Globethics Repository



Ética contemporânea e equidade
[Contemporary ethics and equity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Simm, Luiz Cesar
Publisher	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-04 08:02:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224648

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ÉTICA CONTEMPORÂNEA E EQUIDADE

LUIZ CÉSAR SIMM

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Orientador

Prof. Dr. FERNANDO JOSE RODRIGUES DA ROCHA

Porto Alegre, dezembro de 2012.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....5

INTRODUÇÃO.....6

1. **ÉTICAS CONTEMPORÂNEAS**.....8

1. 1. PETER SINGER E A IGUALDADE NA CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES.....9

1. 1. 1. Base de igualdade rawlsiana.....9

1. 1. 2. Objeção de Singer à personalidade moral rawlsiana.....10

1. 1. 2. 1. Distinção entre ser humano e pessoa.....11

1. 1. 3. Qualidade e igualdade moral.....12

1. 1. 4. Princípio da igual consideração de interesses.....13

1. 1. 4. 1. Ética e racionalidade.....13

1. 2. THOMAS NAGEL E A MUDANÇA DE PERSPECTIVA.....14

1. 2. 1. Nagel e a motivação prudencial.....15

1. 2. 2. Derek Parfit e a não-persistência do "eu".....16

1. 2. 2. 1. Barcos, Nações e identidade pessoal.....17

1. 2. 3. Oposição à não-identidade.....18

1. 2. 3. 1. Identidade Pessoal e sua importância.....18

1. 3. PARFIT: E AS GERAÇÕES FUTURAS.....19

1. 3. 1. Interesse próprio e Beneficência Geral.....20

1. 3. 1. 1. Possibilidade de universalização do egoísmo.....21

1. 4. CONSIDERAÇÕES DO PRIMEIRO CAPÍTULO.....21

2. **RECIPROCIDADE OU VULNERABILIDADE?**.....23

2. 1. CONCEPÇÃO DA ÉTICA COMO RECIPROCIDADE NATURAL.....23

2. 1. 1. Teoria sociobiológica da reciprocidade natural.....24

2. 1. 2. Oposição à concepção sociobiológica para o comportamento moral.....25

2. 2. RECIPROCIDADE POR CONVENÇÃO, OU CONTRATO TÁCITO.....25

2. 2. 1. Rousseau e o contrato social (reciprocidade tácita).....26

2. 2. 2. Crítica à concepção da ética como contrato social.....27

2. 3. RECIPROCIDADE E BENEFICÊNCIA.....28

2. 3. 1. Reciprocidade e obrigações em Beauchamp e Childress.....28

2. 3. 2. Crítica ao princípio de reciprocidade de Beauchamp e Childress.....29

2. 4. JUSTIFICAÇÃO ALTERNATIVA À RECIPROCIDADE.....30

2. 4. 1. Obrigação de ajuda a pessoas em proximidade.....30

2. 4. 1. 1. Autoridade da moralidade.....31

2. 4. 2. Crítica à tão somente beneficência específica.....32

2. 4. 2. 1. Matar ou deixar morrer.....33

3. **SUPERERROGAÇÃO OU DESENVOLVIMENTO MORAL?**.....35

3. 1. MOTIVAÇÃO DA MORALIDADE.....36

3. 1. 1. Moral excessivamente exigente (supererrogação).....36

3. 1. 2. Crítica à concepção de moral excessivamente exigente.....37

3. 1. 2. 1. Dever, caridade e moralidade tradicional.....39

3. 2. DESENVOLVIMENTO MORAL.....40

3. 2. 1. Raciocínio moral e virtude de cuidado.....41

3. 2. 2. Comprometimento e Identidade.....42

3. 3. UMA VISÃO HOLÍSTICA.....44

3. 2. 1. Cultura organizacional holística.....45

3. 2. 1. 1. Desenvolvimento humano e o sistema educacional.....46

3. 2. 1. 1. 1. *Habilidades para a cidadania global*.....47

CONCLUSÃO.....49

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....51

PREFÁCIO

Durante quase doze anos de atividades desenvolvidas em uma instituição de assistência social de Porto Alegre, junto à população em situação de risco - crianças, jovens, adultos e idosos - fica a certeza que sempre há muito a ser melhorado a fim de atender às necessidades dessas pessoas. Enfrentar os problemas que são encontrados no atendimento a esses indivíduos causa um misto de angústia e indignação, pois se verifica que a assistência social se vê muitas vezes barrada por políticas assistencialistas. Ao mesmo tempo é possível constatar que a maior parcela dos cidadãos não se apoia em raciocínios morais coerentes ao justificar sua ação ou inação. A concepção de que o atendimento a populações vulneráveis cabe exclusivamente ao Estado, fazendo a parte que caberia também aos contribuintes, ficou generalizada. Contudo, em uma sociedade em que se valoriza ser melhor que os outros, e não ser melhor que a si próprio, é compreensível, mas não aceitável, que se concebam pessoas em extrema vulnerabilidade como humanidade sucateada, e não como pessoas com particularidades e desejosas de satisfazerem seus interesses, obstaculizadas à inclusão ou reinclusão social. Nesse panorama, a obra de Peter Singer - e sua relação com Thomas Nagel e Derek Parfit - trouxe o propósito de repensar a ética, a vulnerabilidade social e o comprometimento que temos com nossos semelhantes.

INTRODUÇÃO

Desde a Grécia antiga se buscava um saber prático para conduzir as pessoas a tomarem decisões prudentes que as levassem a uma vida boa, a fim de encontrar a felicidade individual e comunitária. Ainda que os gregos falassem em virtudes morais para uma vida feliz, e filósofos modernos em deveres morais, o foco sempre foi a orientação da vida das pessoas a uma convivência equânime. Visando encontrar uma característica moral que seja mais inclusiva, traremos em foco nesse estudo três concepções éticas da atualidade: a ética consequencialista de Peter Singer, a ética altruísta de Thomas Nagel, e a ética da impessoalidade, ou da não identidade, de Derek Parfit[1].

A primeira parte desse estudo terá como ponto de partida a obra *Ética Prática*, de Peter Singer. Apresentaremos sua concepção ética, pois de considerar da mesma maneira os interesses de todos que estão envolvidos em uma ação, isto é, com imparcialidade na consideração de interesses, que é a condição de qualquer juízo moral. Na sequência da exposição de sua teoria será abordada a teoria ética de Thomas Nagel, que defende serem os desejos futuros de um agente que lhe dá razões motivadoras de suas ações presentes, pois uma motivação prudencial, em que as alternativas que escolhe para agir situam-se nalgum momento futuro, do que se deduz que um agente se reconheça idêntico ao agente que virá a ser futuramente. Também nesse capítulo será abordada a ética de

[1] Peter Singer, filósofo australiano, nascido em Melbourne, em 1946, atualmente professor na Universidade de Princeton, EUA; Thomas Nagel, filósofo americano, nascido em Belgrado, Iuguslávia, em 1937, atualmente professor de Filosofia e Direito na *New York University*; e Derek Parfit, filósofo britânico, nascido na China, em 1942, atualmente professor visitante de filosofia nas Universidades de Harvard e Rutgers.

Derek Parfit, o qual defende que a identidade pessoal não é importante na questão de como agir, uma vez que esta vai se conformando no transcorrer do tempo, de maneira progressiva, em graus diferentes, e a implicação dessa concepção nos interesses de gerações futuras.

Na segunda parte do estudo abordaremos como eleger a quem dirigir ações de beneficência. Através do princípio do altruísmo recíproco indivíduos têm a expectativa de retribuição pelo que fazem a outras pessoas, contudo, uma vez que nem todos têm vantagens para oferecer, a reciprocidade deixa os que estão extremamente vulneráveis, e que não escolheram essa condição, entregues a si mesmos. Portanto, consideraremos outro princípio, o princípio da vulnerabilidade, que inclui indivíduos que pouco ou nada têm para dar, ou aqueles que nem podem estabelecer contratos, como no caso das gerações que ainda estão por vir.

Na parte final do estudo trataremos como atender aos interesses alheios, incluído o das gerações futuras, levando em conta sua vulnerabilidade, buscando sua proteção de dano. Para tanto, defenderemos que a vulnerabilidade pode ser evitada, ou diminuída, a partir das escolhas que os indivíduos venham a fazer. Argumentaremos que a educação, a informação e mais o esforço para reflexão, além de serem condição para o raciocínio moral, proporcionam o desenvolvimento de virtudes de cuidado e integridade, possibilitando atender com maior igualdade ao interesse de maior número de indivíduos e, o mais importante, edificando uma base sólida que sustente o respeito ao mundo em que vivemos e às pessoas que o compartilham conosco.

CAPÍTULO I

1. **ÉTICAS CONTEMPORÂNEAS**

Uma vez que há grande quantidade de dor e infelicidade presente no cotidiano de um imenso número de pessoas, que precisa ser eliminada - ou ao menos atenuada - a questão presente é como orientar à conduta de beneficência, buscando diminuir esse sofrimento. Martha Nussbaum (1990, p.23-9) argumenta que o que obstaculiza qualquer teoria ética contemporânea "é a dificuldade de chegar a qualquer posição quanto ao que procuramos que seja partilhado por todos". Não pretendemos que as teorias que elencamos estabeleçam uma posição definitiva[2], entretanto entendemos que essas teorias fornecem um material importante para nosso propósito. Nossa simpatia pela concepção ética de Singer será flagrante ao largo de nossas considerações, já que entendemos que a sua concepção ética não seja propriamente uma teoria ética, pois o próprio filósofo diz, que apesar de estar inclinado ao utilitarismo[3] não pretende vê-lo "como a única posição ética

[2] Embora "qualquer teoria moral devesse explicar nossas razões de beneficência" diz Jacob Ross, o que se vê é que a explicação de tais razões têm trazido implicações problemáticas (2010, p.217). Isto é, se uma teoria moral relevar razões de beneficência como razões morais mais importantes, esse reconhecimento deveria implicar a especificação de seus conteúdos, possibilitando determinar quando um nível de bem-estar maior seja possível, como no caso de uma ação contemplar populações presentes e, também, populações que ainda estão por vir, já que, para estas, as consequências das ações nem sempre são plausíveis.

[3] O utilitarismo é "a teoria baseada nas consequências", pois que as ações são certas ou erradas de acordo com a ponderação de suas consequências boas e más. Assim, o ato correto em cada circunstância "é aquele que produz o melhor resultado global, conforme determinado por uma perspectiva impessoal que confere pesos iguais aos interesses de cada uma das partes afetadas" (cf. BEAUCHAMP E CHILDRESS: 2002, p.62-3).

digna de ser levada em consideração" (SINGER: 1994, p.22). Portanto, consideramos sua obra uma tentativa de encontrar soluções para resolver o problema do sofrimento que assola grande parte das pessoas que dividem, ou dividirão o planeta conosco.

1. 1. PETER SINGER E A IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES

Em sua obra *Ética Prática*, Peter Singer diz que é tradicionalmente corrente um princípio ético considerado fundamental: de que todos os seres humanos devem ser considerados iguais. O filósofo australiano nos diz que esse critério de igualdade deve ser esclarecido, pois "os seres humanos diferem entre si e que as diferenças remetem a tantas características, que a busca de uma base factual sobre a qual se possa erigir o princípio da igualdade parece inalcançável" (1994, p.27). Importa observar que falar em ser humano difere de falar em "pessoa", pois ser humano tem uma implicação biológica, enquanto "pessoa" remete a conceitos psicológicos ou filosóficos, os quais se tornam relevantes quando se trata de ética aplicada, pois envolve reconhecer direitos morais básicos. A fim de encontrar um possível fundamento que possa satisfazer a igualdade entre seres humanos, Singer analisa a noção de personalidade moral, do crítico utilitarista John Rawls, que espomos agora.

1. 1. 1. <u>Base de igualdade rawlsiana</u>

Para Rawls há três níveis em que é aplicável a concepção de igualdade[4], mas

[4] O primeiro nível diz respeito às instituições e sua aplicação e interpretação imparcial de regras, o segundo é quanto à estrutura das instituições com a finalidade de designarem a todas as pessoas direitos básicos iguais.

