

José Manuel Santos

INTRODUÇÃO
À ÉTICA

DOCUMENTA

acima discriminados. Numa segunda parte, de carácter *histórico*, que preenche o objectivo (5), são apresentadas algumas teorias éticas, de filósofos do passado e contemporâneos, que consideramos particularmente influentes e importantes. Esta opção por um programa «misto» justifica-se pela necessidade, por assim dizer, pedagógica, de apresentar de maneira sistemática algumas categorias e questões centrais da disciplina, bem como um sistema de classificação das teorias éticas que possa servir de quadro de referência para a abordagem histórica que se segue. As apresentações puramente sistemáticas, modelo normalmente adoptado pelos autores formados na escola da filosofia analítica, têm o grande inconveniente de ignorar, mais ou menos fortemente, as fontes do pensamento ético, de esconder as tensões entre filosofias éticas, ou, nos casos mais graves, de construir um sistema dogmático na perspectiva de uma determinada teoria ética, silenciando as outras. As apresentações históricas, por seu turno, têm a vantagem de dar a conhecer a história da ética, e as fontes do pensamento ético, mas o inconveniente de serem concebidas numa perspectiva mais histórica, e portanto mais «neutra» — visto que a história é uma «ciência» — do que propriamente ética, e de perder de vista a unidade da ética enquanto disciplina filosófica, e a sistematicidade das suas questões centrais. Mesmo na apresentação de uma ética antiga, consideramos necessário que o leitor compreenda e sinta que as questões colocadas e desenvolvidas pelo filósofo — mesmo se este viveu numa sociedade em inúmeros aspectos muito diferente da nossa — ainda são largamente questões que nos dizem respeito, e que faz sentido colocar se nos quisermos submeter ao esforço e ao trabalho de pensar. O diferencial do tempo deverá mesmo ser utilizado para ver essas questões numa óptica diferente dos lugares comuns do actual *Zeitgeist*, ou seja, para olhar a época e a sociedade em que vivemos com a distância crítica e a liberdade de espírito que constituíram em todos os tempos, no Ocidente, a marca da filosofia.

O QUE É ÉTICA?

O mapa e a bússola

A ética é uma disciplina *sui generis*. Ela começa por se distinguir das outras disciplinas ensinadas na escola ou na universidade em dois aspectos. O primeiro é que, no início do ano lectivo, na disciplina de ética não pode haver ninguém completamente ignorante, ao contrário do que sucede normalmente, por exemplo, nas disciplinas de introdução à álgebra, à física ou à história da literatura. Muito antes de ter aulas de ética, toda a gente passou por momentos em que se interrogou sobre o caminho a seguir, sobre o que deve fazer da sua própria vida, sobre a importância a dar a cada uma das suas múltiplas dimensões, muitas vezes em concorrência entre si. Que importância relativa devo dar ao divertimento, ao estudo para uma profissão futura, aos amigos ou à família? Quando tomamos uma decisão, sentimo-nos melhor quando a conseguimos justificar, tanto aos nossos olhos como aos olhos dos outros, em particular dos que nos são mais próximos e cujas opiniões são para nós importantes. Além destes momentos de dúvida e reflexão sobre o que queremos ou devemos fazer na nossa vida, há um outro tipo de experiências pelas quais também todos já passaram antes de lerem um livro de ética ou de assistirem à primeira aula sobre o assunto. Referimo-nos às experiências de injustiça ou de humilhação de pessoas que todos já presenciámos, que ouvimos narrar ou que nós próprios vivemos como vítimas. Nestas ocasiões somos afectados por um sentimento de indignação ou de revolta e pensamos que os autores de tais actos não os «deveriam» ter cometido. Também nestes casos tentamos justificar aquilo que pensamos e dizemos.

A ética, como disciplina filosófica, é uma reflexão sistemática e aprofundada sobre estes dois tipos de questões que já se colocam, de maneira espontâ-

nea e mais ou menos explícita, na vida quotidiana de qualquer ser capaz de pensar a sua vida e os seus actos.

A segunda oposição entre a ética e as outras disciplinas diz respeito ao carácter dos respectivos saberes. Enquanto as outras disciplinas procuram fornecer *informações e conhecimentos* sobre o mundo, sobre os entes mundanos e, no caso da matemática, sobre as formas das relações lógicas e/ou quantitativas entre ideias ou entre seres em geral, a ética pretende fornecer uma *orientação* para a vida activa dos seres humanos. Em certo sentido, o ético pode dizer, como Sócrates, «só sei que nada sei», na medida em que não fornece informações sobre o mundo, mas apenas pretende *orientar* o comportamento, ou, pelo menos, fornecer instrumentos ou procedimentos de orientação. Isto não significa que a ética não pretenda encontrar um *saber*. O objectivo da ética não é conhecer o estado do mundo ou das coisas, mas saber como viver ou como agir. A sabedoria ética é, pelo menos desde Sócrates, considerada um saber superior, embora difícil de alcançar.

A necessidade de orientação faz-se sentir em vários âmbitos da vida. Há uma necessidade de orientação na vida pessoal, na relação do sujeito com a sua própria vida, que se exprime na pergunta «como viver?», amiúde formulada por Sócrates e que serviu de ponto de fuga a todas as éticas antigas. Há, por outro lado, uma necessidade de orientação nas nossas relações com os outros em geral, ou seja, na vida em comunidade. Mais recentemente, na sequência do desenvolvimento de tecnologias que marcam profundamente a relação do homem com o meio ambiente natural, surgiu uma maior necessidade de orientação na nossa relação com a natureza, com a vida na Terra e com os animais. Perguntamos, por exemplo, como nos devemos comportar com um animal? Será que devemos tratá-lo como se fosse uma coisa inanimada? Tratá-lo exactamente como um ser humano? Ou tratá-lo de uma maneira diferente da coisa inanimada e do ser humano?

As ciências do animal — a biologia, a zoologia, a etologia animal — podem dar-nos muitas informações sobre cada espécie. Estes conhecimentos não são, sem dúvida, indiferentes para formulação da resposta à questão ética, que não será certamente a mesma se se tratar de um invertebrado monocelular ou de um mamífero. Todavia, estas ciências nunca poderão responder à pergunta

ética, que diz respeito ao nosso próprio comportamento perante o animal, o qual decorre do tipo de respeito que consideramos dever — ou não dever — ter para com ele. A resposta tem que ver com *aquilo que nós desejamos ser* aos olhos do animal e aos nossos olhos.

Para distinguir o saber da ética do das disciplinas que descrevem o mundo, podemos talvez utilizar duas metáforas. Ao fornecerem informações sobre o mundo, as ciências da natureza e da sociedade fornecem aquilo a que podemos chamar *fotografias* ou *mapas* do que existe. A ética, ao contrário, não fornece um *mapa* mas uma *bússola*, ou seja, algo que serve para nos orientarmos no mundo humano, nas nossas relações com os outros, na nossa vida, bem como na nossa relação com os seres vivos de outras espécies e com a natureza em geral.

O que pode significar «orientação» no contexto de uma vida ou do mundo humano? Da mesma maneira que quem se encontra num ponto do espaço se pode deslocar em várias direcções, em cada momento da nossa vida temos consciência de ter várias possibilidades de agir, entre as quais teremos de optar. A bússola diferencia as direcções e indica uma privilegiada. Do mesmo modo, a ética pretende fornecer instrumentos que nos orientem nas múltiplas opções que somos obrigados a fazer na vida, ou seja, indica modos privilegiados de optar e de agir. A ética pretende responder, ou ajudar a responder, à questão «como devo agir?» que se coloca a cada momento das nossas vidas.

Esta questão sintetiza uma grande diversidade de questões qualificadas de *normativas*, as quais são normalmente formuladas com recurso ao verbo *dever*. As questões normativas distinguem-se daquelas a que podemos chamar *factuais* na medida em que a exibição de factos ou o enunciado de verdades de facto — empíricas ou lógicas — não constitui uma resposta. Suponhamos, por exemplo, as seguintes: Devo, ou não, pagar ao João aquilo que lhe devo? Devo, ou não, ajudar um amigo que se encontra numa situação de grande dificuldade? Será que devo desenvolver o mais possível o grande talento musical que possuo ou, ao contrário, não dar a isso qualquer importância e seguir na vida a lei do menor esforço? É óbvio que, perante questões deste género, o que decide as respostas, sejam elas quais forem, não é a verdade de um facto patente, empírico ou lógico.

