



OS DESAFIOS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

*Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira**

Resumo: Este artigo trata do problema ético atual, não como um problema de cunho individual, mas como uma preocupação universal. Para entender o problema ético atual é necessário entender primeiro a situação histórica contemporânea.

Palavras-chave: Ética; Contemporaneidade; Civilização técnico-científica; Responsabilidade social.

Abstrac: This article handles present ethical problem, not as a problem of individual nature, but as a universal care. For understanding the present ethical problem, it's necessary understanding first of all the contemporary historical situation.

Keywords: Ethics; Contemporarity; Technic-scientific Civilization; Social Responsibility.

A) O Ponto de partida: o diagnóstico da situação atual como problema ético.

É sempre dentro de uma situação histórica determinada que o ser humano experimenta a si mesmo com a tarefa de construir seu ser. Não somos simplesmente um fato, mas antes uma possibilidade, um desejo de ser o que nos conduz a uma pergunta fundamental: o que se deve fazer para ser? Esta pergunta brota de um ser que tem consciência de sua finitude, ou seja, da possibilidade de fracassar em sua autoconstrução e brota precisamente de dentro de uma situação que o envolve e marca. Uma primeira característica da ética contemporânea é a consciência de que nossas interrogações éticas brotam de nossa situação histórica própria. Daí porque sua primeira tarefa é a análise da situação do mundo contemporâneo, que é marcado por duas questões de fundo:

1) *A civilização técnico-científica e a alteração do panorama das éticas tradicionais.*

No passado, as questões éticas foram postas no contexto de relações humanas próximas e recíprocas. A ciência e a técnica deram à atividade humana um alcance de dimensão planetária com um novo

horizonte de responsabilidade. Para H. Jonas¹, por exemplo, a diferença radical em relação às éticas antigas é que a ação humana, tecnicamente potencializada, pode danificar irreversivelmente a natureza e o próprio ser humano: a intervenção tecnológica altera a própria natureza do agir humano assim que não só a biosfera do planeta, mas a natureza como um todo passa a ser implicada na esfera do agir humano e, portanto, de sua responsabilidade². Para V. Hösle³, o modelo de conhecimento da modernidade reduz a natureza a mera quantidade, a objeto de manipulação. Esta é a raiz da civilização técnico-científica que perdeu a ligação ontológica entre ser humano e natureza, entre homem e mundo.

Nesta civilização, aumenta cada vez mais a desproporção entre o poder de dominação técnica e os critérios morais capazes de reger a nova civilização daí decorrente. Para E. Levinas⁴ isto se manifesta através dos acontecimentos marcantes do século XX: as duas guerras mundiais, as revoluções que vitimaram milhões de inocentes, a crise da razão e das ciências, a perda do sentido da vida humana, o abalo profundo de toda a tradição cultural do ocidente que coloca cada ser humano, cada nação, cada cultura face ao desafio de assumir as possibilidades e os riscos dos efeitos de suas ações⁵. No plano da vida humana, esse abismo entre poder tecnológico e ética se manifesta, por exemplo, como possibilidade de interferir nos processos químicos que determinam o envelhecimento orgânico, transformando a morte numa espécie de fronteira virtual.

Hoje se transforma em possibilidade o controle do comportamento humano, através de agentes químicos que podem induzir o controle de processos psíquicos, além do mais espetacular que é a manipulação tecnológica dos processos genéticos, tornando realidade o sonho de

¹ Cf. Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. Müller W.E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main, 1988. Wetz F. J., *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg, 1994. Böhler D. (org.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, 1994. Giacoia Júnior O, *Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, in: Oliveira M. A de (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.193-206.

² Tal postura pressupõe uma dicotomia radical entre espírito e natureza e compreende a ciência e a técnica como instrumentos de domínio sobre a natureza. Cf. Jonas H., *Philosophical Essays: From Ancient Faith to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1969.

³ Cf. Hösle V. *Philosophie der ökologischen Krise*, München: Beck, 1991.

⁴ Cf. Pivatto P. S., *Ética da alteridade*, in: Oliveira M. A de, op. cit., p. 79.

⁵ Cf. Apel K-O, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, in: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 42.

planificação e produção em laboratório da vida humana, de tal modo que o homem contemporâneo tem a sensação de que ele afinal tomou seu destino em suas mãos e se fez sujeito de um agir coletivo, capaz de submeter toda a natureza a seus fins, assim que a técnica, neste projeto de emancipação tecnocrática da modernidade, de *meio* se transformou no *fim* fundamental da vida humana.

Todo este processo conduz a um aumento crescente de bem-estar e a uma elevação do consumo que, por sua vez, provoca uma gigantesca intensificação do metabolismo com o meio ambiente natural que é finito em seus recursos e uma desproporção entre produção e consumo. A coisa se faz mais grave, porque o próprio avanço tecnológico tornou possível um aumento exponencial da população aumentando a busca de recursos naturais. A contradição desta civilização tecnológica se torna visível na incapacidade espantosa do ser humano de pôr um fim ao previsível progresso destrutivo de si mesmo e da natureza: hoje possuímos os meios técnico-científicos e industriais para extinguir a humanidade e todas as outras formas de vida sobre o planeta através, por exemplo, do envenenamento e da contaminação da biosfera. Uma das possibilidades da história humana é então a possibilidade da própria extinção de modo que a catástrofe ecológica se revela como o inimigo verdadeiro e comum da humanidade. Isto se constitui hoje o desafio de toda a humanidade, pois manifesta a enorme desproporção entre a sabedoria ético-política de que dispõe a humanidade e o imenso potencial tecnológico adquirido.

2) *A nova configuração das relações internacionais.*

A organização da vida econômica passa por profundas transformações na medida em que está em curso a articulação de um sistema econômico em nível mundial⁶ através da inclusão de todas as sociedades no mercado, sobretudo nos mercados financeiros, que assumem a condução de todo o processo econômico, e de uma teoria econômica⁷ que defende o mercado como a forma exclusiva de coordenação de uma sociedade moderna⁸. Tal processo tem provocado

⁶ Cf. Beck U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

⁷ Cf. Oliveira M. A de, *Neoliberalismo e ética*, in: *Ética e Economia*, São Paulo: Ática 1995, p. 59-103.

⁸ Cf. Schmied-Kowarzik W., *A nossa realidade social e a utopia da sobrevivência moral da humanidade*, in *Veritas*, v. 45, n. 4 (2000) 644: "Mais recentemente, o processo de reificação de todas as instâncias humanas se universalizou, tornando-se mais incisivo, tanto pela infiltração em todos os âmbitos sociais e na vida cotidiana como também através de sua expansão global"

uma piora nas condições de vida de milhões de pessoas: no relatório do Banco Mundial de setembro de 1999 se afirma que hoje 1,5 bilhão de pessoas sobrevivem com o equivalente a menos de um dólar por dia. O processo de modernização de nossas sociedades significou para Apel⁹ um processo de autonomização cada vez mais acentuado da economia que se tornou fim em si mesma e de predominância de uma liberdade privada sem referências éticas e sem responsabilidade coletiva.