é o terceiro nível o foco da crítica de Singer. Rawls defende que a propriedade moral pela qual todos os seres humanos se distinguem, sendo capazes de possuir uma concepção do seu bem através de um plano racional de vida, é a capacidade de ter "um senso de justiça, um desejo normalmente eficaz, para aplicar os princípios de justiça e agir com base neles, ao menos num grau mínimo" (1981, p.370). Rawls, contudo, salienta que a personalidade moral é "uma potencialidade", uma possibilidade de se realizar a fim de se ter "direito a uma justiça igualitária", não se exigindo nada, diz, além do mínimo essencial, pois uma qualidade distinta da pessoa moral: o senso de justiça. Conforme diz Rawls (1981, p.370): "Pressuponho que a capacidade de ter um senso de justiça é atributo da grande maioria da humanidade, esta questão não gerando um sério problema prático. É essencial apenas", continua Rawls, "frisar que a personalidade moral é condição suficiente para tornar o interessado um sujeito de reivindicações". Rawls admite, no entanto, que nem sempre as pessoas apresentam capacidade para a personalidade moral, sendo sua ausência considerada "privação ou defeito". Para o filósofo, apesar de os indivíduos apresentarem variada capacidade de senso de justiça, não se exclui o dever de serem protegidas pela justiça as pessoas com tal capacidade diminuída.

1. 1. 2. Objeção de Singer à personalidade moral rawlsiana

O problema de sustentar a base da igualdade humana na personalidade moral, diz Singer, é o fato de as pessoas apresentarem diferentes graus de consciência ética e de justiça, o que levaria, também, a uma gradação no senso de justiça. Ademais, questiona o filósofo, se ser pessoa moral representa o mínimo para estar incluso no âmbito do princípio de igualdade, "onde se deve traçar a linha mínima" para ser pessoa moral, e se, então, não deveria haver uma gradação de "status moral[5]" com direitos e deveres

[5] Uma pessoa é dotada de "status moral" quando ocupa um lugar em uma comunidade moral, em que todos seus membros são merecedores de consideração moral direta, encontrando-se envolvida nas relações morais (Beauchamp e Childress: 2002, p.249).

proporcionais a esse "refinamento do senso de justiça de uma pessoa". Singer objeta, ainda, que nem todos os seres humanos são considerados pessoas morais, que, por isso, estarão aquém de um padrão moral mínimo, pois "carecem do necessário senso de justiça" (1994, p.28). Assim, passamos agora à distinção de Singer para pessoa e ser humano.

1. 1. 2. 1. Distinção entre ser humano e pessoa

Conforme Singer (1994: p.96), há dois sentidos que podem ser atribuídos à expressão "ser humano": um, como pertencente à espécie *Homo Sapiens*, em que "mesmo o ser humano com as mais profundas e irreparáveis deficiências mentais" é considerado um ser humano, e, em outro sentido, diz Singer, citando o teólogo Joseph Fletcher, quando apresenta "indicadores de humanidade" - como "consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros" (1994, p. 96) - não estando em questão, quando referidos, a espécie, mas o grau em que alguma pessoa os possua. Assim, ainda que os dois sentidos se equivalham, diz Singer, estes nem sempre coincidem, porque, inquestionavelmente, "o embrião, o feto, a criança com profundas deficiências mentais e o próprio bebê recém-nascido são membros da espécie *Homo Sapiens"*, todavia nenhum deles apresenta os "indicadores de humanidade" (1994, p.96), que fazem referência à "pessoa[6]". Esta seria a principal objeção a Rawls, pois uma vez que o interesse dos mais jovens ou incapacitados intelectualmente não pode ser preterido, o critério de pessoa moral não pode servir de base para um princípio de igualdade entre seres humanos.

---

[6] O termo "pessoa" originalmente designava a máscara usada por ator no teatro clássico quando representava um papel; posteriormente passou a representar "aquele que desempenha um papel na vida" (SINGER: 1994, p.97), ou, conforme a definição para o termo em Locke (1978, p.214), "um ser pensante e inteligente que possui razão e reflexão, e que pode considerar-se como a si mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes momentos e lugares", isto é, de poder ser identificado com alguém no passado e, assim, ser considerado moralmente responsável por seus atos.

1. 1. 3. Qualidade e igualdade moral

Com o propósito de fundamentar o princípio de igualdade, Singer trata de ampliar a concepção ética tradicional. A defesa da igualdade a partir de alguma característica natural não cumpre a função, diz Singer (1994, p.27), pois não é "uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual". Para Singer, ainda que os seres humanos difiram como indivíduos, o critério para a igualdade tem de ser tomado independentemente de raça e sexo ou desempenho de inteligência. Estereotipações sexistas, que tomam as mulheres por sentimentais - e consequentemente limitadas racionalmente[7] -, ou racistas, como que europeus, por exemplo, tenham melhores aptidões, buscando hierarquizar a inteligência[8], são tão inconsistentes quanto sustentar que o interesse de pessoas com QI mais elevado[9] recebam maior consideração em seus interesses (SINGER: 1994, p.29). Ademais, a inteligência pode ser desvinculada da maior parte dos interesses importantes dos seres humanos, como, de evitar a dor e satisfazer necessidades básicas de alimento e abrigo. Portanto, argumenta Singer em *Vida Ética* (2002, p.48), "se fôssemos basear a exigência de qualidade na igualdade concreta de todos os seres humanos, teríamos que parar de exigir igualdade".

[7] As mulheres na sociedade romana, antes da lei *Julia et Papia Poppea*, precisavam ficar sob tutela, apesar de sua maior idade, diz Gaio (2004, p.62), "pela sua instabilidade de caráter". O motivo era que "as mulheres, pela fraqueza de espírito, são frequentemente enganadas" (GAIO: 2004, p.72)

[8] Conforme Thomas Nagel, se confrontássemos a hipótese evolucionista e a racionalista, é possível, partindo da primeira hipótese (que alguns grupos humanos, ainda que tivessem igual potencialidade para se desenvolverem, encontravam-se mais adiantados que os outros, e, numa abordagem unilinear, cada sociedade seguiria seu curso histórico em três estágios: selvageria, barbarismo e civilização (cf. LARAIA: 1986, p.37)), que ficássemos convencidos intuitivamente, que raça fosse relevante para uma base discriminatória. Contudo, diz Nagel, se buscássemos uma justificação para nossas ações, "apoiando-nos em nossos próprios raciocínios morais práticos" – e não a partir de uma visão externa, descritiva - "em virtude de seu conteúdo e independentemente de suas fontes biológicas", diz o filósofo, "as sugestões mais cruas da perspectiva sociobiológica" perderiam sentido como força motivacional para nossas ações (1997, p.164-5).

[9] QI, ou quociente de inteligência, é determinado através da divisão da idade mental - obtida através de testes padrão - pela idade cronológica, multiplicado por 100. Conforme Kenneth Martin, um nível normal, ou médio, é 100; um nível "severamente baixo" é 50 e, o dos "gênios", 140 (MARTIN: 2003, p.86).

1. 1. 4. Princípio da igual consideração dos interesses

Quando fazemos um juízo ético "ponderamos interesses, considerados simplesmente como interesses, e não os nossos interesses"; tal conduta, diz Singer (1994, p.32), "proporciona-nos um princípio básico de igualdade: o princípio da igual consideração dos interesses". Singer salienta que um interesse tem importância sendo irrelevante de quem seja, e quando aceitamos os interesses dos outros como sendo nossos interesses, estamos reconhecendo o princípio de que todos os seres humanos sejam iguais. O essencial do princípio da igual consideração de interesses, é que "em nossas deliberações morais atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os afetados pelas nossas ações." (1994, p.30). Há interesses básicos, como o de não sentir dor e não sofrer - coisas más, incontestavelmente - que tem de ser satisfeitos, defende Singer (1994, p.71), "independentemente da raça, do sexo ou da espécie do ser que sofre", pois não importando onde se encontra a origem da necessidade; então estamos reconhecendo o princípio de que todos os indivíduos sejam iguais, sem levar em conta suas aptidões ou outras características, "exceto a característica de ter interesses" (1994, p.32). Portanto, o propósito fundamental de Singer, partindo da concepção de que temos uma característica que todos compartilhamos igualmente, pois sendo capazes de sofrimento e de felicidade, é estabelecer um critério justo que leve em conta um princípio ético, que tome em igual consideração os interesses presentes a todos envolvidos em uma situação comparável.

1. 1. 4. 1. Ética e racionalidade

Considerado o âmbito dos interesses, então, é a concepção de si próprio, enquanto indivíduo, que torna racional, para cada um, levar em consideração seus interesses, pois de alguma coisa desejada. Todavia, questiona Singer (1994, p.335), "se a ética exige que extrapolemos o nosso ponto de vista pessoal, e que nos voltemos para um ponto de vista semelhante ao do espectador imparcial, que adota um ponto de vista universal", porque agir moralmente, somente baseado em premissas que possam ser

generalizáveis? Afinal, diz Singer (1994, p.335) “algumas pessoas realmente agem - sem pensar em nada, a não ser nos seus próprios interesses”. Por conseguinte, buscando analisar a possibilidade de agir sempre tendo como base considerações objetivas, abordamos a ética de Thomas Nagel.

1. 2. THOMAS NAGEL E A MUDANÇA DE PERSPECTIVA

Jamais alguém pode alegar uma razão para agir se esta razão não puder ser a razão de qualquer outra pessoa, também, para agir em circunstâncias semelhantes; é o que afirma Thomas Nagel, Em *A última palavra*. Este filósofo americano argumenta que “razão é algo que a pessoa só pode deter se outros a detiverem também”, senão não seria razão (1997, p.140). Assim, através do raciocínio, é possível tomar distância da opinião comum e também das particularidades pessoais, pois, conforme argumenta,

> A característica essencial do raciocínio é a generalidade. Se eu tiver razões para concluir ou admitir ou querer ou fazer algo, estas não poderão ser apenas (razões) ‘para mim’, mas deveriam funcionar como justificação para qualquer um que estivesse fazendo o mesmo, em meu lugar. (NAGEL: 1997, p.13).

As razões para agir, diz Nagel, sempre devem ter base em considerações objetivas, e mais, “que as razões subjetivas somente são legítimas se puderem derivar-se de razões objetivas”, isto é, se puderem ser generalizáveis (2004, p.11). Para este filósofo, a racionalidade faz com que um agente veja suas razões necessariamente como se fossem atemporais e de um ponto de vista impessoal. Assim, se qualquer pessoa pode ter a mesma razão para agir, essa razão tem de ser tomada como objetiva. Em sua argumentação, Nagel defende que há desejos motivados e imotivados. Estes nos acometem sem nossa aquiescência, como os apetites – desejos mais básicos -, já os desejos motivados são aqueles possíveis pelo nosso conhecimento, pois que há uma razão para perseguirmos seu objeto. Para os desejos motivados temos uma explicação racional, sendo motivadores de nossas ações -

fornecendo-nos razões, propósitos para agir conforme nossa reflexão - em que nossas considerações racionais têm um papel motivacional. Assim, há motivações como a prudencial e a moral que têm como origem considerações racionais. A fim de trazer compreensão da motivação altruísta, Nagel se utiliza de um modelo de motivação prudencial, pois, "tratar da prudência como um modelo para o tratamento do altruismo*"* (2004, p.37), que expomos agora.