As respostas a questões normativas limitam-se a afirmar que determinadas maneiras de agir são *melhores* do que outras. Não sendo esta qualidade, o «ser melhor» eticamente, susceptível de ser factualmente verificável, a resposta a uma questão normativa deverá recorrer a critérios *não empíricos* para justificar o privilégio acordado a um dado modo de agir em relação a modos concorrentes. Os juízos éticos ou morais são, como dizia Kant, *a priori*. Daí que qualquer resposta dada a uma questão normativa seja imediatamente seguida da questão «porquê?».

Isto significa que a tarefa da ética não se fica por uma orientação mecânica do agir, mas inclui igualmente a *justificação* de uma determinada maneira de agir. É sobretudo por este esforço de justificação de modos de agir que a ética se distingue dos meios pré-éticos que todas as sociedades humanas colocam à disposição dos seus membros para os orientar na vida individual e social. Estes meios são o conjunto de regras, mandamentos ou preceitos constituintes de uma tradição cultural. As tradições culturais pré-modernas estão normalmente associadas a conteúdos e vivências de carácter religioso.

A ética na história e a sua situação actual

Há momentos históricos em que a ética, que é uma reflexão sobre questões de orientação na vida individual e social, se torna mais importante do que noutros. A época em que vivemos faz parte daquelas em que se assiste a um aumento da procura de ética.

Todas as culturas têm uma tradição moral que é transmitida de pais para filhos. Há épocas em que essa tradição é aceite sem questionamento e satisfaz plenamente as necessidades em matéria de critérios orientadores. Noutras, contudo, as normas de comportamento legadas pela tradição são sentidas como frágeis e incertas na sua função orientadora. Este mal-estar relativamente aos valores, nomeadamente aos de ordem moral, herdados da tradição pode ter várias causas.

Uma causa possível reside no facto de os actores sociais se orientarem prioritariamente por valores de «sucesso» social — acumulação de riqueza, estatuto social, carreira, etc. — e secundarizam valores de carácter moral ou

ideais éticos para se concentrarem na realização de objectivos puramente materiais. Em caso de necessidade, em situações de urgência em que está em perigo a realização dos valores primários de que depende o sucesso material, porquê respeitar valores «secundários» que poucos respeitam? O problema, neste caso, está ligado a uma dinâmica do comportamento social cuja lei é a *mimesis*, a imitação do que «se faz». Todavia, a lei da *mimesis* social nunca é absoluta. Mesmo perante comportamentos de massa, há sempre quem se inquiete e se questione se o que fazem «os outros» é de facto o que se deve fazer, se as prioridades do sucesso (material) são de facto *a prioridade* da vida. Esta *inquietude* atinge o seu pico justamente nas épocas em que a moral parece ser inactual e em que há muitos, talvez até a maioria, que pensam que «a ética não dá que comer»¹, e é, portanto, coisa sem nenhuma importância. É esta inquietude que faz com que se verifique um aumento da procura de reflexão ética precisamente em tais épocas.

Uma outra causa possível poderá ser a perda da *crença* nas normas e valores herdados que ainda pretendem uma certa validade e não perderam totalmente a credibilidade. Estes últimos estão muitas vezes intimamente ligados à crença religiosa, e uma perda da fé religiosa levaria, neste caso, à ruína da validade das normas éticas nela fundadas. Como dizia Dostoiévski, «se não há Deus, tudo é possível», isto é, deixaria de haver um fundamento para criticar e condenar as acções mais bárbaras e inumanas. Numa tal situação cultural, em que nem toda a gente é crente no sentido religioso do termo, é natural que se assista a uma maior procura de ética, na medida em que esta disciplina tenta responder à questão da justificação de valores éticos com argumentos independentes de crenças religiosas.

De um modo geral, deixar de acreditar na validade de normas morais vigentes pode dever-se simplesmente ao facto de a tradição moral herdada se limitar a formular normas sem a mínima preocupação em justificá-las, ou seja, em responder à questão do «porquê?». Com efeito, em matéria de exigência de

¹ Esta afirmação, bem reveladora do *Zeitgeist*, do espírito da época, foi a resposta de uma apresentadora do programa televisivo *Big Brother*, um programa do género *reality TV*, a uma pergunta sobre a «ética» desse programa.

justificação, verificam-se assinaláveis diferenças entre as épocas. Como notava Hegel (1770-1831) no seu tempo, e a sua afirmação é talvez ainda mais pertinente actualmente, «aquilo que nos nossos dias pretende ser válido já não o pode ser apenas por obra da violência, do hábito ou dos costumes, mas por evidência e razões»². Esta exigência de «evidências e razões» pode explicar, em diversas épocas, um recrudescimento da procura em matéria de teoria ética.

Finalmente, uma última causa possível do aumento da procura de ética reside em desafios exteriores à evolução imanente das culturas e das crenças individuais ou colectivas. Na nossa época, em particular, surgiram desafios completamente inéditos, literalmente impensáveis mesmo num passado ainda recente, ligados ao desenvolvimento da técnica moderna e às suas implicações para a vida humana na Terra. O facto de os comportamentos da geração presente, nomeadamente no uso de técnicas como o nuclear ou as biotecnologias, poderem pôr em causa a sobrevivência de gerações futuras, por exemplo, constitui um desafio a ser reflectido numa perspectiva ética.

Podemos, assim, sintetizar as razões pelas quais pode surgir, a dada altura, uma maior necessidade de reflexão ética apontando três ordens de razões. Esta necessidade surge: a) porque os critérios de orientação ética, os chamados «valores», são frequentemente desrespeitados (porquê acreditar em valores e aplicar valores que ninguém respeita e em que poucos acreditam?); b) porque se duvida que esses valores tenham um fundamento sólido; c) porque surgem circunstâncias e desafios em que as normas vigentes parecem insuficientes para dar respostas orientadoras.

Na história do Ocidente podemos identificar três momentos-chave em que se verificou um tal acréscimo da necessidade de reflexão ética.

I) Antiguidade grega (séculos V e IV a. C.). Nascimento da reflexão ética na época de Sócrates (470-399 a. C.). A ética como disciplina filosófica autónoma e sistemática é fundada por Aristóteles (384-322 a. C.). A interrogação ética de Sócrates nasce do facto de os valores legados pela tradição estarem, no

² Hegel, 1821, 483. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 316. Referências bibliográficas: ver Bibliografia.

seu tempo, a ser postos em causa pela sociedade e pela especulação teórica dos chamados «sofistas». Na ausência de valores orientadores é o indivíduo que tem de encontrar por si próprio resposta à pergunta central que se coloca a todos os seres humanos a quem é dada uma vida: «Como devo viver?», tal é a questão ética formulada por Sócrates. As pessoas poderão, sem dúvida, viver sem se preocuparem com ela, viver para o sucesso social e material ou simplesmente para o prazer imediato, mas também há os que sofrem daquilo a que se poderia chamar uma *inquietude* ética, e que pensam, como dizia Sócrates, que «uma vida sem exame», sem justificação do modo de viver e em que o sujeito não procure critérios de resposta à questão ética, «não vale a pena ser vivida».

II) Época «clássica» da modernidade europeia (séculos XVII-XVIII). O horizonte da reflexão ética da época é a moral cristã. Um tal horizonte funciona de certo modo como motivação negativa. A ética que o cristianismo propõe é uma ética classificada, na terminologia de Kant, como «heteronómica». Isto significa que a norma moral encontra plena justificação na sua origem, ou seja, em Deus. Aquilo que se «deve» fazer provém da «vontade de Deus». A teoria ética da modernidade tenta, ao contrário, partir do princípio de que a norma moral é dada ao homem pelo homem, pela «razão» que distingue o homem como ser racional. O indivíduo moderno põe em causa todas as éticas baseadas na heteronomia, sente necessidade de encontrar em si próprio, na sua «razão», de maneira *autónoma*, uma justificação para os seus actos. Uma tal ética é uma ética da «autonomia»³. A questão ética moderna será: «o que devo fazer?», ou seja, qual o princípio moral que deve reger os meus comportamentos para com os outros humanos, ou, mais geralmente, os outros «seres racionais». A função da ética vai ser, essencialmente, *fundamentar* esse princípio.

³ «Autonomia» vem do grego *autonomos*, que, por seu turno é um composto de *nomos*, «lei». O termo tem um sentido oposto a «heteronomia». *Auto-nomos* é, à letra, aquele que se rege pela sua própria lei. *Hetero-nomos*, alguém que se rege por uma «lei» que não vem de si, que tem origem na vontade de outrem ou em algo exterior.

