dos problemas morais e éticos reside na sua generalidade. O problema de como se portar em cada situação concreta é um problema de natureza moral, e não ético. Ao contrário, definir o que é o bom não é um problema moral cuja solução caiba ao indivíduo em cada caso, mas um problema geral de caráter teórico.

Tem-se a ética como “teoria, investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade”.¹ Logo sua importância se encontra naquilo que explica, e não no fato de prescrever ou recomendar condutas em casos concretos.

Da mesma forma como os problemas teóricos morais não se confundem com os problemas práticos, embora estejam proximamente relacionados não se confundem a ética e a moral.

Etimologicamente o significado de moral, do latim *mores*, que “costume”, no sentido de conjunto de regras ou normas adquiridas por hábito, e de ética, do grego *ethos*, que analogamente significa “modo de ser” enquanto forma de vida adquirida pelo homem, são deveras similares, contudo não correspondem aos significados como são empregados os termos em análise.

Apropriada parece a definição de ética proposta por Adolfo Sanchez Vazquez:

*“A ética depara com uma experiência histórico social no terreno da moral, ou seja, com uma série de práticas morais já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes de avaliação moral, a natureza e a fundamentação dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais”.*²

¹ VAZQUEZ, A. S., *Ética*. tradução João Dell’ Anna, - 24ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 21.

² VAZQUEZ, A. S., *op. cit.*, p. 22.

2. Conceito de ética

Ética é a ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. É uma ciência, pois tem objeto próprio, leis próprias e método próprio. O objeto da ética é a moral. A moral é um dos aspectos do comportamento humano. A expressão moral deriva da palavra romana *mores*, com o sentido de costumes, conjunto de normas adquiridas pelo hábito reiterado da sua prática.

Com maior precisão, o objeto da ética é a moralidade positiva, isto é, “o conjunto de regras de comportamento e formas de vida através das quais tendo o homem a realizar o valor do bem”.³

A mera conceituação de ética resulta em concluir não se confundir ela com a moral, pese embora aparente identidade etimológica de significado. *Ethos*, em grego e *mos*, em latim, querem dizer costume. Nesse sentido, a ética seria uma teoria dos costumes. Ou melhor, a ética é a ciência dos costumes. Já a moral não é ciência, senão objeto da ciência. Como ciência, a ética procura extrair dos fatos morais os princípios gerais a eles aplicáveis.

Pode-se mesmo indagar:

*“Por que, aliás, ética e não moral? Impõem-se aqui algumas definições, suficientemente abertas e flexíveis, para não se congelar, desde o princípio a análise. A etimologia não poderia nos guiar em nada nesta tarefa: ta êthé (em grego, os costumes) e mores (em latim, hábitos) possuem, com efeito, acepções muito próximas uma da outra: se o termo “ética” é de origem grega e o moral, de origem latina, ambos remetem a conteúdos vizinhos, à idéia de costumes, de hábitos, de modos de agir determinados pelo uso”.*⁴

A distinção mais compreensível entre ambas, seria que a ética se reveste conteúdo mais teórico do que a moral. Pretende-se a ética mais direcionada a uma reflexão sobre os fundamentos do que a moral, de sentido mais pragmático. O que designaria a ética seria não apenas uma moral, conjunto de regras próprias de uma cultura, mas uma verdadeira “metamoral” uma doutrina situada além da moral. Daí a

³ MÁYNEZ, E. G., *Ética – Ética empírica. Ética de bens. Ética formal. Ética valorativa*, 18ª Ed., México: Editora Porrúa, 1970, p.12.

⁴ RUSS, J., *Pensamento ético contemporâneo*. trad. de *La pensée éthique contemporaine*, PUF, 1994, Paris, por Constança Marcondes César, São Paulo: Paulus, 1999, p. 7-8.

primazia da ética sobre a moral: a ética é desconstrutora e fundadora, enunciadora de princípios ou de fundamentos últimos.

A ética é uma disciplina normativa, não por criar normas, mas por elucidá-las e por enunciá-las. Mostrando às pessoas os valores e princípios que devem nortear sua existência, a Ética aprimora e desenvolve seu sentido moral e influencia a conduta.

O complexo de normas éticas se alicerça em valores, normalmente valores do bom. Há conexão indissolúvel entre o dever e o valioso. Pois à pergunta – O que devemos fazer? – só se poderá responder depois de saber a resposta à indagação – O que é valioso se fazer na vida? ⁵

Toda norma pressupõe uma valoração, algo a ser por ela tutelado ou vedado, possibilitando surgir o conceito do bom – correspondente ao valioso – e do mau – no sentido contrário, do desvalor da conduta. Assim “norma é a regra de conduta que postula dever”. ⁶

Todo juízo normativo é regra de conduta, mas nem toda regra de conduta é uma norma. Pois algumas regras de conduta têm caráter obrigatório, enquanto outras são facultativas. As regras observáveis para acessar a Internet ou para viabilizar um programa de software, por exemplo, são de ordem prática, exprimindo uma necessidade condicionada. ⁷ Elas se incluem no conceito de regras técnicas, ou seja, preceitos que assinalam meios para obtenção de finalidades. Às regras técnicas contrapõem-se as normas, preceitos cuja observância implica um dever para o destinatário.

A noção de norma pode precisar-se com clareza se comparada com a de lei natural. As leis naturais, ou leis físicas, são juízos enunciativos que assinalam relações constantes entre os fenômenos. Sob o enfoque da finalidade, as leis têm fim explicativo e as normas têm fim prático. As normas não pretendem explicar nada, mas provocar um comportamento. As leis físicas, ao contrário, referem-se à ordem da

⁵ “Todo dever ser está fundado sobre os valores; ao contrário, os valores não estão fundados, de nenhum modo, sobre o dever ser.” SCHELER, M., *Ética*, tradução de Hilário Rodriguez Sanz, Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 267, in MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 16.

⁶ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 19.

⁷ LAUN, R. S., 2ª ed., Hamburg: Verlag von C. Boysen, 1927, in MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 21.

realidade e tratam de torná-la compreensível. O investigador da natureza não faz juízos de valor. Simplesmente se pergunta que leis obedecem aos fenômenos. Ao formulador de normas de comportamento não importa o proceder real da pessoa, senão explicitação dos princípios a que sua atividade deve estar sujeita.

A norma exprime um dever e se dirige aos seres capazes de cumpri-la ou violá-la. Sustenta-a o pressuposto filosófico da liberdade. Se o indivíduo não pudesse deixar de fazer o que ela prescreve, não seria norma genuína, mas lei natural. De maneira análoga, careceria de sentido declarar que a distância mais curta entre dois pontos deve ser a linha reta, porque isso não é obrigatório, senão necessário e evidente.

Com o devido cuidado de não se incorrer no conhecimento tido como popular, no qual preceitua que “as normas foram feitas para ser quebradas”, está claro que é da essência da norma a possibilidade de sua violação.

Outra diferença pode ser apontada entre a norma e a lei natural ou física. A lei física é suscetível de ser provada pelos fatos e a norma vale independentemente de sua violação ou observância. A ordem normativa é insuscetível de comprovação empírica, pois: “*não valem enquanto soa eficazes, senão na medida em que expressam um dever ser.*”⁸ Logo, aquilo que deve ser, pode não haver sido, não ser atualmente, tampouco chegar a ser algum dia, mas perdurará como algo obrigatório.

A possibilidade de inobservância, infringência ou indiferença humana pelas normas não deve desalentar aqueles que acreditam na sua impenscibilidade para conferir sentido à existência. O homem é um ser perfectível. Esse pressuposto adquire relevância extrema numa era em que as criaturas se comportam em desacordo com as normas. Embora pese a multiplicação de maus exemplos, a crença é a de que todo ser humano – por integrar a espécie – pode torna-se cada dia melhor.

Ainda que o índice de espontâneo de cumprimento dos ditames éticos não seja o ideal, há sempre possibilidade de sua otimização, mediante o compromisso de observá-los na vida individual. E o grupo tem de atuar no sentido de estimular a boa prática, no auxílio àquele que se afastou do trajeto para reconduzi-lo à senda original.

⁸ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 22.

A potencialidade de conversão de um ser humano – aparentemente vulnerável – para comportar-se eticamente em seu universo, é uma hipótese significativa de trabalho. Ainda que aparentemente a prática possa demonstrar o contrário, a humanidade só avança se uma grande maioria se convencer de que o homem pode ser recuperado. A luta da parcela sensível da humanidade é ampliar esse espaço, tantos maus exemplos, o bom combate é válido. Sob esse prisma se justifica esse estudo, a pregação e a vivência ética.

2.1. A ética e o direito

Dentre todas as ciências do comportamento humano, a jurídica é a que guarda maior intimidade com a moral, e por consequência com a ética. É com base na profunda vinculação moral/direito que se pode estabelecer o relacionamento ética/direito. Pois a ética não é senão a ciência do comportamento moral do homem na sociedade.

Aproxima-se o direito da moral, pois, ambos disciplinam a relação entre os homens através da constituição de um sistema de normas. Impondo conduta obrigatória a seus destinatários; tanto as normas jurídicas como as morais se apresentam sob forma imperativa; são preordenadas com vistas à garantia da coesão social, atendendo assim à mesma necessidade social; ética e direito se modificam no momento em que se altera historicamente o conteúdo de sua função social, sendo, portanto, formas históricas de comportamento humano.

Não obstante suas semelhanças são possíveis identificar distinções em alguns aspectos, uma vez que a vida moral é interior, a vida jurídica é exterior, depende assim a observância da norma moral do foro íntimo da consciência individual. No momento que o agente interioriza o preceito, ele o cumpre. Mesmo sem se convencer do acerto dela, sem aderir intimamente a seu conteúdo, o agente poderá cumpri-la. Em outras palavras, *“a legalidade de um proceder consiste na mera adequação externa do ato à regra; sua moralidade, na concordância interna”*.⁹ O ato moral postula

⁹ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 166.

discernimento, para assim ser considerado e obedecido. O ato jurídico pode ser praticado inconscientemente, ou até mesmo contrariamente aos preceitos morais do sujeito, e não perderá esse atributo.

Se o agente, mesmo não acreditando no preceito moral, vem a cumpri-lo, esse ato não é moralmente bom, pois seu agente não estava motivado por reta intenção. Já para o direito isso é irrelevante. Basta o mero cumprimento, seja consistente em fazer ou deixar de fazer, sem se cogitar do papel nisso exercido pela consciência do agente. E quando o dever jurídico é observado não só por mero respeito à exigência normativa, mas também por razões éticas, está-se diante de um dever moral indireto.¹⁰

A coação é interna em relação à moral e externa no que tange ao direito. O descumprimento de preceito moral pode ensejar a reação da consciência – o remorso – ou uma reação tênue do grupo – a reprovação social. Ambos podem não constranger o agente. Já a inobservância da regra jurídica impõe conseqüências exteriores: a prisão na esfera penal, a repercussão patrimonial no cível ou mesmo a substituição da vontade do agente pela vontade do Estado, que, em nome dele, pratica o ato a que se recusou. Existe uma sanção concreta em relação à norma jurídica e uma sanção virtual no que concerne à norma moral.

Há ainda distinção no tocante à amplitude das esferas de incidência das normas preconizadas por essas ciências. É a conhecida a figura dos círculos concêntricos, sendo o direito um círculo menor, concêntrico a um círculo de raio maior, a moral. Toda infração jurídica seria também infração moral, pois, para se atingir a faixa destinada ao direito, antes se percorreria o espaço reservado à moral, assim, o ilegal necessariamente seria imoral, contudo a recíproca não se revelaria verdadeira.

Outras teorias explicam a moral e direito mediante círculos secantes, com área exclusiva e área comum a ambos, mas ninguém se animaria a separá-los ou meramente tangenciá-los. É truísmo afirmar que o direito não pode ser imoral. As exigências

¹⁰ É Kant quem fala em deveres morais indiretos, nos “Elementos metafísicos da doutrina do direito”, p. 29, *apud* MÁYNEZ, E. G., *op. cit.*, p. 26.

contemporâneas abominam o asserto de que o direito é aético, maneira localizada de se afirmar que o Estado é aético.

A moral interfere num domínio muito ampliado das relações humanas. Relativamente pouco de um namoro, por exemplo, recai na esfera do direito. Quase todo ele é objeto da moral. O mesmo nas relações familiares, de solidariedade ou de amizade. Sendo esses de desinteresse da ciência jurídica, recaem exclusivamente no campo de apreciação ético.

Quanto a sua origem, novamente há que se salientar distinções, visto que a moral precede o direito. Voltada a permitir a coexistência entre as pessoas, passa a existir mesmo nas manifestações de um estágio aprimorado de convivência. Há mesmo quem o associe ao surgimento do Estado. Ambos, entretanto, Estado e Direito, têm origem comum. São produtos do homem, assim como o Estado mero propiciador da realização plena das finalidades individuais e particulares. De qualquer forma, a preexistência da moral justifica a concepção de que, se a regra moral é direito em germinação, é direito potencial, muita regra moral significa que perdeu sua intensidade, é direito em extinção.

Resta clara a preexistência da moral em relação ao direito, da observação de estudos antropológicos, pois, o ser humano convive em coletividade desde seus primórdios como *Homo sapiens*, existindo já naquele instante necessidade para regulação da convivência entre os entes da mesma, contudo, o direito como imposição de normas por um poder instituído e legitimado pela própria comunidade, só surge muito tempo depois, nos primórdios da civilização.

3. Moral

Os preceitos éticos são imperativos. Para serem racionalmente aceitos pelos destinatários, precisam estes acreditar derivem de justificativa consistente. Dessa proposição emana a indagação: a norma de conduta moral provém de um valor objetivo ou decorre de uma fixação arbitrária? Ela é uma norma válida para todos, em todos os tempos e lugares, ou sua validade é historicamente condicionada?

Existem duas posições antagônicas: uma absolutista e apriorista e outra relativista e empirista. De acordo com esta, a norma ética tem vigência puramente convencional e é mutável. De acordo com a primeira, a validade é atemporal e absoluta. Uma outra diferença entre ambas: a corrente absolutista proclama o conhecimento da norma ética a priori. A relativista acredita que seja de ordem empírica. O empirismo advoga existência de várias morais e, portanto, do subjetivismo. O absolutismo, em lugar disso, propõe a moral universal objetiva.

Para o absolutista, cada ser humano – ao menos desprovido de alguma patologia comportamental – é dotado de certa bússola natural que o predispõe ao discernimento do que é o correto e errado em termos éticos. A ilustração do semáforo moral é elucidativa. Cada indivíduo dotado de um mínimo de consciência em algum momento se defrontou com esse fenômeno íntimo. Em oportunidades diversas da existência a pessoa sabe que precisa se definir por uma dentre várias possibilidades. Intui e identifica um sinal verde a indicar passagem livre, um sinal amarelo a determinar cautela e uma luz vermelha com o significado de proibição.

Cada pessoa sabe que tanto pode observar como deixar de atender aos sinais e suas respectivas conseqüências. Basta atentar para a sua consciência estimativa, onde reside a seu sentido de valor. Por isso é que, entendendo-a como sensação, Hemingway conceituou moral como aquilo “*que nos faz sentir-nos bem depois e imoral aquilo que nos faz sentir-nos mal depois*”.¹¹

¹¹ “Morte na tarde”. citado por MAURICIO ANTONIO RIBEIRO LOPES, *Ética na administração pública*, São Paulo: RT, 1993, p. 14.

Não se poderia falar do bom e do mau, da virtude e do vício, não houvesse um critério de estimação e uma instância – a consciência humana – capaz de intuir o que vale. Sem essa noção, não há como prosseguir no laborioso estudo da ética.

Compreendida como o foro íntimo, no qual o indivíduo sopesa aquilo que lhe parece mais agradável e apropriado, tendo em vista os valores que carrega em seu âmago. Por certo que, em certas situações, ainda que alegue possuir determinados valores pessoais, recusa-se a segui-los, optando por um caminho distinto do preconizado por eles.

Já os relativistas entendem não haver sentido falar em valores à margem da subjetividade humana. O bom e o mau não significam algo que valha por si, mas são palavras cujo conteúdo é condicionado por referenciais de tempo e espaço. O bem é fruto de criação subjetiva e a norma moral é mero convencionalismo.

O resultado dessa contraposição de idéias é que:

“a tese objetivista conduz, no terreno epistemológico, à conclusão de que não há criação nem transmutação de valores, senão descobrimento ou ignorância dos mesmos. Os valores não se criam nem se transformam; se descobrem ou se ignoram. Uma das missões capitais da ética consiste precisamente em afinar no homem o órgão moral que torna possível tal descobrimento”.¹²

Enquanto isso, a tese subjetivista postula autêntica criação de valores por vontade dos homens. Estes formulam, à medida do necessário ou do oportuno, a escala que lhes servirá de parâmetro na conduta inserta naquele momento histórico e de acordo com o estamento a que pertencem.

3.1. A função social da moral

Ante as características descritas da moral, pode-se atribuir a ela uma razão de existência, isto é, uma função a executar na sociedade, qual seja: *“A função social da moral consiste na regulamentação das relações entre os homens (entre os indivíduos e*

¹² MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 26.

*entre o individuo e a comunidade) para contribuir assim no sentido de manter e garantir uma determinada ordem social”.*¹³

Por certo que essa função social, a tentativa de regular a conduta humana em sociedade é realizada por outras vias de forma mais imediata e incisiva, inclusive com resultados mais concretos, como, pela via do direito. É peculiar ao direito, e as suas normas, o poderio repressor do Estado, que para assegurar seu cumprimento, institui meios para solução de eventuais conflitos intersubjetivos. conseguindo, assim, que se aceitem voluntária ou involuntariamente, a ordem social formulada juridicamente, restando integrados e submetidos aos estatutos sociais em vigor.

Contudo, não se considera o suficiente a mera concordância com os valores sociais dominantes sob a égide do poder coercitivo estatal, procura-se ir além, que os indivíduos aceitem também intimamente e livremente, os fins, princípios, valores e interesses dominantes da sociedade. Desta maneira, sem recorrer à força ou à imposição coercitiva mais do que quando é necessário, pretende-se que os indivíduos aceitem livre e conscientemente a ordem social estabelecida. Tal é a função social que a moral deve cumprir.

Cumprir ressaltar a moral em face da evolução histórica, pois, seu conteúdo varia com o tempo, bem como ao contexto social que se apresenta, a função social da moral em seu conjunto ou de uma norma particular permanece imutável, regular as ações dos homens nas suas múltiplas interações, entre si, ou com a comunidade, visando a preservar a sociedade no seu conjunto, ou no seio dela, a integridade de determinado grupo social.

3.2. Algumas de suas características

Há na moral dois planos: a) o normativo, constituído das normas e regras de ação e pelos imperativos que enunciam algo que deve ser; b) o factual, ou plano dos fatos morais, composto por determinados atos humanos que se realizam efetivamente, ou seja, que independem de como pensemos que deveriam ser.

¹³ VAZQUEZ, A. S., op. cit., p. 69.

Na esfera normativa, estão as regras que postulam certas formas de comportamento, a título de exemplo podemos citar: “ama a teu próximo como amas a ti mesmo”. Enquanto ao plano factual, pertencem sempre ações concretas, o ato de solidariedade de um sujeito para com outro, por exemplo.

Atos morais se conformam com determinadas normas morais, e precisamente enquanto podem ser postos em relação positiva com uma delas, enquanto se acomodam com ela ou a põem em prática, adquirem um dessa maneira um significado moral. Sendo considerados de caráter positivo, ou moralmente valiosos, não obstante a existência destes, o mundo efetivo da moral não se esgota, pois, há os atos morais de natureza negativa, considerados dessa maneira por implicarem uma violação de normas morais consistindo numa conduta desvalorizada moralmente.

*“Assim, portanto, a sua relação com o normativo (no duplo sentido de cumprimento ou não cumprimento de uma norma moral) determina a inclusão de certos atos na esfera da moral”.*¹⁴

Dessa forma o normativo está, numa íntima relação com o factual, pois toda norma, postulando um dever ser, uma espécie de conduta que se considere necessária, aponta para o campo dos fatos, porque inclui uma exigência de realização. O que não significa necessariamente que o normativo existe em dependência do factual, pois, aponta para um comportamento efetivo, que se não cumprido, não se invalida, tampouco sua nota essencial, a exigência da realização. Em suma, as normas morais existem e valem independentemente da medida em que são cumpridas ou violadas.

Outra característica que apresenta a moral é sua qualidade social. Isso significa que se manifesta na sociedade, respondendo a sua necessidade e cumprindo uma função determinada.

Numa dada comunidade, encontram-se em vigor, consideram-se válidos certos princípios, normas ou valores, e, mesmo que se apresentem sob uma formulação geral ou abstrata, tratam-se de conceitos adequados segundo o tipo de relação social dominante. Ao indivíduo como tal não é dado inventar os princípios ou normas, ou mesmo, modificá-las de acordo com alguma exigência pessoal. Sendo nessa sujeição

¹⁴ VAZQUEZ, A. S., op. cit., p. 64.

do individuo a normas previamente estabelecidas pela comunidade se manifesta claramente o caráter social da moral.

Demonstra-se igualmente tal característica através do raciocínio formulado no romance “Robinson Crusóé”, o marinheiro que vive isolado em uma ilha oceânica. Entende-se que apesar de atos morais serem manifestados por indivíduos, não somente afetam a si mesmos ou de interesse exclusivamente individual, as condutas individuais em sociedade, de uma forma ou de outra acabam por atingir os demais, sendo por esta razão objeto de aprovação ou desaprovação, assim, a rigor o comportamento de Robinson não poderia se dizer moral ou imoral pois seus atos não se referem a ninguém, pelo menos até a chegada de seu colega Sexta-Feira.

A moral inexoravelmente acarreta, desde suas formas mais arcaicas, uma consciência individual que faz suas ou interioriza as regras de conduta que se lhe apresentam com um caráter normativo, ainda que se trate de regras provenientes do costume. Contudo, tanto na forma como a consciência individual reage diante das mesmas e se afirma, quanto no modo como o pessoal e o coletivo relacionam-se no comportamento moral, evidencia-se a influência das relações e das condições sociais dominantes. De tal forma que, como o individuo não existe isoladamente, mas enquanto ser social, também não existe uma moral estritamente pessoal. Os agentes dos atos morais são somente indivíduos concretos, quer atuem em conjunto ou isoladamente, e os seus atos morais, em virtude dessa natureza social dos indivíduos, sempre tem caráter social.

3.3. Estrutura do ato moral

Um ato moral é sempre uma ação humana sujeita à sanção dos demais, ou seja, passível de ser aprovado ou desaprovado, de acordo com as normas comumente aceitas. Nem todos os atos podem receber a qualificação de morais, pois, se se está a tratar de um ato cuja realização não poderia ter sido evitada ou cujas conseqüências não podiam ser previstas, impossível qualifica-lo como moral, seja num sentido negativo ou positivo.

O ato moral implica uma decisão tomada pela consciência, tendo em vista um fim a ser atingido e uma forma de se realizá-lo. Mas essa opção individual acarreta em muitos casos, a escolha entre vários fins possíveis que, em determinadas ocasiões são excludentes reciprocamente. Sendo que a decisão por um acaba por excluir a possibilidade de outro.

Todo ato moral é dotado de motivo. Deve-se compreender essa expressão num sentido amplo, como sendo aquilo que impulsiona a agir ou a procurar alcançar determinado fim.

Um mesmo ato pode realizar-se por motivos diferentes, e, por sua vez, o mesmo motivo pode gerar conseqüências distintas entre si. O sujeito pode reconhecer o motivo da sua ação, e, sendo dessa maneira, dotará a mesma de um caráter consciente. Entretanto, nem sempre apresenta essa mesma natureza, se a pessoa impulsionada a agir por fortes paixões (ciúmes, ira, etc.), por impulsos irresistíveis ou por traços negativos do seu caráter (crueldade, egoísmo, avareza, etc.) não é consciente dos motivos de seu comportamento.

Sendo a motivação inconsciente, não se aplica a qualificação de ato moral ao que eventualmente venha a gerar. Isso porque para que se qualifique o ato como dotado de significado moral deve o agente tê-lo objetivado, intuído sua realização. Logo, se não é capaz de reconhecê-lo claramente não estará a realizar um ato moral.