1. 2. 1. Nagel e a motivação prudencial

Conforme Nagel, à exceção dos casos de desejos imotivados, a razão é a origem da motivação. Em suas decisões um indivíduo questiona quais são suas razões; algumas provêm de desejos no presente e outras não. Nagel exemplifica o caso de alguém que compra alimento no presente, ainda que não esteja com fome, a fim de se abastecer para o futuro. Do conhecimento de que sua fome se manifestará futuramente, realiza a ação de comprar alimento no presente, ou seja, da suposição do seu desejo futuro, realiza uma ação no presente. Para Nagel, tal como é possível que nossos desejos futuros nos dêem razões para agir no presente, também os desejos voltados para outras pessoas o podem fazer. Assim, para um sistema de razões normativas, diz Nagel (2004, p.38), "o interesse do outro, ou meu próprio interesse futuro, pode proporcionar-me uma razão – uma razão capaz de motivar - somente se um desejo desse objeto estiver presente em mim ao mesmo tempo". Isso significa que os conteúdos atribuídos a si próprio, de um ponto de vista pessoal – que se pensa, sente, supõe ou pretende – também são possíveis de atribuir a outras pessoas de um ponto de vista impessoal. Por conseguinte, uma pessoa com capacidade de autoconcepção sob uma perspectiva pessoal, como sendo só mais uma pessoa em uma pluralidade de pessoas, também é capaz de autoconcepção sob uma perspectiva impessoal. Desse modo, ao não manifestar preocupação com o próprio futuro, ou por outras pessoas, argumenta Nagel, já que poderia me encontrar naquela mesma posição, dada a

intemporalidade e impessoalidade das razões generalizáveis, seria uma atitude irracional. Portanto, na teoria de Nagel, há uma motivação prudencial, em que as alternativas que escolhe para agir situam-se nalgum momento futuro, do que se deduz que um agente se reconheça idêntico ao agente que virá a ser futuramente. Entretanto, será possível reconhecer um indivíduo como "idêntico" a ele mesmo em diferentes tempos transcorridos? A questão relevante é até que ponto o *eu* que sou hoje pode ser considerado o mesmo que o *eu* do passado - como o jovem, ou a criança de décadas passadas. Contrastando com tal concepção, apresentamos a teoria do filósofo britânico Derek Parfit, que defende a não identidade, ou a impessoalidade.

1. 2. 2. Derek Parfit e a não-persistência do "eu"

Derek Parfit sustenta uma visão reducionista da identidade, defendendo que a identidade pessoal, através do tempo, consiste apenas em atender a "certos fatos" particulares, tais como eles podem ser descritos, sem pressupor a identidade da pessoa[10], ou sem considerar explicitamente que as experiências na vida desta pessoa são possuídas por ela, pois se conformando a identidade com o transcorrer do tempo, de maneira progressiva, em graus diferentes. Desse modo, o que existe, para o filósofo, são apenas continuidades[11] psicológicas – "as da memória, do caráter, da intenção, etc – que, por sua vez, repousam sobre a continuidade corporal" (1986, p.6). Isto é, desde que se tenha descrito os fatos

[10] Conforme Sofia Miguens, falar de Identidade Pessoal, nesse sentido, é se referir àquilo que faz com que uma pessoa particular seja essa pessoa e a mesma pessoa ao longo do tempo, e não de identidade no sentido formal, lógico-matemático, caso em que a identidade é uma relação pela qual, por exemplo, A=A, mas, antes, de um processo cognitivo, um processo de reidentificação do mesmo como o mesmo. (MIGUENS: 2001, s/n).

[11] Ainda, conforme Miguens, continuidade física "é a mesmidade de um corpo físico ou de uma parte suficiente deste, por exemplo, de um cérebro", e continuidade psicológica, diz a filósofa portuguesa, "é a continuidade da vida mental a partir de dentro, para um determinado sujeito que recorda os sucessivos estados" (MIGUENS: 2001, s/n).

acerca do corpo e cérebro, nada mais há para descrever, pois descrever a existência de pessoas não é mais que descrever fatos no mundo. A fim de trazer consistência ao seu argumento, o filósofo compara a identidade pessoal a "outras coisas que perduram", conforme expomos abaixo.

1. 2. 2. 1. Identidade pessoal, barcos e nações

Criticando a visão não reducionista, que considera a identidade pessoal "um fato adicional, totalmente independente", Parfit argumenta que a identidade pessoal "é similar, em seus aspectos mais gerais, a outras coisas que perduram" (1986, p.6), como os barcos ou nações, exemplifica. Para o filósofo, "a sobrevivência de uma nação depende de diversos tipos de continuidade, tais como a demográfica, territorial, cultural, política", e porque estas continuidades são em parte questão de graus, "se nos detivéssemos em seus graus intermediários, não saberíamos responder se é a mesma nação" (1986, p.7). Uma vez que as naturezas da identidade pessoal e das nações, no tempo, são "semelhantes em seus aspectos mais gerais", diz Parfit (1986, p.21), "certamente, em minha visão, existirá justamente em igual medida um *eu*", mas isto pode ser comparável com bastante precisão, com a verdade de que uma nação, a Áustria, por exemplo, "continuará sendo justamente, em igual medida, Áustria". Assim, conforme Parfit, é questionável se persiste, então, a mesma nação, o que, segundo este filósofo, é aplicável, também, à identidade pessoal. Se as relações entre o meu *eu* presente e o meu *eu* futuro persistem em um grau menor, diz Parfit (1986, p.10), "em um caso limite, chega a ser mais plausível asseverar que não têm nenhuma importância", apagando-se os vestígios do *eu* que fui. Para Parfit, portanto, o que conta é a continuidade corporal e psicológica – e não "um fato adicional independente" -, e, consequentemente, a existência de distintos *eus* através do tempo.

1. 2. 3. Oposição à não identidade

Ainda que existam momentos que seja desejável uma maior impessoalidade, uma análise impessoal da identidade, como a feita por Parfit, faz com que o cérebro seja "assumido como o equivalente substituível da pessoa" (cf. RICOEUR: 1998, p.299-304). Uma vez que se alega que o *eu* não tem importância, esta alegação sempre estará vinculada a alguém que a profere. Thomas Nagel, em *A Última Palavra*, aludindo à metáfora do *Barco de Otto Neurath*[12], argumenta que em um sistema de crenças, também, "nem tudo pode ser revisado, porque algo precisa ser utilizado para determinar se a revisão se justifica" (1998, p.79). Desse modo, argumenta o filósofo americano, o pensamento tem prioridade sobre sua descrição, porque esta, impreterivelmente, envolve pensamento. Portanto, diz Nagel (idem, ibidem), "nossos pensamentos imediatos e prioritários sobre o mundo" fundamentam a visão que temos sobre nós mesmos para compreedermos a nossa conduta e reações frente aos acontecimentos no mundo e, para criticarmos e revisarmos nossa posição, é necessária "uma parte de nós para a qual não chegamos a sair", defende Nagel, "e que simplesmente detém os pensamentos, extrai as inferências, forma crenças e emite declarações" (idem, ibidem). Conforme Ricoeur (1998, p.299-304), "a frase: 'eu não sou nada' deve guardar a sua forma paradoxal: 'nada' não significaria nada se não fosse imputado ao 'eu'", isto é, quem é o eu, quando o sujeito diz que não é nada?

1. 2. 3. 1. Identidade Pessoal e sua importância

[12] O barco de Otto Neurath é uma embarcação em alto mar que vai sendo reconstruída - do esqueleto ao casco - a partir do material que é encontrado flutuando nas águas do percurso, mas que durante a operação de reconstrução não é possível abandonar a velha estrutura enquanto se executam os trabalhos de transformação (cf. DE LA VIEJA: 2000, p.2).

Conforme Sofia Miguens, Parfit, ao desviar a atenção da natureza da Identidade Pessoal para a sua importância, introduz uma inflexão importante na discussão da metafísica da Identidade Pessoal, pois suscita interrogações: Quanto importa a Identidade Pessoal? Porque ter uma preocupação especial com o próprio futuro? Sobreviver – se algo mais persiste – é uma coisa boa? A questão relevante que a discussão evoca, diz a filósofa, é se "não será preferível pensar exatamente o que é que queremos que sobreviva?" (2001, s/n). Se a identidade não é relevante, é possível que o que satisfaria uma pessoa, se algo fosse preservado no futuro, pode não coincidir com a continuação de si. Pode haver outro tipo de prolongamento importante, que não inclua a preservação de um indivíduo específico e a continuidade da sua vida mental. Para Miguens (idem, ibidem), "a questão do que importa (*what matters*) seria assim bem mais básica do que a questão da Identidade Pessoal, nomeadamente no que respeita a decisões quanto ao futuro pessoal e social" (idem, ibidem). Portanto, o foco de Parfit são as teorias éticas atuais que não relevaram as gerações futuras em suas teorizações, conforme trazemos agora.

1. 3. PARFIT E AS GERAÇÕES FUTURAS

A moralidade tradicional não postulava que fosse moralmente errado um agente evitar deliberadamente ações que preservassem de dano indivíduos que viveriam em um futuro distante, não próximo: "Um ato dessa natureza era considerado irracional, por isso não se acreditava que fosse imoral[13]" (PARFIT: 1986, p.24). Para Parfit, uma vez que o descomprometimento com gerações futuras pareça racional, há necessidade, então, de se proclamar uma maior irracionalidade a fim de ampliar o campo da moralidade. Conforme

[13] Conforme Demétrio Neri, em *Filosofia Moral*, nunca uma geração teve tanto poder de influência sobre gerações presentes e futuras. O poder tecnológico, a engenharia genética e seus efeitos imprevisíveis, tem influência sobre toda a vida do planeta. Talvez por isso, diz Neri, "que a dimensão do futuro mais distante não tenha sido levada em consideração na construção das teorias éticas tradicionais" (1999, p.105).

leitura de Parfit, por Jacob Ross, independentemente de qual seja uma teoria moral ela tem de explicar "por que uma ação pode estar errada" e, em especial, errada do ponto de vista da beneficência, "mesmo se não houver alguém para quem seu resultado fosse pior que qualquer alternativa disponível" (2009, p.213), isto é, caso exista ou venha existir alguém que possa vir a ser afetado por alguma ação. O que tem de se buscar, portanto, é uma maior impessoalidade, ou "não identidade", com vistas a alcançar o melhor resultado da beneficência, "no qual a soma total de bem-estar humano ou utilidade seja a maior".

1. 3. 1. Interesse próprio e Beneficência geral

Ross nos fornece, para reflexão, um modelo em que pudéssemos deliberar entre políticas conservacionistas, ou exaustivas de recursos. Caso optássemos pela política exaustiva, seria proporcionado relativo bem-estar a populações presentes e, acrescenta, não haveria consequências danosas a ninguém em até dois séculos. Todavia, caso escolhêssemos uma política conservacionista, o nível de bem-estar seria predominantemente melhor às populações subsequentes (ROSS: 2009, p.213). Conforme Parfit, se agirmos com maior impessoalidade talvez tenhamos que ampliar nossa teoria moral, porque "ao agir contra os próprios interesses, em minha visão", diz Parfit, "estou fazendo o que tem efeitos piores, ou que reduz a soma de ganâncias, confrontado com as responsabilidades", contudo, conforme o filósofo britânico, deveríamos nos conscientizar "que isto é moralmente errado, ainda que seja eu mesmo quem suporte as responsabilidades". (1986, p.25). A seguir, analisaremos até que ponto é racional agir somente em interesse próprio, sem considerar o interesse alheio.

1. 3. 1. 1. Possibilidade de universalização do egoísmo

Quando escolhas são feitas levando em conta somente o que é do próprio interesse, é possível que o resultado seja pior do que seria se a escolha fosse do interesse

coletivo. Conforme o *dilema do prisioneiro*, dois suspeitos são presos pela polícia, que tem provas insuficientes para condená-los. Todavia, separando os prisioneiros, oferece a ambos atenuantes: se um dos prisioneiros delatar, testemunhando contra o outro, e esse outro permanecer em silêncio, o que delatou sai livre, enquanto o cúmplice silencioso cumpre 10 anos de sentença. Se ambos ficarem em silêncio, sua condenação será de 6 meses de prisão. Se ambos traírem o comparsa, cada qual ficará 5 anos aprisionado. Portanto, considerando somente o interesse próprio, sem relevar os interesses do outro suspeito, é racional, para cada prisioneiro, confessar — e se cada um estiver "motivado por um interesse racional em si mesmo", ficarão ambos pior do que ficariam se tivessem escolhido de modo diferente (cf. DAWKINS: 2007, p.349). A defesa de nunca colocar o interesse dos outros à frente dos próprios interesses, pois do egoísmo ético, é bastante aceita. Contudo, é possível universalizar o egoísmo? Se considerarmos um mundo em que todos fossem egoístas éticos, ninguém cooperaria ou seguiria normas, a menos que lhe trouxesse vantagens, pois visando apenas seu próprio interesse. Assim, defender o egoísmo ético, seria defender, também, que todos agissem conforme seus próprios interesses, o que necessariamente geraria conflito, pois, conforme Furrow (2007, p.23), "para evitar a violação de seus próprios interesses, um egoísta deve advogar o egoísmo para si próprio e para todos os outros que compartilham seus interesses em uma dada situação", argumenta o filósofo, "mas advogar o altruísmo para os demais".