III) Época actual. O factor inédito que explica, hoje, o aumento do interesse pela ética reside, antes de mais, num certo número de desafios que se colocam ao homem hodierno. Estes novos desafios são sobretudo derivados da evolução científica e tecnológica fulgurante a que se assistiu nos últimos 200 anos. Essa evolução coloca o homem perante problemas éticos novos. Os quatro mais importantes serão, talvez, os seguintes. 1) O primeiro é o problema da preservação do meio ambiente natural, condição necessária da vida humana, não só para os que vivem hoje, mas também para as gerações futuras. 2) O segundo é o problema posto por armas de guerra susceptíveis de destruir quase instantaneamente muitos milhões de pessoas, ou mesmo de pôr em causa a existência da humanidade no seu todo. 3) O terceiro engloba os problemas derivados da chamada «globalização», ou seja, os problemas postos pelo desenvolvimento técnico (à escala mundial) dos transportes e comunicações, que fazem com que os povos e as culturas já não possam viver num certo isolamento e, por assim dizer, em circuito fechado, como acontecia no passado. As técnicas da comunicação generalizada e globalizada *obrigam* os povos a «comunicar», o que não significa apenas falar uns com os outros, mas fazer comércio e «racionalizar» a produção industrial, o consumo, etc. à escala planetária. Ora, este aumento forçado de «comunicação» intercultural também aumenta a conflitualidade — em particular tendo em conta que os valores morais estão enraizados nas culturas e podem, no mínimo, apresentar colorações diferentes, ou, no máximo, não ser os mesmos em toda a parte. 4) Mais recentemente, as biotecnologias trouxeram novos desafios para a reflexão ética, devido ao facto de, pela primeira vez na história da humanidade, o homem poder intervir na génese da vida. A possibilidade de se poderem seleccionar características genéticas dos descendentes, por exemplo, coloca sérios problemas éticos, na medida em que quem escolhe fica moralmente responsável pelo que o outro (o descendente) possa vir a *ser* na sua alma e no seu corpo. A possibilidade de «produzir» um descendente que seja um *clone* do progenitor, por exemplo, pode ser considerada uma *instrumentalização* do descendente pelo progenitor, ou seja, ser vista como manifestação de um egoísmo desmedido. Quem age assim pretende de certo modo criar um ser à sua imagem, como Deus criou o homem.

Os termos «ética» e «moral»

Utilizámos até agora os termos «ética» e «moral» praticamente como sinónimos e sem cuidar de os definir minimamente. Há autores que dispensam toda e qualquer distinção conceptual entre estes dois termos e os utilizam com um mesmo e único sentido. Uma boa parte dos éticos, contudo, aproveita esta diferença entre palavras para distinguir coisas, ou seja, para fazer distinções conceptuais. A distinção mais geralmente aceite entre autores actuais utiliza o termo «ética» para designar uma *disciplina* filosófica que se ocupa de questões de ética ou de moral. A *ética* é uma reflexão filosófica sobre a moral. A *moral*, por seu turno, seria, neste sentido, o *objecto* desta reflexão, o objecto da disciplina filosófica chamada ética.

Além desta distinção, por assim dizer, funcional, que faz da ética e da moral coisas de ordens diferentes — da primeira uma actividade do pensamento, da segunda um objecto existencial (dimensão da vida) e social (normas morais) — há autores que admitem uma segunda distinção, já não funcional mas de objectos ou conteúdos, entre a *ética*, no sentido de fenómeno ético, de dimensão ética, e a *moral*, no sentido de fenómeno moral, de dimensão moral da vida. Esta distinção, que será explicitada mais abaixo, é menos consensual do que a primeira.

Começaremos por dar algumas indicações sobre a origem etimológica dos termos «ética» e «moral», a partir das quais será mais fácil explicar outras distinções entre os dois termos, além da já indicada entre uma disciplina e o seu objecto.

O *êthos* e o *ethos*

Etimologicamente, o termo «ética» provém do grego *êthos*, que significa «modo de ser» ou «carácter». O termo tanto pode ser aplicado aos animais como ao homem, no sentido de carácter *natural* ou inato. No caso do homem, todavia, o termo pode designar quer uma maneira de ser considerada «natural», aquilo a que se chama em português o «feitio», quer o resultado de uma formação da personalidade que se faz ao longo da vida, muito particularmente nas primeiras fases da vida (infância e juventude). Neste sentido o *êthos* é um carácter *adquirido*, não natural. E como o carácter a adquirir já é, de certo

modo, objecto de escolhas humanas e deverá ser um «bom» carácter, este sentido do termo já é «ético». Para Aristóteles, esta aquisição tem lugar — paradigmaticamente no processo educativo — através da aquisição de *hábitos*, que, por seu turno, se ganham pela execução reiterada de *actos* correspondentes. Adquirir um bom hábito passa por repetir as boas acções correspondentes. Socialmente, os hábitos considerados bons correspondem aos (bons) *costumes* ou usos de uma dada sociedade.

Existe, por exemplo, o costume de dizer «bom dia», «boa tarde» ou «boa noite» a uma pessoa conhecida que se acaba de encontrar; dizemos «até amanhã» quando nos separamos de alguém. As crianças muito novas, constitucionalmente egocêntricas e ainda pouco conscientes do sentido e da importância dos costumes sociais, têm de ser frequentemente lembradas, ou mesmo obrigadas pelos pais a efectuar certos gestos — «diz bom dia à senhora!», «diz obrigado à tia!» — para adquirirem os hábitos correspondentes e respeitarem os bons costumes. Qual a relação entre o carácter e os costumes? A etimologia de «ética» pode dar alguns elementos de resposta a esta questão.

Paralelamente ao termo *êthos*, carácter, o grego antigo tem ainda um outro, foneticamente quase idêntico, *ethos*, que significa «hábito» ou «costume» e só se distingue do primeiro pela vogal inicial. *Êthos* (carácter) escreve-se com a vogal inicial longa eta (η); *ethos* (hábito, costume) escreve-se com a vogal inicial épsilon (ε), que é curta.

Se a ética, hoje, se chama ética, isso deve-se à importância central destes dois conceitos na ética de Aristóteles. Para a etimologia do termo ética, contudo, o primeiro é, manifestamente, o mais importante. O étimo de «ética» é *êthos* e não *ethos*. Para Aristóteles a ética começa por ser uma «disciplina relativa às questões do carácter»⁴, enquanto, por exemplo, para Kant será uma «metafísica dos costumes». Conviria saber porquê.

O carácter é um núcleo ético relativamente estável da personalidade do sujeito, o conjunto de qualidades éticas adquiridas, qualidades do carácter.

⁴ «*Peri ta êtê pragmateia*», *Retórica*, I, 1356 a26 e 1359 b10. Na *Política* (por exemplo em *Pol.*, IV, 1235 a36) Aristóteles refere-se às suas próprias obras de ética como *ta êthika*. A ética seria a «parte da ciência que estuda o carácter», *Magna moralia*, 1181a24.

Estas qualidades podem ser boas ou más, ou seja, «virtudes» (como, por exemplo, coragem, moderação, lealdade, veracidade, etc.) ou defeitos (cobardia, descontrolo, deslealdade, falsidade, etc.). As *acções* de um sujeito são, em boa parte, expressão do seu carácter, sendo, assim, geralmente previsíveis e conformes às qualidades (positivas ou negativas) desse carácter.

Entre as acções e o carácter existe uma relação circular algo paradoxal: por um lado, o carácter está na origem dos actos, é a «fonte»⁵ de que brotam as acções particulares do sujeito, que são normalmente consonantes com esse carácter. Por outro lado, o carácter tem origem nos hábitos (*ethê*), portanto em actos singulares. A aquisição ou *formação* do carácter, visto que este não é natural ou, como diríamos hoje, hereditário, faz-se por *habituação*, ou seja, praticando repetidamente determinados actos — que podem ser bons ou maus. Daí que Aristóteles afirme que o *êthos*-carácter provém do *ethos*-hábito⁶. Praticar reiteradamente boas acções induz à formação de um bom carácter, e de alguém com um «bom» carácter esperamos que faça boas acções. Neste caso temos um círculo virtuoso; no caso de as acções serem más, um círculo vicioso.

Por seu turno, os *costumes*, outro significado de *ethos*, são hábitos *sociais* que não só são aceites, mas normativamente prescritos numa dada sociedade. Por exemplo: há o costume de dizer «bom dia» às pessoas conhecidas que encontramos. Num costume está implícita uma *norma* social, que pode ser explicitada em certas situações como, por exemplo, na educação das crianças. No exemplo referido a norma é «deves sempre saudar as pessoas conhecidas que encontras». É óbvio que o facto de uma criança ser educada numa comunidade que se caracteriza pelos seus «bons costumes» facilitará a formação nela de um carácter igualmente «bom».