Este processo se tornou possível através de uma série de decisões políticas¹⁰ e foi acelerado em sua implementação pela nova revolução tecnológica, que fez da ciência e da técnica as forças impulsionadoras do novo paradigma de produção, que tem seu eixo na tecnologia da informação, colocando, portanto, o conhecimento no cerne do processo produtivo com dois efeitos de grandes conseqüências para a vida humana: por um lado, transformou profundamente o trabalho, provocando um enorme aumento da produtividade, acompanhada por mudança significativa nas relações entre capital e trabalho, o que levou ao desemprego estrutural uma vez que o trabalho vivo se torna algo que desaparece nas empresas que assumem a tecnologia de ponta em nossos dias; por outro lado, esta nova dinâmica do capital fez surgir uma competitividade exacerbada em nível internacional.

Esta reorganização do processo de produção e de trabalho assim como os enormes impactos daí decorrentes no sistema de emprego conduziram a questões sociais a configurações novas: experimentamos um desenvolvimento tecnológico acelerado com um aumento significativo da produção de riquezas, ao mesmo tempo em que vemos crescer também a fome e a miséria que levam a uma desagregação social cada vez maior ou mesmo à morte de milhões de seres humanos, à disparidade na distribuição de renda e de riqueza e à ameaça da destruição da própria humanidade através ou de uma guerra nuclear¹¹, ou pela exploração desenfreada dos recursos naturais. O. Höffe¹² fala por esta razão de uma “globalização da violência”, em que o arbítrio e o poder substituem o direito nas relações entre as pessoas e os povos, marcadas hoje por um egoísmo individual e grupal crescente, pela criminalidade organizada, pelo comércio de armas, drogas e seres humanos, pelo terrorismo internacional, pela destruição do meio ambiente.

⁹ Cf. Apel K-O, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., p. 15-41.

¹⁰ Cf. Beck U. (org.), *Politik und Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

¹¹ Cf. Henrich D., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

¹² Cf. Höffe O, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p.16.

Uma das características fundamentais do novo contexto societário é a substituição da política pela economia, ou seja, pelo mercado, sobretudo financeiro, na condução dos processos sociais, o que quer dizer que a economia se transforma na esfera paradigmática para a organização das relações sociais nacionais e internacionais. Poder-se-ia falar aqui de realização plena do “telos” imanente a esta forma produtiva, pois, como diz Hösle¹³, o “paradigma econômico” é característico da sociedade moderna enquanto tal e causador, a partir de suas contradições imanentes, das crises que marcam hoje nossa civilização. Em sua forma atual, ele tem provocado a mercantilização da vida social como um todo, fazendo com que o lucro se transforme no grande mecanismo de mediação de todas as relações sociais: é a economia mesma que se torna responsável pelo estabelecimento dos fins da vida humana o que torna aguda a pergunta pelo sentido de todo este processo e pela avaliação crítica dos critérios que o regem, embora a racionalidade hegemônica vigente (racionalidade instrumental) não reconheça a legitimidade de tais perguntas e conseqüentemente afirme a impossibilidade de uma discussão racional sobre questões de ordem ética, o que só poderá acontecer através uma mudança cultural premente que se concretize na transição do paradigma econômico para o paradigma ecológico, implicando uma redefinição da ética, da política e da economia.

B) As interpretações desta situação enquanto desafio ético fundamental.

O resultado desta análise é muito sério: uma das possibilidades reais de nossa vida histórica é o colapso social e ecológico¹⁴. Portanto, a situação do homem de hoje, como diz Apel¹⁵, é um problema ético para o ser humano enquanto tal, pois os problemas fundamentais de nosso tempo dizem respeito à humanidade como um todo, o que significa dizer que uma ética hoje tem de articular-se, levando em consideração nossa situação histórica caracterizada pela interdependência das nações no contexto de uma civilização técnico-científica. Os éticos contemporâneos tentam também explicitar as razões geradoras desta situação. Assim, por

¹³ Cf. Hösle V., *Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 96 e ss.

¹⁴ Cf. Giacoia Júnior O, op. cit., p. 203: “O perigo emergente deste superdimensionamento da civilização tecnológica em escala planetária é o apocalipse de uma catástrofe universal, plausivelmente cogitável, como conseqüência do curso e do rumo atual do progresso baconiano de dominação da natureza por intermédio da técnica científica”.

¹⁵ Cf. Apel K-O, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, in: *Diskurs und Verantwortung*, op. Cit., p. 42-68.

exemplo, para H. Jonas¹⁶, tudo se radica no “ideal baconiano”, o utopismo tecnológico, a escatologia secularizada, que constitui o projeto fundamental da humanidade moderna, isto é, o ideal da instalação de um tipo da saber que se entende como possibilitação de dominação sobre a natureza em função da melhoria das condições de vida do ser humano, ou mais radicalmente ainda, em função da emergência do homem autêntico como fruto de um processo conduzido pelas forças do próprio homem. Para esta concepção, saber é sinônimo de poder¹⁷ e a única fonte da verdade, cuja expressão suprema é a exploração técnica da natureza em função de sua subordinação aos fins humanos, o que paradoxalmente conduziu à completa sujeição a si mesmo sob o signo da catástrofe ecológica.

No entanto, o ideal grandioso do homem moderno desemboca, segundo H. Jonas, num dilema crucial: por um lado, o poder tecnológico alargou, de forma nunca conhecida antes, a extensão e as possibilidades da ação humana e gerou, com isto, a necessidade premente de reger, por meio de normas, o uso efetivo deste enorme potencial; por outro lado, o tipo de racionalidade, que conduz este processo, se reduz ao controle dos fenômenos e, em última instância, no momento atual, põe em dúvida a possibilidade mesma de uma verdade objetiva, teórica ou prática, na vida humana: “desse modo, vivemos hoje a experiência da insubsistência da própria idéia de norma, mediante a permanência do simples sentimento de norma e de valor que, no entanto, se desestabiliza e se torna inseguro de si, confrontado com a crítica corrosiva desse saber”.¹⁸ Vivemos, portanto, hoje a experiência fundamental de um “vácuo ético”.

Para E. Levinas¹⁹, os acontecimentos marcantes do século XX culminaram na crise da razão e na perda do sentido que animou toda a história da civilização ocidental, o que põe a sociedade e o homem atual

¹⁶ Cf. Jonas H., op. cit., p. 251.