1. 4. CONSIDERAÇÕES DO PRIMEIRO CAPÍTULO

Embora as teorias que abordamos tragam diferenças fundamentais, as três defendem absolutamente que têm de se relevar a totalidade dos seres que serão moralmente atingidos pelas decisões que tomarmos e seus interesses avaliados com a máxima

imparcialidade. Procuramos mostrar que as três teorias são vulneráveis a críticas[14], mas que acima de tudo trazem ensinamentos de que não podemos prescindir. Nossa proposta foi considerar a possibilidade de equacionar os ensinamentos dos três filósofos desde o que pretendem, pois de constituir moralidade a partir de um padrão de racionalidade que tome em conta o que é melhor para todas as pessoas afetadas por uma ação em circunstâncias similares. Sendo a característica essencial do raciocínio moral a generalidade, e se eu tiver quaisquer razões para fazer algo, estas não poderão ser razões apenas para mim, mas deverão funcionar como justificação para qualquer indivíduo que esteja fazendo o mesmo, em meu lugar.

[14] Ainda que não nos tenhamos ocupado em criticar as posições de Singer, nesse capítulo, consideramos que as concepções éticas de Beauchamp e Childress, que traremos no segundo capítulo, podem ser tomadas como se opondo à concepção ética singeriana, as quais serão amplamente discutidas.

CAPÍTULO II

2. **RECIPROCIDADE OU VULNERABILIDADE?**

Abordaremos, nesta segunda parte do trabalho, como é possível que seres humanos ajam eticamente, considerada sua natureza, tomando decisões morais e agindo de acordo com elas, pois o que é considerado quando agem moralmente. Primeiramente, partiremos da concepção da ética em termos de reciprocidade, buscando explicar a origem dos juízos éticos, e se é possível justificar adequadamente esses juízos por sua descrição. Uma vez que reciprocar depende de relações especiais, analisaremos se tais relações permitem impedir o dano em termos gerais. Em seguida, apresentaremos uma justificação alternativa para evitar que os indivíduos em geral sofram danos, que denominaremos princípio da vulnerabilidade.

2. 1. CONCEPÇÃO DA ÉTICA COMO RECIPROCIDADE NATURAL

Para buscar a compreensão do desenvolvimento da ética em seres humanos, partiremos da explicação da sociobiologia para o comportamento altruísta em animais não

humanos - que este se desenvolveu a partir dos nossos primeiros ancestrais humanos e pré-humanos. Em *The Expanding Circle*, Peter Singer argumenta que a sociobiologia se sustenta na ética por sua descrição do desenvolvimento do altruísmo, e não através de um estudo direto da ética. Ainda que o comportamento altruísta esteja bem documentado pela sociobiologia, Singer questiona por que altruístas não foram eliminados, já que aumentavam as chances de sobrevivência do grupo à custa de si mesmos[15] (2011, p.8). Para melhor compreensão, consideraremos a teoria sociobiológica para o comportamento dos animais, humanos e não-humanos.

2. 1. 1. Teoria sociobiológica de reciprocidade natural

O comportamento dos animais é estudado a partir de sua origem evolutiva, assim, também o comportamento humano, que se desenvolveu desde os ancestrais pré-humanos do homem, tem de ser explicado pela mesma via. Logo, o comportamento dos animais, incluído o homem, estará sujeito aos efeitos da seleção natural, adaptando-se em seus ambientes naturais. A concepção que certos modos de comportamento possibilitam maiores probabilidades de êxito de indivíduos se reproduzirem, ou sobreviverem, é estendida, também, às sociedades humanas. Portanto, os indivíduos fazem o que é melhor para a sobrevivência da espécie, ou do grupo - e não especificamente para si mesmos -, manifestando um altruísmo recíproco com seus parentes próximos, ou grupo, na

[15] Indivíduos que alertam o bando contra predadores – até mesmo atacando-os - expõem-se a uma taxa de perigo muito maior do que aqueles que agem para se salvar sem avisar o bando, tendo, consequentemente, menor chance de sobreviver e se reproduzir.

expectativa de futura reciprocação[16].

2. 1. 2. Oposição à concepção sociobiológica para o comportamento moral

Singer leva em consideração que a base real da seleção evolutiva não é a espécie, nem um grupo menor ou o indivíduo. É o gene que leva os indivíduos a ter alguma característica que aumenta suas possibilidades de sobreviver e reproduzir, daí, dar sinais de alerta, protegendo o grupo como um todo, é uma forma de comportamento que tem base genética (cf. DAWKINS: 2007, p.52), o que, consoante a Singer, "mina o cálculo simples da evolução do altruísmo em termos de sobrevivência das espécies", pois, conforme deduz, "os melros não precisam ser ensinados para alertar o bando de predadores[17]" (2011, p.8). Portanto, que nossos genes não escolhem nossas premissas éticas; nós o fazemos usando nosso poder de raciocínio. Nenhum fato genético mostra direção alguma para nossos atos. Fatos podem explicar e predizer, mas estão longe de prescrever ou de justificar valores[18]. Assim, as explicações que a sociobiologia nos dá podem até ser, pelo menos em parte, verdadeiras e muito úteis de serem conhecidas, porém, sozinhas, levam para fora da moral.

[16] Conforme Richard Dawkins, "uma entidade será considerada altruísta se ela se comportar de forma a aumentar o bem-estar de outra entidade semelhante, com prejuízo de si mesma.". Em outras palavras, que a boa ação pode trazer prejuízo a quem a pratica, pelo menos em certa medida (2007, p.42).

[17] Conforme Dawkins, o indivíduo que se arrisca leva em conta "a expectativa de capacidade geral para beneficiar os próprios genes do futuro" (2007, p.184).

[18] Richard Hare distingue os significados dos juízos morais: "O significado valorativo é a recomendação contida no juízo. O significado descritivo são as bases factuais do juízo, os critérios pelos quais ele é feito, ou as condições de verdade. Por sua distinção é possível que o significado descritivo varie enquanto o significado valorativo permanece o mesmo" (2003, p.11). Portanto, que o pensamento moral ocupa-se não só com a descrição e a explicação do que acontece, mas com as decisões e sua justificação.

2. 2. RECIPROCIDADE POR CONVENÇÃO, OU CONTRATO TÁCITO.

A teoria do contrato social de ética concebe que as nossas regras de certo e errado, justo e injusto, surgiram em algum dia distante no qual seres humanos, anteriormente independentes, que viviam em quase completo isolamento, reuniram-se para elaborar uma base para a criação da primeira sociedade humana. Portanto, a explicação da origem da ética a partir de um contrato tácito entre seres humanos, em seu estado primitivo, buscando o benefício mútuo.

2. 2. 1. Rousseau e o contrato social (reciprocidade tácita)

Rousseau, em sua obra *Do contrato Social*, diz que antes de examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, "conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo" (1978, p.31). A hipótese do filósofo é que os seres humanos, para superarem os obstáculos que o estado de natureza em que viviam lhes impunha – o estado primitivo do "bom selvagem" -, associaram-se a fim de defenderem e protegerem uns aos outros. Tal pacto substituiu a conduta instintiva do selvagem independente, o homem natural, pela da justiça, "dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava", diz Rousseau (1978, p.36). A partir do dia que celebrou esse contrato tácito, o homem "se vê forçado a agir baseado em outros princípios", sugere Rousseau (1978, p.36), "e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações". Nessa nova condição o homem passa a exercer e desenvolver suas faculdades, suas ideias se alargam; Em suma, diz Rousseau (1978, p.36), "de um animal estúpido e limitado" a nova condição fez do ser humano "um ser inteligente e um homem". Conforme comentário de Lourival G. Machado, para Rousseau há dois momentos do homem: "a condição social do homem", e "a existência do 'homem natural', do homem em sua essência mental e biológica de simples indivíduo" (ROUSSEAU: 1978, p.36). Contudo,

face ao exposto, questiona-se se é possível que o homem não tenha sido um animal social antes de ser humano, condição para a hipótese do contrato social de Rousseau.

2. 2. 2. Crítica à concepção da ética como contrato social

Estudos mostram que o homem viveu em grupo antes de se dar a passagem à figura do humano racional. "O surgimento de sucessivos tipos de homem[19], a propagação do *Homo Sapiens* a diversos territórios", colaborando para gerar novos modos de subsistência, diz o etólogo Grahame Clark, foi "a base para o aparecimento de sociedades hierárquicas mais complexas" (1985, p.18), sendo para isso requerido algum grau de restrição que possibilitou a convivência entre companheiros, tendo em vista beneficiarem-se mutuamente. Para Peter Singer (2011, p.5), é provável "que a ética tenha começado nos padrões pré-humanos de comportamento, em vez de nas escolhas deliberadas, plenamente desenvolvidas, de seres humanos racionais". O que o filósofo australiano argumenta é que os "nossos ancestrais não poderiam ter desenvolvido as habilidades e aptidões dos seres humanos se, primeiro, não tivessem sido seres sociais" (1994, p.238). Para Singer "filósofos como Rousseau tinham pouca informação para descrever o comportamento social dos animais não humanos" e, muito menos, sobre evolução dos seres humanos, argumenta Singer, tendo a melhor tentativa ocorrida em 1975, na obra de Edward Wilson, *Sociobiologia, A nova Síntese* (2011. p.6). Explicar a origem da ética em termos de contrato tácito entre as pessoas objetivando benefício mútuo poderia até ser aceito como uma explicação histórica, haja vista os hábitos de algumas sociedades de mamíferos, desde que não se leve em conta as implicações de justo e injusto de tal modelo. Portanto, a

[19] Fósseis encontrados mostram, que, a cinco milhões de anos atrás, nosso ancestral, o meio-humano, criatura meio-macaco, conhecido por antropólogos como *Australopithecus africanus*, vivia em grupos, como o nosso mais próximo dos parentes vivo dos gorilas e chimpanzés ainda faz. O *Australopithecus* evoluiu para o primeiro ser verdadeiramente humano, o *Homo habilis* , e depois para nossa própria espécie, o *Homo sapiens* (cf. SINGER: 2011, p.3).

possibilidade contratual de Rousseau é tida como uma “fantasia histórica”, por Peter Singer (1994, p.89).

2. 3. RECIPROCIDADE E BENEFICÊNCIA

Para que seja possível que indivíduos compartilhem um espaço social comum, faz-se necessário um padrão ético que contemple, senão todos, ao menos a maior parte desses indivíduos. Uma vez que a característica dos seres humanos é a diversidade, cada qual é único e quer coisas diferentes tomando suas próprias decisões e agindo de acordo com elas. Tal conduta classifica os indivíduos como agentes morais, com capacidade de julgamentos morais e, consequentemente, aptos a realizar ações morais, tal como ajudar pessoas necessitadas, ou evitar causar-lhes mal. Entretanto, como escolher, e a quem ajudar, quando nossa cooperação é necessária? Tom Beauchamp e James Childress, em sua obra clássica *Princípios de Ética Biomédica*, distinguem beneficência específica e beneficência geral como critério de cooperação, ou reciprocidade, conforme apresentaremos a seguir.