Todavia, a relação existente entre o *ethos*-costume e o *êthos*-carácter não é uma simples relação mecânica de causa a efeito. Se é verdade que o carácter «ético» não é um produto da natureza (algo inato ou hereditário), também não se pode dizer que ele seja um simples produto da «sociedade», a mera adopção

⁵ A metáfora do carácter como «fonte» provém do filósofo estóico Zenão de Chipre: «o carácter (*êthos*) é a fonte da vida (*pegê biou*) de que brotam as acções singulares (*kata meros praxeis*)», citado em Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, p. 128.

⁶ EN, 1103a15 sq.

dos costumes sociais, a simples interiorização pelo indivíduo das normas vigentes na sociedade em que vive. Isto porque não são só as normas sociais que têm influência nas acções e, portanto, na formação das qualidades éticas e do carácter do sujeito, mas também o *logos*, no sentido de pensamento racional, reflexão ou razão. Os homens, afirma Aristóteles, «agem muitas vezes contra os hábitos ou costumes, bem como contra a natureza, por estarem convencidos, devido à razão (*dia ton logon*), ser melhor agir de outro modo»⁷. Ora, como as acções particulares estão na origem da formação dos hábitos individuais e do carácter (*êthos*), o *logos*, a razão, também poderá influir na formação deste. É por isso que se pode dizer que «nós somos», enquanto seres que pensam, que possuem o *logos*, «de certo modo e em parte, causas parciais das nossas próprias disposições»⁸ éticas, ou seja, das qualidades e dos defeitos que constituem o nosso carácter.

Compreende-se, assim, o objectivo principal que Aristóteles atribui à ética ou filosofia prática, no início do segundo livro da *Ética a Nicómaco*: «não é para saber em que consiste a virtude na sua essência que efectuamos esta investigação [isto é, que elaboramos uma ética], mas para nos tornarmos bons (*hin'agathoi ginômetha*)»⁹.

A principal preocupação do autor é, portanto, a formação e, se for caso disso, o melhoramento do *êthos*-carácter. A ética, como disciplina filosófica, começou, assim, por ser uma ética do *êthos*, e não do *ethos*, da *norma*, dos critérios do bem. É como se a ideia, em si, do que é «ser bom», do que é um «homem excelente», um «bom» carácter, etc. não pusesse grandes problemas e fosse, para Aristóteles e para os seus contemporâneos, de algum modo óbvia e consensual. A «desorientação ética», de que fala Ernst Tugendhat em relação à situação actual, não se verificava.

A questão ética central era saber como nos tornamos aquilo que somos enquanto *êthos*, ou ainda como podemos melhorar aquilo que somos, através daquilo que fazemos. Em termos mais concretos, a questão incidia sobre as acções, as práticas, os modos de vida susceptíveis de influir sobre o carácter

⁷ *Pol.*, 1332 b6-8.

⁸ EN, 1114 b23.

⁹ EN, 1103 b26-28.

enquanto núcleo da identidade do sujeito e «fonte» das suas acções. A ética do *êthos* está, pois, centrada no *indivíduo*, na relação autoconstituente que ele mantém consigo próprio.

O problema desta ética é algo a que poderíamos chamar a *inércia ontológica* do carácter — a qual tem que ver, obviamente, com a estrutura ontológica do modo de *ser* do ser humano. O carácter, modo de ser, é a personalidade que alguém é por *se ter feito* desse modo determinado, por ter *feito da*/na sua vida o que fez, por ter tomado as opções e posições que tomou. Uma vez formado, cristalizado, o *êthos* não é fácil de modificar, mesmo que se queira. Os hábitos, nomeadamente os maus, formam uma «segunda natureza» que tende a ocupar o lugar do carácter. Por outro lado, esta inércia do carácter também pode ter uma função positiva: o poder crítico do *logos*, da razão, face aos próprios hábitos ou a costumes e normas sociais duvidosos, pode ganhar mais força se tiver apoio num carácter estável e forte, habituado a «obedecer» ao *logos*. Este aspecto do *êthos* como «força» anímica¹⁰ está ainda hoje presente no sentido do termo «carácter», quando se diz, por exemplo, que uma dada pessoa «não tem carácter» ou, ao contrário, que é uma pessoa «de carácter». No primeiro caso quer-se dizer que essa pessoa age de acordo com inclinações, sentimentos ou interesses momentâneos e mutáveis, movida por um princípio de prazer imediato, sem se preocupar com uma coerência de comportamento — que se manifestaria, por exemplo, na fidelidade à palavra dada ou aos compromissos assumidos — indicativa da existência de um carácter forte, estável e durável.

Apesar da prioridade, na ética dos antigos, da questão do *êthos*, do modo de ser ou do carácter do sujeito ético, o sentido deste conceito também inclui uma *tensão* que opõe o *êthos*-carácter ao *ethos*-costume, à norma social vigente na *polis*. Se o *êthos* aponta para a dimensão individual do fenómeno ético, para a relação do sujeito consigo próprio na autoconstituição do carácter, daquilo

¹⁰ Como notaram vários autores, o sentido de *êthos* vai muito além do que se entende hoje por moralidade ou moral, estando esta apenas centrada na questão do cumprimento ou da violação da «norma moral». Assim, como nota o filósofo espanhol Xavier Zubiri, «o vocábulo *êthos* tem um sentido infinitamente mais amplo do que o que damos hoje à palavra “ética”. O ético [de *êthos*] compreende, antes de mais, as disposições do homem na vida, o seu carácter, os seus costumes, mas também, naturalmente, o moral. Na realidade poder-se-ia traduzir [*êthos*] por “modo ou forma de vida”, no sentido profundo da palavra.» X. Zubiri, citado em Aranguren, 1997, 23.

que ele «é», o *ethos* aponta para a relação com os outros, para a dimensão intersubjectiva e social, colectiva, de normas éticas que se impõem a todos.

Entre estes dois pólos existe uma tensão constitutiva que, em caso de conflito, é resolvida, na ética antiga, a partir do *êthos* individual. Para Platão, por exemplo, a missão do bom político é «tornar melhores as almas dos cidadãos»¹¹, o que significa que o seu *êthos* terá de ser suficientemente forte para poder agir sobre o *ethos* colectivo de forma a corrigi-lo ou «melhorá-lo».

Historicamente, pode dizer-se que a ética começou como uma ética do *êthos*, do carácter, e evoluiu para uma ética do *ethos*-costume e, portanto, das *normas* que regulam os «costumes». No ponto extremo a que chega esta evolução, a ética moderna acaba por expulsar da ética a questão do *êthos* (do carácter) — considerando-a puramente «empírica», psicológica ou pedagógica — e por se concentrar na do *ethos*, ou seja, mais precisamente, na questão da conformidade dos actos e costumes com normas morais, para, em seguida, se dar por tarefa a «fundamentação» destas normas. A tradução para latim, por Cícero, dos termos *êthos* e *ethos* constitui, de certo modo, um primeiro passo no sentido desta evolução.

Mos, mores

Com a recepção da filosofia grega pelos autores romanos, os termos *êthos* e *ethos* foram traduzidos por um único termo latino: *mos*, geralmente usado no plural, *mores*, cuja significação predominante é «costume». A palavra francesa *moeurs* (costumes) ainda manifesta esta origem. Apesar disso, Cícero escreve que usa *mores* para traduzir o grego *êthos*¹², e, de facto, o latim *mos* também pode ter o sentido de «carácter», embora seja de sublinhar que o sentido mais corrente do termo seja o de «uso» ou «costume». Isto não impede que a tensão entre *êthos* e *ethos* tenha continuado a existir entre as duas significações de *mos*. Foi igualmente Cícero que introduziu e generalizou em latim o termo *moralis*, «moral», na época um neologismo, para «designar a parte da filosofia que trata dos costumes»¹³. A predominância do sentido de «costumes» atri-

¹¹ Platão, *Górgias*, 503a.

¹² *De fato*, I, 1.

buído a *mores* faz com que a «moral» se refira, antes de mais, a uma ordem social e tenha por objecto valores e normas «morais», aceites como tais pelos membros de uma dada sociedade.