¹⁷ Cf. Gadamer H-G, *Da Palavra ao Conceito*, in: Almeida C.L.Silva de et alii(org.), *Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 25-26: “A mim parece que, desde os últimos três séculos, a civilização européia desleixou a lei do equilíbrio. Ela levou, sim, de uma maneira admirável, a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizatória ao seu pleno desenvolvimento. Mas não terá ela desenvolvido, também, e cunhada a capacidade de estar em poder de armas mortais e de saber o que nossa cultura carrega, com isso, de responsabilidade para a humanidade em seu todo?”

¹⁸ Cf. Giacoia Júnior O, op. cit., p. 206.

¹⁹ Cf. Levinas E., *Totalité et infini Essai sur l'Exteriorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971; *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1993; *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

sem rumo e sem orientação na vida individual e social. Sem dúvida durante milênios, os seres humanos empreenderam muitas coisas, configurando, de formas específicas, sua vida individual e coletiva, e produzindo diferentes formas de organização de sua vida, estruturas culturais, codificações de ética e de direito, e traduzindo suas cosmovisões e aspirações em símbolos de diferentes esferas. Inspirando, contudo, estas diferentes formas de luta está uma concepção determinada da ordem do ser enquanto expansão em todas as dimensões ou como essência, “em que se exploram as possibilidades de ser mais como diversão na exuberância de formas que a sociedade consente às custas de outros que não têm vez nem voz e que perpetuam o *vae victis** dos vencedores. A ética alcançada fica à mercê dos vencedores ou da hermenêutica da conjuntura anônima”.²⁰ Portanto, por mais alto que seja o ideal ético apresentado pela civilização ocidental, ele é insuficiente por conter em si o jogo do ser como “clã guerreiro”: a experiência da humanidade no século XX mostra que a ética ocidental só teria validade para nortear a sociedade se ela fosse capaz de romper com a velha ordem subjacente que identifica ser, poder e saber de tal maneira que nas codificações éticas construídas em nossa história o humano do ser humano é apenas intuído, mas não é alcançado uma vez que tem, na raiz, uma interpretação da vida humana como ser dinâmico espontâneo no horizonte da concepção do ser como expansão. Nossas crises testemunham o fiasco deste homem.

J. Habermas²¹ interpreta as sociedades modernas como sociedades marcadas por um pluralismo de cosmovisões, o que levou a um desmoronamento das religiões²² e conseqüentemente do etos, que nelas se legitimava, enquanto fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos. Essa situação nova implicou a perda de legitimação de uma fundamentação ontológica, radicada numa concepção objetiva da razão, das normas morais e sua conseqüência maior é a falta de um consenso substantivo sobre valores, isto é, sobre a melhor forma de vida para o ser humano, em nível da sociedade como um todo. “A autoridade epistêmica passa, na modernidade, das doutrinas religiosas para as ciências empíricas e, a partir daqui, é possível

²⁰ Cf. Pivatto P., *Ética da alteridade*, in: Oliveira M. A de(org.), op. cit., p. 80* “Ai dos encidos!”

²¹ Cf. Habermas J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

²² Cf. Oliveira M. A. de, *A teoria da ação comunicativa e a teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p.201-222.

fazer uma distinção rigorosa entre sentenças descritivas, próprias das ciências, e sentenças normativas. Para Habermas, isto constitui o clima espiritual próprio de nosso tempo, que é ponto comum para quem hoje se confronta com o problema da fundamentação da moral: tendo sido eliminada a razão objetiva, dependemos hoje de uma fundamentação pós-metafísica da moral".²³

MacIntyre²⁴ parte de uma consideração da ética contemporânea. Para ele não possuímos mais propriamente uma ética, mas apenas fragmentos de um esquema conceitual que não constituem um todo coerente. A partir da modernidade, perdemos a capacidade de formular coerentemente critérios morais e assim se instalou o caos na linguagem da moralidade contemporânea. Temos hoje diferentes teorias morais numa competição que não tem fim sem que tenhamos um fundamento racional para legitimar um acordo. Temos até uma superabundância de meios teóricos para justificar racionalmente a ação moral, mas trata-se de modos rivais e incomensuráveis entre si de resolver o problema da racionalidade da ação moral, o que conduz a dilemas insolúveis, já que é impossível estabelecer uma escala de critérios para resolver nossos problemas morais. É, portanto, o próprio recurso a padrões racionais que é a fonte do desacordo, porque vivemos num choque insolúvel de concepções de racionalidade. "O resultado é um cinismo generalizado quanto à legitimidade da discussão racional, na qual os argumentos deixam de ser reconhecidos como expressão de racionalidade e se transformam em armas, em técnicas retóricas para se dominar opositores".²⁵

O que para ele explica essa situação é a postura ética que subjaz a esta fragmentação da cultura ética contemporânea, ou seja, o *emotivismo*, que elimina qualquer conteúdo racional da moralidade e por isto considera o debate moral infrutífero já que não passa de um jogo de afirmações e contra-afirmações. Para MacIntyre tudo isto é sinal de algo mais profundo: nossa cultura não conseguiu resolver seus problemas práticos e seus problemas filosóficos. Somos hoje herdeiros da *cultura*

²³ Cf. Oliveira M. A de, *O Debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas*, in: Felipe S.T. (org.), *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*, Florianópolis: Insular, 1998, p. 89.

²⁴ Cf. MacIntyre A, *After Virtue*, 2ª. ed., London, 1985; *Justiça de quem? Qual racionalidade*, São Paulo: Loyola, 1990.

²⁵ Cf. Carvalho H.B.A de, *Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional*, in: *Oliveira M. A de* (org.), op. cit., p. 33.

*iluminista moderna*²⁶ e de seu projeto fracassado de justificar racionalmente a moralidade, ou seja, independente da tutela teológica e das tradições, para lhe dar plena autonomia na forma de princípios morais universais. O fracasso se radica na própria concepção de razão: a *razão iluminista moderna* é calculadora, isto é, ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas, e é incompetente frente a tudo mais. Na esfera da ética, portanto, só pode falar dos meios e nunca dos fins da vida humana. Trata-se aqui, para MacIntyre, de uma razão empobrecida, que não pode captar essências e conseqüentemente os traços teológicos no mundo objetivo.

Daí porque, para MacIntyre, apesar do desacordo básico entre as éticas contemporâneas, há contudo um acordo tácito: todas rejeitam qualquer visão do homem como portadora de uma essência que define seu verdadeiro fim, ou seja, todas rejeitam uma visão teleológica da natureza humana. Isto significou a liberação dos agentes morais de todo tipo de hierarquia e teleologia, mas igualmente transformou as regras morais em meros instrumentos de desejos e vontades arbitrárias. O fracasso de projeto iluminista abriu o espaço para a crítica de toda a moralidade anterior por Nietzsche e seus sucessores existencialistas e emotivistas que configuram a cultura contemporânea. Todo esse processo conduz a cultura moderna a uma escolha decisiva: “sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reina na cultura moderna”.²⁷

Um dos traços das éticas contemporâneas é que elas se articulam como tentativas de resposta aos desafios que brotam desta realidade. Diante das ameaças que daí resultam, H. Jonas, por exemplo, afirma a necessidade de uma ética que tenha como dever basilar a preservação da essência humana de tal forma que sua exigência fundamental seja uma ação, cujos efeitos sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra, um imperativo que não se dirige ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo na esfera da política pública.