2. 3. 1. Reciprocidade e obrigações de beneficência em Beauchamp e Childress

Beauchamp, utilitarista, e Childress, deontologista, sustentam que obrigações de beneficência para com a sociedade, pois de beneficência geral, são fundamentadas na reciprocidade, que consiste no ato ou a prática de dar uma retribuição apropriada, a “um benefício com um benefício proporcional, a um dano, com uma sentença criminal proporcional” (2002, p.293). Esse processo, de dar e receber na vida social,

defendem esses filósofos, de alguma forma é derivado de relações de beneficência específica. Seu argumento é que somos moralmente proibidos de causar dano a quaisquer indivíduos e, para tanto, elaboram regras de não maleficência, como de "não matar, não causar dor ou sofrimento a outros, e não despojar os outros dos prazeres da vida." (2002, p.215). Entretanto, eles salientam que podemos ajudar ou beneficiar aqueles com quem temos relações específicas - como a "crianças, filhos, amigos e de todos com quem se têm um relacionamento especial" e, mais adiante incluem, ainda, "pessoas identificáveis que estejam precisando ser socorridas", não havendo exigência, continuam, "que ajudemos ou beneficiemos aqueles com quem não temos um relacionamento especial". Isto porque, segundo eles, "não é possível agir de modo beneficente para com todos", não sendo tal atitude considerada imoral, uma vez que, no âmbito da moralidade, muitas coisas estão mais na idealidade que na obrigatoriedade; em se tratando de beneficência, argumentam, "é difícil estabelecer a linha (divisória) entre uma obrigação e um ideal moral" (2002, p.284).

2. 3. 2. Crítica ao princípio de reciprocidade de Beauchamp e Childress

Os padrões de comportamento moral do homem não são, conforme analisamos, como nos animais não humanos, nos quais a forma de agir é ditada preponderantemente por dotações genéticas. O homem respeita – ou rejeita – padrões herdados através de sua integração em sociedades moldadas pela história, aderindo à diversidade de tradições culturais. (cf. CLARK: 1985, prefácio). Em sua obra *Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético*, Sônia Felipe (2009, p.1-10) diz que Platão sempre defendeu a família como o valor maior a ser preservado moralmente, o que gera um entrave político, uma vez que garantir a supremacia dessa unidade põe a comunidade (o agrupamento maior de indivíduos em que se dá o preenchimento de suas insuficiências - quer material, quer emocional), a que a família do indivíduo pertence e tem dependência

para viver bem, num âmbito de menor importância[20]. Portanto, parece-nos plausível que raciocinemos para adotar uma "postura altruísta ética" a fim de contrariar o que julgamos natural para nós, pois buscar proteger somente o interesse de seres que se parecem conosco - ligados intimamente a nós, como nossos parentes ou grupo menor - onde há a perspectiva de reciprocidade ou compensação por possíveis prejuízos ou danos.

2. 4. JUSTIFICAÇÃO ALTERNATIVA À RECIPROCIDADE

Para muitos indivíduos urge que sejam satisfeitas verdadeiras necessidades, para as quais seria ao menos insensato argumentar que não deveriam ser atendidas preferencialmente. Há um grande contingente social que vive em extrema vulnerabilidade e, uma vez que sequer tem condições de requerer direitos, tampouco tendo meios de participar de contratos que confiram reciprocidade – como é o caso dos que vivem nas fronteiras da pobreza, assim como o das gerações futuras -, ficam dependentes do sentimento benevolente de outro indivíduo ou de um grupo maior, que possa ou queira garantir meios mínimos necessários para suportar sua condição de total exclusão, ou invisibilidade social. Em tais casos argumentaremos que o dever de beneficência se justifica pela sua vulnerabilidade, e que devemos levar em conta que a igualdade na consideração de interesses, como o de não sofrer e fruir bem estar, é condição para qualquer juízo moral.

[20] Para Aristóteles, diferentemente de Platão, a unidade não é a família, mas a cidade. O povoado, ou aldeia, por sua vez, é a união entre várias famílias, para a satisfação de algo mais que as simples necessidades do dia-a-dia. Já as cidades seriam a reunião de vários povoados "após atingir o ponto de uma autossuficiência praticamente completa" (ARISTÓTELES: 1997, p.15). Assim, diz Aristóteles (1997, p. 15), "na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes".

2. 4. 1. Obrigação de ajuda a pessoas em proximidade

Beauchamp e Childress, em sua obra *Princípios de Ética Biomédica*, consideram a situação hipotética em que uma pessoa está se afogando; um transeunte, desconhecido dessa pessoa que se afoga, aproxima-se, porém não sabe nadar. Para esses filósofos, nesse caso, não se verifica uma obrigação de beneficência "forte o suficiente", visto que não há nenhuma relação especial com a pessoa que se afoga. Contudo consideram que algo deve ser feito, já que o transeunte está próximo, e não fazer nada, como alertar um salva-vidas, torna-o moralmente culpado por sua omissão. (2002, p.288). Todavia, na sequência de suas considerações, eles apresentam outra situação na qual fosse possível um indivíduo salvar um faminto desconhecido por uma quantia pequena. Se existissem muitos famintos a ser salvos concomitantemente, argumentam, "o ônus rapidamente ultrapassaria os recursos de um indivíduo". Desse modo, considerando uma obrigação individual em grande escala, os autores são mais cautelosos, recuando: "às vezes nos sentimos culpados por não fazer mais; porém, ao mesmo tempo, duvidamos de que somos mesmo obrigados a fazer mais" (2002, p.291). O que é possível depreender da exposição dos filósofos, é que podemos rejeitar o imparcialismo, mas, ao mesmo tempo, o parcialismo se mostra inconsistente com a ideia de que todos os seres humanos têm o mesmo valor moral. A questão que surge, portanto, é até onde se estendem nossas obrigações com pessoas que não temos um relacionamento pessoal, e se somos responsáveis pelo sofrimento que poderíamos ter evitado, independentemente de esse sofrimento não gerar um mal moral equivalente.

2. 4. 1. 1. Autoridade da moralidade

Desde os primeiros momentos que somos afetados por um estado de consciência, que nos sentimos inseridos na realidade do mundo, passamos a ter noção de nossa vulnerabilidade, o que é essencial ao reconhecimento do que atribuímos valor. Sabemos que podemos perder coisas que prezamos, pessoas que são importantes para nós, nossa autoestima, enfim, que podemos perder praticamente tudo. Conforme Furrow, a partir dos relacionamentos aprendemos a lidar com nossa vulnerabilidade; pois "tornam-se nossa necessidade dominante e continuada fonte de valor" (2007, p.108). Desse modo, nossas ações passam a ter significados éticos na medida em que influenciam nossos relacionamentos. "O mundo ético não é algo no qual temos de nos convencer a entrar", esclarece Furrow (2007, p.109): "todos já existimos em um mundo ético, embora possamos desenvolver hábitos e crenças que tornam este mundo obscuro". Assim, o que se torna relevante (porque reconhecemos nossa fragilidade e nossas limitações, pois a instabilidade de nossa existência) é que assim se formam os juízos éticos. Quando Beauchamp e Childress referem que "nos sentimos culpados por não fazer mais", estão expressando uma emoção moral em relação à perda. Sentimentos como culpa, vergonha, repulsa, remorso, lamento, indignação e compaixão, conforme Furrow (2007, p.109), "pressupõem uma diminuição de algo de valor", e justamente por isso "a autoridade da moralidade está aqui localizada".

2. 4. 2. Crítica à tão somente beneficência específica

Em relação ao exemplo clássico que Beauchamp e Childress se utilizam, da pessoa se afogando, Singer argumenta que não há nenhuma diferença moral relevante se a pessoa a ser ajudada é nosso parente, vizinho próximo ou um desconhecido "que vive a mil quilômetros de distância" (2002, p.141). Ter ou não uma relação especial com as pessoas não pode fazer diferença quando o dano é equivalente. Considerando o princípio de igual consideração de interesses (que examinamos no primeiro capítulo, como de "evitar a dor,

satisfazer necessidades básicas de alimento e abrigo"), não temos justificativas consistentes para discriminar ajuda às pessoas - levando em conta apenas laços relacionais íntimos, ou a proximidade e a distância - quando pudermos ser cooperativos. Também, buscar refúgio no argumento comum, de que mais pessoas, além de mim, se encontram em igual posição de ajudar, não diminui a obrigação de fazê-lo, sendo, conforme Singer (2002, p.142), "desculpa para a inatividade". Portanto, até onde não ajudar nos isenta de culpa?

2. 4. 2. 1. Matar ou deixar morrer

Há obrigações morais de não maleficência, como de "não matar" e "não causar dor ou sofrimento aos outros", prescritas por Beauchamp e Childress. Todavia, se partirmos da hipótese de Singer, que matar e deixar morrer são equivalentes morais, "fica a impressão de que somos todos assassinos" (1994, p.234), caso não ajudemos pessoas extremamente necessitadas, como as que se encontram famintas, no limite da inanição. Naturalmente, muitos considerarão absurdo comparar "matar e deixar morrer", defendendo a diferença apressadamente. Em geral, tal justificação visa não reconhecer que viver em grande estilo - fazendo gastos que exorbitam uma vida confortável e até mesmo luxuosa - sem contribuir para diminuir o sofrimento de indivíduos que se encontram carentes de tudo, é equivalente, em termos éticos, a disparar em indivíduos causando-lhes mal, a eles e suas famílias. Não há necessidade que matemos pessoas para levar uma vida luxuosa, argumenta Singer (1994, p.234), "mas é preciso permitir que morram algumas pessoas que poderíamos ter salvo", já que a manutenção de uma vida luxuosa demanda dinheiro, e pelo menos parte dele poderia ser usado para salvar pessoas em total carência[21]. Sabe-se que todos os seres humanos têm como interesses básicos uma boa alimentação à fome- ou, em muitos casos,

[21] Conforme Pierre Weil, em *A Nova Cultura Organizacional Holística*, dentre diferentes níveis de valores pessoais, há alguns, como poder, sensualidade e segurança, que "são estimulados por muitas organizações através da mídia". Esses valores, reforçando o consumismo "em níveis jamais alcançados", criam novas necessidades que não têm correlação alguma com as necessidades reais das pessoas. É facilmente constatável, em um exame às propagandas de produtos e serviços, "o quanto a mídia estimula os comportamentos egoístas" e o consumismo desenfreado. Para Weil "o egoísmo resulta do excesso de racionalismo próprio" ao pressuposto, tomado como verdadeiro, "que o homem é fundamentalmente egoísta" (1993, p.81).

alimentar-se mesmo que precariamente - seguir vivendo a morrer, ter acesso à água potável a morrer de sede, ter saúde a sucumbir de doenças, evitar o sofrimento a sofrer, e que satisfazer esses interesses elevaria muito o seu bem-estar, e, por outro lado, que ignorar esses interesses e não fazer nada para satisfazê-los seria causa de muito sofrimento. Assim, uma vez que somos capazes de considerar os interesses das pessoas que estão no círculo de nossas relações mais pessoais, porque não expandi-lo, passando a ter atitudes mais inclusivas a toda humanidade? Ninguém pode alegar ignorância que em diversas partes do planeta a desnutrição e a ausência de comida estejam levando crianças e adultos à morte – já que a informação globalizada impede que as pessoas e governos aleguem desconhecimento quanto ao sofrimento que acomete as pessoas presentes no mundo todo -, e afirmar que se quer ignorar tais fatos é eticamente inaceitável. Porque não levar a sério, então, que o direito à vida é incompatível com a atitude de ficar vendo as pessoas morrerem de fome, quando se pode ajudar sem ameaçar a própria integridade moral? Portanto, no capítulo a seguir, trataremos da possibilidade de considerar os interesses de outras pessoas, a partir de uma perspectiva imparcial, racional e universal.

CAPÍTULO III

3. **SUPERERROGAÇÃO OU DESENVOLVIMENTO MORAL?**

Nesse capítulo final abordaremos a possibilidade de atender aos interesses alheios, incluídos os de gerações futuras - ou não presentes - uma vez que estas podem ter seus interesses afetados pelas ações das gerações atuais. Para tanto, argumentaremos que a vulnerabilidade pode ser evitada, ou diminuída, conforme as escolhas que os agentes morais realizem[22]. Partindo do princípio que há indivíduos que são capazes de sacrificar seus interesses próprios, pelo menos em certa medida, com o propósito de diminuírem ou eliminarem a vulnerabilidade de outros indivíduos, argumentaremos que através da educação, informação e reflexão, principalmente, é possível encontrar condições para formular melhores raciocínios morais.