No quadro seguinte são apresentados os termos gregos e latinos na origem de «ética» e «moral», bem como os termos modernos com sentido equivalente ou derivado. Analisaremos em seguida, mais em pormenor, os sentidos actuais de «moral» e «ética».

| ETIMOLOGIA DE «ÉTICA» E «MORAL» | | |
|---------------------------------|---|--|
| Termos gregos | <i>êthos</i> : carácter, modo de ser | <i>ethos</i> : hábito, costume |
| Termo latino | <i>mos, mores</i> : costumes, hábitos, carácter | |
| Termos portugueses modernos | <p><i>o moral</i> <i>a moralidade</i> <i>o ético</i></p> <p>– fenómeno moral, dimensão moral e/ou ética da existência</p> | <p><i>a moral</i> <i>a «eticidade»</i> (<i>Sittlichkeit</i>, Hegel)</p> <p>– conjunto de normas morais vigentes numa sociedade</p> |

«A moral», «o moral»: sentidos actuais

Passamos a uma análise dos diferentes sentidos correntes do termo «moral», usado como substantivo. Na página seguinte apresentamos um quadro sintético destes sentidos.

A) A moral: sistema de normas vigentes numa sociedade. A moral, como já se disse, é o objecto de reflexão da ética. Neste sentido, a moral começa por ser algo positivo, embora de certo modo invisível. É o invisível que está por trás de uma ordem social visível, ou seja, é um modelo de comportamento considerado adequado e aceitável numa dada sociedade, numa dada época. Este modelo pode ser explicitado como um *sistema de princípios e normas sociais*

¹³ *Idem, ibidem.*

aceites, respeitadas e geralmente aplicadas pelos indivíduos que constituem essa sociedade. Os casos de não respeito ou violação, longe de implicar a invalidade dessas normas, justificam, com base nelas, comportamentos de crítica ou mesmo sanções em relação aos que as violaram. Assim concebida, a moral varia de uma época para a outra, de uma sociedade para a outra. O que encontramos não é uma moral mas *morais*. A moral de uma sociedade ocidental no início do século XXI, por exemplo, difere da moral «vitoriana» que vigorava no século XIX no mesmo sítio. Há comportamentos, nomeadamente em matéria de sexualidade, que, ainda há bem pouco tempo, eram objecto de codificação moral e que, nos nossos dias, deixaram de o ser. Da mesma maneira, a moral ainda hoje em vigor nas sociedades de cultura islâmica é, no que toca à codificação das bebidas alcoólicas, da ocultação do corpo ou da sexualidade, bastante mais restritiva do que no Ocidente, onde a tendência é para uma indiferenciação, ou seja, uma não codificação moral nestas matérias.

| SENTIDOS DE «MORAL» (substantivo) | | |
|-----------------------------------|---|--|
| | Sentidos | Exemplos de uso |
| A | Sistema de normas vigentes numa dada sociedade. | – A moral vigente na sociedade chinesa antiga. |
| B | Conjunto de princípios e normas morais por que se rege uma pessoa ou um grupo social. | – Uma moral aristocrática. – Uma moral ascética. |
| C | Conjunto de princípios ou normas morais válidas universal e incondicionalmente. | – A «verdadeira moral» (Pascal). |
| D | Doutrina moral baseada numa tradição, numa religião ou numa visão do mundo. (No sentido de «filosofia ética» não se deve dizer «moral», mas <i>ética</i> ou <i>filosofia moral</i> .) | – A moral cristã. – A moral protestante. – A moral confuciana. |
| E | O moral: disposição emocional do ânimo; estado do carácter, do <i>êthos</i> . | – O moral das tropas é bom. |
| F | O moral: dimensão moral da vida humana, da existência. Fenómeno moral. | – O jurídico não coincide inteiramente com o moral. – O moral deve-se sobrepor ao político. |

B) A moral: sistema de normas pessoais ou de um grupo. Além de se falar, no sentido referido em (A), da moral de uma sociedade, também se fala da moral de *uma pessoa* ou de um *grupo* exclusivo de pessoas dentro de uma sociedade. Diz-se, por exemplo, que João tem uma «moral ascética» ou que Pedro tem uma «moral permissiva». Diz-se que os patrícios romanos tinham uma «moral aristocrática» ou que os oficiais alemães do século XVIII tinham uma «moral prussiana». Neste caso, a moral é o conjunto de convicções morais, ou seja, de normas e princípios, que constituem o código de conduta de um indivíduo ou de um grupo restrito de indivíduos. Estas *morais* pessoais ou restritas podem ter uma relação mais ou menos harmónica, mais ou menos conflituosa com a moral geral da sociedade em que vive a pessoa ou se insere o grupo. No caso da famosa «moral prussiana», a moral do grupo restrito confirma a moral geral e funciona mesmo como modelo ideal; o comportamento do oficial prussiano é um ideal partilhado, uma emanção perfeita da moral geral da sociedade prussiana. Há, no entanto, *morais* pessoais ou de grupo que se opõem criticamente à moral social dominante. Os grandes «moralistas» como Sócrates, Buda ou Jesus Cristo defenderam, por palavras e actos, convicções morais que se opunham, em questões importantes, a algumas convenções morais dominantes ou, pelo menos, aceites nas sociedades em que viveram.

C) A moral: a «verdadeira moral». Numa das suas mais famosas máximas, o filósofo francês Blaise Pascal afirma que «a verdadeira moral se ri da moral»¹⁴. A segunda «moral» visada nesta frase, a que é objecto de riso, é ou bem uma moral social dominante, considerada puramente formal e/ou arbitrária, ou seja, uma moral no sentido (A), ou bem um sistema de regras puramente intelectual, algo artificial, construído pelo «espírito» (isto é, pelo intelecto). Com efeito, Pascal esclarece o que é a moral de que se ri a «verdadeira moral» acrescentando, imediatamente a seguir à máxima citada, que se trata de uma *morale de l'esprit*, «moral do espírito», ou seja, uma má doutrina moral, uma má moral no sentido (D), de que falaremos abaixo. Resta saber o que é a «verdadeira moral». Seja ela o que for, encontramos, aqui, um sentido de «moral» segundo o qual, ao contrá-

¹⁴ «La vraie morale se moque de la morale.» Pascal, *Pensées et opuscules*, edição L. Brunschvicg, § 4, Hachette, Paris, 1971, p. 321.

rio do que acontece com os sentidos (A) ou (B), só pode haver *uma* moral, a única «verdadeira». Uma tal moral seria *um conjunto de normas universal e incondicionalmente válidas*. A questão de saber se uma tal moral existe, ou seja, se tem um fundamento ou é um simples desejo bem intencionado de alguns filósofos da moral, vai ser uma das questões centrais da ética no âmbito do chamado problema do «relativismo». Os relativistas só admitem morais no sentido (A) ou (B); para eles os sistemas de normas morais são sempre «relativos» a uma sociedade, eventualmente a um grupo ou mesmo a um indivíduo. Os seus adversários, a que podemos chamar universalistas, consideram, como Pascal, que só há *uma* «verdadeira moral». Como quer que seja, o termo moral é usado com alguma frequência neste sentido, sentido (C), quer na linguagem ordinária, quer no discurso filosófico.

D) A moral: doutrina moral, teoria moral. Enquanto a moral no sentido (A) é algo espontâneo e inerente à sociedade ou a um grupo social, no sentido (B) um sistema de normas morais também pode ser o produto de uma reflexão intelectual sistemática. Neste sentido, o termo «moral» designa uma *doutrina* moral. Fala-se, assim, por exemplo, da «moral cristã», da «moral islâmica» ou da «moral protestante». Como estes exemplos mostram, uma doutrina moral está frequentemente enraizada numa religião. No caso da «moral confuciana», a base não é propriamente uma religião mas uma sabedoria, com raízes na tradição, relativa à ordem do cosmos e da sociedade. Um outro uso do substantivo moral, próximo do de *doutrina* moral, é o de *teoria filosófica* da moral. Foi neste sentido, como já foi referido, que Cícero introduziu em latim o termo *moralis*, moral, para designar uma «parte da filosofia». No entanto, devemos distinguir entre uma *doutrina* moral e uma *teoria ética* (isto é, filosófica) sobre o objecto chamado moral, sobre a moral nos sentidos (A), (B) ou (C). Sem prejuízo de uma explicação mais aprofundada do que é a ética, podemos limitar-nos, para já, à distinção seguinte: enquanto a primeira se limita a sistematizar as consequências morais de uma tradição, de uma religião ou de uma visão do mundo (não necessariamente religiosa) sob a forma de normas e prescrições, a segunda, a teoria ética, não se apoia directamente em crenças religiosas ou em tradições e tenta justificar *princípios* morais através de uma argumentação filosófica. Dito isto, convém acrescentar que à «teoria filosófica» sobre a moral, hoje em dia, já não se chama simplesmente «moral» (como no tempo de Cícero e

muito depois dele), mas antes *ética* ou *filosofia moral* (estes dois termos são, hoje, na prática, utilizados como sinónimos em filosofia).