²⁶ A respeito de uma outra postura frente ao iluminismo moderno cf.: Rouanet S.P., *Dilemas da moral iluminista*, in: Novaes A (org.), *Ética*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 149-162.

²⁷ Cf. Carvalho H. B. A de, op. cit., p. 41.

Para *Apel*, a ética a ser construída hoje tem que ser uma ética profundamente diferente tanto das éticas tradicionais como das morais historicamente hegemônicas, porque ambas se situaram na esfera das relações privadas ou das comunidades políticas nacionais. Hoje temos que pensar as conseqüências da intervenção das ciências na ecoesfera e na biosfera, e dos mercados globais no nível de uma civilização planetária. Esta situação mesma põe a humanidade frente ao problema da co-responsabilidade planetária, uma responsabilidade ética global o que exige uma “macroética da solidariedade histórica” em nível mundial que seja capaz de fomentar uma consciência cosmopolita da solidariedade e recupere a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social, portanto, uma ética capaz de legitimar os fundamentos normativos básicos das estruturas necessárias para uma civilização global.

C) As Propostas Fundamentais da Ética Contemporânea.

Desde o início do século XX, a reflexão ética se concentrou nos problemas dos fundamentos semânticos, metodológicos e epistemológicos, um conjunto teórico que recebeu da filosofia analítica a denominação de *Metaética*²⁸. Esta concentração se explica precisamente porque a racionalidade hegemônica pôs em questão a possibilidade de uma ética enquanto teoria normativa da ação humana: bastante difundidas em nossa cultura são as posturas não cognitivas e emotivistas, cuja tese fundamental é que proposições normativas não possuem conteúdo cognitivo, uma vez que não são propriamente sentenças declarativas, portanto não podem ser verdadeiras nem falsas. Com estas proposições apenas exprimimos nossas atitudes frente às questões ou propomos atitudes a outros. Ora, não sendo as sentenças normativas nem verdadeiras nem falsas, não contêm obrigações e não podem ser fundamentadas, o que significa dizer que a ética não se situa na esfera da racionalidade: enquanto teoria normativa, teoria da ação moralmente correta, a ética é impossível.

Mesmo entre as teorias cognitivas, exerce um papel fundamental, segundo F. von Kutschera, o subjetivismo que para ele é uma espécie de naturalismo, ou seja, uma teoria segundo a qual as sentenças normativas podem ser traduzidas em sentenças não normativas, ou seja, em sentenças sobre preferências subjetivas ou valorações subjetivas em que os juízos normativos perdem o caráter de obrigatoriedade. Uma

²⁸ Cf. Kutschera F. von, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York: de Gruyter, 1982.

conseqüência disto são as teorias éticas descritivas, que são pesquisas empíricas sobre sistemas normativos dados, normalmente empreendidas pela sociologia, etnologia, antropologia, história e a teoria do direito: neste caso as normas são descritas como fatos sociais e se busca uma explicação de sua origem. Aqui, a pergunta fundamental é: que é considerado bom e porque²⁹.

A partir desta situação, uma questão se torna hoje central na ética: o problema de sua fundamentação. Juízos morais podem ser fundamentados? Sem uma resposta positiva a esta questão teríamos que dar razão ao *decisionismo* que reduz os juízos morais a puras decisões individuais. Na perspectiva da forma de fundamentação e conseqüentemente na maneira de articular a teoria ética podemos distinguir as éticas contemporâneas em duas grandes orientações: éticas deontológicas e éticas teleológicas. Para as éticas *deontológicas*, as coisas devem se feitas ou não independentemente dos resultados que possam advir das ações realizadas, ou seja, na expressão de F. von Kutschera³⁰, o valor de uma ação se determina somente a partir do valor da maneira de agir, que se realiza com isto. O que caracteriza então uma ética deontológica é que o correto, que é aqui a categoria fundamental, não depende do bem e tem prioridade sobre ele; conseqüentemente as ações são em si mesmas boas ou más independentemente das conseqüências que provocam. Estão, então, aqui em primeiro plano prescrições, proibições e permissões. Numa ética *teleológica* a qualidade moral das ações depende das conseqüências produzidas (daí porque se falar aqui de “conseqüencialismo”) e seu conceito central é o de bem de tal modo que aqui se põe, em primeiro plano, uma ordem objetiva de bens e valores. Temos no seio destas diferentes formas de ética também formas diferenciadas de fundamentação da ética.

I *Éticas Deontológicas.*

a) O contratualismo de J. Rawls.

J. Rawls parte do particularismo de cosmovisões das sociedades modernas que exige da ética uma tarefa básica: fundamentar sentenças básicas a partir de onde possa ser configurada uma sociedade moderna enquanto cooperação eqüitativa entre seus cidadãos como pessoas iguais e livres. Trata-se, portanto, de articular “um consenso político fundamental, radicado numa concepção neutra da justiça, no sentido de

²⁹ Cf. Kutschera F. von, op. cit., p. 41.

³⁰ Cf. Kutschera F. von, op. cit., p.66.

ser uma construção racional sem pretensão de verdade, que seja capaz de garantir a todos os cidadãos, para além de sua origem cultural, suas convicções religiosas ou metafísicas e suas formas individuais de vida, as mesmas liberdades fundamentais”.³¹ O objetivo é chegar a um acordo sobre os princípios que devem regular as instituições políticas e sociais básicas da sociedade, ou seja, legitimar um fundamento normativo para a vida social de tal modo que estas instituições básicas da sociedade possam garantir e preservar a justiça. A fundamentação deve ser tal que as pessoas possam conviver com todas as suas diferenças culturais, étnicas e religiosas.

A teoria da justiça, que é o cerne da ética, se fundamenta através de um *procedimento de construção*³² que conduz aos dois princípios básicos da justiça política, que são precisamente o objeto do *acordo original* e que por conseguinte regulam todos os outros acordos, pactos, contratos, numa palavra, todas as formas de cooperação social. “Segundo Rawls, nem a universalizabilidade (universalizability) nem a primazia do justo sobre o bem fariam de tal princípio um conceito metafísico ou transcendental...A justiça como equidade é uma versão sofisticada do imperativo categórico, mas Rawls procura esquivar-se do fundacionalismo de uma moral metafisicamente fundamentada e regida por princípios absolutos”.³³ Apel resume com precisão a aporia básica que perpassa toda esta forma de fundamentação procedimental da ética: Rawls não fundamenta por que razão ele dispôs as condições da condição original de tal modo que os eleitores, estrategicamente egoístas, são obrigados a se decidir como se fossem motivados pela justiça. Na realidade, para Apel, a intenção de Rawls é fundamentar a justiça como o resultado de uma escolha livre num contrato original, entendendo a liberdade, de acordo com a tradição britânica e no sentido da teoria estratégica dos jogos de escolha racional, como liberdade de arbítrio do

³¹ Cf. Oliveira M. A. de, *O debate acerca da fundamentação*, op. cit., p.89-90.