[22] Um problema que sempre causou discussão entre filósofos é que se nossas ações morais estão determinadas, então não é possível que sejamos culpados ou elogiados moralmente de algo que fizemos, pois não teríamos agido por livre escolha. Uma abordagem alternativa para o problema do determinismo e responsabilidade, conforme Furrow (2007, p.170), foi desenvolvida por Peter F. Strawson. Para este filósofo não é importante como a ação é produzida no universo físico, mas que temos "atitudes reativas" para com os outros, e para com nós mesmos, como de elogio e ressentimento, que, consoante a Furrow (2007, p.171), "expressam a natureza interpessoal da existência humana", pois para estabelecer os comportamentos moralmente aceitáveis e os censuráveis. Assim, independentemente de as pessoas terem livre-arbítrio, importa que as atitudes reativas expressem o compromisso das pessoas umas com as outras, e que dele depende a vida de relacionamentos com os demais. Consoante a Furrow (2007, p.172), o que precisamos é "de alguns parâmetros por meio dos quais possamos avaliar nossas práticas correntes de considerar pessoas responsáveis", pois que uma pessoa esteja no controle de sua ação, ou capacitada de responder a razões.

3. 1. MOTIVAÇÃO DA MORALIDADE

Conforme Singer, a ética, "apesar de não conscientemente criada, é um produto da vida social que tem a função de promover valores comuns aos membros da sociedade" (1994, p.341). Furrow defende que esses valores comuns têm de poder ser tomados "como exemplos paradigmáticos", elogiando e estimulando as ações morais que estejam conforme a eles, assim, na medida em que, por exemplo, cooperamos com os necessitados, ou não os prejudicamos, estamos aderindo a uma conduta moral. Acontece, frequentemente, de as pessoas se engajarem em ações beneficiando outras pessoas com algum prejuízo para si – há casos de verdadeiro heroísmo. A questão que surge, portanto, é porque, se temos autonomia nas nossas tomadas de decisão, escolhemos engajar-nos em ações que beneficiam os outros, mas não a nós próprios.

3. 1. 1. Moral excessivamente exigente (supererrogatória)

Beauchamp e Childress alegam que a beneficência geral é admirável, mas que não há exigência que tenhamos atitudes generosas ou caridosas para com as pessoas em todas as ocasiões, "ainda que estejamos em posição de fazê-lo" (2002, p.284). Esses autores defendem que a moralidade comum não contém princípios que nos imponham grandes sacrifícios, sendo os atos de beneficência "totalmente independentes de um princípio obrigatório de beneficência" (idem, ibidem), e que em relação ao comportamento beneficente, muitas coisas estão mais no âmbito da idealidade do que na obrigatoriedade.

Eles ainda distinguem regras de não-maleficência e regras de beneficência, considerando as primeiras como "proibições negativas de ações", que devem ser obedecidas com imparcialidade, servindo como base para certas condutas; e as segundas, as de beneficência, como expressão de "exigências positivas de ação", que nem sempre precisam ser obedecidas imparcialmente, "nunca" servindo de punição para quem infringi-las, defendem Beauchamp e Childress (2002, p.285), argumentando que "deixar de agir de

modo não-maleficente para com alguém é imoral, mas deixar de agir de modo beneficente para com alguém com frequência não é imoral". Os filósofos defendem que é "moralmente incoerente" exigir que beneficiemos a todos, e que "pessoas moralmente decentes" ajam nos interesses dos indivíduos com quem têm um relacionamento especial. Uma tese que defenda obrigações iguais a pessoas desconhecidas assim como às de nossas relações, sustentam Beauchamp e Childress (2002, p.286), "é excessivamente romântica e impraticável, e é também perigosa", pois na medida em que obrigações de beneficência são generalizadas, argumentam, diminui a probabilidade "de que cumpramos nossas obrigações primárias, que muitos de nós já consideramos difíceis de cumprir" (2002, p.286). Estes filósofos, ainda, criticam Singer, referindo seu argumento, em *Fome, Riqueza e Moralidade* - de evitarmos que algo ruim aconteça, caso possamos fazê-lo, se com isso não sacrificarmos algo de importância moral comparável - pois que os limites estabelecidos por Singer são excessivamente exigentes e, se os limites das obrigações da moralidade comum forem excedidos, os padrões da moralidade comum assumem que a pretensão de obrigatoriedade "está além da obrigação moral" (2002, p.287), pois um ideal moral louvável, todavia, mais que manda o dever. Portanto, que se os padrões da moralidade forem altos demais para algumas pessoas, defendem Beauchamp e Childress, elas não podem participar do domínio da vida moral.

3. 1. 2. Crítica à moral excessivamente exigente, ou supererrogação

Padrões morais habituais têm guiado comunidades ou sociedades parecendo estáveis "porque passaram no teste do tempo", diz Furrow (2007, p.68). Contudo, é comum tomarmos como pressupostos conceitos morais, que nos parecem óbvios, sem percebermos o quanto alteram o verdadeiro sentido da nossa estrutura moral[23]. Justificações morais

[23] Henry Thoreau, autor das obras filosóficas *Desobediência Civil*, e *Walden*, defendeu que "devemos reaprender a reacordar e nos conservarmos acordados não por objetivos mecânicos", mas, sobretudo, "por uma infinita expectativa da alvorada, a qual não nos abandona no mais profundo sono" (THOREAU: 2002, p.89).

podem, como mostra a história, ter parecido óbvias do ponto de vista daqueles que cometeram – e cometem - atrocidades contra a humanidade, ou àqueles que se mostraram indiferentes: a escravidão era tida como natural, a mulher era subjugada naturalmente, e, lamentavelmente, ainda é, em muitas etnias. No mundo contemporâneo, a título de ilustração, conforme dados da UNICEF[24], 195 milhões de crianças menores de cinco anos de idade, aproximadamente, são demasiado pequenas e subdesenvolvidas; a subnutrição, verdadeira epidemia global, contribui para mais da metade de todas as mortes de crianças no mundo em desenvolvimento - cerca de 5,6 milhões de crianças por ano; no semiárido brasileiro, onde se encontram os piores indicadores sociais, 70% dos 13 milhões de crianças e adolescentes vive na pobreza. Sempre que pudermos ser benevolentes, cooperando para a sobrevivência e o desenvolvimento de crianças, como as que trouxemos nos exemplos, e ajuizarmos que não temos de assumir tal compromisso, "ainda que estejamos em posição de fazê-lo" - posição defendida por Beauchamp e Childress - estamos partindo de pressupostos morais inconsistentes, que necessitam de fundamentação racional[25]. Ou seja, conforme Furrow (2007, p.11), "estamos entendendo mal a nossa história ética", pois não estamos indo além de nossos próprios sentimentos e raciocínios cotidianos, sem pressupor significados éticos escondidos, "coberto pelos sedimentos de nossa época", diz esse filósofo, que podemos desenterrar e investigar. Todavia, Beauchamp e Childress defendem que há limites na moralidade, e que não devem ser ultrapassados, pois a exigência de padrões morais demasiado altos nos jogaria num "pântano de obrigações" (2002, p. 291). A questão relevante, que procuraremos responder a seguir, é se esses padrões morais correspondem à vida moral concreta, e se conseguem trazer solução para os problemas morais que acometem a sociedade contemporânea, na qual se encontram populações à

---

[24] Fundo das Nações Unidas para a Infância (United Nations Children's Fund - UNICEF). Órgão das Nações Unidas que objetiva promover a defesa dos direitos das crianças, ajudar a dar resposta às suas necessidades e contribuir para o seu desenvolvimento.

[25] Conforme Nagel, o fato de haver atitudes histórica e culturalmente condicionadas, incluindo a própria atitude, "não desabilita o julgamento moral de primeiro plano, mas simplesmente fornece algo mais em que pensar" diz o filósofo, "incluindo informações sobre influências na formação das minhas convicções que podem levar-me a mudá-las" (1997, p.123).

deriva, que não dispõem de quaisquer meios que lhes permitam alcançar qualquer interesse e, às vezes, sequer o mais elementar dos interesses, pois o da conservação da própria vida.

3. 1. 2. 1. Dever, caridade e moralidade tradicional

É incontestável que há pessoas demais vivendo abaixo de qualquer critério mínimo de dignidade e, concomitantemente, outra parcela de seres humanos que vive em absoluta abundância. Assim, não seria exagero dizer que enquanto uns morrem de fome, outros morrem de doenças provocadas por excessos alimentares. No ensaio de 1972, *Fome, Riqueza e Moralidade*, Peter Singer argumenta (2002, p.140) que "o sofrimento e a morte em decorrência de falta de comida, de abrigo e de atendimento médico são maus" e, continua Singer, "se está em nosso poder evitar que aconteça algo de mau, sem com isso sacrificar nada que tenha importância moral comparável", isto é, que o volume de nossas doações não nos iguale às condições de vulnerabilidade daqueles a quem ajudamos, "nós temos de fazê-lo", defende esse filósofo. É indiscutível que em qualquer perspectiva ética que considerarmos a pobreza extrema existente no planeta, e os efeitos decorrentes dela, conclui-se que ela é um mal, gerando, por isso, uma obrigação moral de contribuir para a sua erradicação. Definitivamente não podemos conceber em tempos de globalização, quando o mundo pode ser tomado como um só mundo - pois está implicada a dissolução de todas as fronteiras, unindo as pessoas como nunca antes estiveram - ficarmos indiferentes à tamanha discrepância moral. É incontestável que há interesses partilhados por todos os seres humanos, que não podem evitar seu acometimento, tal como a necessidade de comer quando se tem fome, de beber água potável quando se tem sede. Sabendo que, se tais interesses não forem satisfeitos, eles virão a ser causa de tanto sofrimento a outras pessoas quanto poderia causar a nós próprios, considerando que estivéssemos em seu lugar, conduz Singer à defesa da revolução da moralidade tradicional[26] - tema que, notoriamente, passa a

[26] Conforme Demétrio Neri, em sua obra *Filosofia Moral*, "a moral é fluida, variável, ambígua, ao passo que a ética, desde quando se constituiu como ciência da moral, pretendeu introduzir precisão, fixidez e constância; e depois de ter superposto os seus esquemas interpretativos à realidade da vida moral", continua Neri, "a ética pretendeu, também, ser capaz de elaborar um conjunto de regras universais e harmônicas que corrijam (segue)

estar presente entre filósofos contemporâneos, conforme já assinalamos anteriormente, quando abordamos a teoria de Parfit. O argumento de Singer é que não há como "traçar uma linha divisória entre o dever e a caridade" onde normalmente a traçávamos. "Se a doação de dinheiro é vista como um ato de caridade, ninguém acha que seja errado não doar" argumenta esse filósofo (2001, p.144), isto é, na moralidade tradicional quem faz doações merece elogios, pois é tido como praticando uma ação supererrogatória, mais do que manda o dever, mas a atitude de quem não o faz, que se nega a doar, não é censurável. Conforme Singer, a fim de tornar tolerável a existência social, a sociedade cria normas para regular suas necessidades. Assim, diz o filósofo australiano (2002, p.146), "é essencial impedir a violação da norma contra o assassinato, contra o roubo", todavia não é tão essencial ajudar as pessoas que não fazem parte de nossas relações pessoais. Para ele, essa não é uma explicação que justifique a distinção entre dever e supererrogação, e "do ponto de vista moral, evitar que milhões passem fome deve ser considerado, no mínimo, tão premente quanto apoiar as normas de propriedade vigente no interior de nossa sociedade" (idem, ibidem). Na sequência, procuraremos responder como se podem desenvolver qualidades morais ou virtudes necessárias para que uma pessoa apresente atitudes voltadas para a beneficência.