E) O moral: disposição do ânimo. Existe em português um uso muito importante do termo «moral», em que o substantivo tem o género masculino. Quando se diz, por exemplo, que «o moral do doente é bom», está-se a fazer referência ao estado de espírito — ou, melhor dizendo, de ânimo — momentâneo de uma pessoa face a problemas ou dificuldades na vida. Quando se fala do «moral das tropas» ou do «moral da população» (nomeadamente num contexto de guerra) faz-se referência a um ânimo colectivo. Em relação à tensão que encontramos no grego entre *êthos* e *ethos*, pode-se dizer que, enquanto os significados *da* moral têm por referência sobretudo o *ethos*, os costumes, os códigos morais, as normas, o moral refere-se ao *êthos*, é uma boa disposição do ânimo, algo que tem que ver com a *atitude*, não só cognitiva e intelectual mas, sobretudo, *emocional*, da pessoa perante a vida, isto é com o *carácter* ou o *êthos* que a pessoa adquiriu na vida, com aquilo em que a pessoa se tornou e, agora, é. «O moral», neste sentido, não é apenas uma questão de códigos ou normas sociais. Há autores que utilizam esta perspectiva para fazer uma distinção entre a moral, nos sentidos (A), (B) ou (C), e a «ética», no sentido de «atitude perante a vida».

F) O moral: dimensão moral da existência. Fala-se ainda *do* moral para fazer referência à dimensão ética ou moral da existência, numa palavra, ao *fenómeno* ético ou moral, que constitui uma dimensão da experiência humana. Ao dizermos «ético *ou* moral» estamos desde já a fazer referência ao problema que coloca a distinção fenomenológica que alguns autores fazem entre o moral e o ético, por um lado, e entre a moral e a ética (esta última pensada não como disciplina mas como objecto), por outro. Aprofundaremos esta questão ao tratar das distinções entre ética e moral.

O termo «moral» como adjectivo: «moral» *versus* «imoral»; «moral» *versus* «amoral»

Começemos por discriminar alguns usos mais especiais do adjectivo «moral». Um deles é o uso deste termo num sentido psicológico. Neste caso, «moral» qualifica algo como relativo à psique, à mente ou ao espírito. Fala-se, por exemplo, da

«pessoa moral», por oposição à componente física e/ou biológica do ser humano. Trata-se, obviamente, de um sentido relacionado com o sentido (E) que encontramos no uso de «moral» como substantivo masculino. Um outro caso particular do uso de «moral» é aquele em que este adjectivo qualifica algo relativo à ética. Isto acontece, em particular, em textos de autores que prescindem de distinções semânticas entre «ética» e «moral» (quer como substantivos, quer como adjectivos).

O uso mais corrente de «moral» como adjectivo faz-se por referência aos sentidos (A) e (F) do substantivo «moral». No primeiro caso, quando se diz que uma acção é «moral», quer-se dizer que ela é conforme ao código moral ou às normas morais vigentes numa dada sociedade. Considera-se essa acção como moralmente «correcta». Hoje em dia, em português, nota-se uma certa tendência para usar também, neste sentido, o adjectivo «ético/ética»; diz-se que um dado acto ou comportamento é, ou não é, «ético». É, contudo, preferível dizer que um comportamento é *moral* ou *imoral*, deixando o adjectivo «ético» para a esfera da ética enquanto disciplina filosófica. Um acto *imoral* não respeita o código moral vigente, viola as normas morais aceites, numa dada sociedade ou universalmente.

O uso dos adjectivos «moral» e «imoral» pressupõe, por conseguinte, a referência a um código ou a uma norma social de carácter *axiológico*, que estabelece uma *diferença* entre um valor positivo e um negativo. Um tal código pode, sem dúvida, ser encarado como um facto social, ou seja, como uma coacção da sociedade que pressiona o indivíduo a ter em conta essa diferença e a agir de acordo com o «valor positivo». Todavia, o código ou a norma não representam apenas «mecanismos» sociais; eles também exprimem, e têm como condição de possibilidade, uma *dimensão* da vida, uma *esfera da experiência* humana, na qual adquirem o seu sentido profundo. Esta dimensão é a *moralidade* ou o *moral*. A moralidade apresenta traços próprios que fazem dela uma dimensão irreduzível da vida, distinta de outras dimensões da experiência, como, por exemplo, as do político, do estético, do religioso, do jurídico, etc. A ética terá como uma das suas principais tarefas a *interpretação e caracterização da moralidade enquanto dimensão irreduzível da vida humana*.

Os adjectivos «*moral*» e «*imoral*» já remetem para a distinção axiológica que constitui o núcleo da moralidade. Isto significa que mesmo os actos *imorais* já se encontram nessa esfera do moral. O agente da acção imoral não desconhece a

norma moral e está consciente da imoralidade do seu acto. Se considerarmos a moralidade uma *dimensão* fundamental da vida humana, o agente do acto imoral não está fora dela. Existem, contudo, seres cuja experiência não apresenta uma tal dimensão. Para caracterizar os comportamentos destes seres utiliza-se o adjectivo *amoral*, por oposição a *moral*. Os actos dos animais, das crianças muito novas ou dos adultos afectados por certos distúrbios psíquicos graves¹⁵ são, propriamente, *amorais*. Também se qualifica de «amoral» um sujeito que, não apresentando distúrbios psíquicos graves, é totalmente desprovido de «sentido moral». Mas será que um indivíduo sem «sentido moral» não tem acesso à dimensão da moralidade? A questão de saber se pode de facto existir um indivíduo amoral, neste sentido, um verdadeiro «amoralista», é controversa entre os teóricos da ética. O sentido do termo, no entanto, é claro: ao contrário de um sujeito *imoral*, um ser *amoral* não tem acesso à dimensão da moralidade, à experiência do moral. A oposição entre *moral* e *imoral* é intramoral; a diferença entre *moral* e *amoral* marca a fronteira da esfera da moralidade.

| SENTIDOS DE «MORAL» (adjectivo) | | |
|---------------------------------|---|---|
| | Sentidos | Exemplos de uso |
| A | Moral versus imoral. Ser «moral»: comportamento conforme ao código, às normas da moral (nos sentidos A ou C do termo «moral»), à consciência moral. Ser «imoral»: comportamento não conforme às normas da moral (nos sentidos A ou C), ou à consciência moral. | – O que X fez, roubar, é imoral. |
| B | Moral versus amoral. Ser «moral»: pertencer à esfera da moralidade, ao moral (no sentido F do termo «moral»). É «amoral» um acto ou uma pessoa indiferente à moralidade, totalmente alheia à esfera do moral (no sentido F do termo). | – X é completamente desprovido de sentido moral, é um indivíduo amoral. – Apesar de ter cometido um crime, um acto imoral, Raskolnikov tem consciência moral do que fez. É um indivíduo moral. |

¹⁵ Pelas chamadas «psicoses», patologias mentais mais graves que afectam profundamente a personalidade do sujeito.

A oposição hegeliana entre «moralidade» e «eticidade»

O que caracteriza, então, essa dimensão da vida humana a que se chama *o moral* ou *a moralidade*? Numa primeira abordagem, podemos indicar dois traços distintivos. O primeiro, de ordem estrutural, decorre da «abertura do mundo», a que já fizemos referência. A acção do sujeito humano não é uma simples reacção imediata a estímulos do meio ambiente. Os actos do sujeito são o resultado de uma *selecção*, consciente e reflectida, no âmbito de um espectro de possibilidades de agir. Isto significa que o sujeito está consciente dessas possibilidades, ou seja, da sua «liberdade» de escolha, bem como da sua responsabilidade e da imputabilidade das acções de que é autor. Esta estrutura do agir, que *obriga o sujeito a seleccionar*, e, portanto, a pensar previamente ou a «deliberar» os seus actos, é um traço da experiência da moralidade. Um segundo aspecto, que diz respeito ao conteúdo, aponta como fim da reflexão um juízo destinado a determinar «o melhor», a melhor acção ou a acção mais correcta, nas circunstâncias em causa. Este «melhor» pode ser tal, quer do ponto de vista do que é melhor para a vida do sujeito no seu todo, quer do que é melhor para a relação intersubjectiva na perspectiva do «justo» ou do chamado «ponto de vista moral». Neste último caso, a reflexão tem por objecto a natureza fundamental, propriamente moral, da minha relação com os outros, nomeadamente no que toca ao uso de violência nessa relação, e conduz normalmente a um juízo moral que exprime uma obrigatoriedade ou um dever. No primeiro caso, o juízo poderá exprimir um conselho ou uma máxima de vida, susceptível de ser aplicada à nossa própria vida, mas sem carácter de obrigatoriedade incondicional.