³² Que assim emerge como uma hipótese criada com a finalidade da fundamentação dos princípios. Uma outra forma de contratualismo é o “Contratualismo Transcendental” em que, através da reflexão, chegamos aos “interesses transcendentais”, ou seja, às condições a que nenhum ser humano pode renunciar, porque são válidas para qualquer forma vida e, enquanto tais, condições de possibilidade de qualquer forma concreta de reciprocidade e dos contratos comuns. Trata-se aqui de uma “troca transcendental”, isto é, de situar o contrato no nível das condições necessárias da ação humana enquanto tal, uma posição hoje defendida pelo contratualismo transcendental de O Höffe. Cf. Höffe O, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, s.53 e ss.

³³ Cf. Oliveira N. F. de, *Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça*, in: Felipe S.T.(org.), op. cit., p. 116.

interesse próprio; então, ele se vê obrigado, para poder garantir de antemão a equidade da escolha racional, a impor condições de equidade³⁴, o que faz do procedimento um círculo vicioso.

b) A Ética do discurso de K-O Apel.

Para Apel, a globalização de todos os problemas revela a premência da fundamentação de um princípio regulativo-normativo, isto é, de uma norma fundamental de justiça universalmente válida. O historicismo e o relativismo que marcam a cultura contemporânea não tornam inútil esta questão da validade, mas, ao contrário, a tornam mais aguda e fazem com que a filosofia possa tematizar o que a caracteriza como saber específico: “tematizar reflexivamente as condições não-contingentes do conhecimento válido do contingente”.³⁵ Ele parte da tese fundamental da reviravolta lingüístico-hermenêutica do pensamento, isto é, que a linguagem é a mediação intransponível de todo sentido e validade. A filosofia se distingue de todo conhecimento empírico, inclusive da ciência da linguagem, na medida em que levanta a pergunta pelas condições de possibilidade e validade do discurso humano enquanto tal, o que implica que nada em filosofia pode considerar-se suficientemente legitimado se, em sua justificação, não estiverem incluídas as condições necessárias, universais e últimas de possibilidade e validade do próprio discurso. A estas condições só se chega através da mediação de uma auto-reflexão estrita; ou seja, filosofia é, para Apel, auto-reflexão estrita do discurso humano sobre si mesmo, para tematizar suas condições irrecusáveis de possibilidade e validade, que não podem ser negadas sem que se caia em autocontradição, e não podem ser demonstradas sem que sejam pressupostas.

A exigência fundamental de nossa época é a fundamentação de um princípio de justiça universalmente válido, enquanto princípio normativo de articulação da organização social. Este princípio tem sua fundamentação racional através do retorno reflexivo do discurso humano sobre si mesmo³⁶, pois ele emerge como um pressuposto necessário de toda argumentação sensata. Numa palavra, entre as condições transcendentais de sentido e validade da argumentação sensata está uma norma que é fundamental para todo uso da razão: a reciprocidade dialógica universal, que implica que todo aquele que argumenta é livre e autônomo para levantar todas as pretensões que julgar necessárias em

³⁴ Cf. Apel K-O, *Diskurs und Verantwortung.*, op. cit., p. 174-175.

³⁵ Cf. Oliveira M. A de, *Sobre a Fundamentação*, Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 59-60.

³⁶ Cf.: Herrero F. J., *Ética do discurso*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 170 e ss.

seu conhecimento e agir no mundo, o que significa dizer que ele tem o direito e o dever de argumentar, isto é, de legitimar estas pretensões pela mediação de um discurso responsável frente a si mesmo e aos outros. Isto implica que nada pode ser aceito como válido que não seja justificado através de argumentos (princípio da responsabilidade argumentativa) e que, em princípio, há uma igualdade básica de direito na argumentação.

Pressupõe-se com isto o reconhecimento dos outros como sujeitos capazes de verdade, portadores dos mesmos direitos de levantar pretensões de validade e de trazer à discussão bons argumentos o que, por sua vez, implica o dever recíproco de fazer valer unicamente argumentos e nenhuma instância alheia à argumentação, portanto a exclusão da violência e a obrigação ética de resolver, pela mediação do diálogo e da argumentação, todas as pretensões de validade da vida histórica em todos os seus níveis. A política é a atividade humana que procura efetivar esta razão comunicativa na esfera da solução dos problemas coletivos, e seu sentido é instaurar uma comunidade baseada na razão, rejeitando portanto radicalmente a violência e o arbítrio como forma de solução dos conflitos humanos. Central neste contexto de argumentação é o postulado da universabilidade, que é sem dúvida essencial para a ética,³⁷ mas não suficiente, uma vez que com este postulado só se diz que, se há normas morais, estas têm que ser necessariamente universais, mas não diz se há. Daí a tese básica das éticas teleológicas: a avaliação de determinados estados de coisa é indispensável quando se pretende ir além de um mínimo de normas abstratas.

II *Éticas Teleológicas.*

a) Retorno às tradições morais de pesquisa racional de MacIntyre

MacIntyre parte de um diagnóstico da ética contemporânea que, segundo ele, não constitui mais um todo coerente. A partir da modernidade, não temos mais a possibilidade conceitual de formular critérios, de modo integrado e objetivo, para nossos juízos morais; e uma disputa interminável entre teorias rivais conduz à impossibilidade de um acordo moral em nossa cultura. Na base de toda esta fragmentação está, para MacIntyre, o emotivismo, que defende a tese de que a moralidade não tem qualquer conteúdo racional e o debate moral é um simples jogo de afirmações e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de justificação racional válida dos padrões objetivos de moralidade. A

³⁷ Cf. Kutschera F. von, op. cit., p. 32. Hösl, V., *Moral und Politik*, op. cit., p. 154 e ss.

linguagem moral se reduz à expressão de sentimentos pessoais e para MacIntyre isto é o resultado a que conduziu a crise da cultura iluminista moderna que fracassou em seu intento de fundamentar uma moralidade independentemente da tutela teológica e das tradições, radicado numa concepção calculadora da razão, incapaz de captar essências e a dimensão teleológica do mundo objetivo.