3. 2. DESENVOLVIMENTO MORAL

Podemos afirmar, categoricamente, que aquilo no qual acreditamos ser certo ou errado está condicionado à maneira como estamos contextualizados na vida mundana. Assim, a partir do processo de aprendizagem, decorrente do meio familiar, escolar, social, religioso, vão sendo interiorizados princípios ou ideais que ajudam o indivíduo a distinguir

---

e guiem o comportamento humano em vista de uma sociedade melhor" (1999, p.101). Para Neri, isto é uma incoerência, pois a ética tida como projeto de intelectuais, com pretensão "de realizar a razão e o conhecimento no plano prático", diz o filósofo italiano, parece pouco convincente e ultrapassada. Portanto, é preciso mudar "as estruturas teoréticas da ética tradicional", diz Neri (1999, p.105), já que não é possível, senão por radicais transformações, levar em conta os interesses das gerações presentes e futuras.

o que está certo e o que está errado, e agir conforme esses padrões. Os procedimentos pelos quais se dá essa interiorização, diz Demétrio Neri, foram, por longo tempo, ignorados ou, pelo menos, "não suficientemente analisados pelos filósofos moralistas", e, ainda hoje, faz-se necessário desenvolver pesquisas de como se estrutura o comportamento moral, tomando conhecimento de qual é "o papel que os traços da personalidade podem ter na decisão moral", consequentemente, na forma de as pessoas se comportarem (1999, p.31). Uma vez que "os traços da personalidade não são estáticos", diz o filósofo italiano, pois sendo resultado do processo de aprendizagem, em contínua evolução, é de grande importância buscar conhecer "como se dá o desenvolvimento moral com o desenvolvimento psicológico e cognitivo mais geral" (idem, ibidem). Conforme podemos notar, a partir dos princípios, ou dos padrões morais que internalizamos, descobrimos que tipo de comportamento é esperado de nós - o que vai determinar a imagem que, dentro de nossos relacionamentos, as pessoas farão de nós – e como justificaremos nossas ações. Conforme Furrow (2007, p.71), "os tipos de relacionamentos que apresentam a base lógica mais plausível para as necessidades da ética são os relacionamentos de cuidado", o motivo é que ao dispensar cuidado, seja às pessoas, objetos ou instituições, estamos reconhecendo o que tem valor para nós. Desse modo, a partir dos relacionamentos de carinho, proteção, nasce um modelo "de como devemos tratar as pessoas em geral", diz Furrow (2007, p.72). Uma vez que no exercício de cuidado nas relações – quer quando uma pessoa deve cuidar de outra, quer quando ocorre o cuidado mútuo - dá-se o desenvolvimento das faculdades morais, depreende-se que da capacidade de se mostrar zeloso decorre o desenvolvimento de sentimentos e racionalidade adequados para o raciocínio moral. A seguir consideraremos, a partir das pesquisas de Nora Gilligan, a importância do desenvolvimento psicológico no desenvolvimento moral.

3. 2. 1. Raciocínio moral e Virtude de cuidado

Considerando como se desenvolvem as habilidades práticas do raciocínio

moral, encontramos nas pesquisas de Carol Gilligan[27] uma explicação de como se reproduzem "certas diferenças gerais e quase universais, que caracterizam a personalidade e as funções masculinas e femininas": há "um precoce enquadramento social" experimentado diferentemente pelos meninos e meninas, que se reflete no desenvolvimento de sua personalidade. O fato de as mulheres em geral serem "amplamente responsabilizadas pelo cuidado das crianças", defende Gilligan, faz com que as mulheres formem uma base mais sólida para "se aperceberem das necessidades ou sentimentos dos outros, como se fossem delas próprias", enquanto que os homens, diz a cientista, são mais "racionais", fiéis a noções de justiça e seguidores de princípios rígidos (1997, p.18-24). Conforme Furrow, as abordagens diferentes do raciocínio moral, identificadas por Gilligan, têm força devido à tradicional dominância masculina na nossa cultura, daí o motivo de homens e mulheres verem o comportamento moral diferentemente (2007, p.74). Para nosso estudo relevaremos não o estabelecimento de estereótipos masculinos e femininos, mas que homens e mulheres, dadas suas diferentes orientações interpessoais e diferentes níveis de experiências sociais, tendem, conforme a doutora em psicologia, a raciocinar diferentemente quando estão em causa questões morais. Através das pesquisas de Gilligan, podemos deferir que a descoberta do valor genuíno das coisas que valorizamos, torna-se possível através do processo que envolve o seu cuidado, portanto, que este deve ser aprendido através de exercício. Conforme Furrow o cuidado não é "uma reação espontânea, mas um conjunto de motivações e capacidades, que se adquirem por meio de um processo de tentativa e erro", em um exercício cotidiano (2007, p.144). Entretanto, é bastante ter desenvolvida a capacidade de cuidar?

3. 2. 2. Comprometimento e Identidade

[27] Carol Gilligan, doutora em psicologia, compunha, inicialmente, o grupo de pesquisas de Lawrence Kohlberg, que enfocava basicamente meninos em suas pesquisas, as quais versavam sobre o desenvolvimento das habilidades práticas do raciocínio moral em crianças. Este, em seus estudos, tinha como foco basicamente meninos, e, quando mais tarde incluiu meninas, sua conclusão foi de que elas muito poucas vezes alcançavam os estágios mais altos de desenvolvimento moral.

Vimos que a capacidade de cuidar demanda exercício constante para seu estabelecimento. As coisas com as quais estamos comprometidos, porque estão sujeitas a mudanças, têm efeito sobre nossa integridade, a qual também, por isso, conforme Furrow (2007, p.146), "requer um processo contínuo de renovação e adaptação", que é possível com a prática cotidiana. Entretanto, uma pessoa íntegra tem de estar comprometida incondicionalmente com alguns valores, tendo critérios éticos que possam lhe conferir identidade. Esses comprometimentos fazem com que sejamos a pessoa que somos, não podendo ser descartados sem que uma posição adotada fique comprometida. Ainda que seja desejável assumir uma maior impessoalidade, como defende Parfit, os comprometimentos conferem identidade, reunindo os episódios de nossas vidas, fazendo com que possamos reconhecer quem cada um é. Conforme Furrow, a história que podemos contar das nossas vivências faz sentido se houver coerência "sobre onde temos estado, onde estamos e para onde estamos indo" (2007, p.150), isto é, a constante reinterpretação do eu diante do mundo, também em mudança. Dessa forma, é fundamental, para que possamos ser íntegros, saber que valores e comprometimentos são importantes a fim de os colocarmos em ordem. Consoante a Furrow, temos desejos de ordem vária; primeira, segunda, terceira, quarta, e a integridade requer que façamos a discriminação desses desejos, endossando ou descartando-os, "usando nosso sistema de valores de ordem superior" (2007, p.146). Assim, exemplificando, se após o jantar, ao invés de me deliciar com a sobremesa, resolver dá-la a um faminto que se encontra deitado na calçada, ajuizando que sua fome sobrepõe meu desejo de deleite, estou endossando um desejo de segunda ordem e descartando um de primeira, isto é, conforme Furrow, resolvendo um dilema, quer "endossando um dos desejos em conflito, quer apelando para um valor de ordem ainda mais elevada" (idem, ibidem). Dessa forma, se o desenvolvimento moral de uma pessoa for suficiente, terá também desenvolvida a sabedoria prática, pois, conforme Furrow (2007, p.152), "de ser sensível às demandas de circunstâncias particulares e a habilidade de modificar os nossos fins para acomodar tudo aquilo que nos é caro", e, consequentemente, ter capacidade de reconhecer a vulnerabilidade como algo que tem valor, cuidando dos interesses de outras pessoas, já que, para uma pessoa íntegra, não levar o outro em consideração, pois sem transcender a si mesmo, seria uma vida sem significado, destituída de sentido.

3. 3. UMA VISÃO HOLÍSTICA

É notório que vêm ocorrendo mudanças profundas na consciência das pessoas, em relação aos resultados de pesquisas cientifico-tecnológicas presentemente realizadas no nosso planeta. Os reflexos dos danos pela aplicação irresponsável de descobertas na área da ciência moderna são visíveis nas dúvidas que acometem as pessoas no mundo todo, face às consequências que são observadas. As competições armamentistas, por exemplo, fúteis e horrendas, além de despenderem recursos e energias, que poderiam ser aplicadas à inclusão social de grandes comunidades humanas em situação de vulnerabilidade, põem em risco a integridade do planeta face à utilização assassina de energias nucleares. Ademais, já houve um desmascaramento que as grandes indústrias bélicas fomentam a guerra entre blocos ou nações para comercializarem seus produtos potencialmente destrutivos. Da mesma forma, a opinião pública, presente nos meios de comunicação e expressão globalizada, e mesmo a atitude prática das pessoas em manifestações sociais, associações de consumidores, e outros, limita cada vez mais a atuação de organizações, que têm como critério simplesmente gerar capitais - produzindo artigos nocivos à saúde, como cigarros e etílicos, por exemplo, bem como a exploração cruel de animais não humanos, e até humanos, visando maximizar lucros, e atividades criminosas ligadas à destruição de ecossistemas. Descrições incompletas da composição de produtos, ou rótulos fáceis e primários de propagandas, vazios e inconsistentes, por sua vez, não chegam a um público indiferente, que exige, cada vez mais, um comprometimento por parte das organizações. Como consequência, as pessoas que compõem as organizações também passaram a ficar mais comprometidas com sua participação, possibilitando a construção de valores positivos, ou construtivos, que lhes permitem aproximar-se de seu pleno potencial como seres humanos (cf. WEIL: 1993, p. 37-45) [28]. Portanto, pode-se depreender que, a fim de diminuir as práticas nocivas à harmonia social, incompatíveis com

[28] Pierre Weil é doutor em Psicologia pela Universidade de Paris – fundador da Universidade Internacional da Paz (UNIPAZ), apoiada pela ONU, em franca expansão pelo mundo.

o respeito à vida em geral, é preciso agir sobre as organizações[29], "tanto no que se refere à concepção das finalidades das organizações, quanto à estrutura e política interna e externa", diz Pierre Weil (1993, p.50), ou seja, tem de se modificar os hábitos, comportamentos e opiniões profundamente enraizados em cada pessoa, pois não somente no âmbito de dirigentes, mas da própria cultura de cada organização – pois as pessoas implicam a cultura, e a cultura implica as pessoas, entendemos. Assim, passamos à definição de cultura organizacional holística, e a possibilidade de seu desenvolvimento.

3. 2. 1. Cultura Organizacional Holística

No mundo em que vivemos "constata-se uma atomização do indivíduo, uma atomização da humanidade e do mundo", diz Roberto Crema (1991, p.24), isto é, uma soma de motivações egoísticas movendo as pessoas rumo ao que se pode diagnosticar como a destruição da própria humanidade. Entretanto, como já referimos, há cada vez mais pessoas insatisfeitas com as atuais estruturas socioeconômicas, já que o capitalismo promove divisões sociais com um acesso desigual aos bens e serviços, bem como a sobre acumulação de riqueza por parte de uma minoria. Pessoas no mundo todo estão buscando um modo de viver alternativo ao padrão insustentável das sociedades modernas, incorporando os antigos conhecimentos com a moderna ciência e filosofia. Novas comunidades de tamanho vário, urbanas e rurais - as Ecovilas[30]- vêm reunindo pessoas que

[29] Organização, conforme Pierre Weil (1993, p. 88), é a coletividade de pessoas agrupadas em torno de determinadas finalidades e procurando atingir certos objetivos, estruturada em sistemas interligados de maneira a atender às suas finalidades de modo eficiente.

[30] A comunidade *Sarvodaia* (11 mil vilas tradicionais no Sri Lanka); *Eco Yof e Colufifa* (350 vilas no Senegal); o projeto *Ladakh*, no planalto tibetano; ecocidades, como *Auroville*, no sul da Índia e *Nimbin*, na Austrália; - pequenas Ecovilas rurais, como a *Gaia Asociación* na Argentina e *Huehuecoyotl* no México; - projetos de rejuvenescimento urbano, como o *Eco Village Cristiania* de Copenhagen - projetos de permacultura, como *Crystal Waters*, na Austrália, e *Baurus*, no Brasil; - e centros educacionais, como *Findhorn Ecovillage*, na Escócia; o *Centre for Alternative Tehnology* no País de Gales; *Earthlands*, em

têm a intenção de integrar uma vida social harmônica a um estilo de vida sustentável, que estão fazendo despertar uma nova consciência para o terceiro milênio.