Finalmente, convém referir uma oposição conceptual importante, desenvolvida por Hegel e ainda hoje utilizada por alguns éticos, dentro da *esfera da moralidade*, entre «moralidade», definida num sentido muito estrito deste termo, e «eticidade». Com esta distinção, Hegel separa duas perspectivas a partir das quais se pode dizer que um comportamento, ou uma pessoa, é *moral* ou *imoral*. A «moralidade» (*Moralität*) é a perspectiva subjectiva da *consciência moral* do sujeito; a «eticidade» (*Sittlichkeit*) designa, como o termo indica, a perspectiva do *ethos* social, dos «bons costumes»¹⁶, daquilo a que se pode chamar a tradição ou

¹⁶ O *ethos*, neste caso, remete para o étimo grego que significa «costume». O termo alemão *Sitte*, na origem de *Sittlichkeit*, *eticidade*, significa precisamente «costume».

a cultura, ou seja, do código ou da norma socialmente aceites. Entre estas duas perspectivas há, obviamente, relações; mas também podem haver conflitos. Uma questão a tratar pela ética será tematizar os conflitos que surgem entre estas duas instâncias, a *consciência moral* e o *ethos* social.

Distinções entre «ética» e «moral»

Hoje em dia, a distinção mais corrente e menos contestada entre ética e moral vê na *ética* uma *disciplina filosófica* cujo *objecto* é a *moral*. Ou seja, enquanto a *moral* é o conjunto de normas e valores que surgem de maneira mais ou menos espontânea para regular o comportamento dos membros de uma sociedade ou grupo social, a *ética* «é uma investigação filosófica que se ocupa dos problemas da moral»¹⁷. Neste sentido, a moral é o conjunto dos *mores* e dos valores que regem estes, a ética é a parte da filosofia que se ocupa da moral.

Todas as sociedades e grupos humanos têm uma moral. Mesmo numa quadrilha de malfeteiros há uma «moral», ou seja, um código de comportamento constituído por regras mais ou menos explícitas referentes às relações entre os membros. Mas se todas as sociedades têm uma moral, nem todas têm uma ética, da mesma maneira que nem todas têm ciência, no sentido moderno deste termo. A ética é uma reflexão explícita, teórica, racional e argumentada sobre as normas morais e sobre as formas de vida. A moral espontânea de um grupo, seja ele «primitivo» ou evoluído, exige que os indivíduos cumpram regras ou normas, sendo aplicadas sanções sociais a quem não cumprir. A sanção moral começa por ser o opróbio, a má opinião ou a perda de credibilidade e reputação que cai sobre o infractor. A ética é muito mais do que a moral espontânea; exige um esforço de conceptualização das normas morais, de justificação das regras sociais e das atitudes morais de louvor e opróbio, bem como de reflexão sobre as melhores formas de viver individualmente e em grupo.

Existe uma segunda distinção entre ética e moral feita a partir de um dos membros da primeira. Esta distinção já é mais controversa do que a primeira.¹⁸ De acordo com ela, a ética, enquanto disciplina filosófica, pode ser de dois ti-

¹⁷ Patzig, 1971, 3.

¹⁸ Ela é defendida, por exemplo, por Williams, 1985, 1 sq., mas criticada por Tugendhat, 1993, 39.

pos, ou bem uma reflexão sobre a «moral» no sentido estrito deste termo, em que a moral diz respeito às normas e aos deveres morais tidos por universais, ou bem uma resposta filosófica à questão socrática «como viver?», a qual transcende a questão do dever moral, e, neste caso, trata-se de uma «ética» num segundo sentido do termo. À ética no sentido de reflexão sobre a moral chama-se *filosofia moral*. A ética no sentido mais estrito de uma resposta à questão socrática corresponde ao tipo de ética a que se chama «ética das virtudes». Trata-se de uma «ética» no sentido antigo, grego, do termo, ou seja, não exclusivamente centrada na problemática moral, mas concebida como reflexão filosófica sobre os géneros de vida. Esta segunda distinção entre ética e moral é, portanto, de natureza histórica e metodológica. Ela será aprofundada no Capítulo 3 com a introdução da distinção entre éticas deontológicas, que correspondem à «filosofia moral», e éticas teleológicas, que correspondem à ética no sentido antigo de ética das virtudes. As duas distinções entre «ética» e «moral» são esquematizadas no quadro seguinte.

| 1. ^a distinção ética/moral | 2. ^a distinção ética/moral |
|--|---------------------------------------|
| (A) MORAL (1): Conjunto de fenómenos, normas de comportamento e juízos morais. Objecto da ética. | |
| (B) ÉTICA (1): Reflexão filosófica sobre a moral. | (A) MORAL (2): «Filosofia moral» |
| | (B) ÉTICA (2): «Ética das virtudes» |

Questões, objectos e tarefas da ética

Como se disse no parágrafo inicial deste capítulo, a ética retoma questões de orientação na vida individual e social que se colocam em toda e qualquer vida humana. Tendo em conta que o ser humano é um agente que tem a cada instante da sua vida consciência de múltiplas possibilidades de agir, ou seja, de uma multiplicidade de acções cuja realização está em seu poder, a questão

mais constante a que a reflexão prática tem de responder é «como devo agir?». A vida humana é uma sucessão temporal de *selecções* de vivências e acções. O agente necessita, portanto, de pontos de orientação, que lhe permitam encontrar um rumo, dirigir a sua vida num dado sentido, dito de outro modo, precisa de critérios de escolha que lhe permitam optar por determinadas acções em detrimento de outras.

O pensamento ético ocidental encontrou duas estratégias para fazer face ao problema geral da orientação do agir. A primeira consiste em dar à vida humana — vista na perspectiva do agente, da primeira pessoa — um ponto de fuga único, susceptível de servir de meta do movimento (*terminus ad quem*) de toda uma vida. A tarefa central da ética será, neste caso, dizer qual o «bem» que deve ser realizado numa vida, bem esse que é, igualmente, o «fim último» dessa vida, aquilo para que o sujeito vive. Uma vez definido o «bem», o rumo, o ponto cardeal privilegiado em cuja direcção o sujeito se move, já se torna relativamente fácil reflectir e decidir o que fazer, em concreto, nas diferentes situações particulares. Cada acção singular é um elemento de realização de uma vida pensada na perspectiva de um fim que lhe confere unidade.

A segunda maneira de fazer face ao problema geral do agir, da necessidade constante de seleccionar uma forma de agir entre muitas possíveis, consiste em partir do fenómeno central da moralidade que é o «dever». Todas as sociedades humanas têm uma «moral», ou seja, um código de normas, vividas como obrigatórias, que regula a relação entre os seus membros e cuja violação está sujeita a sanções. É óbvio que tais normas ou regras já fornecem quadros de orientação. A tarefa da ética começa por consistir em dizer quais são as normas «válidas», a respeitar absolutamente. A acção a efectuar, a «boa» acção, é aquela que é conforme a uma norma válida.

As normas dizem respeito a certos contextos da acção humana. «Não roubarás», por exemplo, diz respeito à partilha e à legitimidade da propriedade das coisas; «não matarás», ao uso da violência nas relações interpessoais. A tarefa da ética passa por encontrar um «*princípio*», uma «lei moral», susceptível de subsumir as diferentes normas, e de servir, por assim dizer, de teste de validade para todas as normas possíveis nas diferentes esferas da interacção. É o que se passa com o «imperativo categórico» de Kant — uma lei universal que esti-

pula, no essencial, que ninguém deve *instrumentalizar* os outros. O «imperativo» kantiano é um critério ou, se quisermos, um teste que pode ser aplicado a toda e qualquer acção para verificar a sua boa forma ou validade.

Face ao problema do agir, a primeira destas duas estratégias foi a que começou por ser adoptada pelos filósofos da Grécia antiga, a começar por Sócrates. Aquele que se considera ser o iniciador do pensamento ético ocidental deu à questão geral do agir a formulação «como viver?». A questão exprime a tentativa de perspectivar uma vida humana na sua totalidade e de lhe conferir a unidade de um modo de vida «bom e belo», o que começa por significar coerente e não-contraditório. A questão da orientação resolve-se pela autoconstituição de uma identidade ética que dá unidade a uma vida que, no concreto, é composta por múltiplas selecções e acções. A maneira de agir em cada circunstância particular decorre da identidade ética do sujeito, daquilo que ele pretende *ser* como sujeito ético. Para tal, é obrigado a manter uma estrita fidelidade a si próprio, a resistir às múltiplas solicitações do momento susceptíveis de comprometer a unidade. A realização desta identidade implica uma vigilância de si, um auto-exame constante — «uma vida sem exame não vale a pena ser vivida» (Sócrates).