O propósito de MacIntyre é defender a tese contrária da existência de padrões morais impessoais racionalmente justificados, sem que com isto se destrua a autonomia do agente moral individual. Hoje estamos diante de um dilema: “sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reina na cultura moderna”.³⁸ Só que racionalidade, para ele, implica o reconhecimento das conquistas das tradições como um constitutivo epistemológico e a afirmação da importância fundamental da historicidade tanto da vida prática como do espírito humano.

A pesquisa racional é estruturada sempre em sistemas históricos, sem jamais chegar à necessidade ou à possibilidade de legitimar padrões racionais a-históricos. Por esta razão a Filosofia Moral implica um nexo entre Filosofia, História e Sociologia. MacIntyre articula seu conceito de racionalidade em estreita ligação com o conceito de paradigma de Th. Kuhn. A crítica das posições deontológicas a esta postura é que ela desemboca na plausibilidade de admitir que todas as nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada, ou seja, na tese relativista e historicista das normas morais que é o resultado da destranscendentalização do pensar como a forma mais radical de superação da Metafísica, confirmando assim o caos moral de onde se havia partido e para o qual se propunha trazer um remédio.

b) Ética da alteridade de Levinas.

Levinas parte do que ele denomina o abalo de toda a tradição cultural do ocidente, que revela que o sentido subjacente a toda a história da civilização ocidental põe o ser humano e a sociedade sem rumo e orientação. A questão essencial é, portanto, o sentido do ser que marcou todo este processo histórico e que está na base das formas de organização, das estruturas culturais, das codificações de ética, e leis civis e penais; numa palavra, na base de tudo o que constituiu nossa história está a concepção da ordem do ser como expansão o que faz com que,

³⁸ Cf. Carvalho H. B. A de, *Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 41.

apesar das boas intenções, a ética permaneça sempre à mercê do jogo dos vencedores e a civilização ocidental essencialmente egoísta e penetrada de violência. Impõe-se aqui uma ruptura com a velha ordem, isto é, com o bloco identidade-ser-totalidade e a articulação de um novo ponto de partida: a experiência originária do encontro humano, ou seja, a idéia básica de que o ser humano encontra seu sentido maior em sua relação com o outro ser humano, seu próximo, numa relação responsável de tal modo que o outro não seja integrado no mesmo.

O núcleo mais profundo do ser humano é este ser para uma heteronomia que constitui a libertação do ser humano, uma relação face a face, direta, sem mediações e que prolonga, na área social do cotidiano, a relação com o infinito, que a consciência em relação atesta e que dá à subjetividade humana uma marca de infinitude e de abertura. “Conseqüentemente, é o rosto, no vestígio do infinito, que possibilita ao mesmo descobrir e realizar sua verdadeira e profunda humanidade, para além da velha ordem ontológica”.³⁹ A ética se instaura, portanto, na relação inter-humana, ela é então essencialmente uma ética da alteridade e constitui o sentido profundo do humano, precedendo a ontologia e enquanto tal é a filosofia primeira. São três as intuições filosóficas fundamentais de Levinas⁴⁰: a afirmação da subjetividade individual como ponto de refúgio e sustento da moral, a relação inter-humana a partir de onde se estrutura a ética como inteligibilidade e sentido, e o método fenomenológico. Não é, contudo, claro como toda esta riqueza de conteúdo da ética alternativa possa legitimar-se. A questão toda pode resumir-se no problema de como é possível passar da simples descrição das formas essenciais através do método fenomenológico para um contexto de desenvolvimento conceitual e propriamente de fundamentação⁴¹.

c) Ética da Libertação de E. Dussel.

E. Dussel vai insistir que o centro da ética é um critério material universal: “Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento auto-responsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro sujeito humano), tendo por referência última toda a

³⁹ Cf. Pivatto P. S., *Ética da Alteridade*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 91.

⁴⁰ Cf. Pivatto P. S., op. cit., p. 85.

⁴¹ Cf. Hösle V., op. cit., p. 222.

humanidade".⁴² Para Dussel se trata, no núcleo da ética, da passagem de enunciados descritivos para enunciados normativos pela mediação de uma fundamentação dialético-materialista de juízos normativos a partir de juízos de fato sobre a vida. O procedimento de fundamentação, enquanto dialético, não é dedução formal, como é o caso da falácia naturalista denunciada por Hume. Dussel, no entanto, não nos diz qual é a estrutura da fundamentação dialético-materialista, apenas recusa a fundamentação contra o cético de ordem transcendental que para ele é formal e propugna uma fundamentação contra o cínico "que pretende justificar uma ordem ética fundada na aceitação da morte, do assassinato ou do suicídio coletivo".⁴³

d) Utilitarismo.

O utilitarismo constitui uma família de éticas⁴⁴ com alguns aspectos gerais comuns a todas elas como, por exemplo, a idéia de que a ética tem a ver com o bem-estar das pessoas, que a qualidade moral de nossas ações depende de suas conseqüências (portanto, é uma teoria teleológica ou conseqüencialista) que o bem dos indivíduos em questão deve ser maximizado e seu sofrimento minimizado, que a ética diz respeito a todos os indivíduos capazes de sentir e sofrer. O cerne desta postura se exprime através do "princípio de utilidade", que, segundo M.C.M. de Carvalho poderia ser formulado assim: "Uma ação (ou regra de ação) será moralmente boa na medida em que o saldo líquido de felicidade ou de bem-estar decorrente de sua realização (ou de uma conformação à regra) for maior que o resultante de qualquer ação ou regra alternativa e disponível ao agente".⁴⁵ Assim, o utilitarismo se caracteriza "por tentar conciliar o normativo (o princípio ético básico) e o empírico (o cálculo hedonístico), pois uma fundamentação moral utilitarista não pode realizar-se sem referência ao empírico, uma vez que são consideradas as conseqüências das ações e sua significação para o bem-estar das pessoas em jogo, o que significa abertura para as necessidades interesses e fins dos outros".⁴⁶

⁴² Cf. Dussel E., *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 134.

⁴³ Cf. Dussel E., op. cit., p. 144.

⁴⁴ Cf. Carvalho M. C. M. de, *Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 100.

⁴⁵ Cf. Carvalho M. C. M. de, op. cit., p. 100.

⁴⁶ Cf. Oliveira M. A de, *Ética e Práxis histórica*, São Paulo: Ática, 1993, p. 38.

O grande mérito do utilitarismo, que é uma ética universalista, mas não formal, é ter reconhecido que a valoração de determinados estados de coisa é algo irrecusável para a ética. Mas sua postura tem problemas⁴⁷ como, por exemplo, sua valoração orientar-se nas preferências subjetivas fáticas de seres passionais além da dificuldade estrutural de determinar o conceito de utilidade, pois aí coisas extremamente heterogêneas são unificadas. Desde o princípio, o utilitarismo tem um déficit de fundamentação⁴⁸, pois considera o princípio de utilidade uma sentença fundante que enquanto tal não pode ser demonstrada, já que se pressupõe que a única forma de demonstração é a dedução a partir de sentenças primeiras o que torna a demonstração das sentenças primeiras uma contradição e exige sua aceitação como uma evidência originária que é intuída.

e) Ética da responsabilidade de H. Jonas.