3. 2. 1. 1. Desenvolvimento humano e Sistema educacional

Segundo Weil, em *A Nova Cultura Organizacional Holística*, é imprescindível "um sistema educacional inteiramente renovado para desenvolver desde cedo a consciência mais participativa e cooperativa em todos os povos do Planeta" (1993, p.78), pois uma pedagogia transdisciplinar e holística que vê no homem um potencial permanente de aprendizagem, independentemente de sua faixa etária, profissão e cultura, sendo capaz de assimilar de forma integrada conhecimentos essenciais que lhe possibilitem um desenvolvimento pleno ao incorporar uma nova consciência de si, do outro e do Planeta. Para Martha Nussbaum, uma educação para o desenvolvimento humano de uma cidadania global responsável possui um duplo objetivo. Primeiramente é necessário promover o desenvolvimento humano de seus alunos; defende a filósofa, e é preciso, em segundo lugar, promover a compreensão dos alunos de que os objetivos do desenvolvimento humano são para todos, enquanto metas inerentes à própria ideia de uma sociedade justa minimamente decente, de tal forma que, quando eles forem habilitados, busquem fazer escolhas políticas que irão promover estas capacidades para todos e não só para si. Então, diz a filósofa estadunidense, "na minha versão, essa educação terá início a partir da ideia de igual respeito para todos os seres humanos e da igualdade de acesso de todos a uma gama de oportunidades humanas centrais, e não apenas em sua própria nação, mas em todo o mundo" (2009, p.12). Para tanto, Nussbaum destaca habilidades que os cidadãos devem desenvolver a fim de alcançar a cidadania global, que tratamos agora.

Massachusetts, *Tamera*, em Portugal, e muitos outros (cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Ecovila, acessado em dezembro 2012).

3. 2. 1. 1. 1. *Habilidades para Cidadania global*

A fim de alcançar a cidadania global, Nussbaum destaca habilidades a serem desenvolvidas: a primeira é a de "autocrítica socrática e de pensar criticamente as próprias tradições" (2009, p.17), pois de ser capaz de pensar por si próprio, em vez de delegar a outros suas escolhas, pois de aprender a analisar a si mesmo e pensar sobre as próprias razões as quais se encontra inclinado. A segunda habilidade, que a filósofa destaca, é a de ser capaz de se ver "como um membro de uma nação e de um mundo heterogêneos compreendendo algo da história e das características dos diversos grupos que nele habitam" (2009, p.20); pois procurando se inteirar sobre a diversidade de tradições – tanto das maiorias quanto das minorias – que compõem suas nações, bem como procurando compreensão de "como diferentes religiões, raça e gênero têm sido associadas à diferença de oportunidades de vida" (2009, p.21). Nussbaum chama atenção, ainda, a uma terceira habilidade, pois de "imaginação narrativa", a qual consiste em se colocar na posição de uma pessoa diferente de si mesmo, de ser um leitor inteligente da história da outra pessoa e de compreender os desejos, as emoções e as vontades que alguém assim colocado poderia ter. Para ela, tem de se aprender a ver o outro ser humano, não como uma coisa, mas como uma pessoa que não é "uma realização automática", e que "através da imaginação somos capazes de ter uma espécie de *insight* sobre a experiência dos outros grupos ou pessoas, que é muito difícil de atingir na vida diária - especialmente quando o nosso mundo construiu separações acentuadas entre os diversos grupos" (2009, p.22). Nussbaum sublinha, ainda, que "não é demasiado audacioso dizer, que as capacidades do amor e da compaixão devem transpassar a totalidade do empreendimento educacional" (2009, p.23).

Podemos depreender, a partir das considerações que fizemos, que o paradigma social em que se busca somente desfrutar deliberadamente a vida sem se preocupar com as outras pessoas, visando basicamente colecionar "sensações fisiológicas prazerosas", se mostra superado, não atendendo aos anseios das pessoas. É necessário mudança, e quem faz esta mudança são as pessoas, ou seja, cada um de nós. Portanto, finalizamos lembrando que as grandes transformações do mundo foram vistas com grande descrédito por sua contemporaneidade, assim ninguém pode ter uma postura antiética,

mostrando-se indiferente ao desrespeito à vida em geral e aos interesses básicos de parcelas significativas de indivíduos que vivem sob enormes pressões circunstanciais de sobrevivência. Somente quando tivermos propósitos relevantes e buscamos concretizá-los, será possível alcançar o bem estar, a felicidade e sentido para as nossas vidas.

CONCLUSÃO

Uma vez que estamos inseridos no mundo, não é possível raciocinar eticamente separando-o da nossa realidade. É a observação do modo como as coisas se passam no cotidiano que nos faz refletir originando interrogações e busca de respostas. Dadas as condições das muitas pessoas que se encontram em vulnerabilidade no mundo, urge que apliquemos a ética, pois ninguém pode alegar desconhecer a extensão da miséria no mundo contemporâneo e deixar de questionar o que fazer. O nosso estilo de vida tem consequências que não podemos simplesmente ignorar. A menos que levemos em conta que este é o melhor mundo possível, não podemos ficar indiferentes - um simples olhar à nossa volta, e a facilidade que os meios de informação têm de imediatizar os acontecimentos no mundo, torna cada vez mais difícil justificar nossa omissão.

Trouxemos ao largo desse estudo considerações que julgamos relevantes para nossos critérios de conduta ética. Da concepção ética de Singer fica evidente a necessidade de levar em conta imparcialmente os interesses de todos os indivíduos, independentemente de sua singularidade fatual e aparência exterior. A miséria, origem indiscutível de sofrimento, é inaceitável, e nos mostrarmos indiferentes às circunstâncias assassinas em que vivem as pessoas em pobreza absoluta, nos faz corresponsáveis pelo seu sofrimento e morte, já que nossa omissão impede ao menos a sobrevida de pessoas que poderiam ter aguardado cooperação suficiente. A dispensa de cuidados com quem temos maior proximidade emocional não é impedimento para que cooperemos para o combate da fome, morte e tristeza no mundo. Ainda que achemos muito dar 10%, proposta de Singer numa alusão ao antigo dízimo[31], que se dava à Igreja para que incluísse assistência aos

[31] Conforme os livros da Bíblia Sagrada, *Gênesis*, cap. 14, vers. 20, e *Levítico*, cap. 27, vers. 31.

pobres, nada impede que comecemos com doações menores o que, certamente, não nos colocará na mesma condição dos que precisam de nossa ajuda. O mais importante, que Singer salienta em sua obra, é que devemos dar alguma ajuda, e que tal atitude não exige que sejamos super-heróis, mas que partamos de pressupostos morais consistentes, fundamentados na razão.

Thomas Nagel defende que um indivíduo tem capacidade de se ver na perspectiva do outro e conhecer suas necessidades, desde que o objeto de seu desejo esteja presente em si também, como que a fome é uma coisa má e se manifestará. Assim**,** não mostrar preocupação com o próprio futuro, ou por outras pessoas, já que poderia me encontrar naquela mesma posição, seria agir irracionalmente. Alegar racionalidade, contudo, permite, muitas vezes, ocultar valores morais destrutivos, como o descomprometimento com gerações futuras, portanto não presentes. Derek Parfit argumenta pela impessoalidade, visando o melhor resultado da beneficência, pois o bem estar de um maior número de indivíduos. Ele defende que agindo contra os próprios interesses egoístas, a ganância pode ser reduzida frente a nossas responsabilidades. Assim, devemos estar comprometidos com os recursos do Planeta e sua conservação, buscando políticas conservacionistas que permitam maior bem estar a quaisquer populações, presentes ou futuras.

Analisamos que a reciprocidade não consegue satisfazer às necessidades de uma grande parte da população do Planeta, tampouco de gerações futuras, já que não pode estabelecer um contrato. Para tanto, levamos em conta que a vulnerabilidade, condição de miséria e sofrimento, justifica serem atendidos os interesses de todas as pessoas igualmente. Portanto, o desenvolvimento do trabalho, teve em foco a invisibilidade social, pois a humanidade que está jogada à própria sorte. Grande parte das pessoas que compartilham o Planeta com multidões vivendo sob pressões insuportáveis de sofrimento, prefere pensar que tal situação é inerente ao sistema social. A verdade é que hoje lamentamos fatos que outrora aconteceram, e que, então, pareceram impossíveis, na prática, de poderem ser mudados no futuro. Realmente, se não revermos nossos comprometimentos, reconhecendo o que tem valor elevado em nossas vidas, parece implausível que possamos viver nossas vidas plenamente e que seja possível um futuro melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1997). *Política*. Brasília: Editora UnB.

BELSHAW, Christopher; KEMP, Gary;et allii. (2010). *Filósofos Modernos*. Porto Alegre. Artmed.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. (2002). *Princípios de Ética Biomédica.* São Paulo. Edições Loyola.

CLARK, Grahame. (1985). *A Identidade do Homem.* Rio de Janeiro. Zahar.

CREMA, Roberto. (1991). *Visão Holística em Psicologia e Educação.* São Paulo. Summus.

DAWKINS, Richard. (2007). *O gene egoísta.* São Paulo. Companhia das Letras.

DE LA VIEJA María Teresa Lopes. (2000). *Nómadas 2*. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. España. Universidad Complutense de Madrid. (Jul-Dez).| ISSN 1578-6730.

FELIPE, Sônia T. (2009). Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético. *Pensata Animal* v.3.

FURROW, Dwight. (2007). *Ética – Conceitos-Chave em Filosofia*. Porto Alegre. Artmed.

GAIUS. (2004). *Institutas do Jurisconsulto Gaio*. São Paulo. Editora Revista dos Tribunais.

GILLIGAN, Carol. (1997). *Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.

HARE, Richard M. (2003). *Ética: problemas e propostas*. São Paulo. UNESP.

LARAIA R. de Barros. (1986). *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro. Zahar.

LOCKE, John. (1978). *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural.

MARTIN, Kenneth e SPERLING, A. (2003). *Introdução à Psicologia*. São Paulo. Pioneira Psicologia.

MIGUENS, Sofia. (2001). Problemas de Identidade Pessoal. *Intelectu.* n. 6 – Dez.

MILL, John Stuart. (2007). *Utilitarismo*. São Paulo. Escala.

NAGEL, Thomas. (1997). *A Última Palavra*. São Paulo. UNESP.

.....(2004). *La Possibilidad Del Altruismo*. Mexico. Fondo de Cultura Econômica.

NERI, Demétrio. (1999). *Filosofia Moral*. (*Filosofia Morale –Manuale Introdutivo*). São Paulo. Edições Loyola.

NUSSBAUM, Martha. (1990). *Love's Knowledge.* Oxford. Oxford University Press.

.....(2009). Educação para o lucro, Educação para a Liberdade. *Revista Redescrições,* Ano I, n. 1.

PARFIT, Derek. (1986). Identidade personal y racionalidad. *Revista de Occidente*, n 56.

RAWLS, John. (1981). *Uma Teoria de Justiça.* Brasília. Editora Universidade de Brasília.

RICOEUR, John. (1988). L'identité narrative. *Esprit.* Ensaio, p.299-304. (Julho-Agosto).

ROSS, Jacob. (2010) "Parfit", in: Christopher Belshaw et allii. *Filosofos modernos*.Porto Alegre, Artmed, p. 202-24.

ROUSSEAU, Jean Jacques. (1978). *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político* – Os Pensadores - São Paulo. Abril Cultural.

SINGER, Peter. (1993). *Ética Prática*. Lisboa. Faculdade de Letras da Univ. de Lisboa.

..... (2002). *Vida Ética*. São Paulo. Ediouro.

…….. (2011). *The Expanding Circle.*Google Livros.

THOREAU, Henry David. (2002). *Desobediência Civil – Walden.* São Paulo. Ediouro.

WEIL, Pierre. (1993). *A Nova Cultura Organizacional Holística*. São Paulo. Editora Rosa dos Tempos.