Assim, o motivo, aquilo que o agente ponderou para a decisão de realizar o ato, deve ser consciente para que este tenha o caráter moral, e deve ser ponderado quando se considera qualificá-lo positivamente ou negativamente dentro da esfera moral.

Outro aspecto fundamental do ato moral é a consciência do fim visado. Toda ação especificamente humana demanda certa consciência de um fim, isto é, a antecipação ideal de um resultado que se pretende alcançar. De igual maneira o ato moral implica a produção de um fim, ou antecipação de um objetivo.

Como conseqüência da expectativa de se alcançar dada meta, tem-se como necessário a seleção de um método dentre os existentes, um meio para se alcançar um fim qualquer. Também no ato moral se antecipa não somente o fim almejado, mas há

também, além dele, a decisão de se alcançar o resultado que tal fim prefigura ou antecipa. É precisamente essa característica que concede ao ato moral a qualidade de ato voluntário.

A pluralidade de fins pressupõe sua escolha dentre outros. Para tanto, necessário é que se esteja ciente da existência desses outros resultados, numa dada situação concreta, sendo um deles preferível em detrimento dos demais, o que significa que um resultado ideal, ainda não efetivado, é preferível aos outros possíveis.

Diferencia-se assim o ato moral radicalmente de outros que se verificam à margem da consciência, como é o caso dos atos fisiológicos ou dos atos psíquicos automáticos, de natureza instintiva ou habitual, que se produzem no indivíduo sem sua intervenção ou controle. Esses atos não se referem a um fim proposto pela consciência humana, tampouco a uma decisão ponderada, por isso mesmo são denominados involuntários, não pertencendo dessa forma à esfera moral.

Em sede de conclusão pode-se dizer que o ato moral é uma totalidade, uma unidade indissolúvel, que reúne diversos aspectos ou elementos de natureza objetiva e subjetiva, não podendo, portanto, ser reduzido a um dos seus elementos, mas encontra-se em todos eles, na sua unidade e interação. Sendo produto de um sujeito concreto, convém salientar que este pertence a uma comunidade, historicamente determinada, não podendo dessa forma ser qualificado senão em relação ao código moral que nela vigorava.

3.4. Análise do ato moral

O ato moral supõe um sujeito dotado de consciência moral, isto é, apto a vislumbrar uma consequência objetiva para sua ação, optando pelo meio mais apropriado para realizar o resultado pretendido, que ao ultrapassar o momento de ponderação da relação fins-meios para conduta, consumando o ato, possibilita a avaliação do mesmo.

O ato moral deve responder não só por aquilo que projeta ou propõem a realizar, mas também pelos meios utilizados e em última análise pelos resultados obtidos.

Em última análise, para que se compreenda o ato moral deve-se primeiramente fixar quais os quesitos que estabelecem a responsabilidade moral, pois, uma vez definido que todo ato moral pressupõe uma opção, mister determinar sob que circunstancias ser-lhe-á atribuída a qualidade de moral ou não.

Um evidente indício de evolução da vivencia moral é o aumento da responsabilidade dos indivíduos ou dos grupos sociais no seu comportamento moral. Assim, torna-se importante determinar as condições desta responsabilidade ganha uma importância fundamental.

Por certo que atos morais, são somente aqueles nos quais podemos atribuir ao agente uma responsabilidade não só pelo que se propôs realizar, mas igualmente pelos resultados e conseqüências das suas ações. Mas a questão da responsabilidade moral está estreitamente ligada com os temas da liberdade e necessidades humanas, pois, somente se reconhecendo certa liberdade de opção e ação é que se pode atribuir ao agente responsabilidade.

Por isso, não é suficiente julgar determinado ato segundo uma norma ou regra de ação, mas faz-se necessário observar de igual maneira as condições objetivas nas quais este ato se realiza, para que se determine se existe ou não a possibilidade de decisão necessária para configuração de um ato de natureza moral.

Com o objetivo de esclarecer a questão, convém formular um exemplo. Tem-se o ato de furtar algo como moralmente negativo, um desrespeito à propriedade privada. Mais ofensivo ainda será o furto se perpetrado contra alguém que o agente goze de alguma relação de confiança, assim, se a vítima é amiga do agente, tanto pior o ato. Se Ticius furta um pequeno adorno da casa de Caius, a reprovação moral a tal ato parece evidente, incontestemente de dúvida.

Não obstante, torna-se precipitada essa afirmação se não se tomar em consideração as condições subjetivas diante as quais se efetua o ato, pelo qual Ticius é condenado.

Inicialmente tal é ato reprovável do ponto de vista moral, contudo se levar em conta o fato de Ticius ser cleptomaniaco, pode-se ainda responsabilizá-lo? Por certo que não, seria necessário eximi-lo dela, considerando-o uma pessoa portadora de uma doença, uma patologia que não permite que ele se controle.

Esse exemplo permite formular a seguinte indagação: em que condições podemos atribuir a um ato a qualidade de moral? Em outras palavras, em que condições uma pessoa deve ser louvada ou censurada por suas ações? Respondendo tais questionamentos poderemos determinar em que situações há responsabilidade moral dos agentes.

Imprescindível para tanto é o conhecimento, tanto das circunstâncias, bem como das conseqüências da sua ação, isto é, deve haver consciência do agente ao optar por aquela via em detrimento de outra, logo, a consciência plena do ato é uma das condições.

Por outro lado, a mera consciência não é o bastante. Mister que a causa dos seus atos resida no próprio agente, ou seja, que não existe nenhuma coação externa ou mesmo interna (patologia) que o force a agir de certa maneira, contrariando a sua vontade, sendo a sua ação livre.

Analisar o ato moral, portanto, significa atribuir um valor a um ato ou produto de alguma ação produzida por um ser humano, isso acarreta necessariamente que se pondere as condições concretas nas quais se avalia e o próprio caráter concreto dos elementos que intervêm na avaliação.

Em última análise a avaliação de um desses atos, restará como a atribuição de um valor por parte de um sujeito, no caso observador. Este se coloca diante do ato de outro, aprovando-o ou reprovando-o. Desta maneira, julga-o não como tal ação o afetou individualmente, mas como repercute a outros ou a uma comunidade inteira. Mas ao fazê-lo, não procede enquanto ser meramente individual dando curso a suas vivências e emoções pessoais, mas enquanto ser social, integrante de uma sociedade, ou de um setor social determinado, ao mesmo tempo em que é filho de um período da história, e assim, inserido num conjunto próprio de valores, princípios e normas, as quais não criou por si, ou descobriu-as pessoalmente, o que equivale dizer que sua

avaliação não é ato exclusivo de sua consciência empírica, individual. Por outro lado, não é uma mera elucubração de um eu abstrato ou de uma consciência avaliadora em geral, mas o de uma consciência de um indivíduo que, pertencente a um momento histórico e social, encontra-se arraigado no seu tempo e em sua comunidade.

Assim, a avaliação do ato moral, envolve necessariamente a racionalização das algumas variáveis, quais sejam, o ato e suas características concretas e o sujeito que observa imbuído do espírito do seu momento histórico.

4. Valores

A escolha de uma das inúmeras alternativas, inerente a todo ato moral, baseia-se numa preferência, e esta por sua vez está orientada por valores. Supõe-se que do momento da escolha se opte pelo que mais valioso, do ponto de vista moral, ou do que constitui uma negação de uma conduta desvalorizada.

A expressão valor, cuja utilização atualmente se estende a todos os setores de atuação humana, abrangendo inclusive a moral, provém da economia. E com isso, suas características podem dela ser deduzidas.

Há uma dualidade na expressão valor, pois, por um lado é útil, ou seja, satisfaz dada necessidade humana. Por outro lado, possui um valor decorrente do seu uso, na medida em que possui esses predicados é ela valorizada por sua utilidade. Essa dupla relação pode, portanto, ser sintetizada entre as propriedades materiais do objeto e com o sujeito que as utiliza ou consome.

Pode-se afirmar que o valor do uso de um objeto natural existe para o homem como ser social, não fazendo sentido em atribuir valores a bens sem a existência da própria sociedade e do homem, pois, o ser humano os estipula em face das suas necessidades. Neste sentido, o objeto somente é valioso para um sujeito.

Assim, algumas proposições podem ser formuladas, com o objetivo de formular uma definição de valor.

1 – Não existem valores em si, como entidades ideais ou irrealis, mas objetos materiais que são dotados de valor;

2 – Dado que os valores não constituem um mundo de objetos, somente existem na realidade natural e humana como propriedades valiosas dos objetos da mesma realidade;

3 – Por conseguinte, os valores demandam, como *conditio sine qua non*, a existência de certos predicados reais (naturais ou físicas) que constituem o substrato necessário dos bens que consideramos valiosos;

4 – As propriedades reais sustentam o valor do próprio objeto, e sem os quais este não existiria. Para passar a propriedade efetivas, é indispensável que o objeto esteja em relação com o homem social, com seus interesses e com suas necessidades.

Sendo assim, conclui-se que *“que o valor não é propriedade dos objetos em si, mas propriedade adquirida graças a sua relação com o homem como ser social. Mas, por sua vez, os objetos podem ter valor somente quando dotados realmente de certas propriedades objetivas”*.¹⁵

4.1. A realização dos valores

Mas como pode o homem realizar o valioso? Realizar o valioso consiste, para o homem, num dever. E o dever impõe uma conduta teleológica. Se quero acatar uma norma, devo converter tal acatamento em finalidade de minha conduta. A realização dos valores se consuma através de um processo de dúplice etapa: a determinação primária e a determinação secundária. A primeira é a intuição; e a segunda, a deliberação da vontade.

É verdade que o nexu teleológico é mais complexo do que o nexu causal. O nexu causal é a relação entre dois fenômenos, o primeiro dos quais, chamamos causa, determina de forma necessária a produção do outro, chamado efeito. Já o nexu teleológico admite três momentos:

1 – Postulação do fim. Alguém se propõe a realizar determinada finalidade. É a projeção interior do seu atuar futuro.

2 – Eleição dos meios. A realização dos fins pressupõe a seleção e emprego de procedimentos a eles conducentes: os meios.

3 – Realização. Esta etapa inserta no fluxo do futuro. Aqui existe uma similitude entre o nexu causal e o nexu teleológico. O meio é a causa e o fim o efeito.

Para bem apreender essa possibilidade, a criatura deve ter presente que a realização de fins não é um processo inflexível e imodificável, totalmente fechado à intervenção de determinações heterogêneas e mais complexas.

¹⁵ VAZQUEZ, A. S. op. cit., p. 140.

“Se o homem é capaz de propor-se um alvo e alcançá-lo, isso se deve a que o acontecer causal não se orienta de maneira inexorável até uma meta estabelecida de antemão, senão que pode ser desviado, ao menos dentro de certos limites. Para desvia-lo só faz falta o conhecimento das relações entre os fenômenos. Isto é o que expressa o velho aforismo: à natureza não se domina, senão obedecendo-a. E obedecê-la é orientar suas forças na direção de nossos desígnios”.

A realização individual de valores só se concebe numa visão de mundo em que coexistam a causalidade e a teleologia. Numa existência sem leis, em que tudo fosse fortuito e contingente, não haveria possibilidade de estipulação de fins e de sua realização. E a pessoa deve ter consciência de que há um momento inicial de liberdade moral, sem o qual nada lhe será possível crescer em termos éticos.

Se a liberdade existe, a conduta humana tem significado moral pleno. Se não existe, a pessoa não pode responder por seu comportamento e nem pode, a rigor, ser chamada de pessoa.

A liberdade moral não se confunde com a liberdade jurídica. Esta é faculdade puramente normativa. A liberdade jurídica é mais um âmbito espacial de atividade exterior, que a lei limita e protege. Já a liberdade moral é atributo real da vontade. *“A jurídica termina onde o dever principia; a moral é pensada como um poder capaz de transpassar o linde do permitido”.* Nem se confunde livre-arbítrio com liberdade de ação. Esta é mero atributo da decisão. Aquele que é capaz de decidir.

A liberdade humana revela-se, então, como função ontológica da posição que o homem ocupa ante dois tipos de determinação. Na qualidade de ente natural, acha-se casualmente determinado por suas tendências, afetos e inclinações. Como pessoa, é portador de outra determinação, oriunda do reino ideal dos valores. Esta determinação lhe permite eleger finalidades, optar por meios e coloca-los em ação para chegar àquelas.

Entre causalidade e liberdade não existe oposição. A liberdade está radicada na autonomia dos princípios. A lei moral é a autolegislação da razão prática, dizia Kant. Se o homem se submete às leis que de sua razão promanam, evidente sua liberdade. Há um aspecto falho: a vontade pode dar a si mesmo suas normas, mas não se vê forçada a cumpri-las. A pessoa não está inevitavelmente vinculada à exigência

ética. Isso conduz às aporias da liberdade moral, examinadas por Hartmann, que conclui ser indemonstrável a liberdade da vontade. É uma questão metafísica, insuscetível de ser demonstrada, ou de ser refutada. Só pode ser discutida.

Em favor da existência de uma vontade livre, existe a consciência da autodeterminação. Há uma convicção individual de que, diante de determinada situação, a pessoa pode escolher entre fazer e deixar de fazer. A decisão, no caso concreto, depende de cada um.

É verdade que da consciência da autodeterminação não se infere a autodeterminação da consciência. Mas também não se pode concluir em sentido contrário. Se não existisse liberdade humana, somente poderia adotar o ceticismo ético e a negação da moralidade. Mas há outro indicio que existe liberdade moral: a existência de responsabilidade.

A responsabilidade não é só aparência ou fenômeno. É fato real da vida ética. E quase sempre acompanhada da consciência de culpa. É consequência da ação, filha da violação moral e testemunho de existência da liberdade. A culpa diz Hartmann,

“irrompe como uma fatalidade na vida humana. O sujeito não pode se livrar dela. Aparece de súbito, julgadora, negativa, dominante. E o homem não experimenta essa irrupção como algo estranho. Em seu próprio ser há uma instância que o delata. O que na responsabilidade se encontrava já preparado, a situação interna do tribunal ante o qual o indivíduo comparece, encontra na consciência livre de culpa sua forma mais drástica, sua realidade interior mais convincente”.¹⁶

¹⁶ HARTMANN, N. *Ethik*. p. 149, apud MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 311.

5. O bom como valor

Tendo em vista o exposto acima sobre valores e a realização dos mesmos, tem-se que o ato moral visa à realização do “bom”, considerando-o como sendo a conduta valorosa, no ato moral positivo está incrustado o valor da bondade. Essa assertiva, necessariamente importa em uma *indagação*, o que é o bom?

Preliminarmente se exclui da análise a expressão quando utilizada para qualificar, no sentido de atribuir qualidade ao objeto, por exemplo, “um bom carro”, é desprovido conteúdo moral, isto é, apenas o *qualifica* como um objeto que atende as expectativas, algo que está em acordo com o que dele se espera.

Há de se salientar que o “bom” e o “mau” encontram-se numa relação recíproca, constituindo um par de conceitos axiológicos inseparáveis e opostos, assim, definir um, necessariamente implicará a definição do outro.

As idéias desse binômio são historicamente determinadas, pois alteraram-se no transcorrer dos anos de civilização, enquanto na Idade Média, o “bom” era a vontade divina, no período Clássico, havia uma concepção eudemonista do mesmo conceito.

O “bom”, e o seu correspondente necessário, são de igual maneira valores. Contudo importante frisar, que são os valores essenciais que pautam os atos de natureza moral, sendo mais determinantes que os demais valores.

Tal afirmativa pode parecer desprovida de veracidade científica, pois não seria como todos os valores, algo historicamente mutável, logo, o que foi “bom” um dia pode vir a ser o “mau” num futuro distante?

Se observarmos novamente a Grécia em seu período clássico, claro ficará que a escravidão era tida como natural, e suporte necessário para a manutenção do sistema social naquele período implantado, suportando também a concepção eudemonista do “bom”, afinal a felicidade apregoada jamais seria atingida por aqueles escravos, contudo era tida como necessária para se alcançar de fato esse objetivo. Se contraposto aos tempos atuais, a mera idéia de escravização de outro ser humano acaba por causar repulsa, mesmo que dela pudesse decorrer um conforto material maior.

Por certo que o conteúdo dos conceitos se altera historicamente, conforme acima demonstrado, contudo, não há alteração na noção do “bom” e do “mau”, pois estes são essências ao ato moral em si. “bom” será aquilo que se considera como moralmente valioso, e o “mau” diametralmente oposto a ele.

Está além dos demais valores o “bom” porque ao contrário de outros valores, por exemplo a temperança, que pode vir a ser empreendida numa conduta desvalorizada, a paciência do meliante que espera o melhor momento para perpetrar algum delito. Isso não ocorre em absoluto com o “bom”, inconcebível imaginar um cenário no qual, alguém agiu de maneira boa num ato moralmente negativo.

Tem-se assim, o “bom” como valor supremo, acima dos demais, por ser ele da essência de todo ato moral valoroso, seria verdadeiramente uma característica do ato moral positivo, pois sendo ele assim será “bom”. importando em se considerar que há variação histórica do referido conceito.

6. Ética das virtudes

Primeiramente, é necessário frisar a importância da obra de Aristóteles (384-322 a.C.) e sua extensa influência sobre a cultura ocidental nesses dois mil e quatrocentos anos. O grande pensador grego foi, durante toda a Idade Média, considerado o mais importante filósofo, e sua doutrina tida como verdade inatacável. Foi com base na obra aristotélica que Santo Tomás de Aquino buscou, em seus escritos, harmonizar razão e fé. Na Era Moderna, que reabilitou o matematicismo pitagórico-platônico, o pensamento aristotélico permaneceu, mesmo muitas vezes rejeitado, servindo como contraponto.

Aristóteles concebe o mundo de uma forma finalista, na qual cada coisa tem uma atividade determinada por seu fim. O bem é entendido como a plenitude da essência, aquilo a que todas as coisas tendem. É, portanto, a finalidade de uma coisa (de uma ciência, ou arte). Assim, a finalidade da medicina é a saúde, e a da estratégia é a vitória. Dentre todos os bens, contudo, há um que é supremo, que deve ser buscado como fim último da *pólis*. Esse bem é a felicidade, entendida não como um estado, mas como um processo, uma atividade através da qual o ser humano desenvolve da melhor maneira possível suas aptidões.

Como salienta Olinto Pegoraro: *“Movendo-se em direção de sua plenitude, passa pela família, o grupo (aldeia) e chega naturalmente à comunidade política, a mais completa e perfeita associação natural. Somente aqui, segundo Aristóteles, o indivíduo realiza sua causa final, alcançando assim seu fim ou plenitude natural”*.¹⁷

As virtudes, as quais são consideradas por Aristóteles o meio para se atingir a felicidade, são disposições de caráter cuja finalidade é a realização da perfeição do homem, enquanto ser racional. Nesse ínterim, a virtude consiste em um meio-termo entre dois extremos, entre dois atos viciosos, um caracterizado pelo excesso e outro pela falta, pela carência.

Aristóteles propõe a divisão das virtudes em dianoéticas (ou intelectuais), às quais se chega pelo ensinamento, e éticas (ou morais), às quais se chega pelo

¹⁷ PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1995, p. 23.

exercício, pelo hábito. As virtudes éticas, enquanto virtudes do saber prático, não se destinam ao conhecer, como as dianoéticas, mas à ação. Para sua aquisição o conhecimento tem pouca ou nenhuma importância.

Com vistas a se alcançar a felicidade, que se refere a uma certa maneira de viver – não se trata de um estado de espírito mas sim de uma atividade do homem; tal atividade deve seguir certas normas coerentes com a natureza humana – no entanto, como a natureza humana é complexa e muitas vezes apresenta tendências opostas, é preciso submetê-la a certas regras ou critérios racionais que a equilibrem - conseguir esse equilíbrio é o que Aristóteles chama de possuir a virtude, componente essencial da felicidade. A virtude impede que tendências opostas entrem em choque trazendo efeitos destrutivos para o ser humano.

No que se refere à virtude, Aristóteles a compreende uma prática. A virtude não é, portanto, natureza; isto é, não haveria um aprendizado suficientemente eficaz para garantir a ação virtuosa. A virtude, contudo, seria a forma mais plena da excelência moral. A excelência moral, revelada pela prática da virtude, seria, antes de tudo, uma disposição de caráter. Para alcançá-la seria, pois, necessário conhecer, julgar, ponderar, discernir, calcular e deliberar. A virtude, como excelência moral, corresponderia à idéia de uma razão reta relativa às questões da conduta. Ora, tal disposição do caráter humano teria por suposto a precedência de uma escolha dos atos a serem praticados; e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta.

Dessa forma, a virtude não é distintamente da felicidade, uma atividade, senão um hábito, ou maneira habitual de ser; como tal, não pode ser adquirida da noite para o dia, porque depende de muito exercício – repetindo certos atos o homem acaba por transformá-los numa segunda natureza, isto é, numa disposição (e não atividade) para no futuro agir sempre da mesma forma.

Considera-se a perspectiva aristotélica da virtude como uma faculdade prática; uma razão prática, na medida em que não depende necessariamente de conhecimento teórico; mas que é construída pelo hábito, pela ação propositadamente exercitada e repetida, mediante uma faculdade já posta, em potência, no caráter do homem. O comportamento seria, pois, o grande fator distintivo da ética; o modo de agir perante

os outros, perante si próprio, perante os que são próximos, perante a Humanidade. A natureza da retidão estaria potencialmente presente no ser humano; cumpriria o escopo da vida, através de escolhas traduzidas em ações. “realizando” tal potência. Para tanto se exige, contudo, consciência e discernimento: além de uma predisposição para o justo meio – para a moderação. Em geral, a escolha seria subordinada a emoções e a faculdades da alma. Nesse caso, a tendência mais prudente – e, por decorrência, mais sábia – seria recorrer ao que Aristóteles qualifica como justo meio; sempre equidistante entre dois extremos.

No tocante ao medo e à temeridade, meio termo é coragem. Em relação à fruição dos prazeres, haveria uma apropriada moderação entre a insensibilidade na falta e a concupiscência no excesso. Ser generoso corresponde à mediania entre prodigalidade e avareza. Entre a pretensão e a pusilanimidade, o meio termo é a magnanimidade. Ser irascível é excesso e ser apático é deficiência; o meio termo, no caso, seria a amabilidade. Aristóteles atribui sabedoria ao equilíbrio, a essa situação intermediária, que nos inclina para o justo meio que às vezes se volta para o excesso e outras vezes tende para a falta.¹⁸ Pensar o justo meio em educação seria prescrever a ação sensata aquilo que, nos termos de Aristóteles, “não é demais nem muito pouco”.

O caminho da virtude ética requer escolha, deliberação, discernimento; exatamente por se debruçar sobre coisas passíveis de variação; e, portanto, contingentes. Ao contrário de realidades expressas por princípios primeiros invariáveis, há uma parte dos objetos postos diante da razão humana para os quais pode haver cálculo e deliberação. Todavia, não é simples o cálculo; não é fácil a escolha. Muito pelo contrário: *“às vezes, é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso”*¹⁹. Para Aristóteles, mesmo nos casos difíceis, que envolvem o dilema da moralidade em seu limite máximo, o pior mal residiria na ação injusta, já que esta pressupõe a deficiência moral do agente. E, de qualquer modo, não se pode esquecer que, para

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. trad: Mário Gama Kury. 4ªed. Brasília: UNB, 2001, p.41.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 501

Aristóteles, a felicidade, seja do Estado, seja do indivíduo, corresponde ao exercício continuado da prática da virtude.

Nesse sentido, pode-se afirmar que cabe ao homem que pretende ser bom, reger as suas virtudes morais, isto é, disciplinando as suas tendências e impulsos. Basta então ao homem que guie a sua conduta objetivando atingir um justo meio-termo, qual seja agir de conforme as normas da sabedoria prática. Configura-se então o justo meio-termo em um dever, algo que se impõe, delimitando as paixões humanas, equilibrando-as, não excluindo sua carga “irracional”, mas sopesando-a, racionalizando-a, subordinada a sabedoria prática.