Aristóteles dará resposta à questão de Sócrates através da distinção de diferentes «géneros de vida», os quais são em seguida hierarquizados em função do que possa ser considerado o «bem» propriamente humano, um bem susceptível de ser realizado numa vida exemplar «bem-sucedida». Numa ética deste género, o ponto cardeal da orientação é a concepção do conteúdo do «bem», do que deve ser o «fim» de uma vida humana, *aquilo para que se deve viver*. A questão de Sócrates é traduzida por Aristóteles numa formulação mais precisa: «o que devemos preferir de tudo o que a vida oferece e cuja possessão preencheria o desejo?»¹⁹. Dito de outro modo, qual é o bem humano — ou seja, acessível ao homem — para o qual vale a pena viver? A primeira tarefa da ética começará, pois, por residir na resposta à questão sobre o conteúdo do «bem», compreendido como objecto natural do desejo humano de uma vida feliz e conseguida. Neste paradigma ético, o «bem» é pensado na perspectiva da

¹⁹ Aristóteles, EE, 1215b18-19.

primeira pessoa, enquanto bem «para mim», isto é, algo que satisfaz completamente um desejo natural e legítimo do sujeito, e que está dentro das possibilidades naturais do ser humano. Estas características levaram a que alguns qualificassem este tipo de ética como «ética do desejo» (*Strebensethik*), por oposição à ética moderna, em particular a kantiana, que é uma «ética do dever» (*Sollensethik*)²⁰ na qual o «ponto de vista ético» é supra-individual e faz abstracção dos desejos «subjectivos» do indivíduo, nomeadamente no que toca à felicidade. De um ponto de vista moderno, a «ética do desejo» poderá parecer, e foi de facto acusada por alguns de o ser, excessivamente individualista, ou mesmo egoísta, na medida em que parece dar prioridade à relação do sujeito consigo próprio para se orientar na vida, descurando assim, à primeira vista, a relação com os outros e, em particular, a questão da justiça social. Esta visão crítica, porém, assenta numa incompreensão das éticas do «bem», nomeadamente das antigas. Com efeito, na medida em que o homem é um «ser vivo que vive em sociedade» (Aristóteles), o bem do indivíduo está muito dependente do «bem da comunidade» em que vive. O bem individual nunca se poderá realizar numa sociedade em que impere a injustiça ou que se encontre num estado de guerra civil e dissensão. Neste sentido, a ética do «bem» tem um prolongamento natural numa filosofia política em que a questão socrática «como viver?» é alargada a uma reflexão sobre o «como viver» *em comunidade* política. A questão do bem também é explicitamente colocada em relação ao bem da colectividade, e, portanto, da justiça e da relação com os outros.

Já a ética do dever é mais estreita do que a ética do desejo ou do bem, no sentido em que se concentra exclusivamente na orientação do agir intersubjectivo, ou seja, na esfera das minhas relações com os outros e no âmbito da normatividade «moral» que lhe é própria, abandonando por completo o terreno das questões de orientação na vida individual.

Se partirmos da ideia da orientação, encontramos em ética — independentemente de se tratar de uma ética do desejo ou do dever — um *primeiro nível de questões* que apontam para a tarefa de fixar uma direcção da acção, um critério do agir. São questões relativas ao *quê*, como a já referida questão aristotélica «o que

²⁰ Krämer, 1992.

devo preferir de tudo o que a vida oferece?», ou a famosa questão kantiana «o que devo fazer?». Num *segundo nível*, encontramos questões do *porquê*, questões que exigem justificação ou «fundamentação». Assim, numa ética do desejo ou do bem, a determinação do conteúdo do bem permite orientar as múltiplas acções particulares de uma vida na medida em que cada uma delas contribui para a realização desse bem. Resta, em seguida, segunda tarefa da ética, justificar por que razão o «bem» é, por exemplo, a simples posse da virtude (Sócrates, estoicismo), um certo tipo de «prazer» (Epicuro) ou «uma vida boa e bem-sucedida» (Aristóteles), um bem complexo formado por uma síntese de bens.

Numa ética do dever, a primeira tarefa é a de responder à questão «o que devo fazer?». Esta questão é muito mais estreita, muito menos geral, do que pode parecer à primeira vista. O que Kant pergunta com esta fórmula é, mais precisamente, o que devo fazer no âmbito do interagir com os outros seres humanos, tendo em conta o fenómeno intersubjectivo do respeito e do «dever» para com os outros, ou seja, o forte sentimento de que tenho deveres para com os outros seres humanos, de que não posso lidar com eles como se fossem coisas. A resposta à pergunta «o que devo fazer?» está na distinção entre acções eticamente correctas ou válidas e acções incorrectas com base na simples «forma» da acção. A primeira tarefa que Kant levou a bem foi a concepção de uma fórmula, o «imperativo categórico», que permite testar a validade da norma, ou, como dizia o autor, da «máxima», que regula toda e qualquer interacção com outrem. Todavia, uma fórmula de validação de normas não permite só por si justificar a correcção ética ou moral de uma acção ou a incorrecção de outra. Por conseguinte, uma *segunda* e fundamental tarefa da ética é a que consiste em *fundamentar* a norma ou, melhor dizendo, o próprio princípio de validação das normas válidas. A *fundamentação* mostra *porque* determinadas normas são eticamente correctas, são «verdadeiras».

O que significa «mostrar» a validade da norma? A fundamentação pode ser entendida num sentido forte, e neste caso costuma-se falar de «fundamentação absoluta», ou num sentido fraco, caso em que é sem dúvida mais correcto falar de uma simples *justificação* ou *motivação*. No caso da fundamentação absoluta, a teoria ética pretende demonstrar por *razões* objectivas e indubitáveis a «necessidade» da norma. Os éticos que vêem a sua principal tarefa numa «fundamentação absoluta» conferem ao princípio ético universal uma «neces-

sidade» de carácter lógico ou racional, considerando a sua violação uma «contradição» e a acção em causa um acto *irracional*. A norma moral seria uma lei da própria «razão», comportando, por isso, uma necessidade lógica imanente. Há no entanto muitos éticos que rejeitam a possibilidade de uma fundamentação absoluta, servindo-se para tal da figura do «amoralista». O amoralista é alguém que age sempre de maneira absolutamente «racional», no sentido em que utiliza todos os recursos do pensamento racional, da «razão», para calcular os seus interesses egoístas, as suas vantagens, mas, ao mesmo tempo, também age de maneira absolutamente «amoral», ou seja, sem nunca ter em conta a normatividade moral. O amoralista acatará a lei jurídica para não sofrer as consequências negativas da sanção (multas, prisão, etc.), mas não hesitará em violá-la se o puder fazer impunemente e com benefício próprio. O amoralista não põe em causa a ordem jurídica, na exacta medida em que retira benefícios dela, mas rejeita por inteiro a ordem moral.

O amoralista recusa-se a entrar na esfera da moral, colocando o seu comportamento a questão do *porquê da própria moralidade*. Na sua versão mais radical a questão do «porquê» será: *Porque devemos, de um modo geral, agir moralmente?* A uma questão deste tipo a filosofia moral contemporânea reage de duas maneiras. Há filósofos, como Karl-Otto Apel, que consideram que é possível responder a esta questão através de uma «fundamentação absoluta» do modo de agir moral, e que, por conseguinte, a «racionalidade» do amoralista é apenas aparente; o seu comportamento é uma constante «contradição». Para outros filósofos, não se pode responder a esta questão com a apresentação de *razões* «necessárias», mas apenas com a indicação de *motivos* razoáveis susceptíveis de *motivar* um hipotético amoralista a aceitar as regras do jogo moral, a constituir-se como sujeito moral, sem que uma aceitação da sua parte esteja garantida à partida, e sem que uma possível rejeição da esfera moral permita qualificar o seu comportamento de «irracional». Os motivos que podem ser apresentados a favor da moralidade não demonstram uma «necessidade» ou uma «não-contradição», apenas apontam para formas de vida mais interessantes e mais ricas.

Para estes filósofos, além do problema da «fundamentação» ou justificação das normas éticas, a ética filosófica deve-se ocupar da problemática da *motivação* dos sujeitos para agir bem ou para realizar o bem.