H. Jonas⁴⁹ põe no centro de sua reflexão ética a idéia de que o ser humano é o único ser que, por ter conhecimento e vontade, pode ter responsabilidade, o que pressupõe a capacidade de escolha entre alternativas. A responsabilidade se revela assim uma conseqüência necessária da liberdade: sou responsável diante de minha consciência livre e isto significa dizer que sou responsável, antes de tudo, pelas conseqüências de minhas ações, na medida mesma em que elas tocam um ser, o que significa dizer que o verdadeiro objeto de minha responsabilidade é o próprio ser tocado por ela, o que implica que o próprio ser seja em si mesmo portador de valor. Se o ser tem valor em si mesmo, então ele se apresenta a mim como portador de uma exigência: através deste particular, me confronto com a valoridade do ser em sua totalidade e o valor constitui um direito em relação a mim o que significa dizer que do próprio ser das coisas vêm exigências a mim. Todo ser, enquanto portador de valor, me diz respeito e o reconhecimento deste valor se torna uma obrigação de tal modo, no caso de uma decisão, se faz necessário considerar a hierarquia de valores, o que é fundamental numa situação de litígio⁵⁰. Numa palavra, para H. Jonas, sou responsável diante do ser em sua totalidade de tal forma que a responsabilidade é a

⁴⁷ Cf. a respeito das dificuldades da posição utilitarista: Carvalho M. C. M. de, op. cit., p. 111-112.

⁴⁸ Cf. Oliveira M. A de, *Ética e Práxis histórica*, op. cit., p. 38-39.

⁴⁹ Cf. Giacoia Júnior O., op. cit. Oliveira M. A de, *Ética e Economia*, São Paulo: Ática, 1995, p. 25 e ss.

⁵⁰ Uma questão que é também fundamental na solução do problema da relação entre meio e fim. Cf. Hösle V., op. cit., p.178.

mediação entre dois pólos constitutivos de toda ação: a liberdade e o caráter valorativo do ser.

O mérito de H. Jonas consiste, em primeiro lugar, em ter mostrado, a partir de uma reflexão feita no horizonte da crise ecológica, que só é capaz de enfrentá-la uma teoria que reconhece o valor intrínseco do ser natural, sobretudo do ser orgânico, o que é incompatível com as posições formalistas modernas e pressupõe uma metafísica da natureza. Para H. Jonas, um filósofo que pretende articular uma ética deve, em primeiro lugar, admitir a possibilidade de uma Metafísica racional, se com racional não se entende necessariamente o que é determinado de acordo com os critérios da ciência positiva. O ético então precisa ir até à última (primeira) pergunta da Metafísica⁵¹, a que não se pode mais responder, para do sentido do ser de algo enquanto tal, ele mesmo não fundamentável, talvez experimentar um porquê para o dever ser de um ser determinado. No entanto tudo indica que para H. Jonas a Metafísica se situa na esfera da especulação necessária, mas não mais capaz de uma legitimação⁵².

III *Éticas Sintéticas.*

a) Ética da coerência universal de Cirne Lima.

A proposta de Cirne Lima emerge no quadro das éticas contemporâneas como sintética, na medida em que aqui normas e valores se unem enquanto ética e ontologia, e constituem uma unidade, de tal modo que antes de pensar a ética como ação humana, a própria realidade enquanto tal é em si mesma pensada como um dever ser, já que o princípio supremo da realidade e do pensamento é um *princípio deontico*. Por esta razão, para Cirne Lima, não se pode pôr a questão da fundamentação da ética, perguntando como se faz a justificação da passagem de proposições descritivas para proposições normativas. Para ele, o reino das proposições normativas é um conjunto maior no seio do qual se situa o conjunto específico das proposições descritivas. “Isto aceito, a reta colocação do problema não consiste em justificar a passagem de proposições descritivas para normativas _ a rigor, deveria ser exatamente o contrário_, mas de justificar o dever-ser ínsito em nossas expressões e proposições primeiras, que além de descritivas são desde sempre normativas.”⁵³ Isto só é possível na medida em que o dever-ser

⁵¹ Cf. Jonas H., op. cit., p.94-95.

⁵² Cf. Jonas H., *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 35 e ss.

⁵³ Cf. Cirne Lima C., *Ética de coerência dialética*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 214.

deixa de ser uma questão apenas da ética, entendida como teoria da ação humana, e se revela como o grande operador modal de toda a filosofia.

Cirne Lima parte do princípio de não-contradição como o princípio primeiro do ser e do pensar, que não pode ser negado sem que seja repostado na própria negação, um procedimento circular de autodemstração, tipicamente transcendental no sentido de uma demonstração reflexiva⁵⁴, embora ele aceite a conclusão dos filósofos analíticos contemporâneos⁵⁵ de que os argumentos transcendentais não se distinguem propriamente de argumentos empíricos, uma vez que todo argumento transcendental possui uma premissa empírica. A objeção contra o argumento transcendental é então: “em havendo uma premissa empírica, a conclusão é sempre tão fraca como a mais fraca das premissas. Ora, havendo uma premissa meramente descritiva, toda a argumentação cai por terra”...No entanto, dada a impossibilidade de negar o princípio de não-contradição, este princípio emerge como princípio verdadeiro e universalmente válido.⁵⁶

A questão fundamental aqui, para Cirne Lima, é perceber que a formulação aristotélica não é correta, pois o operador modal “impossível” foi usado de forma imprópria: “O princípio de não-contradição não diz que é impossível dizer ou escrever uma contradição, diz apenas que não devemos fazê-lo, que a contradição deve ser evitada”,⁵⁷ o que significa dizer que o dever-ser já está no começo de tudo, pois está no princípio universalíssimo do ser e do pensar, que é assim um princípio ético, formulado através de um operador deontico, isto é, o primeiro princípio, quando corretamente formulado, já é uma proposição normativa e exprime um dever-ser. A filosofia, em seu núcleo duro é assim uma lógica que é originariamente ontologia e mais originariamente ainda uma ética, que é então a filosofia primeira e perpassa toda a filosofia. Só a partir daqui se pode pôr a questão da ética menor, isto é, da ética enquanto teoria da ação humana. Numa palavra, a síntese aqui é feita a partir da primazia absoluta do dever-ser, isto é, as sentenças normativas têm prioridade sobre as avaliativas.

⁵⁴ Cf. Oliveira M. A de, *Sobre a Fundamentação*, op. Cit., p. 68 e ss.