Portanto, como a condição fundamental para a realização da felicidade é a virtude, e esta só pode ser alcançada mediante exercício e esforço, o homem tem que desenvolver mecanismos de ação que garantam a sua aquisição, e quando se adquire uma virtude, age-se de acordo com ela sem esforço e com prazer, porque se age de acordo com a própria natureza; o vício, ao contrário, acaba por trazer desprazer uma vez que se coloca contra a natureza.

Na apreciação da doutrina moral de Aristóteles, deve-se dedicar especial atenção aos estudos específicos do filósofo, referentes à Justiça e ao que os gregos chamavam de Amizade, que, hoje em dia, denominamos sociabilidade, em seu sentido mais amplo.

De acordo com Aristóteles, há consenso de todos em chamar justiça à disposição que nos faz capazes de realizar atos justos, que nos faz efetivamente realizá-los e que nos faz desejar realizá-los. De igual maneira deve ser dito da injustiça, que nos faz cometer e querer atos injustos.

A Justiça é uma virtude completa, não em si, mas em relação à outra. Por esta razão, a Justiça parece ser a mais importante das virtudes e mais admirável que a estrela da tarde e a da manhã. E, por essa mesma razão, empregamos comumente esse provérbio: na Justiça está contida toda outra virtude.

Aristóteles empreende a divisão da justiça em duas classes: a universal e a particular. A justiça universal é o cumprimento da lei, esta, na Antiguidade, tratava mais acerca do modo de ser da pólis do que propriamente uma obrigação. O homem

justo, portanto, é aquele que, cumpre a lei. Neste caso, abrange as demais virtudes, pois o que a lei manda é cumprir todas as virtudes éticas particulares. A justiça particular é o hábito que realiza a igualdade, a atribuição a cada um do que lhe é devido. Neste caso, a justiça se coloca ao lado das demais virtudes, pois respeitar a igualdade implica, quando necessário, agir com coragem, ou com temperança etc.

A justiça particular decompõe-se em duas: a justiça distributiva e a justiça corretiva. A justiça distributiva é a mais importante, pois responsável pela manutenção da ordem e da harmonia da pólis. Consiste em atribuir a cada um o que lhe é devido, tendo em vista sua excelência, seu importância para a comunidade. Baseia-se numa igualdade geométrica, na qual quem valha 8 receba 4, e quem valha 2 receba 1. Já a justiça corretiva, não se baseia numa igualdade geométrica, mas numa igualdade aritmética. A justiça corretiva não trata das relações dos indivíduos com a comunidade, mas das relações interpessoais, como, por exemplo, as de troca de bens.

Pode-se afirmar que Aristóteles designa a virtude da justiça como sendo o equilíbrio de, simultaneamente que se cumpre aquilo que está disposto pelos comandos normativos da legislação, ressaltar-se a relação entre os homens livres e iguais entre si, ou seja, uma ação isonômica.

Deve-se evitar a conclusão de que ao apregoar a obediência à lei, que Aristóteles seja uma concepção de Justiça que beire a concepção moderna de legalismo, uma espécie de positivismo, atribuindo as leis prevalência na determinação da conduta humana. Pelo contrário, pois, a ética aristotélica considera mais relevante o cidadão conformado nas virtudes e na justiça, do que a lei e seus comandos, *“isto é, de pouco vale sem cidadãos virtuosos”*.²⁰

Em síntese, segundo Aristóteles, a lei preceitua comportamentos gerais aos indivíduos, e, por não ser possível ao legislador prever todas as situações e casos específicos que existem, impõe-se a orientação das virtudes, mais especificamente a da justiça, preenchendo as omissões existentes na legislação. Assim, cabe à virtude interpretar a lei, determinando o que é justo em cada situação particular.

²⁰ PEGORARO, Olinto A., op. cit., p. 35.

Destarte, *“a força da lei não vem do legislador ou de qualquer poder externo, mas surge da própria natureza humana que se ordena interna e externamente para alcançar sua plena realização”*.²¹ Em verdade, o sustentáculo seria a própria sabedoria prática que orienta o homem em sua busca pela harmonia interior e à participação política pela prática da justiça.

²¹ PEGORARO, Olinto A. op. cit., 37.

7. Ética formal e Kant

Nesse esteio, importante introduzir alguns conceitos trazidos à luz pela grande obra do filósofo de Königsberg, responsável pelo pioneirismo em deslocar o foco da observação moral, Immanuel Kant (1724-1804), em sua filosofia prática, a significação moral do comportamento não reside em resultados externos, mas na pureza da vontade e na retidão dos propósitos do agente considerado. Afere-se a moralidade de um ato a partir do foro íntimo da pessoa.

*“A boa vontade não é boa pelo que se efetue ou se realize, não é boa por sua adequação para alcançar algum fim que nos tenhamos proposto: é boa só pelo querer, quer dizer, é boa em si mesma. Considerada por si mesma, e sem comparação, muitíssimo mais valiosa do que tudo aquilo que por meio dela pudéssemos realizar em proveito ou graça de alguma inclinação e, se se quer, da soma de todas as inclinações”.*²²

A compatibilidade externa entre a conduta e a norma é mera legalidade, sem repercussão no valor ético da ação. Moralmente valioso é o atuar que, além da concordância com aquilo que a norma impõe, exprime o cumprimento do dever pelo dever. Ou seja, por simples respeito à exigência ética.

O alicerce da lei moral não se encontra na experiência, mas se embasa em princípios racionais apriorísticos. A lei cuja representação deve representar o móvel da conduta eticamente boa é o imperativo categórico, o critério supremo da moralidade: *“age sempre de tal modo que a máxima de tua ação possa ser elevada, por sua vontade, à categoria de lei de universal observância”.*²³

Na lição de Eduardo Garcia Maynéz, esse enunciado exprime duas exigências: a demanda da autonomia e de universalidade. O ato só é moralmente valioso quando representa observância de uma norma que o sujeito se deu a si mesmo. Se a conduta atende a um mandato oriundo da vontade própria, mas procedente de vontade alheia, carece de valor do ponto de vista ético. E para que o ato valha moralmente é

²² KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, versão castelhana de MANUEL GARCIA MORENTE, Madrid: Calpe, 1921, p. 22, *apud*, Ética geral e profissional, p. 50.

²³ KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, versão castelhana de MANUEL GARCIA MORENTE, Madrid: Calpe, 1921, p. 22, *apud*, Ética geral e profissional, p. 51.

indispensável possa aplicar-se a todo ser racional. A lei moral não pode ter fundamento, subjetivo, contingente e empírico, mas deverá estar racionalmente fundada. E o fundamento objetivo dela somente pode encontrar-se no conceito de dignidade pessoal.²⁴

Um importante conceito da obra de Kant é o de boa vontade: “*Nem no mundo, nem em geral, fora do mundo, é possível pensar em nada bom sem restrição, a não ser tão só uma boa vontade*”.²⁵ Até então, a moral se avaliava por seus resultados. Era a ética do êxito ou a moral pragmática. A partir de Kant, só se considera a atitude de interior da pessoa. O centro de gravidade da vida moral é a pureza das intenções. Essa concepção se apóia sobre a classificação tríplice dos atos humanos elaborada por Kant. As atitudes da pessoa, diante da moral, podem ser: 1) ações conforme o dever, mas que são realizadas por dever; 2) ações realizadas por dever; 3) ações contrárias ao dever.

Talvez um exemplo seja útil para simplificar a questão: conservar a vida é um dever. Se nos preocupamos apenas com isso, nossa conduta fica reduzida de significação moral. Se atentarmos contra ela, descumprimos o dever. Mas se alguém que perdeu todo apego à vida e, mesmo não temendo, ou até mesmo desejando-a, conserva a sua existência para não descumprir o mencionado dever, sua conduta coincide externa e internamente com a lei moral e possui valor moral integral.

Outro importante conceito é o dos imperativos. Enquanto os fenômenos da natureza decorrem das leis naturais, os fenômenos humanos derivam de princípios. A determinação da vontade por leis objetivas se chama constrição. A representação de um princípio objetivo constitutivo para a razão se formula através de um imperativo. O imperativo se exterioriza sob a forma de um dever ser e se divide em categórico e hipotético. O imperativo categórico impõe uma conduta por si mesma, enquanto o imperativo hipotético ordena comportamento como meio para atingir uma finalidade.

Kant distingue máxima de lei moral:

²⁴ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 45.

²⁵ KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, versão castelhana de MANUEL GARCIA MORENTE, Madrid: Calpe, 1921, p. 22, *apud*, Ética geral e profissional, p. 51.

*“A máxima é o princípio subjetivo da ação. quer dizer, a regra de acordo com o qual procede o sujeito; a lei, ao contrário. constitui o princípio objetivo, universalmente válido, de acordo com o qual a pessoa deve conduzir-se. O que o imperativo categórico reclama é que a máxima (princípio subjetivo) seja de tal natureza que possa ser elevada à categoria de lei de universal observância. Universalidade e valor objetivo são, na terminologia de Kant, expressões equivalentes.”*²⁶

Uma questão tormentosa é a existência efetiva dos imperativos categóricos. Poderiam ser meras hipóteses, desprovidas de concreção. Para resolvê-la, Kant propõem um valor absoluto, hábil a servir como fundamento objetivo dos imperativos. E esse valor absoluto é a pessoa humana. Os objetos de nossas aspirações têm valor relativo, servindo como meios. Só o homem tem valor absoluto.

As coisas têm preço, disse Kant. Somente as pessoas têm dignidade. *“O imperativo prático será, pois, como segue: age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como ou meio”*. Vale a pena insistir sobre a questão, ainda com base textual em Kant: *“No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade”*.²⁷

A idéia de autonomia e heteronomia são também importantes no pensamento kantiano. Somente se reveste valor ético a conduta autônoma, fruto da vontade do agente. A conduta heterônoma, proveniente da vontade alheia, é desprovida de valor moral.

7.1. O Imperativo Categórico

Outro conceito de vital importância no ideário kantiano é o do imperativo categórico, o qual será objeto de concisa análise. Pode-se resumir a fórmula do

²⁶ KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes. versão castelhana de MANUEL GARCIA MORENTE, Madrid: Calpe, 1921, p. 22, *apud*, Ética geral e profissional, p. 53.

²⁷ KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, versão castelhana de MANUEL GARCIA MORENTE, Madrid: Calpe, 1921, p. 22, *apud*, Ética geral e profissional, p. 53.

imperativo categórico na seguinte forma: “*Age unicamente segundo a máxima que te leve a querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal*”.²⁸

Por máxima pode-se entender o princípio subjetivo de uma ação, distinto do princípio objetivo, ou seja, da lei prática, válida para todo ser racional. Embora sofra influência de apetites e inclinações, o ser racional reconheceria no imperativo categórico “*aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade*”.²⁹

Somente sob a idéia de liberdade um ser racional pode ter vontade própria. No que respeita à vontade humana, Kant diz haver um imperativo categórico cujo fundamento está no princípio objetivo da vontade, segundo o qual a natureza racional existe como fim.

Da autonomia da vontade, que se faz legisladora, Kant cria o conceito de natureza finalística, no qual o ser racional é o legislador universal, exercendo a sua vontade. A relação de toda a ação com a legislação no reino dos fins constitui a moralidade. Ao passo que legislam, a cada membro e a todos na mesma medida também pertence o dever, que consiste na necessidade de uma ação por respeito à lei – e é por dever que se obedece a um imperativo categórico.

O imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda a matéria da lei e na determinação do livre-arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.

Tendo em vista o agente humano, enquanto ser racional, não é só razão; simultaneamente é influenciado por outras forças, por móveis externos como suas inclinações sensíveis. Portanto, nem sempre sua vontade corresponde com sua razão. De tal modo que sua vontade precisa ser constrangida pela razão que postula leis, cuja fórmula é o imperativo categórico.

²⁸ PEGORARO, Olinto A. op. cit., 58.

²⁹ KANT, Immanuel. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. In *Textos selecionados*. São Paulo, Abril, 1994 (Col. Os Pensadores). p. 124-125.

Em sede de conclusão para o tema, estreme de dúvidas resta a definição do imperativo categórico confeccionada por Olinto Pegoraro: *“Portanto, o imperativo categórico é, em primeiro lugar, uma imposição da vontade de agir conforme o dever; em segundo lugar o imperativo determina que a ação moral consiste em agir conforme as máximas universalizáveis”*.³⁰

³⁰ PEGORARO, Olinto A. op. cit., 57.

8. Ética dos valores

É uma inversão da tese kantiana. Para Kant, o valor de uma ação depende da relação da conduta com o princípio do dever, o imperativo categórico. Para a filosofia valorativa, o valor moral não se baseia na idéia de dever, mas dá-se o inverso: todo dever encontra fundamento em um valor.

Só deve ser aquilo que é valioso e tudo que é valioso deve ser. A noção de valor passa a ser o conceito de ético essencial. E valor não arbitrariamente convencionado. Pois o que é valioso vale por si, ainda quando seu valor não seja conhecido nem apreciado. *“A filosofia valorativa separa cuidadosamente o problema da intuição dos valores – que é epistemológico – daquele da existência do valor – que é ontológico”*.³¹ É nossa consciência que nos adverte da existência dos valores. Mas não foram criados por ela, senão por ela descobertos. Só pode ser descoberto o que já existe.

Estudo elementar como o presente aflora as questões éticas, remetendo os interessados a obras mais vastas. E as há em profusão. Questão recorrente no repensar de uma nova ética é a organização de conceitos ou princípios axiológicos novos, sobre os quais ela se fundará.

*“Nenhuma sociedade pode sobreviver sem um código moral fundado em valores compreendidos, aceitos e respeitados pela maioria de seus membros. Nós não temos mais nada disto. As sociedades modernas poderiam dominar indefinidamente os poderes fantásticos que a ciência lhes deu com o critério de um vago humanismo colorido por uma espécie de hedonismo otimista e materialista? Poderiam, nessas bases, resolver suas intoleráveis tensões? Onde vão desmoronar?”*³²

As grandes questões da axiologia clássica podem ser resumidas a quatro, e são elas que merecerão agora ligeiro exame.

Existem os valores? Eles existem e isso é facilmente constatável por qualquer pensante. Não se vinculam a qualquer forma de exteriorização. Podem ser meramente

³¹ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 46.

³² MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 46.

sentidos ou intuídos. Isso explica a simpatia ou antipatia natural diante de uma pessoa ou a emoção perante uma obra de arte.

É longeva a distinção entre o mundo da matéria e a ordem do ideal. Os valores integram a esfera do supra-sensível do mundo imaterial que, suscetível de ser intelectualmente concebido, não se pode visualizar ou submeter ao tato.

“A filosofia atual reconhece dois tipos de existência: o ser real e o ser ideal. Pertencem ao primeiro todas as coisas e sucessos que ocupam lugar no espaço ou no tempo. O ser real se encontra, por isso, espacial e temporalmente localizado. Por sua mesma índole, pode ser objeto de um conhecimento sensível. Na esfera prática tem essa forma de existência dos atos humanos, ou, mais precisamente, as variadíssimas manifestações do agir: intenções, propósitos, decisões voluntárias, juízos estimativos, sentido de responsabilidade, consciência da culpa, etc.”³³

Já os valores não integram a ordem da realidade. Diante dela, situam-se como idéias.

O perigo é concluir que só existe o que é real. Assim o ideal não teria existência. Isso é pensamento ingênuo, como o também seria fundir-se idealidade com subjetivismo. Ideal não é só aquilo que é objeto da representação. Na ordem lógica e matemática, a tese da idealidade tem alicerces consistentes. Quando se afirma: o todo é maior que a parte, independente de imaginá-lo ou pensar assim, o postulado continua válido e existente.

Os valores submetem-se a uma hierarquia. Não que possam ser eleitos, mas a hierarquia é objetiva. Entre os critérios determinativos dessa escala, indica Scheler os seguintes:

*“Um valor é tanto mais alto: a) quanto mais duradouro é; b) quanto menos participa da extensão e da divisibilidade; c) quanto mais profunda é a satisfação ligada à intuição do mesmo; d) quanto menos fundamentado se acha por outros valores; e) quanto menos relativa seja sua percepção sentimental à posição de seu depositário”.*³⁴

A durabilidade do valor tem idéia de permanência. Não teria sentido o amante declarar que ama agora ou durante certo tempo. O valor é mais elevado quando menor

³³ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 217.

³⁴ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 229.

a necessidade de dividi-lo com outrem. A obra de arte é indivisível. Inimaginável repartir-se uma tela em múltiplas peças, para que cada destinatário detenha uma parcela de seu valor originário. Entre os valores também surge a possibilidade de relações de fundamentação. O valor fundamentado em outro é sempre inferior ao fundamentante. Assim, a vida, entre os direitos fundamentais, é o bem por excelência. Todos os demais direitos são bens de vida, nesta fundamentados e, portanto, inferiores à própria vida.

A satisfação coincide com a vivência de cumprimento, não com o estado de prazer gerado pela posse do valor. E a escala de relatividade dos valores auxilia a aferir o grau de superioridade dele. Há valores vinculados ao agradável, os valores da vida que são relativos aos seres viventes, e há valores puros, como os valores morais, que tem caráter absoluto, não relativo.

Os valores constituem condição de existência dos bens. Existem bens porque existem valores, não o contrário.

Todo ser humano tem a experiência de conferir a determinadas coisas ou ações valoração que as qualifica como boas, más, úteis, agradáveis, nobres ou belas. Esse experimento pressupõe uma escala estimativa. Ela propiciará identificar, nas coisas ou atos, os valores compatíveis com essa pauta prévia.

Essa pauta é apriorística e, embora se afirme baseada na imitação, ou na índole intuitiva e emocional do conhecimento, ela existe em toda a consciência. A intuição dos valores não é completa, nem perfeita. Hartmaan dá a esse fato o nome de estreiteza do sentido de valor.³⁵ Nenhuma pessoa é capaz de intuir todos os valores. Quando os intui, nem sempre pode fazê-lo de forma nítida. Mas é viável o crescimento nessa arte. A missão do pedagogo e do moralista é desenvolver a sensibilidade para o conhecimento daquilo que é eticamente relevante.

A História tem sido pródiga em exemplos de cegueira valorativa, não apenas em relação aos indivíduos, mas característica a toda uma sociedade ou a toda uma época. Recorda Ortega y Gasset que:

³⁵ MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 246.

*“o estimar é uma função psíquica real – como o enxergar, como o entender – em que os valores se nos fazem patentes. E vice-versa. os valores não existem senão para sujeitos dotados de capacidade estimativa, do mesmo modo que a igualdade e a diferença só existem para seres capazes de comparar. Neste sentido, e só neste sentido, pode falar-se de certa subjetividade no valor.”*³⁶

Tal estreiteza, mesmo a cegueira valorativa ou a miopia moral, não destrói a doutrina da objetividade dos valores. As variações da intuição estimativa não alteram o valor, que permanece íntegro, à espera de descoberta. É elucidativa a idéia de García Máynez do cone de luz projetado no horizonte. A consciência de cada homem e de cada época descobre sob essa luz alguns valores. Se não atenta para outros, não é porque eles não existiam. O cone de luz ilumina, mas não cria o horizonte.

O ideal coincide ou não com o real. Na ordem moral essa relação é bastante peculiar. O ser em si dos valores subsiste mesmo se não realizados. Mas os valores são princípios da esfera ética atual, não apenas princípios da esfera ética ideal, observou Hartmann. É a consciência estimativa que dá o testemunho da atualidade dos valores. Ela sinaliza o sentido primário do valioso, determina o juízo moral, o sentimento de responsabilidade e a consciência da culpa.

Mais ainda, os valores são princípios da esfera ética real. São forcas determinantes da conduta humana num sentido criador.

*“A possibilidade que o homem tem de converter as urgências do ideal em força modeladoras do existente condiciona, segundo Hartmann, a grandeza de nossa linhagem. Como administrador dos valores do mundo, o homem adquire uma significação demiúrgica, convertendo-se deste modo em co-partícipe da grande obra de Deus”.*³⁷

Adquire especial relevo na doutrina a realização de valores a noção do dever ser. É uma noção kantiana suprema e, portanto, indefinível. Todo valor ético deriva da subordinação da vontade ao imperativo categórico. Já Sceler e Hartmann, invertem a proposição: o valor moral não se funda no dever, mas ocorre o inverso, todo dever pressupõe a existência dos valores.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, “Que são valores?”, apud *As etapas do cristianismo ao racionalismo e outros ensaios*, Santiago do Chile: Editorial Pax, p. 56.

³⁷ HARTMANN, N. *Ethik*. p. 149, apud MÁYNEZ, E. G., op. cit., p. 256.

Para eles não haveria sentido em dizer que algo deve ser, se o que se postula como devido não fosse valioso. Caridade, justiça, temperança e outras virtudes devem ser, enquanto valem. Carecessem de valor e não deveriam ser.

O dever ser hartmanniano tem os seguintes elementos: a) a existência de um valor; b) o dever ser ideal do mesmo; c) a atualização de tal dever (dever ser atual); d) a existência de um ser capaz de realizar valioso. O mundo real não é em si plenamente valioso, nem completamente desvalioso. Nele se realizam múltiplos valores e outros quedam irrealizados. Mas há sempre a possibilidade de novas realizações valorativas.

9. Ética dos discursos

Tese elaborada por Appel e Habermas, tem por pretensão ser uma revisão e atualização do marxismo, capaz de modernizá-lo às características do capitalismo avançado da sociedade contemporânea. Concomitantemente faz uma crítica à racionalidade dessa sociedade, caracterizando-a em termos de uma "razão instrumental", que tem por singular objetivo, fixar os meios para se alcançar um fim determinado. De acordo com sua análise, o desenvolvimento científico voltado apenas para o emprego técnico acarreta na perda do próprio bem, que estaria submetido às regras de dominação técnica do mundo natural.

Far-se-ia necessária então a revitalização da dimensão humana da racionalidade, de uma racionalidade de caráter não-instrumental, alicerçada no "*agir comunicativo*" entre sujeitos livres, com perspectiva emancipadora em relação à dominação técnica.

A proposta de Habermas formula-se nos termos de uma "teoria da ação comunicativa", recorrendo inclusive à filosofia analítica da linguagem para tematizar essas condições do uso da linguagem livre de distorção como fundando uma nova racionalidade.

Habermas busca uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da para determiná-la é o consenso entre os que argumentam e defende a idéia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o "discurso intersubjetivo" é o lugar próprio para a argumentação.

Contudo, somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais, denomina-as como sendo "situações ideais de fala". Ou seja, a razão é definida pragmaticamente de tal modo que um consenso é racional quando é estabelecido numa condição ideal de fala. Para que isso seja possível, definiu uma série de regras básicas, cuja observação é condição para que se possa falar de um discurso verdadeiro.

Essas regras são, inicialmente, que todos os participantes tenham as mesmas chances de participar do diálogo, em segundo, que devem ter chances iguais para a

crítica. São formas de, quando uma argumentação tem lugar entre várias pessoas, a eliminação dos fatores de poder que poderiam perturbar a argumentação. Uma terceira condição seria que todos os falantes deveriam ter chances iguais para expressar suas atitudes, sentimentos e intenções. A quarta e decisiva condição afirma que serão apenas admitidos ao discurso falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes para dar ordens e se opor, permitir e proibir.

Assim, um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos, patrões e empregados, pai e filho, violaria, portanto as condições da situação ideal da fala.

Seria então o "*discurso autêntico*" aquele que ocorre com pessoas em situação de igualdade, sob condições isonômicas do ponto de vista de participação dos indivíduos no discurso.

Ainda defende o projeto iniciado pelo Iluminismo, evidencia suas falhas, mas o considera como algo ainda a ser desenvolvido e significativo para nossa época, desde que a razão seja entendida criticamente, no sentido do agir comunicativo, e não meramente instrumentalizado.

Critica o uso pragmático da razão prática que define o agir orientado por fins, uma vez tendo-os fixados, elabora-se os meios apropriados para alcançar aqueles. Nele, o que impulsiona e determina a ação é o resultado que o sujeito pretende obter.

Para Habermas, quando a razão prática toma esta direção, não se questiona a respeito do conteúdo ético ou moral do agir; o que a motiva é apenas obter determinado resultado - seu princípio é a eficácia. A atitude de quem age desta forma é egocêntrica: enxerga apenas o seu próprio interesse, o seu próprio eu. Além do que, trata-se de um eu voltado para fora, para realidades externas, conteúdos e não para a vivência interior.

Habermas não discute de que conteúdos se tratam; o que procura definir é a estrutura da ação empreendida pela razão prática: obter determinadas coisas sem questionar-se a respeito do seu sentido, do seu alcance, das conseqüências para os outros seres humanos.

Certamente é no seu aspecto coletivo que o uso pragmático da razão se manifesta em toda a sua envergadura. A dificuldade do uso desse tipo de razão prática

se dá por ser a principal responsável pelo sistema social no qual vivemos. O agir estratégico é aquele que põe em funcionamento o sistema social. O princípio do sistema social vigente, isto é, do capitalismo, é o agir motivado pelo objeto da ação; tomar uma iniciativa para se conseguir determinados resultados. Não se cogita quais seriam as conseqüências da mesma, ou mesmo, para que vai servir nem porque se beneficia apenas a alguns e não a outros.

Assim, o uso pragmático da razão pelo sistema seria o responsável pelas injustiças sociais, pela exploração, pelo que Habermas chama de colonização do mundo da vida, quer dizer, pela invasão da lógica racionalista que pretende submeter todos os aspectos de nossa vida pessoal e social ao princípio da eficácia, sem interrogar-se sobre os fins.

Em contraposição, apregoa o uso ético da razão prática, baseando-se em outro princípio: a busca do que é bom tanto para o indivíduo, como para a coletividade.

Analisa o uso ético da razão do ponto de vista individual. Este entra em cena quando o indivíduo se pergunta como deve agir para ser coerente com seu projeto de vida. Tomando como exemplo a questão da escolha da profissão por uma pessoa: quanto mais radicalmente essa questão se põe, tanto mais ela se exacerba no problema de saber que vida se gostaria de ter, e isso significa que tipo de pessoa se é e, ao mesmo tempo, se gostaria de ser. Quem, em decisões de importância vital, não sabe o que quer, perguntará por fim quem ele é e quem ele gostaria de ser. O uso ético da razão diz respeito ao bem viver: a razão, nesse caso, busca o que é bom.

Ora, trata-se de uma atitude ou postura que se baseia em valores, diz Habermas: ela implica não só o auto-conhecimento e a auto-compreensão, como também certos ideais, certos valores. Quando alguém decide qual o seu ideal de vida, o faz tendo em vista certos valores, ideais ou modelos.

É interessante notar como o uso ético da razão prática à realidade coletiva ou social, mesmo naquele aspecto mais pessoal, que diz respeito à identidade do eu e ao seu projeto de vida.

Segundo o autor, o uso ético da razão prática tão pouco exige uma ruptura com uma postura egocêntrica. A vida que é boa para mim toca necessariamente as formas de vida que nos são comuns.

O uso ético da razão prática faz apelo a valores, mas não os questiona: herda-os do mundo social no qual a razão está integrada e os utiliza para reproduzir este mesmo mundo.

Assim a moral surgiria como uma situação de conflito relacionado com a ação: é um fenômeno interpessoal, comunitário ou social. Quando o sujeito, em interação com os outros sujeitos, seja de forma efetiva, seja como horizonte de sua ação, se pergunta sobre o que é justo, ele faz uso da razão prática, segundo um novo princípio, o princípio moral.

Nesse momento, a razão prática rompe com as tradições e com as certezas ingênuas do mundo social nativo e se pergunta onde está a ação justa, ou o que deve ser feito para que a ação justa prevaleça. A partir dessa ruptura, as interações libertam-se de seu caráter local e histórico e tornam-se particularmente abstratas. Isto significa que não se baseiam em nenhuma outra motivação a não ser a busca da justiça; desaparecem as convenções e o caráter transitório e histórico que motivam o agir.

Quando a razão prática questiona os valores do mundo social no qual está inserida, não realiza apenas um ato individual, embora este seja sem dúvida um dos seus componentes. O questionamento surge em uma situação de conflito na qual outros seres humanos estão envolvidos. É justamente em face de interesses ou posições conflitantes que o senso moral desperta nas pessoas. Isto significa que a razão prática, a rigor, só age do ponto de vista moral em função de uma realidade comunitária.

Nos dois outros casos acima descritos, a razão prática tão pouco opera sozinha, porque a atitude ética, mesmo quando busca definir um projeto pessoal de vida, sempre o faz em um contexto social e o agir estratégico, por sua vez, se situa também imediatamente em uma realidade coletiva. Diferentemente de Kant, que analisava a razão prática a partir do sujeito individual, para Habermas, portanto, a sua

própria natureza é a de ser coletiva, social, comunitária. A análise do eu individual remete, inexoravelmente, ao caráter social da razão.

O uso moral da razão prática desperta em função de um problema colocado pela comunidade e, além disso, somente através de um agir comunicativo pode desenvolver-se. Com efeito, a busca de princípios morais que sejam capazes de fundamentar normas de ação só acontece no diálogo, no qual estão envolvidos todos os interessados. Não há princípios morais pré-existentes à realidade da interação comunicativa. Somente respeitando as normas que presidem o agir comunicativo e, em especial, o discurso, as pessoas podem buscar, através da discussão em vista do entendimento, os princípios morais bem como a sua aplicabilidade. As normas que presidem a reflexão e o questionamento moral são as próprias normas que orientam qualquer forma de ação cujo fim último seja a comunicação entre as pessoas.

As normas que comandam o agir comunicativo e o discurso em vista do entendimento mútuo (que é uma forma, entre outras, do agir comunicativo) são, em verdade, bem simples. Elas fazem parte de nosso cotidiano, toda a vez que nos comunicamos com os outros tendo em vista o entendimento: a universalidade – contra todas as discriminações, bairrismos, racismos e segregações – o respeito pelo outro, a sinceridade, a veracidade e o respeito pela verdade que excluem qualquer manobra procurando distorcer o processo de diálogo e de busca do verdadeiro e do justo e finalmente, a renúncia a todas as formas de violência e de coação.

A ética do discurso não dá nenhuma orientação no tocante aos conteúdos, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da construção do juízo. O discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente.³⁸

O princípio fundamental da moral é, segundo Habermas, a universalidade: as normas morais devem poder ser aceitas por todos os indivíduos envolvidos na situação em que serão aplicadas. Segundo suas próprias palavras, o princípio da universalidade

³⁸ HABERMAS, Jurgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989. p.148.

exige que as normas decorrentes da aplicação desse princípio sejam aceitas sem coação por todos os concernidos.

Em segundo lugar, de acordo com a tradição Kantiana, Habermas opta por uma moral cognitivista: isto significa que é através da razão que se atinge o ponto de vista moral. Não há outra faculdade humana capaz de definir a lei moral a não ser a razão. Não é o coração ou qualquer tipo de instinto ou intuição; a moral está ligada à razão, ao conhecimento.

10. Ética da libertação

A fim de possibilitar uma perspectiva atual acerca do tema deste trabalho, há que se ter presentes, ainda que brevemente, certos marcos referenciais da obra de Enrique D. Dussel, o teórico por excelência da mais bem elaborada e consistente proposta de uma ética filosófica libertadora sob a perspectiva da periferia latino-americana.

A Ética da Libertação trata acerca do tema de uma universalidade aberta pelo fim da facticidade da dominação, que já se tem estabelecida em todas as relações sociais. A partir deste paradigma, é toda a interpelação do outro, concretamente dos oprimidos, explicitada como uma responsabilidade, que se solidariza com os pobres em sua caminhada pela libertação, e que com isto entra em conflito com o sistema dominante.

Também denominada ética da alteridade, é dotada de um cunho libertário, pois, por estar inserida nas práticas sociais e por elas ser produzida, pode perfeitamente se materializar como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos objetivos de conscientização e transformação das nações dependentes, do capitalismo periférico, bem como das lutas e das *"guerras de libertação nacional e das resoluções dos povos oprimidos"*³⁹.

"Destarte, o conteúdo constitutivo da "ética da alteridade", enquanto expressão de valores emergentes (emancipação, autonomia, solidariedade e justiça) dos novos sujeitos individuais/coletivos. quer como forma de destruição da dominação, quer como instrumento pedagógico da libertação, envolve duas condições essenciais:

a) inspira-se na "práxis concreta" e na situação histórica das estruturas sócio-econômicas até hoje espoliadas, dependentes, marginalizadas e colonizadas;

b) as categorias teóricas e os processos de conhecimento são encontrados na própria cultura teológica, filosófica e sócio-política latino-americana. Neste sentido, deve-se apreender um pensamento periférico autóctone de vanguarda, representado tanto pela filosofia (Enrique D. Dussel, Juan Carlos Scannone, Raúl F. Betancourt, Augusto Salazar Bondy, Alejandro Serrano Caldeira, Leopoldo Zea) quanto pela teologia (Gustavo

³⁹ WOLKMER, Antonio Carlos. Estudos Leopoldenses, v. 30, nº 138, jul./ago. de 1994, p. 59-69.

Gutiérrez. Leonardo Boff) e pelas ciências sociais (José Carlos Mariátegui, Eduardo Galeano, Darcy Ribeiro).”⁴⁰

Além de compartilhar de certos valores racionais universalizantes, como vida, liberdade, bem comum e justiça, a ética da libertação, por ser parte integrante de uma pluralidade de formas de vida, revela a singularidade de certos valores específicos (simbolizadores de uma dialética do particular/universal, da unidade/pluralidade), representados basicamente pela emancipação, autonomia individual e coletiva, solidariedade, justiça e pela satisfação das necessidades humanas. Nesse sentido, a ética da alteridade, sem deixar de contemplar princípios racionais universalizantes, prioriza as práticas culturais de uma dada historicidade particular.

A ética da alteridade é concebida como uma ética de caráter antropológico da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos.

Por se tratar de uma ética que deve traduzir os valores emancipatórios emergentes de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do "outro", encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos epistemológicos da chamada "filosofia da libertação".

Em algumas de suas obras, o filósofo e teólogo argentino Enrique D. Dussel mostra-nos que a ética da libertação compreende a dimensão do lugar ou do momento da exterioridade, em cujo espaço se dá a possibilidade da afirmação do oprimido como "outro", como pessoa existente, distinta e como fim, sendo constituída por duas categorias fundamentais: a categoria ontológica da "Totalidade" e a categoria da "Exterioridade" (alteridade).

Nesse sentido, a categoria denominada de "totalidade", que pode se manifestar das mais variadas maneiras, abrange o universo da vida cotidiana, a totalidade do ser, a

⁴⁰ WOLKMER, Antonio Carlos. Estudos Leopoldenses, v. 30, nº 138, jul./ago. de 1994, p. 59-69.

universalidade dos sentidos e das práticas, a amplitude global capitalista concreta e abstrata. A exigência de uma nova ordem fundante impõe o desafio de romper com a "totalidade" ontológica do pensamento moderno europeu, caracterizado por um idealismo individualista e por um subjetivismo centrado no *"Eu Absoluto"*.

Assim, a eventual nova totalidade deve estar comprometida com uma reflexão que parte do mundo e da realidade, assim como com as demandas de justiça e emancipação dos oprimidos de todos os tempos e lugares.

Por sua vez, a categoria da "exterioridade" abrange o "espaço humano do outro", da alteridade de uma nova subjetividade existente em cada pessoa enquanto individualidade e em cada grupo enquanto coletividade. Ademais, enquanto paradigma originário, que rompe com a injustiça e com a "negação do ser do outro", inscreve na história a exterioridade do outro, configurando, pela práxis, refletida igualmente a nível teórico, uma nova lógica de convivência humana.

Alteridade subjetiva que, na menção categórica de Dussel, irá afirmar a dignidade humana concreta de fato existe, aqui e agora, exterioridade que foi sempre historicamente oprimida, violada e não respeitada, quer na figura do índio (durante a conquista das Américas), no colonizado (no transcorrer dos séculos subseqüentes), no mestiço e no crioulo (após a emancipação das nações desse continente), quer no marginalizado contemporâneo (camponês ou favelado) ou no todo subnutrido e alienado de nosso tempo.

Deixando evidente a centralidade do binômio "totalidade" (para o que se pretende destruir) versus "exterioridade" (para o que se propõe construir), Dussel acrescenta e desenvolve duas "categorias práticas" derivadas daquelas: a) a "alienação" – simboliza o "pecado" e a "opressão", a negação da exterioridade, o "outro" despojado e tornado mera parte funcional interna do sistema mercantil, o sujeito vivo coisificado pelo capital, o mal ético por excelência; b) a "libertação" – o imaginário da "salvação" e da "saída", a utopia do "homem novo", a alternativa construtiva ao capitalismo dependente, enfim, a negação da alienação a partir da afirmação da exterioridade.

10.1. O Método Analético

A "dialética de totalidade" constitui-se em uma ontologia da totalidade na qual o ser em si é o originário e a partir do qual aparece a diferença. A totalidade ontológica oprime o outro ao negar o seu nada enquanto ente do mundo, afirmando-lhe um sentido a partir do mesmo que exerce como totalidade pretensamente neutra, sua vontade de domínio sobre o outro enquanto exterioridade. A dialética da totalidade é, portanto dialética de dominação. Assim, ontologias da totalidade são eticamente totalitárias, possuindo heróis que matam o outro enquanto exterioridade.

No movimento de eterno retorno ao mesmo, a totalidade se volta e se fecha sobre si mesma – afirmando-se a totalidade do mesmo, negando-se a alteridade do outro – reduzindo o outro enquanto exterioridade a um ente do próprio mundo. Assim, o mesmo originário se diferencia internamente à totalidade como mesmo e como outro.

Essa totalidade é unidimensional porque é única, estabelecendo a partir de si a identidade e a diferença torna-se o fim do discurso, pois impossibilita o diálogo com a alteridade, pois o sábio da totalidade afirma compreender a totalidade mesma e a partir do mesmo elimina o outro apregoando que este nada vale.

A libertação, considerada na dialética bipolar da totalidade que não está aberta a um novo âmbito mais-além, é o processo de negação da diferença e afirmação da mesma identidade à totalidade. Em outras palavras, há uma bipolaridade que se funda na identidade e diferença, estabelecidas como momento em conflito no âmago da totalidade. A libertação é suprimir as diferenças afirmando-se a mesma igualdade de identidade na totalidade.

Dussel contrapõe a lógica da ontologia da totalidade fechada à constituição da ontologia negativa ou metafísica da alteridade. O método analético – que é a denominação dada por Dussel ao método metafísico – é distinto do método dialético.

Assim, o início da crítica dialética analógica alterativa é a crítica à totalidade fechada, exigindo a abertura ao outro. O escopo é abrir-se ao outro e aceitá-lo como livre e não como meu; impedindo a alienação. A alienação ocorre quando, de fato, o

outro não é considerado como outro por alguém centrado sobre si mesmo como totalidade, possuindo o outro como coisa.

Por sua vez, a alteridade abre-se ao outro, é capaz de considerar sua totalidade e abrir-se mais além dela, é o que experimenta em outro um outro e que anuncia o novo que se revela na experiência da alteridade, e que após abrir-se ao outro, coloca-se perante a totalidade para criticá-la com a busca essencial de que ela se converta ao outro, início de processo de libertação que leva à conciliação.

A analética é destacada como práxis que visa responder à palavra interpelante do outro que emerge no mundo do mesmo como um rosto. Tal práxis perpassa todas as esferas da cotidianidade. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. A palavra do outro me interpela a uma práxis histórica maior que apenas uma relação intersubjetiva com quem interpela.

Nesse sentido a própria concepção do outro se amplia, não se restringindo a apenas uma classe oprimida, ou mesmo um povo historicamente injustiçado, alcança todo e qualquer agrupamento presente em uma sociedade (etnias ou classes, por exemplo) que mantenha certa exterioridade em relação ao preconizado pelo sistema de dominação. Contudo há de se ressaltar que nenhuma pessoa enquanto identificada com a totalidade é absolutamente, mas só parte do sistema, então, mesmo no caso das pessoas membros de uma classe opressora, tem uma transcendentalidade com relação ao sistema, interior ao mesmo, sendo esta interna a exterioridade do outro como outro.

Na reformulação da dialética a partir desta perspectiva metafísica Dussel, ora usa a expressão terminológica "Método Analético", ora "Momento Analético". O método analético parte da palavra do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade. Vai mais além que o dialético que é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes.

Assim, o momento analético que tem por princípio a distinção, é o ponto de partida para um discurso metódico ou ponto de apoio a novos desdobramentos; abre o sujeito ao âmbito metafísico referindo-se semanticamente ao outro homem, grupo ou

povo para além da totalidade, tendo por categoria própria esta exterioridade do outro que, ao ser afirmada, supera a totalidade sustentando a inovação do sistema. Este momento é somatória da seqüência de quatro outros: 1) A totalidade é questionada pela interpelação do outro; 2) A escuta da palavra como consequência ética; 3) Aceitação respeitosa da palavra por impossibilidade de interpretá-la adequadamente; 4) O lançar-se do interpelado à práxis do oprimido. Portanto, o momento analético é crítico e superador do método dialético-negativo, assumindo-o e completando-o; é a afirmação da exterioridade, não somente a negação da negação do sistema desde a afirmação da totalidade. Seja como momento ou como método, a passagem analética é o que possibilita a superação metafísica da totalidade desde a exterioridade.

10.2. Considerações sobre a ética da libertação

Não há dúvida de que a tarefa de buscar princípios normativos para a ação humana é extremamente complexa, especialmente num horizonte cultural delineado por uma crescente pluralidade e diversidade de formas de vida cotidiana. Parece acertado tentar compreender uma mundialidade constituída pelo cruzamento, concorrência e convivência de valores éticos racionais universalizantes (princípios aceitos por quase todas as culturas, instituições e sociedades contemporâneas, como a vida, a liberdade, a justiça e o bem comum) com valores éticos particulares e específicos inerentes à historicidade, aos costumes e às tradições de cada contexto espacial cotidiano. Justifica-se, deste modo, que, em determinadas condições estruturais e conjunturais, é possível constituir categorias éticas em decorrência de situações singulares e em consonância com experiências concretas vivenciadas.

Assim, propor uma ética identificada com os valores latino-americanos não é renunciar à aceitação e à consciência da existência de princípios racionais universalizantes, mesmo porque não se projetar as nossas particularidades com uma visão universal. É preciso, portanto, reafirmar nossos valores, convictos de que, a própria pluralidade de culturas é uma forma de universalidade, pois, ao ser emanções de diferentes povos, se complementam a criatividade do ser humano. Destarte, impõe-

se reconhecer, na contextualização periférica da cultura liberal-burguesa, as possibilidades de uma nova ética de caráter pedagógico e libertário, gerada no bojo de relações e por práticas emergenciais configuradas, quer por sujeitos coletivos, indistintamente, quer especificamente pelos novos movimentos sociais.

11. Conclusão

A sociedade contemporânea vivencia um progresso tecnológico jamais sequer concebido, excedendo as previsões dos mais perspicazes ou mesmo otimistas futurólogos. Não obstante esse extraordinário progresso técnico-científico e o avanço econômico-social (ainda que de maneira díspar ao redor do globo), estes não são suficientes para deter no homem moderno, uma certa angústia, uma aflição em seu âmago, que o afasta de si, do outro e da auto-realização.

Esta crise, em fins do século XX, agravando-se no princípio do novo milênio, consiste no fracasso do projeto iluminista em trazer a felicidade à humanidade mediante o contínuo avanço tecnológico, deu vazão a uma posição relativista em torno da vida; os juízos de valores e as normas éticas são considerados meramente uma questão de preferência de cada um, sem qualquer validade objetiva ou sustentação lógica.

Para tanto, impõe-se necessariamente a busca por alternativas ao uso da razão, ultrapassando-se a mera condição instrumental que lhe é atribuída na sociedade contemporânea, sendo esta a principal responsável pela atual conjuntura sócio-política.

A fundamentação da nova ética deve romper com o presente entendimento de fixação de valores universais, deve estar voltada ao esclarecimento das várias formas de dominação e alienação, bem como à crítica das variadas práxis que visam promover e realizar ações de libertação.

Certamente, o desafio reside em transgredir o convencional e buscar valores emergentes provenientes das práticas cotidianas emancipatórias e das lutas reivindicatórias por necessidades humanas fundamentais atinentes aos novos sujeitos coletivos. No espaço aberto de exigências éticas, cuja realidade fragmentada e experimental é reinventada e rearticulada permanentemente, os movimentos sociais se legitimam para criar, produzir e definir princípios éticos de uma nova sociedade, pautados na emancipação, autonomia, solidariedade, justiça e na dignidade de uma vida capaz da satisfação das necessidades humanas fundamentais.

Nesse ínterim, a Ética do Discurso e a Ética da Libertação devem ser vislumbradas de maneira complementar, pois as normas que orientam o agir comunicativo tem em vista o entendimento mútuo, o respeito pelo outro e o respeito pela verdade que excluem qualquer estratagema procurando distorcer o processo de diálogo e de busca do verdadeiro e do justo e finalmente, a renúncia a todas as formas de violência e de coação; no mesmo sentido, a permanente alteridade do outro, a solidariedade para com os excluídos a partir da superação de uma universalidade totalitária, nas quais apenas projetos particulares se impõem são elementos basilares preconizados no discurso libertário de Dussel.

Destarte, a libertação considerada somente pode ser conquistada mediante o reconhecimento da dignidade e da liberdade reais de todos. Este reconhecimento humano exige a superação da alienação, a afirmação da autenticidade, o fim de qualquer forma de imperialismo ou dependência.

É justamente a partir da trágica experiência de povos dominados sob diversos projetos coloniais e imperialistas que faz surgir essa nova concepção ética na qual o homem é concebido como um valor absoluto, sendo, portanto necessário construir um mundo em que se possam realizar todas as suas potencialidades, em liberdade e fraternidade.

Por certo que ao se apregoar um ideário universalista de respeito do outro, no sentido de lhe facultar a possibilidade de realizar toda a sua possibilidade enquanto ser, deve-se observar que dentro do mundo em que vivemos não se pode aplicar em absoluto o ponto de vista moral da universalidade na prática, simplesmente porque não se dispõe de instrumentos coletivos que contemplem todos os seres humanos. Não se trata de criticar a universalidade como princípio moral e sim de mostrar que o grande problema, na atualidade, é buscar formas de implementar este princípio em nossa vida social.

Por fim, é imprescindível superar a mera possibilidade de participação ativa na formulação de preceitos morais, através da discussão em vista do entendimento, por todos os indivíduos envolvidos na situação em que serão aplicadas. A simples participação não oferece garantia de que haverá plena realização dos mesmos, pois,

como muito bem demonstrado pela Ética da Libertação, compartilhar de certos valores racionais universalizantes, não necessariamente acarretará no desenvolvimento de uma universalidade aberta pelo fim da dominação, pois é evidente a diferença entre os indivíduos além da Totalidade para com os que nela existem, sendo, portanto, imprescindível esquivar-se a determinação da lógica que conduz e justifica a subjugação e exclusão do outro – que se dá concretamente na colonização e extermínio de outros povos ou culturas.

12. Referências bibliográficas

VAZQUEZ, A. S., **Ética**. tradução João Dell' Anna, - 24ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MÁYNEZ, E. G., **Ética – Ética empírica. Ética de bens. Ética formal. Ética valorativa**. 18ª Ed., México: Editora Porrúa, 1970.

LOPES, M. A. R. **Ética na administração pública**. São Paulo: RT, 1993.

PEGORARO, O. A. **Ética é justiça**. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. trad: Mário Gama Kury. 4ªed. Brasília: UNB, 2001.

NALINI, J. R. **Ética geral e profissional**. 4ª Edição – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

ORTEGA Y GASSET. **“Que são valores?”**. in *As etapas do cristianismo ao racionalismo e outros ensaios*, Santiago do Chile: Editorial Pax.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Editora Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1989.

WOLKMER, A. C. **Estudos Leopoldenses**. v. 30, nº 138, jul./ago. de 1994.

DUSSEL, E. D. **Da Ciência à Filosofia da Libertação**. in *Filosofia da Libertação*, São Paulo, Loyola. 1980.