⁵⁵ Cf. Cirne Lima C., *Dialética e Liberdade. Razões, Fundamentos e Causas*, in: Veritas v.43, n. 4 (1998) 800: “Não há fundamentação que seja última. Não há nenhuma *arkhé* que esteja, como pedra de fundamento inicial, no começo da série de *apódeixis*. Nossos argumentos, por mais lógicos e transcendentais que sejam, desembocam sempre no “trilema de Münchhausen”. Não há, pois, *Letzbegründung*, como querem Apel e Kuhlmann”.

⁵⁶ Cf. Cirne Lima C., *Ética de coerência dialética*, op. cit., p. 215.

⁵⁷ Cf. Cirne Lima C., op. cit., p. 216.

b) Ética intencionalista-teleológica de V. Hösle.

Para V. Hösle, a ética é uma disciplina racional, que possui proposições normativas e avaliativas. Em relação a elas se põe a questão de sua verdade ou falsidade; por esta razão, é central a questão da validade das sentenças éticas, que não pode ser decidida a partir de fatos, pois estes em princípio podem ser sempre postos em questão em relação à sua validade. Nada empírico vale como critério de validade para normas e valores. Nisto está o momento de verdade da tese de Hume sobre a “falácia naturalista”, ou seja, o dever-ser não se fundamenta no ser real, mas no *ser ideal*, que é princípio em relação ao ser real e conseqüentemente transcende o mundo empírico a que pertence também o mundo intersubjetivo. Para Hösle, Apel não separa com clareza o ser ideal de uma das esferas do ser real, ou seja, do mundo intersubjetivo

A existência portanto de uma ética objetiva exige uma ontologia que transcenda o simplesmente fático e empírico, o que foi a tese fundamental de Kant. Assim, a esfera normativa se revela como autônoma em relação a qualquer facticidade, portanto, é a priori e o acesso a ela se faz unicamente, em virtude de seu caráter não empírico, pela mediação de argumentos reflexivos, isto é, através da reflexão do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos irrecusáveis, cujo objetivo é legitimar os próprios princípios de nosso conhecimento e de nossa ação, reflexão que não pode ser negada, pois quem a nega, reflete, utiliza, categorias, numa palavra pressupõe o que nega.

O específico dos argumentos reflexivos é que aqui não se trata de uma dedução lógica, já que ela se faz a partir de axiomas que não podem ser deduzidos, e apelar para uma intuição seria abandonar o procedimento demonstrativo. Ora, o que caracteriza os argumentos reflexivos é precisamente o fato de que aqui não há derivação de conhecimentos a partir de outros, o que é impossível no caso de princípios, mas de explicitar o que necessariamente pressupomos, quando tentamos demonstrar algo. Numa palavra, não se pode demonstrar os princípios da razão sem que eles já sempre sejam pressupostos, pois sem eles não tem sentido o próprio conceito de demonstração. Mas igualmente, eles não podem ser negados sem serem pressupostos por sua própria negação; numa palavra, os argumentos reflexivos nos fazem captar o incondicionado, o sem-pressupostos, a estrutura que se fundamenta a si mesma. Portanto, eles nos fazem captar pensamentos objetivos numa *razão objetiva absoluta*. O cerne do procedimento consiste em que ele nos leva a ter que reconhecer uma

esfera do lógico, do ser ideal irredutível a entidades naturais, a estados da consciência ou a processos intersubjetivos de entendimento. Esta estrutura, que se fundamenta a si mesma, constitui o mais íntimo e o centro do pensamento, subjaz a todo ente e é pressuposto de todo pensar, portanto, é fundamento ontológico de tudo, já que tudo participa na razão objetiva.

É a partir daqui que se pode conhecer a hierarquia de bens e valores, que têm primazia na ética, pois só assim é possível solucionar os casos de conflito. Daí porque as sentenças avaliativas têm prioridade sobre as normativas, uma vez que proibições, prescrições e permissões se decidem a partir da existência de uma ordem objetiva de valores. Neste sentido, são os conceitos teleológicos que fundamentam os deontológicos⁵⁸. Com isto, Höhle se contrapõe, através de uma síntese, a duas posições fundamentais da ética: em primeiro lugar, ele defende uma posição universalista como irrecusável em ética, porém insuficiente, o que significa dizer que para ir além de normas inteiramente abstratas se faz necessário valorar os estados de coisa, o que é a tese básica do utilitarismo; por outro lado, o universalismo formalístico precisa desembocar numa ética de bens e valores, o que pressupõe o conhecimento das essências, superando o utilitarismo como única alternativa ao formalismo.

Se o grande mérito da tese de Kant é ter mostrado que sentenças normativas são sentenças “a priori” e, por esta razão, não podem ser nem fundamentadas nem contestadas por sentenças “a posteriori”, empíricas, no entanto, para Höhle, esta posição é unilateral, porque o saber empírico

⁵⁸ Na perspectiva de síntese, tendo a dimensão teleológica o primado, se põe também a reflexão de P. Ricoeur. Cf. Ricoeur P., *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas: Papyrus, 1991, p. 200-201: “Reconhecemos facilmente na distinção entre perspectiva e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*. Propomo-nos estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores dessas duas radições: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, para a perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos que lembrarão nesse novo estádio de nossa meditação as diversas situações aporéticas que nossa meditação teve de enfrentar sobre a ipseidade. Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo indispensável, da perspectiva ética, e a ética neste sentido envolveria a moral. Não veríamos, pois, Kant substituir Aristóteles, a despeito de uma tradição respeitável. Estabelecer-se-ia antes entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade, reforçada enfim pelo recurso final da moral à ética”.

tem uma função importante a cumprir na solução dos problemas éticos; não só porque muitas decisões exigem um conhecimento empírico, como por exemplo, se não se deve matar pessoas, saber se embriões são pessoa é um problema empírico; mas também porque em muitos casos em ética trabalhamos com o que Hösle denomina “silogismos mistos” em que sentenças normativas são deduzidas de uma sentença normativa e uma descritiva, isto é, neste caso são combinadas duas fontes de conhecimento, a empírica e a normativa. De outro modo, não seria possível levar a sério as consequências de nossas ações, que constituem parte do mundo empírico. Numa palavra, para Hösle, não se pode perder a vinculação da filosofia prática com o todo da reflexão filosófica, ou seja, é impossível fundamentar uma ética sem metafísica e filosofia transcendental, isto é, sem afirmações sobre a estrutura do ser enquanto tal e sem tematizar as questões da validade; por outro lado, a ética deve corresponder à integridade do ser pessoal, portanto não deve ser nem puramente uma ética individual, nem uma ética exclusivamente política. Sem Metafísica, uma ética não pode ser fundamentada; sem Filosofia Política, ela permanece incompleta.

**Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira*

Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilians de Munique na Alemanha,
Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma