

José Manuel Santos

Ética da Comunicação

**Universidade da Beira Interior
Covilhã - Portugal**

Índice

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 5 |
| 1.1A ética como ciência da comunicação | 5 |
| 1.2A Ética no curso da UBI | 10 |
| 2 PROGRAMA | 13 |
| 2.1Parte sistemática | 14 |
| 2.1.1Ética e moral | 14 |
| 2.1.2A questão fundamental da ética | 15 |
| 2.1.3Especificidade do discurso ético | 17 |
| 2.1.4Ética e direito | 18 |
| 2.1.5Ética e política | 19 |
| 2.1.6Deontologia | 21 |
| 2.2Parte histórica | 22 |
| 2.2.1Ética grega. | 23 |
| Platão | 23 |
| Aristóteles | 24 |
| 2.2.2Cristianismo | 27 |
| 2.2.3Éticas iluministas (Kant) | 30 |
| 2.2.4A discussão ética contemporânea | 32 |
| 2.2.5Éticas deontológicas (Habermas) | 34 |
| 2.2.6Éticas teleológicas (MacIntyre, Nussbaum) | 37 |
| Alasdair MacIntyre | 37 |
| Martha Nussbaum | 42 |
| 2.2.7Éticas fenomenológicas | 45 |
| 3 PEDAGOGIA | 49 |
| 3.1Estratégia pedagógica | 49 |
| 3.1.1A questão dos “factos” e dos “valores” | 50 |
| 3.1.2Problema da história da ética | 51 |
| 3.1.3Ética e alunos de comunicação | 51 |
| 3.1.4Aulas Teóricas | 52 |
| 3.1.5Aulas práticas e exercícios | 53 |

| | |
|--|-----------|
| 3.1.6Bibliografia | 53 |
| 3.2Critérios e métodos de avaliação | 54 |
| 4 BIBLIOGRAFIA | 57 |
| 4.1Dicionários, Introduções e Histórias da Ética | 57 |
| 4.2Autores Clássicos (até 1900) | 57 |
| 4.3Autores Modernos (Século XX) | 58 |
| 4.4Ética da Comunicação | 61 |

Capítulo 1

INTRODUÇÃO

1.1 A ética como disciplina nos cursos de comunicação. A ética como ciência da comunicação

A ética atravessa, desde meados dos anos 80, uma conjuntura favorável. Isto acontece depois de uma travessia do deserto que durou décadas, apesar do talento de alguns grandes pensadores da disciplina, como Emmanuel Levinas ou Vladimir Jankélévitch, que, durante essas décadas, continuaram, insensíveis a modas e ao desprezo a que foram votados pelo *Zeitgeist* dos anos 60 e 70, a desenvolver reflexões profundas e originais sobre questões de moral. Existem diversas razões para este retorno da ética, não só à cena teórica como à mediática. Embora o autor destas linhas considere que existem algumas *boas razões* para esse retorno, também compreende aqueles que se queixam dos excessos do “eticismo” e do “moralismo” que se manifestaram nos últimos tempos, e que criticam, por razões não menos boas, aquilo que também pode ser visto como uma nova moda. Há que ponderar estes dois tipos de razões.

Mas, antes de explicitar as razões do retorno da ética e as dos que criticam o eti-

cismo, convém dizer, por uma questão de economia argumentativa, que a discussão entre os partidários da ética e os seus críticos, que podem ir ao ponto de pensar que ela não serve para nada, que é uma disciplina inútil e parasita, está a ter prolongamentos em todos os sectores do saber e da acção. Um desses prolongamentos diz justamente respeito ao objecto deste relatório, e pode ser formulado sob a forma das duas questões seguintes: A primeira é a de saber se um curso de ciências da comunicação deve ter uma disciplina de ética, e, na afirmativa, a segunda, de saber para que é que ela serve.

Há, pois, razões de ordem geral do “retorno da ética” que, de certa forma, contextualizam e, em nosso entender, tornam mais fortes as razões de ordem específica que terão de ser acrescentadas para justificar a presença da disciplina de Ética no currículo de um curso de comunicação.

Começemos então pelas razões de ordem geral. Uma muito importante, sobretudo no que diz respeito à opinião pública, foi a perda de influência das grandes ideologias políticas, as quais, nos casos mais paroxísticos, funcionaram como verdadeiras religiões, na orientação das pessoas. Este vácuo resultante na descrença nas ideologias, sobretudo

nas de esquerda, foi sem dúvida favorável ao retorno da ética. Mas se estamos prontos a conceder este factor cultural, não aceitamos a tese que alguns constroem sobre ele, segundo a qual a ética também seria uma simples ideologia que viria substituir as ideologias desaparecidas, com a função habitual das ideologias, que seria, neste caso, de esconder os “factos” problemáticos na era do capitalismo global, camuflar as reais estruturas do poder na nossa época. Enquanto os media e a opinião estão ocupados a reflectir sobre a intrincada casuística moral do caso Clinton-Lewinski-Starr, as pessoas (jornalistas, leitores, telespectadores e internautas) não estariam a pensar, como deviam, nos “verdadeiros problemas” da sociedade em que vivem. É esta, em poucas palavras, a nova versão da velha crítica marxista da ética como instrumento de opressão ideológica ao serviço da “burguesia”. Sem contestar que também a ética sofre, inevitavelmente, nas tensões de um espaço público dominado pelas dinâmicas dos media de massa, aceleradas pelas dinâmicas inerentes aos media electrónicos, efeitos de ideologização, e que, portanto, o moralismo, um dos piores inimigos da verdadeira ética, é uma realidade na opinião pública de alguns países, recuso-me a deitar fora o bebé com a água do banho. Um tal gesto, de deitar fora o bebé, pode ir desde a pura recusa de razão de ser à ética, em nome da referida crítica das ideologias, até à sua simples expulsão para o espaço do privado ou mesmo da intimidade da consciência de cada um. A primeira recusa não é aceitável por se considerar que o político, o jurídico e o tecnológico (propriamente maquínico ou aplicado à gestão das sociedades, na função que Weber atribuía à burocracia, por exemplo) não são suficientes para

orientar as acções humanas, particularmente quando estas se inserem num tecido de relações intersubjectivas. A segunda, a expulsão do ético para a esfera privada, a sua exclusão do discurso público, não o é pelo simples facto de este ser, hoje, a pedra basilar e legitimadora de todo o discurso jurídico-político. Não há constituição nenhuma que não parta dos direitos fundamentais do ser humano e que não se refira à “inalienável dignidade” desse ser para os justificar.¹ Ora, a reflexão ética é a única que poderá dar algum conteúdo a conceitos como “pessoa” ou “dignidade”. Para os juristas eles têm a função de definições ou axiomas de base, adquiridos, sobre os quais é construído o edifício da axiomática legislativa.² Por seu turno, o discurso político dos governantes, assim como o dos comentadores deste discurso nos media, tem necessariamente de fazer referência às fontes éticas do direito e da acção política. Já vão longe os tempos em que bastava evocar o santo nome dessa deusa chamada “razão de Estado”, para justificar decisões políticas dolorosas. Sendo assim, não se vê qualquer razão para banir do espaço público a discussão de questões éticas, e, portanto, para criticar o retorno da ética (para além, claro está, dos já referidos inevitáveis efeitos

¹ Cf., por exemplo, o Art. 26 da *Constituição da República Portuguesa*: “A lei garantirá a dignidade pessoal [...] do ser humano.” Ou o primeiro parágrafo do Preâmbulo da *Lei Fundamental (Grundgesetz)* alemã: “Die Würde des Menschen ist unantastbar.”

² Cf. a este respeito as considerações de Olivier Cayla, professor de Direito Público da Universidade de Rouen, sobre a “ruptura” no actual direito constitucional e na teoria jurídica do Estado, “com a ideia de *soberania*, ligada à autoridade do Estado”, e o “retorno de um direito ao serviço de uma ética democrática.” Cayla, 1996, 439.

ideológicos). Não marcará esse retorno uma indispensável e salutar reflexão da sociedade moderna sobre si própria, sobre os valores que a poderão fundar?

Uma vez exposta esta razão de ordem geral da bondade do retorno da ética, decorre dela, de maneira quase imediata, uma boa razão específica para incluir a disciplina de ética num curso de comunicação. Não deverá estar o profissional da comunicação, que se formou numa Universidade, preparado para compreender e explicar ao público as fontes éticas do discurso jurídico-político? Para utilizar correctamente, sem cair em excessos moralistas, conceitos e princípios éticos que servirão de critério ao ajuizar de actos políticos?

O retorno da ética não teve apenas lugar no espaço público mais lato, chamado opinião pública, e no discurso dos políticos e dos media. Ele foi igualmente verificado no espaço mais restrito do discurso das *ciências sociais e humanas*. Existem, pois, para além de razões sociais, mediológicas e políticas, razões *teóricas* desse retorno, que, em nosso entender, também são boas razões. A principal razão tem a ver com aquilo a que Paul Rabinow chamou “*interpretative turn*”³, uma “viragem” que se verificou nas ciências sociais na década de 70. Como Habermas refere, num artigo, de 1980, sobre “Ciências Sociais reconstrutivas *versus* ciências sociais compreensivas” (*Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften*), no fim dos anos 60 tornou-se patente um “fracasso das ciências sociais convencionais, por não conseguirem cumprir as promessas teóricas e

práticas que tinham feito”⁴. Essas promessas teóricas eram essencialmente duas: a de tornar os fenómenos sociais, graças à aplicação de métodos empíricos e quantitativos, tão transparentes como os físicos, e a de fornecer uma teoria unitária, englobante e geral da sociedade (como prometera a sociologia de Parsons, dada como exemplo, a este respeito, no referido artigo de Habermas). A tais promessas teóricas estava ligada a esperança de muitos, entre os cientistas e não só, de vir a utilizar as ciências sociais como *tecnologias do social*. As causas do “fracasso” devem-se ao “espírito objectivista dominante”⁵, aos excessos de um certo empirismo aliado a uma ingénua confiança nos métodos quantitativos, tidos como símbolo de “cientificidade”, e, sobretudo, à recusa de ver na questão da interpretação algo de muito mais importante e complexo do que um simples “problema técnico” susceptível de ser resolvido através de “testes destinados a tornar mais fiáveis os instrumentos de medida”⁶. A crise aberta pelo “fracasso” referido por Habermas deu lugar a uma série de transformações no campo das ciências sociais, das quais, como escreve Quentin Skinner, “a mais significativa terá sido talvez a reacção muito difundida *contra o pressuposto* de que as ciências *naturais* oferecem um modelo adequado ou tão só relevante para a prática das disciplinas *sociais*”⁷. Tal como Habermas, também Skinner nota a mudança radical do ambiente metodológico no campo das ciências sociais a partir dos anos 70, caracterizando-se essa mudança por uma reavaliação em profundidade das relações en-

³ Rabinow, 1979. Citado e comentado por Habermas, 1983, 30.

⁴ Habermas, 1983, 30.

⁵ Habermas, 1983, 31.

⁶ Habermas, 1983, 29.

⁷ Skinner, 1985, 15.

tre “factos” e “sentido”, e, por conseguinte, entre “factos” e “valores”. Os puros “factos sociais”, por mais rigorosos que tenham sido os métodos empíricos e quantitativos utilizados no seu estabelecimento e recolha, são, em si, desprovidos de significação, caso não se tenha em conta a interpretação dos próprios agentes sociais e a interpretação dessa interpretação por parte dos cientistas do social. O elemento *hermenêutico* entrava, assim, fortemente, nas ciências sociais, a dois níveis: ao nível do objecto-sujeito (os agentes sociais) e ao do sujeito do conhecimento (o cientista). Esta reavaliação obrigou a dar um maior relevo a “teorias abstractas e normativas” (Skinner), muitas delas provenientes desse laboratório do conceito que é a filosofia, o que conduziu, segundo Skinner⁸, ao descrédito dos mais conhecidos investigadores “positivistas” das ciências sociais e da história, ciência humana particularmente sujeita a esse pecado metodológico, os quais nos anos 50 e 60 vilipendiavam as “grandes teorias”, vendo nelas um simples produto da “imaginação” de alguns sociólogos (como Parsons, um dos alvos preferidos da crítica dos “positivistas”) ou filósofos. Outra consequência importante dessa reavaliação, para além do reforço das posições da hermenêutica e do trabalho teórico sobre categorias e conceitos “abstractos”, é, enfim, o reposicionamento da *ética* no campo da filosofia e das ciências sociais. é sintomático que o artigo de Habermas a que acima nos referimos seja a transcrição de uma comunicação feita num congresso organizado em Março de 1980 na Universidade da Califórnia, em Berkeley, por Paul Rabinow, subordinado ao tema, muito significativo: *Morality and the*

Social Sciences. A ética passa a ocupar um lugar central para as ciências sociais, desde logo porque em toda a interpretação social ou do social existem elementos de normatividade ética. Por outro lado, em teorias sociais como a de Habermas, as normas éticas são consideradas, ao mesmo tempo, normas pragmáticas *sine qua non* dos actos sociais nucleares que são os que se inserem no “agir comunicacional”.

De tudo isto decorrem algumas *consequências práticas para a questão da presença da ética nos cursos de comunicação*. Uma disciplina de ética é indispensável em tais cursos, por óbvias razões epistemológicas, na medida em que a ética ocupa, como se mostrou, uma posição central no campo das ciências sociais contemporâneas, e que boa parte das “ciências da comunicação” são ciências sociais. Na perspectiva de certos teóricos poder-se-ia mesmo afirmar que a ética é uma ciência social *a priori*. Por outro lado, estando a normatividade ética intimamente ligada à regularidade pragmática do “agir comunicacional”, pode-se dizer que *a ética é uma ciência da comunicação* por excelência. Esta tese, aliás, pode ser igualmente demonstrada a partir da relação intrínseca já estabelecida por Platão, no *Górgias*, entre a questão ética central, *como devo viver?* e a questão da comunicação: *como posso/devo comunicar com o outro?*⁹

Resta-nos acrescentar algumas considerações sobre razões específicas, de carácter mais pedagógico, a favor da inserção de uma cadeira de ética num curso da comunicação. Há muitos éticos, tanto antigos como modernos, que consideram que a sua disciplina não é apenas uma teoria da vida boa ou das

⁸ Skinner, 1985, 12.

⁹ Cf. Platão, 1923.

normas do dever moral, mas igualmente uma pedagogia. Já os grandes filósofos da Antiguidade discutiam a questão de saber até que ponto se podia “ensinar a virtude”, havendo alguns que respondiam a esta questão pela negativa.

A questão que se põe, neste relatório, é a de saber se, pelo facto de não se poder “ensinar a virtude”, a existência de uma disciplina de ética num curso superior deixa de ter razão de ser. A tese defendida neste relatório é que, qualquer que seja a resposta dada a esta questão controversa, a presença de uma disciplina de ética num curso de comunicação é necessária. A este respeito devemos começar por dizer que o ensino da ética como disciplina universitária não é um ensino doutrinário, semelhante ao que poderá ser ministrado, no ensino básico, por exemplo no contexto de uma disciplina de “religião e moral”. é óbvio que o ensino da ética no âmbito de um curso superior, e em particular num curso de comunicação, não deve ter um carácter catequizante. Corresponde isto, aliás, à diferença entre os conceitos de “moral” e de “ética”. Isto significa que o argumento dos que rejeitam a disciplina de ética nos cursos de comunicação por temer que o professor “endoutrine” os alunos numa “moral” particular não é válido. Tal não pode ser o objectivo dessa disciplina. Qual é então esse objectivo?

Um dos objectivos tem a ver com a razão teórica acima apresentada a favor da ética, que considera necessária essa disciplina devido à posição importante que a ética hoje ocupa no campo das ciências sociais. Outro objectivo, não menos importante, prende-se com a razão jurídico-política também já referida: a ética é uma das principais fontes dos discursos jurídicos e políticos do espaço pú-

blico contemporâneo, sendo o objectivo da disciplina dar a conhecer essas fontes.

A estas razões acrescenta-se, agora, uma outra, de carácter mais pedagógico, que deve ser explicitada a partir do conceito de *cultura*. Tal como existe, nas sociedades ocidentais, algo como uma *cultura política* ou uma *cultura jurídica* que os profissionais da comunicação, e de um modo mais geral os agentes da vida pública, têm de dominar com alguma profundidade, e é por isso que esses profissionais têm de ser formados num curso universitário que deve incluir disciplinas que lhes forneçam essas “culturas”, também existe uma *cultura ética*, tão complexa e difícil de adquirir como a cultura política ou a cultura jurídica, assente em fontes textuais, num estilo particular de pensamento, numa reflexão viva, que o profissional da comunicação deve conhecer por dentro. Isto sobretudo num espaço público como o actual, no qual as referências à ética, no discurso dos responsáveis políticos e dos media, são constantes e recorrentes.

Sem dúvida que a posse de uma vasta cultura ética não livra ninguém de fazer o mal. Mas será que uma licenciatura (ou até um doutoramento) em direito já livrou alguém de cometer ilegalidades ou crimes? Ora, se ninguém põe em dúvida a necessidade de uma disciplina de direito num curso de comunicação, também não se pode pôr em dúvida, pelas mesmas razões epistemológicas e pedagógicas, a existência de uma disciplina de ética. Em todo o caso, o argumento de que o estudo da ética não tornaria as pessoas melhores, coisa que até está longe de estar provada, não pode ser aceite para a rejeitar.

O que nos parece *plausível*, no que diz respeito à velha, e bela, questão sobre o ser ou não possível “ensinar a virtude”, é que o es-

forço de reflexão aplicado a questões éticas, feito no âmbito de uma disciplina de ética, possa levar o jovem a ser mais sensível a problemáticas éticas, na sua vida futura, privada ou profissional. Como tal, também nos parece plausível que uma tal disciplina possa contribuir, numa modesta medida, para formar o carácter dos alunos.

Uma razão suplementar para a inclusão de uma disciplina de ética num curso universitário de comunicação tem a ver com a dinâmica comunicacional que está a afectar os media modernos, e em particular o medium dominante que é a televisão. Trata-se de uma dinâmica que surge como imparável, em particular por ser determinada em última instância pelo “subsistema” económico, mas que, manifestamente, coloca sérios problemas éticos. Ora, tal como referiu Martha Nussbaum, filósofa americana da ética, numa entrevista dada recentemente ao jornalista austríaco Klaus Taschwer, tudo leva a crer que aquilo a que chamaríamos o elemento *socrático* da ética, é, na cultura ocidental, o derradeiro “antídoto” capaz de nos proteger das consequências culturais “perniciosas” (como diz Nussbaum) de uma certa dinâmica da comunicação mediática:

“As aulas de filosofia moral podem desempenhar um papel muito importante no processo de formação de bons cidadãos. O que nós [teóricos da ética] queremos realmente é transmitir processos socráticos de crítica das nossas próprias tradições. é preciso saber o que significa argumentar com alguém, tendo em conta as premissas e as consequências das nossas posições. Os jovens nos Estados Unidos são bombardeados com *talkshows*, nos quais as pessoas se insultam umas às outras. Estes espectáculos constituem uma influência terrivelmente perniciosa. A filoso-

fia, a reflexão ética, é um antídoto contra essa influência.”¹⁰

1.2 A disciplina de Ética I no Curso de Ciências da Comunicação da Universidade da Beira Interior: Objectivos e inserção no plano de estudos do curso

No plano de estudos do curso de Ciências da Comunicação da Universidade da Beira Interior existem duas cadeiras de ética: Ética I e Ética II. O objectivo da disciplina de Ética I é de fornecer uma introdução geral às principais correntes da ética ocidental, dando um particular relevo à discussão ética contemporânea. Este relevo justifica-se na medida em que os teóricos contemporâneos da moral desenvolvem uma reflexão ética nas condições da sociedade em que vivemos e para os que vivem nessa sociedade. Ao mesmo tempo, não há nenhum teórico contemporâneo da ética que não parta de tradições mais ou menos antigas do pensamento ético ocidental, sendo, assim, indispensável proceder a uma introdução destas tradições.

A disciplina procura, simultaneamente, *alargar a cultura ética* dos alunos, completando conhecimentos já adquiridos no ensino secundário, e *aprofundar* essa cultura, tentando conduzir o aluno a uma reflexão autónoma a partir das fontes da cultura ética ocidental, sobretudo tendo em vista a compreensão das problemáticas éticas da sociedade e do discurso público contemporâneos, assim como as relações da ética com a comu-

¹⁰ Nussbaum, 2000, 95.

nicação humana, em geral, e social, em particular. Este último aspecto, a aplicação dos conhecimentos de ética geral à problemática da comunicação social através dos media de massa, contudo, deverá ser aprofundado na disciplina de *Ética II*, cujos objectivos são, por um lado, o equacionamento da questão da ética nos media de massa, e, por outro lado, a ética aplicada, ou deontologia, dos profissionais da comunicação.

A disciplina de *Ética I* é, pois, preparatória relativamente às de *Ética II* e *Direito da Comunicação* (4. ano). Apesar de ser, como já se disse, uma fonte do direito, a ética é uma matéria demasiado complexa para ser tratada por umas breves e superficiais considerações no âmbito de outras disciplinas, como, por exemplo, a de direito. Não só devido à complexidade, mas igualmente à sua especificidade e ao seu estilo muito próprio de reflexão, uma tal matéria deve ser dada no âmbito de uma *disciplina autónoma* por um docente com uma *preparação científica* específica e adequada.¹¹ Faz, pois, todo o sentido que a disciplina de *Ética I* seja dada antes da de *Direito da Comunicação*.

A inserção da disciplina no plano de estudos faz-se ao nível do 3. ano, ou seja aproximadamente a meio do curso. Apesar de se tratar de uma disciplina de introdução à ética, ela não está nos dois primeiros anos por exigir alguma maturidade e capacidade de reflexão. Por outro lado, a *Ética I* encontra-se na sequência das disciplinas de *Epistemologia* e de *Metodologia e Herme-*

nêutica (1. ano), que são disciplinas que desenvolvem as referidas capacidades de reflexão, para além de fornecerem aos alunos, sobretudo no caso da segunda, instrumentos e hábitos básicos do trabalho científico na área das ciências humanas. Os conhecimentos previamente adquiridos em *Epistemologia* vão permitir compreender, já no âmbito da *Ética I*, como é que o discurso ético se articula com os discursos científicos (das ciências exactas, por um lado, e sociais, por outro).

A ligação com a disciplina de *Teoria da Comunicação* (2. ano) é feita no sentido em que o aluno, depois de ter aprendido, nesta disciplina, as bases puramente funcionais e sistémicas do processo de comunicação, assim como, na cadeira de *Semiótica* (1. ano), as suas bases semióticas, vai compreender em seguida, na disciplina de *Ética I* (1. semestre do 3. ano), que esse processo apresenta uma importante componente ética.

A disciplina de *Ética I* apresenta igualmente uma importante ligação com as disciplinas de *Sociedade e Comunicação I* (3. ano, 1. semestre) e *Sociedade e Comunicação II* (3. ano, 2. semestre), nas quais são estudadas as funções e efeitos dos media de massa na sociedade contemporânea. A disciplina de *Ética I* é indispensável para a compreensão de uma boa parte das teorias contemporâneas que estudam os efeitos sociais e as dinâmicas dos media de massa, isto quer se trate de teorias que, como a de Jürgen Habermas, têm por base o ideal contrafáctico de um “agir comunicacional” “não estratégico” e, portanto, eticamente correcto, quer daquelas que, como a de Niklas Luhmann, embora negando a pertinência epistemológica dos ideais contrafácticos, se limitam a analisar os efeitos sistémicos (importantes e

¹¹ Não pretendemos dizer com isto que o docente que dá a disciplina de *Ética* num curso de comunicação deva ser licenciado em filosofia. Ela poderá muito bem ser dada por um docente com formação em ciências da comunicação que tenha interesse pela matéria e possua um mínimo de cultura na área da disciplina.

reais) dos apelos à moral na sociedade moderna. *Não é possível abordar tais teorias sociais da comunicação sem um estudo prévio das éticas ocidentais, e da discussão contemporânea em ética.*

Capítulo 2

PROGRAMA

O programa da disciplina apresenta duas partes, uma *sistemática* e outra *histórica*.

Esta divisão e a importância dada à parte histórica têm a ver com uma das especificidades da disciplina. Com efeito, enquanto, por exemplo, em física, para dar o exemplo mais estudado na história e na epistemologia das ciências, as “mudanças de paradigma” tiveram como efeito a perda praticamente total do estatuto “científico” de uma grande parte dos conhecimentos adquiridos no âmbito dos paradigmas anteriores, em ética, as éticas iluministas modernas estão longe de ter conseguido destronar, “cientificamente”, de maneira tão evidente como nas ciências da natureza, os grandes paradigmas éticos anteriores. Para o estudante de física de hoje, a física de Aristóteles não passa de uma simples curiosidade histórica (totalmente ignorada, aliás, pela maioria dos estudantes de física); para o estudante de ética, a ética de Aristóteles constitui, na sua estrutura básica, um modelo de ética que continua a ser defendido por importantes éticos do século XX (e XXI). Por conseguinte, uma iniciação universitária à ética (a nível de graduação) não pode ser tão “sistemática” como no caso da física, da matemática, ou mesmo do direito, o que significa que tem de comportar uma importante parte histórica. Uma página

de Platão ou uma de São Paulo, apesar da grande distância cultural a que as sociedades em que viveram e escreveram estes autores se encontram da nossa, continuam (e continuarão no futuro) a ter, aqui e agora, uma grande pertinência para a ética como disciplina e como teoria da moral.

Na *parte sistemática* procura-se sobretudo dizer o que é a ética, delimitar o *objecto* da disciplina, e delimitar epistemologicamente, a partir do objecto e do regime de discurso, a própria disciplina, quer relativamente a disciplinas que com ela mantêm importantes relações, como o direito, quer a disciplinas mais afastadas, como as ciências exactas. Por outro lado, o discurso ético também deve ser distinguido de importantes discursos não científicos, como o religioso ou o literário, com os quais, aliás, poderá estar intimamente associado. A terminar a parte sistemática tenta-se esboçar um quadro da tipologia ética, ou seja dos principais tipos de éticas existentes na tradição ocidental, e dos critérios utilizados para diferenciar estes tipos.

A situação da ética na nossa época, quer ao nível da discussão teórica, quer do da moral espontânea que se exprime, por exemplo, no discurso dos media, é particularmente complexa devido à situação de “secundari-

dade”, para utilizar uma expressão de Rémi Brague¹, da cultura europeia. Isto significa que o discurso ético actual é herdeiro de três grandes paradigmas éticos, o grego, o cristão e o iluminista, que apresentam entre si algumas tensões, o que até é natural, visto que se tentaram destronar, sem nunca o terem conseguido totalmente, à medida que foram surgindo na história cultural do Ocidente. Numa tal situação ético-cultural, uma clarificação das três fontes da ética surge como indispensável para a compreensão da discussão ética actual, e, em seguida, para propor soluções para os numerosos problemas éticos que uma sociedade tão complexa como a actual apresenta.

Assim, a *parte histórica* do programa começa por apresentar, por ordem cronológica, os três grandes paradigmas éticos referidos: a ética grega (2.1), o essencial da moral cristã (2.2.), e a ética iluminista (2.3). A maior atenção será dada, na quarta parte desta segunda parte (ponto 2.4 do Programa), à apresentação da discussão ética contemporânea. Os contributos dos éticos contemporâneos apresentados, muitos deles ainda vivos e activos na discussão teórica, serão particularmente importantes, na medida em que mostram aos alunos exemplos vivos da maneira como as questões éticas da sociedade actual podem ser abordadas, na maior parte dos casos através da reactivação de tradições éticas já com uma longa história, sejam elas antigas (ou seja gregas ou cristãs) ou iluministas.

2.1 Parte sistemática

Como já acima foi dito, o objectivo da parte sistemática é de dizer o que é a ética, de-

limitar o *objecto* da disciplina, e delimitar epistemologicamente o seu tipo de discurso relativamente aos de outras disciplinas. Na medida em que os paradigmas éticos grego e iluminista atribuem à ética estatutos epistemológicos não só diferentes mas opostos, Aristóteles e os neo-aristotélicos actuais consideram que a ética é um discurso sobre o contingente (ou não necessário) ou simplesmente verosímil²; Kant e os seus seguidores actuais consideram que é um discurso sobre o “necessário”, e, por conseguinte, com pretensões a uma verdade “apodíctica”³, os métodos utilizados são, nos diferentes paradigmas, diferentes. Daí que se tenha deixado as questões metodológicas para a parte histórica do programa.

2.1.1 Sentido etimológico, definição e distinção dos conceitos de ética e moral

Numa primeira abordagem da questão de saber o que é a ética, começa-se por estudar as etimologias dos termos “ética” e “moral”. O termo grego *ethiké* apresenta uma dupla etimologia já notada por Aristóteles, o qual o relaciona com *éthos*, escrito com a vogal longa eta, que tem o sentido de carácter, e com *êthos*, escrito com a vogal breve epsilon, que tem o sentido de hábito ou costume. A partir destes dois conceitos é já possível ver o duplo carácter que vai apresentar a ética como disciplina. Por um lado, enquanto ciência dos costumes, ela apresenta uma vertente a que hoje chamaríamos social, tematiza um determinado tipo de costumes, cujas normas são interiorizadas por socializa-

² Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1084 b.

³ Kant, 1906, 35.

¹ “Secondarité”. Brague, 1992, 113.

ção e colectivamente aceites numa dada sociedade. Kant ainda chama à ética, por esta razão, “metafísica dos costumes” (*Metaphysik der Sitten*). Significando aqui o conceito de “metafísica” que os costumes humanos não são uma coisa com origem na natureza (*physis*). Por outro lado, a ética apresenta outra vertente a que poderíamos chamar psicológica, que tem a ver com a consciência moral de cada indivíduo, e, por conseguinte, com o modo como o indivíduo dá resposta à normatividade social, modo esse que acaba por se cristalizar sob a forma, relativamente estável, de um carácter. O *éthos* constitui assim, ainda hoje, uma atitude ética de fundo que transcende a casuística da normatividade social.

Em todo o caso, este duplo objecto da ética, os “costumes” e o “carácter”, continua patente na investigação ética dos nossos dias. Assim, enquanto uma boa parte dos investigadores éticos se ocupam, sobretudo, de ética *social*, ou seja das relações dos indivíduos na sociedade vistas do ponto de vista ético, há investigadores, como, por exemplo, Lawrence Kohlberg⁴, que desenvolvem teorias *psicológicas* da ética, ou seja relativas à aquisição e desenvolvimento da consciência ética no indivíduo.

Os latinos optaram pelo termo *mores*, que significa costumes, para traduzir os termos gregos relativos à ética, tendo, assim, surgido o termo “moral”. Enquanto que na linguagem corrente os termos ética e moral são muitas vezes utilizados de maneira indistinta, praticamente como sinónimos, na linguagem do discurso ético estes termos adquirem significados mais precisos. “ética” é muitas vezes utilizado para designar a *disci-*

plina ou a *ciência* que tematiza as normas morais, e, no caso dos éticos da corrente kantiana, as “fundamenta”. “Moral” é utilizado para designar as normas morais que um grupo humano se dá espontaneamente a si próprio, sejam elas objecto de teorização ou não.

Uma outra distinção, mais técnica e histórica, entre ética e moral, é a que associa o primeiro termo sobretudo às éticas gregas ou teleológicas (éticas da “vida boa” e da *eudaimonia*), e o segundo, às éticas da obrigação e do dever “moral”⁵, grupo que incluiria as éticas da tradição judeo-cristã e as éticas iluministas.

2.1.2 As quatro questões de Kant e a questão fundamental da ética

Utilizaremos as quatro famosas questões formuladas por Kant na Introdução às suas *Lições de Lógica* (publicadas em Königsberg em 1800) para uma primeira delimitação do estatuto epistemológico da ética.

São essas questões as seguintes:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?”⁶

Para Kant, a primeira destas questões diz respeito ao conhecimento teórico, ou seja, mais concretamente, ao conhecimento em causa nas ciências exactas e da natureza, ela

⁵ Tugendhat, 1984, 45. Ricoeur, 1990, 202 e segs, 237 e segs.

⁶ Kant, 1800, 448.

⁴ Cf. Kohlberg, 1996.

visa marcar os limites do conhecimento positivo que o homem pode pretender alcançar da natureza. A segunda, “*o que devo fazer?*”, é, para nós, particularmente importante na medida em que, segundo Kant, ela é a questão à qual “a moral responde”. A terceira, “o que me é permitido esperar?”, diz respeito ao território mais periférico e remanescente do saber, ao futuro mais longínquo, que, em 1800, a *Aufklärung* ainda delega, por razões táticas, e, sem dúvida, provisórias, ao discurso religioso: “ela é, escreve Kant, a questão à qual responde a *religião*”⁷. Hoje em dia, ciências como a *economia* têm a ambição de responder a esta questão, pelo menos no curto e no médio prazo; por outro lado, como aquilo que se “espera” é, largamente, aquilo que se *deseja*, uma disciplina como a psicanálise também se ocupa, hoje, desta questão. Ao que devemos acrescentar que, nos nossos dias, um certo discurso sobre “a técnica” ou “as novas tecnologias”, cujo objecto obsessivo é um “futuro”, mais ou menos longínquo, apaixonadamente desejado ou temido (o que, epistemologicamente, é a mesma coisa), largamente imaginado e imaginário, pretende responder de maneira exaustiva à terceira questão de Kant, assumindo, assim, objectivamente, o lugar do discurso religioso. A quarta questão, finalmente, delimita muito exactamente o território das *ciências humanas* e sociais.

Estas quatro questões continuam a ser, por várias razões, de um grande interesse epistemológico. São-no, em primeiro lugar, porque permitem separar, no campo das ciências propriamente ditas, as ciências humanas das da natureza; neste contexto Foucault afirmou nos anos 60, sem dúvida de maneira excessi-

vamente enfática, que, na altura em que Kant formulava a questão 4), “*apareceu* o homem no horizonte do saber”. Em segundo lugar as quatro questões são interessantes porque separam claramente dos saberes positivos sobre o homem e a natureza dois discursos irredutíveis à positividade: o ético e o religioso. O isolamento das questões do “dever” e do “esperar” marcam esta irredutibilidade. Serve isto para mostrar, entre outras coisas, que por mais “progressos” que se registem nos saberes sobre a natureza, e por conseguinte na técnica, e sobre o homem, a questão ética não é minimamente afectada nos modos da sua formulação básica.

Houve, depois de Kant, várias tentativas para tentar englobar as três primeiras questões, e em particular a n. 2, a questão ética, na questão 4). Já vimos como a economia e a psicanálise, ciências do social humano e do homem, entram no território da questão 3). Não dependerá aquilo que o sujeito “deve fazer” (questão 2) daquilo que ele é enquanto “homem”? Não estará a resposta à questão 2) na que é dada à questão 4)? Um dos exemplos mais paradigmáticos de respostas afirmativas a estas duas questões é o que nos foi legado pela obra de Freud. A génese do surgimento das normas morais no sujeito é explicada através do enredo em causa no chamado “complexo de Édipo”, no qual o pai (enquanto *über-Ich*) desempenha o papel do dever, da obrigação e da lei⁸. Socialmente a moral é explicada, em Freud, a partir de uma ideia do homem muito próxima da do direito natural moderno (Hobbes), segundo o qual o homem é um ser naturalmente agressivo e dominado por pulsões sexuais virtu-

⁷ *Ibid.*, *idem*.

⁸ Freud, 1998, 256 segs.

almente ilimitadas⁹, surgindo a moral como o necessário travão que torna possível a sociedade. Acontece, porém, que as explicações naturalistas da génese da moral (na criança ou na sociedade), por mais bem fundamentadas e verosímeis que sejam, não podem servir para rejeitar uma reflexão racional e consciente sobre as questões de moral, individual e colectiva, que constitui propriamente o domínio do discurso ético na especificidade que lhe é conferida pela questão 2) de Kant. Daí que a própria psicanálise tenha levado a cabo reflexões no sentido de desenvolver uma “ética da psicanálise”¹⁰, obviamente pós-naturalista, onde é reflectida a questão da responsabilidade ética no âmbito da prática psicanalítica.

A questão “que devo fazer?” continua, pois, a ser uma questão que está fora do âmbito daquelas a que as ciências positivas, inclusivamente as sociais e humanas, podem responder.

Ainda dentro deste capítulo há que comparar a formulação kantiana, moderna, da questão ética, “que devo fazer?”, com a formulação antiga, que era a questão de saber “de que maneira devemos viver?”¹¹ As duas fórmulas da questão ética não se sobrepõem totalmente, a primeira insiste no dever e na norma, a segunda no género de vida, sendo necessário mostrar, neste capítulo, as implicações de cada uma delas. é fácil mostrar, por outro lado, que a independência da questão ética em relação aos saberes positivos é igualmente válida para a fórmula antiga da questão, que, aliás, é defendida por muitos autores contemporâneos que preconizam

uma reactivação das éticas antigas (como se verá na parte histórica).

2.1.3 Carácter epistemológico *sui generis* do discurso ético. ética, ciências exactas, discurso literário

Partindo das quatro questões de Kant aprofunda-se o carácter epistemológico *sui generis* do discurso que pretende responder à segunda. Trata-se, como já se viu, de um discurso que não apresenta um saber positivo, ou seja que não se refere a algo “que é” positivamente, mas que “deve ser”. Não se confunde, pois, com o discurso das ciências, mesmo as do homem. Resta saber se, não sendo positivo por não ter um objecto “que é”, obedece a critérios formais de cientificidade. Relativamente a esta questão encontramos uma divisão entre os éticos que divide tanto os antigos como os modernos. Entre os primeiros Aristóteles, de certa forma em oposição a Platão, considera, como já se disse, que o discurso ético, baseado essencialmente numa experiência vivida, não pode ambicionar de maneira alguma ao estatuto do verdadeiro discurso científico, que tem por objecto o “necessário”.¹² Entre os segundos, Kirkegaard afirma enfaticamente a “não cientificidade”¹³ do discurso ético. Ao contrário, os éticos que se colocam na tradição kantiana e alguns fenomenólogos, como, por exemplo, Husserl¹⁴, reivindicam para a ética um estatuto formalmente “científico”.

Esta questão deve ser apresentada sem es-

⁹ Freud, 1991, 454-456.

¹⁰ Cf. Lacan, 1986.

¹¹ Platão, 1923 (*Górgias*), 500 c.

¹² Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1084 b.

¹³ Cf. o título do *Posfácio não científico às Migalhas filosóficas*; Kirkegaard, 1998.

¹⁴ Cf. Husserl, 1988.

conder o seu carácter controverso. Põe-se, neste contexto, a questão subsidiária, de saber se o discurso ético, não sendo científico, é um discurso de tipo *literário*. Neste capítulo haverá que fazer um esforço para situar o discurso ético, por assim dizer, entre o científico e o literário. O facto de não ser científico não implica que o discurso ético não tenha de obedecer a critérios de *rigor argumentativo* e de *pretensão à universalidade*, características que o distinguem nitidamente do discurso puramente literário (mesmo se neste género incluirmos o chamado “ensaio literário”). O discurso ético tem de se submeter à apreciação de uma comunidade de investigadores das questões éticas, que avaliam a “bondade” dos argumentos a favor de uma ou outra solução apresentada para dar resposta a essas questões. O discurso literário, ao contrário, podendo ser um testemunho sobre determinadas formas de vida (vividas pelo autor ou por personagens por ele criadas), não tem de modo algum de apresentar argumentos generalizáveis a favor ou contra a bondade de tais formas de vida. Isto não impede que a “grande” literatura forneça um manancial de exemplos susceptíveis de ser utilizados pela reflexão da ética.

2.1.4 Ética e direito

Após a delimitação do carácter do ético em contraste com o puramente científico, por um lado, e o literário, por outro, convém distinguir a ética de uma disciplina axiológica que lhe está próxima e com a qual apresenta estreitas relações, que é o *direito*.

A relação entre ética e direito reveste-se de especial importância para os futuros profissionais da comunicação, que são os alunos do curso, na medida em que a opinião pública

moderna é muito sensível ao facto de determinadas acções de individualidades da vida pública, por exemplo, serem absolutamente “legais”, do ponto de vista do sistema jurídico vigente, mas, ao mesmo tempo, “moralmente” inaceitáveis do ponto de vista da moral espontânea dessa opinião.

A primeira distinção diz respeito ao facto de as questões de moral continuarem a ter como suporte uma cultura oral, sendo mesmo, em muitos casos, da ordem do implícito ou mesmo do não dito e da simples “sensibilidade”. Isto contrasta com a concepção do direito que vigora nas sociedades ocidentais modernas, na qual o que é permitido e o que não é permitido são objecto de uma codificação estrita, escrita e formal em textos legislativos. Não devendo ser exigido à ética, por razões que resta desenvolver, que imite as metodologias formais utilizadas em direito, deve-se exigir dos que se ocupam de ética que explicitem questões que, muitas vezes, não são convenientemente articuladas e reflectidas pela opinião.

No que diz respeito às relações complexas entre ética e direito, há que insistir sobretudo no facto de o direito moderno, muito particularmente no período a seguir à Segunda Guerra Mundial, constituir um retorno ao chamado “direito natural”, ligado às filosofias do iluminismo, que coloca a axiologia jurídica numa situação de dependência fundacional em relação à ética.¹⁵ Neste contexto é necessário introduzir as noções de “direito natural” e “direito positivo”. Os sistemas jurídicos modernos, que, segundo Cayla, retomaram a tradição do “direito na-

¹⁵ São os próprios juristas que o reconhecem, cf. Cayla, 1996, que cita uma abundante bibliografia jurídica.

tural”, estão muito dependentes de “direitos fundamentais” que são, finalmente, “direitos do homem e do cidadão”. A fundamentação teórica destes direitos encontra-se, em última análise, mais na alçada da ética que na da teoria do direito. Os teóricos das diferentes escolas do “direito positivo”, ao contrário, procuravam tornar o direito o mais autónomo possível, muito particularmente em relação à ética.

2.1.5 Ética e política

O conflito entre ética e política, ou, mais explicitamente, entre consciência moral e razão de estado, é antiquíssimo. Na *Antígona*, de Sófocles, esse conflito foi magistralmente levado à cena. A ordem política acaba por levar a melhor sobre a revolta da consciência moral que teimou em cumprir o seu dever; a vitória amarga do político é, ao mesmo tempo, a legitimação do uso da violência por parte dos representantes legítimos do estado (condenação à morte da heroína).

Numa tentativa de resolver um conflito a que o trágico confere a fatalidade do destino, os pensadores antigos (Platão e Aristóteles) encaram a ética e a política como estando numa *relação de continuidade e unidade*. Em Platão o rigor e a bondade da capacidade de comandar a si próprio, relação ética, é transferido para o comando exercido sobre os “muitos”, na relação propriamente política. Por outro lado, o principal objetivo do político é “tornar os cidadãos (eticamente) melhores”. Em Aristóteles a unidade entre ética e política está em que ambas são ciências, e práticas, do bem, cujo fim é a *eudaimonía* ou vida boa. O bem colectivo (da *pólis*) é, de certo modo, por assim dizer quantitativamente, mais importante que o in-

dividual, o que significa, de algum modo, um ascendente da política sobre a ética.¹⁶ Todavia a natureza dos dois bens é “idêntica”, não se colocando os problemas modernos do colectivismo ou do individualismo. Existe circularidade entre os bens do indivíduo e da *pólis*, até porque sem amigos, e, portanto, sem uma colectividade bem organizada, o indivíduo não pode aspirar à *eudaimonía*.

A ideia da independência do político em relação ao ético, do político como pura arte do equilíbrio dos poderes, da sua distribuição justa, e do exercício do poder, será sublinhada na Modernidade a partir de Maquiavel e Hobbes. Esta linha de pensamento conduzirá à posição de um Carl Schmitt, que vê a essência da axiologia do político na polaridade dos valores *amigo/inimigo*, a qual seria completamente independente das axiologias do bem e do mal (axiologia moral), do justo e do injusto (domínio do direito) e do belo e do feio (domínio do estético).¹⁷

Houve no entanto vários autores, no século XX, que rejeitaram a tese da independência absoluta do político, defendida por Schmitt, e tentaram mediatizar o ético e o político. Está neste caso Max Weber, com a sua distinção entre “ética de convicções” (*Gesinnungsethik*) e “ética da responsabilidade” (*Verantwortungsethik*)¹⁸. A primeira é a ética do moralista que aplica cegamente princípios morais, recusando-se a fazer qualquer balanço das consequências da sua aplicação. é o caso, por exemplo, do pacifista convicto, que recusa o recurso à violência (e à guerra) em qualquer circunstância. A segunda é a ética do político “responsável”,

¹⁶ *Eth. Nic.*, 1095 b 7.

¹⁷ Cf. Schmitt, 1927.

¹⁸ Weber, 1919, 550 e segs.

que aceita males limitados para evitar males ainda maiores. Neste caso o objectivo final da política é ético.

A distinção weberiana entre *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* é típica de uma época que, apesar de conferir à política um objectivo moral, ainda estava pronta a aceitar certas medidas de *Realpolitik* da parte dos governantes, sobretudo em matéria de política externa. As coisas mudaram bastante a seguir a 1945. De então para cá acentuou-se a tendência para um cada vez maior controlo ético do político. Podemos apontar três razões principais para explicar esta tendência.

A *primeira* é a maior importância dada, nas democracias ocidentais do Pós-Guerra, à noção de “direitos fundamentais do homem”, que assenta, como já dissemos, em princípios de natureza *intrinsecamente moral*. E isto, segundo alguns juristas, em detrimento do conceito clássico de “soberania”¹⁹, que justificava uma grande autonomia do agir dos governantes em prol da chamada “razão de estado”. Como reacção ao trauma dos “estados totalitários”, as instituições políticas encarregadas da protecção dos “direitos fundamentais” do indivíduo, particularmente os tribunais constitucionais, inclusivamente em caso de conflito com o próprio estado, foram consideravelmente reforçadas ou criadas *ex nihilo*. é neste contexto que se observou uma progressiva eticização da política, que não podia deixar de “alastrar” à vida privada dos próprios políticos.

Uma *segunda* razão desta exigência de ética na vida política moderna está no facto de os governos estarem muito mais dependentes da opinião pública, do que acontecia

até 1945²⁰. Numa época em que os cidadãos se habituaram a uma informação permanente por parte dos media, os governantes vêem-se obrigados, não só a tornar manifestos os seus actos políticos, mas também a explicá-los em permanência e a justificá-los moralmente. Nestas condições, é difícil declarar agir para fins, ou com recurso a meios, eticamente menos confessáveis. Isto para já não falar numa espécie de espiral eticista induzida pela dinâmica muito particular das relações entre os agentes dos media e a “classe política”. Esta dinâmica deverá ser estudada mais em pormenor, no âmbito do curso de Ciências de Comunicação da UBI, na disciplina de *ética II* e nas de *Sociedade e Comunicação I e II*.

Finalmente, uma *terceira* razão para uma maior exigência de ética relativamente aos governantes deve-se a desenvolvimentos surgidos no campo da *técnica*, que causaram, e causam, uma angústia compreensível nas opiniões ocidentais. A bomba atómica, a problemática da poluição do meio ambiente (susceptível de pôr em causa, a longo prazo, a sobrevivência da espécie) e, mais recentemente, a biotecnologia, são, talvez, os mais importantes desenvolvimentos no campo da técnica a pôr importantes problemas éticos. As pessoas consideram que se trata de tecnologias demasiado perigosas para serem deixadas aos técnicos da tecnociência moderna, por um lado, e à mercê das simples decisões de políticos, cujo poder, aliás, é cada vez mais diminuto devido aos determinismos do

¹⁹ Cf. Cayla, 1996.

²⁰ No caso específico português esta viragem dá-se, definitivamente, em 1974. Salazar conseguiu perpetuar, até bastante tarde, uma “retórica do silêncio e da invisibilidade” (como diz J. Gil), em consonância com a preeminência atribuída à soberania e à razão de estado pelo seu regime.

sub-sistema económico-monetário, por outro.

2.1.6 Tipologia ética. Ética aplicada e deontologia

Neste capítulo, que marca a passagem à parte histórica do programa, são fornecidos e explicados alguns conceitos fundamentais, frequentemente usados na discussão ética contemporânea para distinguir diversos *tipos* de éticas. Estes conceitos servirão para construir um quadro das éticas, que será utilizado, em seguida, para enquadrar e distinguir as éticas que serão estudadas na parte histórica.

Os primeiros principais conceitos a estudar neste capítulo são o par *teleologia/deontologia*, correlativo da oposição *éticas teleológicas versus éticas deontológicas*. Esta oposição é não só importante para compreender a passagem histórica das éticas teleológicas clássicas (gregas e cristãs) às éticas iluministas mais estritamente deontológicas, mas igualmente para mostrar a oposição que persiste entre deontologistas e teleologistas, na discussão ética actual²¹.

No seu sentido mais estrito e original o termo *deontologia*, introduzido em ética por Jeremy Bentham²², qualifica uma ética centrada nos conceitos de *dever* e de *norma*. (Deontologia vem do particípio grego *déon*, que significa dever). éticas como a de Kant ou, mais recentemente, a de Rawls são deontológicas por tentarem, antes de mais, estabelecer e fundamentar uma obrigação moral e a respectiva norma, secundarizando ou excluindo da reflexão a questão da definição de

um *summum bonum* “substancial”. As éticas teleológicas, ao contrário, colocam no centro da reflexão a definição de um *bem* identificado com o *fim* das acções e da vida do homem. (Teleologia vem de *télos*, que significa fim).

Relativamente ao conceito de *deontologia* é necessário chamar a atenção para o facto de existirem *dois* conceitos bem distintos com este nome. O primeiro é o que já foi indicado, ou seja o que se refere aos sistemas éticos, como o de Kant, que procuram fundamentar as normas do dever moral. Num segundo sentido, aliás mais corrente na linguagem ordinária, o termo refere-se aos procedimentos considerados jurídica e moralmente bons numa dada área profissional. Deontologia, neste sentido, é ética *aplicada* ao exercício de uma profissão. Fala-se, então, de deontologia médica, do jornalista, do advogado, etc. Em muitos casos aquilo a que se chama “deontologia” não contém apenas regras decorrentes da aplicação de uma determinada ética (podendo, contudo, as deontologias variar em função da *ética geral* de que são, em parte, a aplicação), mas igualmente obrigações jurídicas em vigor para a prática da profissão em causa, assim como preceitos que não são nem especificamente éticos nem jurídicos, pertencentes à esfera daquilo a que se chama o *tacto* - uma esfera de convenções culturais cuja essência axiológica está mais próxima do *estético*, das questões de bom gosto, do que do ético, mesmo se na maioria dos casos concretos, que a casuística das deontologias profissionais deve resolver, o ético e o estético se interpenetram²³.

No contexto da distinção entre éticas de-

²¹ Que será abordada em 3.2.4. A discussão ética contemporânea.

²² Em *Deontology or the science of morality*, Londres, 1834.

²³ Sobre a questão do *tacto* como elemento essencial da cultura cf. Gadamer, 1960, 12 e segs.

ontológicas e teleológicas é necessário chamar a atenção para o facto de que existem casos *puros* de éticas que são exemplos paradigmáticos de um caso ou de outro, e éticas que apresentam elementos teleológicos e deontológicos. As éticas gregas são nitidamente teleológicas, a ética de Kant é puramente deontológica. Já a ética cristã não é, neste sentido, tão “pura”. Ela apresenta, por um lado, um óbvio elemento teleológico, na medida em que a “salvação” é proposta como o mais alto *fim* na vida de cada indivíduo, ao mesmo tempo é, de acordo com a herança judaica do cristianismo, uma ética dos “mandamentos da lei de Deus”, ou seja uma ética propriamente deontológica.

Um outro critério de classificação das éticas, que é por assim dizer transversal ao da distinção entre éticas deontológicas e teleológicas, diz respeito às relações da ética com a metafísica. Trata-se de uma linha de partilha que remonta à distinção kantiana entre “autonomia” e “heteronomia” como “fontes dos princípios da moralidade”²⁴. Uma ética da “autonomia” é aquela em que os princípios da moralidade não decorrem da vontade de uma instância diferente da humana (como por exemplo a vontade de Deus). De um modo geral as éticas modernas, tanto as clássicas como as mais recentes, pretendem ter como característica principal uma total independência em relação a pressupostos metafísicos ou teológicos.

2.2 Parte histórica

A parte histórica do programa da disciplina está dividida em quatro partes. Na *primeira* (3.2.1) é feita uma introdução à ética grega

²⁴ Kant, 1906, 65 e segs.

(Platão e Aristóteles). Conhecimentos de ética grega são indispensáveis por duas razões: primeiro, porque se trata de uma tradição que continua (e continuará) a estar presente no *common sense* moral da cultura ocidental e, segundo, porque esses conhecimentos são absolutamente indispensáveis para compreender a discussão que está a ter lugar no campo da teoria ética contemporânea. Na *segunda* parte (3.2.2) caracteriza-se brevemente os principais traços do complexo ético a que se poderá chamar, para simplificar, ética cristã. é óbvio que se trata igualmente de um elemento muito importante do nosso *common sense* moral, que continua a produzir os seus efeitos, inclusivamente nas teorias éticas secularizadas e na consciência moral de não crentes, e de cuja originalidade é necessário dar conta. Na *terceira* parte (3.2.3) mostra-se o surgimento da ética iluminista moderna, dando conta brevemente do contexto da história das ideias que permitiu esta “revolução copernicana” do pensamento ético. é estudada, neste capítulo, a ética mais sistemática e representativa do iluminismo, que é a de Kant. Tal como no caso da ética antiga, o estudo da ética de Kant é indispensável para compreender a discussão teórica contemporânea que está a ter lugar em ética. Esta discussão é dominada pela oposição entre uma corrente de teóricos que tentam reactivar ideias éticas de Aristóteles e uma corrente que parte das ideias de Kant.

Na *quarta* parte (3.2.4), a mais importante da parte histórica, dá-se conta da discussão teórica actual em ética.

Esta parte está dividida em três capítulos. No primeiro (3.2.4.a) são caracterizadas as éticas *deontológicas* actuais, éticas dos direitos e deveres, de que são exemplos as éticas de Rawls e Habermas. No segundo (3.2.4.b)

dá-se conta das éticas *teleológicas* actuais, de que são exemplos as éticas de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum. Estas éticas vêm em segundo lugar, na medida em que o seu ponto de partida é uma crítica de certos aspectos das éticas deontológicas, como, por exemplo, os défices destas éticas no que respeita ao papel dos sentimentos na acção moral, à questão do enraizamento cultural da moral e à definição do bem (remetida pelas éticas deontológicas para a esfera privada e para a subjectividade). Algumas éticas teleológicas, como a de MacIntyre ou a de Nussbaum, são explicitamente neo-aristotélicas, por reactivarem ideias de Aristóteles. Não é o caso da ética de Taylor. Um breve estudo da ética de Martha Nussbaum permitirá verificar que uma ética neo-aristotélica não é necessariamente uma restauração de ideais “conservadores”, como rezam algumas sínteses apresadas do chamado neo-aristotelismo. Finalmente, no terceiro capítulo (3.2.4.c), dá-se conta de uma abordagem *fenomenológica* da ética, a partir de algumas considerações sobre a ética de Emmanuel Levinas. Trata-se de uma abordagem original que escapa, em certa medida, ao esquematismo da oposição entre éticas deontológicas e teleológicas que domina a discussão, muito especialmente no mundo anglo-saxónico.

2.2.1 Ética grega.

Platão

A ética de Platão é introduzida através de uma apresentação sistemática (aulas teóricas) e de um estudo do diálogo *Górgias* (aulas práticas). Este diálogo foi escolhido devido ao facto de nele a questão da ética ser

tratada em estreita conexão com a da retórica e da comunicação.

Na continuidade da ética de Sócrates, a ética de Platão surge como a crítica racionalista de uma moral tradicional e convencional (representada no *Górgias* pelo personagem de Pólo) por um lado, e de uma moral a que se poderia chamar “naturalista”, moral aristocrática defensora do direito do mais forte (representada no mesmo diálogo pelo personagem de Calicles). A crítica socrático-platónica abre, assim, espaço a uma reflexão autónoma, propriamente ética, ao mostrar a insuficiência das respostas da tradição e o carácter manifestamente inestético da resposta naturalista (defesa incontrollada dos mesquinhos interesses pessoais por parte de quem detém o poder) à questão de saber “como devemos viver”.

A partir desta oposição da reflexão moral platónica a uma tradição não reflectida, por um lado, e a uma “ética” do mais forte que se restringe a uma física do poder (ao serviço do qual se colocavam técnicas de comunicação, interessadas em eficácia comunicacional e nada interessadas em reflexão ética), por outro lado, é possível apresentar os principais traços da ética de Platão.

O primeiro, que partilha com Sócrates, é um *racionalismo* ético, ou seja a convicção de que a questão central da ética, sobre as “formas de vida” e a “melhor” forma de vida, pode ser formulada e discutida racionalmente, independentemente das respostas que a tradição e a religião lhe davam e os cálculos de interesses possam ditar.

O segundo consiste em fazer coincidir o *bem* que é a melhor forma de vida com a simples posse da *virtude* pelo indivíduo - nisto se distinguindo Platão, como veremos, de Aristóteles, que vai fazer depender a bondade da

vida boa de uma série de factores “externos”, para além da posse da virtude. Para Platão, quem possui a virtude da justiça possui um bem intrínseco, mesmo que seja vítima das maiores injustiças, e é, por isso, “feliz”.

O terceiro traço importante da ética platónica reside naquilo a que se poderia chamar uma *psicologia moral*, uma teoria da alma e das suas “partes” que vai permitir explicar comportamentos eticamente maus, e, em seguida, desenvolver a acção terapêutica (nomeadamente na política) adequada para os evitar. O paradigma da ética, o seu modelo regulador, é a *medicina*; da mesma maneira que esta corrige desequilíbrios do corpo, aquela corrige desequilíbrios da alma. Com esta vertente terapêutica e pedagógica, que tem em conta a economia das paixões, Platão vai além do ingénuo *intelectualismo* socrático, a crença segundo a qual o simples conhecimento do seria suficiente para motivar a sua prática.

Um quarto aspecto, ainda a referir na ética platónica, diz respeito à ligação da ética à *matemática* e à *cosmologia*. Trata-se, provavelmente, do aspecto mais afastado do espírito de Sócrates. O ideal ético definido em termos de equilíbrio e da proporcionalidade matemática entre as “partes da alma” é posto em relação de homologia com a harmonia da “alma do mundo” (conceito central do *Timeu*), que possui virtudes e um ordenamento ideais. Este aspecto da ética de Platão, que estabelece uma união natural entre a matemática, as ciências da natureza e a ética, não constitui uma simples curiosidade histórica. A sua actualidade manifestar-se-á a vários níveis da discussão ética do século XX. Tal será o caso na discussão metodológica, quando Husserl, por exemplo, exige para a axiologia ética uma “necessidade” de carac-

ter lógico e matemático. Tal será o caso, igualmente, quando Charles Taylor refere o eclipse das cosmologias antigas como factor de desorientação do sujeito ético moderno, obrigado a procurar no abismo de si próprio, improváveis equilíbrios e harmonias.

Aristóteles

No âmbito desta disciplina, a importância da ética de Aristóteles não é apenas de ordem histórica, mas igualmente sistemática. Com efeito, esta ética representa na sua forma mais acabada um paradigma do pensamento ético que continua a ter uma grande importância na discussão ética dos nossos dias. Esse paradigma é defendido por vários autores contemporâneos, que tentam torná-lo operativo na situação social e ética em que vivemos, depois de o submeterem às necessárias modificações de conteúdo, motivadas pelas óbvias diferenças entre a sociedade em que viveu Aristóteles e a sociedade ocidental actual.

Para compreender a ética de Aristóteles é preciso partir da questão a que ela dá resposta, e na qual já está inscrita a estrutura *teleológica* do pensamento ético do estagirita. A questão “como viver?”, questão geral das éticas gregas, já encontrada em Platão, assume aqui a forma: para que é que devo viver? Ou seja: qual deve ser o meu objectivo ou “fim” na vida? Na medida em que sou um ser humano ao qual foi dada uma vida humana, com todas as suas potencialidades, para viver, põe-se a questão de saber o que é que devo fazer com essa vida. Já surge aqui um dos modelos operativos ao qual Aristóteles recorre para ilustrar a estrutura do bem agir, o modelo do artesão. Da mesma forma que o artesão recebe uma

matéria-prima para fabricar uma obra acabada, que é o seu fim, cada ser humano recebe a vida como uma matéria-prima à qual deverá dar uma forma tanto quanto possível perfeita, de acordo com um ideal de perfeição que será objecto de reflexão. Dar uma boa forma à nossa vida é como realizar uma obra artesanal de acordo com um ideal de perfeição.

é necessário fazer compreender as relações estruturais, e formais, entre os conceitos centrais do paradigma ético aristotélico: os conceitos de fim, de bem, de vida boa ou conseguida (*eudaimonía*), que é, ao mesmo tempo, o bem supremo, e de virtude. Aquilo que cada um deseja atingir ou realizar na vida, o seu “fim”, é para si, obviamente, um “bem”, e mesmo o bem por excelência, o “bem supremo” (*tò áriston*). Coloca-se em seguida a questão do conteúdo concreto do bem ou daquilo para que cada um deseja viver. Com a resposta a esta questão Aristóteles desenvolve igualmente uma teoria dos diferentes *géneros de vida*. Da eleição de um dos quatro fins a que, segundo ele, se pode pretender na vida - prazer, riqueza, honras (políticas, militares, etc.), ciência - decorre o “género de vida” necessário à concretização do fim escolhido.

As reflexões desenvolvidas por Aristóteles com vista a estabelecer uma hierarquia dos bens e dos respectivos géneros de vida está, sem dúvida, muito marcada por representações inerentes à cultura da época. Tal é o caso, por exemplo, da desconsideração da vida do comerciante ou da não inclusão da vida do artesão, do trabalhador manual, na lista dos géneros de vida. O que interessa reter, contudo, do ponto de vista do paradigma ético, é o conceito de *virtude*, ou seja as qualidades ou “excelências” (tradu-

ção literal do termo grego *areté*, que designa a virtude) que são necessárias aos diferentes géneros de vida, à obtenção dos respectivos bens e, em seguida, a relação das diferentes virtudes à virtude das virtudes, ao *érgon*, ou seja à essência ou função do ser humano em geral. Aquilo que serão as virtudes morais, virtudes da *prâxis*, como a coragem ou a generosidade, é concebido em paralelo com virtudes relativas às *téchnai*.

A posse das virtudes, sejam elas morais, intelectuais ou técnicas, é uma das duas condições para alcançar o fim natural da vida humana que é a vida boa ou *eudaimonía*. A outra reside num conjunto de bens que Aristóteles qualifica de “exteriores” (*ektòs agathós*). “é *eudaímon*, tem uma vida feliz, aquele que durante toda a sua vida age de acordo com a virtude e se encontra suficientemente provido de bens exteriores.”²⁵ Os bens exteriores compreendem, para além da posse de riquezas e bens materiais da ordem do ter, bens materiais da ordem do ser, como ser belo ou ser de boas famílias, bens sociais, como o facto de ter amigos, assim como a boa sorte ou fortuna favorável. Esta condição, que é, finalmente, uma soma de condições, da felicidade mostra, dentro de um mesmo paradigma ético, o realismo de Aristóteles relativamente à posição de Sócrates e de Platão, que será igualmente assumida pelos Estóicos, os quais viam na simples posse da virtude, num equilíbrio imanente da alma, a realização do bem e a concretização da vida boa, quaisquer que fossem as circunstâncias exteriores. Para Martha Nussbaum o interesse da posição de Aristóteles sobre a questão dos bens exteriores não reside prioritariamente num “realismo” geralmente subli-

²⁵ *Eth. Nic.*, 1101a14.

nhado, mas sobretudo no facto de ela exprimir uma grande sensibilidade relativamente à “fragilidade do bem humano”, à dificuldade de reunir, num mundo marcado pela finitude e pela contingência, as condições do bem²⁶. Um outro comentador, Pierre Aubenque, sublinha a modernidade de uma ética que não ignora a contingência do estar-no-mundo²⁷.

A reactivação actual do paradigma ético aristotélico insiste muito particularmente no conceito de *virtude*, no duplo significado que ele tem em Aristóteles: qualidades necessárias à realização de uma vida plena e conseguida, por um lado, qualidades que caracterizam uma “essência” do humano, o *ergon* próprio do homem. é, pois, necessário, na leitura de Aristóteles, chamar a atenção para estes dois aspectos do conceito de virtude, que vão estar no centro da discussão actual em torno das éticas “neo-aristotélicas”.

Na sua exposição do conceito de *virtude* Aristóteles guia-se frequentemente, como já se disse, pelo modelo do artesão. Todavia, ele introduz a certa altura (no Livro VI da *ética a Nicómaco*) uma importante distinção entre *prâxis* e *téchne*, entre duas modalidades do agir, na qual separa a esfera da acção propriamente moral e política, da do fazer poético ou técnico. Trata-se de uma distinção muito importante para o pensamento ético, não só antigo mas igualmente moderno, sobre a qual é necessário insistir. Ela está na base da convicção, ainda hoje largamente partilhada, inclusivamente por aqueles que não assumem o paradigma ético aristotélico, segundo a qual os problemas éticos ou políticos não podem ter soluções técnicas.

Na definição do conceito de virtude²⁸ encontramos a célebre teoria da mediania (“no meio é que está a virtude”), que sistematiza a ideia já encontrada em Platão, segundo a qual a prática da virtude exprime um equilíbrio entre partes da alma e energias psíquicas. A posse das virtudes morais (coragem, generosidade, etc.) exprime-se num agir “de acordo com a mediania”, ou seja consiste em saber dosear racionalmente paixões e energias anímicas, que só se tornam problemáticas quando usadas de maneira desregulada.

No cerne do paradigma ético aristotélico está a ideia de que as virtudes propriamente humanas decorrem de algo como uma virtude ou essência, Aristóteles utiliza o termo de *érgon*, geralmente traduzido por função, própria do homem. Para ilustrar esta ideia Aristóteles recorre a comparações do homem com objectos (lira), órgãos do corpo (olho que serve para ver) ou animais (cavalo) que chocaram leitores modernos, imbuídos das ideias iluministas da “dignidade humana” e da “autonomia” absoluta da “razão”. A primeira é ferida pela comparação do homem com um animal ou um objecto, a segunda parece ser negada pelo facto de se atribuir ao homem uma “função” pré-determinada. Assim, pensa Aristóteles, se a excelência ou virtude do cavalo, por exemplo, é que esse cavalo “seja bom para correr e para transportar o cavaleiro face ao inimigo”, “a virtude de um homem é a disposição que torna esse homem bom e a sua obra boa”²⁹.

Entre os neo-aristotélicos actuais esta ideia da “essência” ou “função” do homem vai ter interpretações diferentes. MacIntyre vai interpretá-la num sentido “comu-

²⁶ Cf. Nussbaum, 1986.

²⁷ Aubenque, 1963, 91.

²⁸ *Eth. Nic.*, 1106b.

²⁹ *Eth.Nic.*, 1106a20.

нитарista”: ela significaria que o indivíduo humano, para ter uma vida propriamente humana, deve preencher determinadas funções sociais, que implicam outras tantas virtudes, no seio de uma comunidade. Martha Nussbaum vai tentar reunir na “essência” as capacidades mínimas que permitem dizer que um determinado ser é humano e tem uma vida humana. Essas capacidades vão desde o simples facto de ter um corpo e de poder satisfazer as necessidades desse corpo, até às mais elevadas capacidades políticas, que Aristóteles sintetizou na virtude da “prudência” (*phronesis*), passando por capacidades tipicamente humanas como a de rir ou de chorar. Uma vida humana conseguida é aquela em que todas estas capacidades ou virtudes dispõem de espaço suficiente para se exprimirem.

2.2.2 Cristianismo

Na sua *Short History of Ethics*, de 1966, Alasdair MacIntyre sublinha a “extrema dificuldade” que enfrenta quem se dá a si próprio a tarefa de “apresentar de maneira adequada o contributo do cristianismo para a história da ética”³⁰. A “dificuldade” seria de tal ordem que para o temerário que se propuser levar a cabo uma tal tarefa, a única opção que resta será apenas a escolha entre diversas formas de “erro”. Um tal aviso não deixa de impressionar, vindo de um grande especialista de ética, que, ainda para mais, se encontra particularmente próximo de posições cristãs. à sua luz, a tarefa de abordar o tema da moral cristã numa disciplina de introdução à ética, para estudantes de comunicação, surge quase como um acto de loucura peda-

gógica. Após reflexão, contudo, chegou-se à conclusão que, nesta questão, incluir ou não incluir um tal capítulo no programa, por maiores e mais mortais que fossem os riscos pedagógicos e científicos, era absolutamente inevitável.

Os riscos começam por estar ligados à enorme complexidade da questão da “moral cristã”. Com a apresentação da ética aristotélica está dado o paradigma da “moral clássica”, prudencial, dos gregos; com a apresentação da ética de Kant, o modelo mais sistemático de uma ética iluminista “moderna”. O caso do cristianismo é muito mais complexo. Entre éticas tão diferentes como a de São Tomás e a de Kierkegaard, ambas indubitavelmente “cristãs”, só muito artificialmente se estabeleceria uma unidade sistemática, ao ponto de ser, finalmente, abusivo falar da “moral cristã”. A dificuldade, aliás, começa pelo facto de, como nota, com toda a razão, Olivier Boulnois, “o cristianismo não ser na sua essência uma moral. *Il est une foi, non une loi*”. Mas se “o cristianismo é de uma ordem diferente da moral”, escreve ainda Boulnois, ele “não pode deixar de se preocupar com a moral”; mesmo se “não depende dela”, ele “enquadra-a, integra-a e transforma-a”³¹. Pedagogicamente, portanto, não se trata de ensinar as “regras” de uma demasiado esquemática “moral cristã”, mas, tarefa mais difícil, de fazer compreender de que maneira o espírito do cristianismo “enquadrou”, “integrou” e “transformou” a moral.

Para dizer as coisas mais concretamente, o principal objectivo deste capítulo é de fazer compreender o papel que teve o espírito do cristianismo, a sua *Wirkung* integradora e

³⁰ MacIntyre, 1966, 115.

³¹ Citações tiradas de Boulnois, 1996, 252.

transformadora, na génese das morais da modernidade, mesmo, e sobretudo, na das que se concebem como não teológicas e “autónomas”, assim como na origem das problemáticas éticas específicas da modernidade. Há aqui, portanto, dois objectivos. O primeiro é mostrar que, para além das aparências ligadas à oposição, demasiado esquemática, entre “fé” e “saber”, o cristianismo foi, de algum modo, condição de possibilidade da moral humanista, universal e igualitária do iluminismo; moral essa que, por seu turno, está por detrás do projecto político da democracia moderna. O segundo é mostrar que também os grandes problemas éticos da modernidade, os paradoxos da moral tardo-iluminista (Kierkegaard, Nietzsche), o *anti-humanismo* e o *niilismo*, não podem ser compreendidos, sem ter em conta a vertente mais pessimista e trágica do pensamento cristão, aquilo a que MacIntyre, autor que não se pode suspeitar de anti-cristianismo, chama “irracionalismo cristão”³², e que ele opõe ao “racionalismo” de que deram provas os autores mais clássicos da tradição cristã (como Santo Agostinho ou São Tomás) no seu esforço de integração das éticas gregas.

Antes de tentar atingir estes objectivos finais do capítulo, contudo, é necessário proceder a dois passos prévios: O primeiro é mostrar até que ponto e de que maneira o espírito do cristianismo conseguiu “integrar” a ética prudencial clássica, ou seja as éticas gregas. O segundo é mostrar as *novidades* que ele introduziu nessas éticas, as quais, constituem, finalmente, os temas principais da “ética cristã”.

Relativamente ao primeiro passo, convém sublinhar, de acordo com a investigação mais

³² MacIntyre, 1966, 115.

recente, e em particular com os trabalhos de Peter Brown³³, a *continuidade* das éticas cristãs com as éticas gregas. Como escreve Boulnois, do ponto de vista da ética, “o cristianismo não deve ser pensado como um simples *renversement* do paganismo, de acordo com o esquema hegeliano, mas como a sua integração, na medida em que, em grande parte, herdou a sábia e sofisticada elaboração moral de Platão, de Aristóteles e dos Estóicos”³⁴. MacIntyre tem, pois, razão ao afirmar, em *After virtue*, que, de um modo geral, a ética cristã partilha com as éticas gregas, e em particular com a aristotélica, uma mesma estrutura *teleológica*, que opõe ambas às éticas iluministas, as quais estipulam um “dever” independente de “fins”. Devido à mesma continuidade, a ética cristã continua a ser, tal como a grega, uma ética da *felicidade - beatitude*, no contexto cristão - e da excelência das *virtudes*. Por outro lado, tal como acontece na ética grega, nomeadamente na dos Estóicos, a ética cristã encara uma harmonia com a *natureza* (criada por Deus), inclusive com o que há de natural na natureza humana, como elemento central de uma vida boa - apesar das tensões que surgirão entre esta ambição naturalista e a problemática do pecado original. São Tomás não podia, sem dúvida, encarar a natureza humana, tal como ela é, intrinsecamente afectada pelo “pecado”, com a mesma confiança que Aristóteles; todavia, para o Doutor da Igreja, ela já nos fornece, tal como *ela é*, “indícios” preciosos do que *deve ser*.³⁵

³³ Cf. em part. *The Body and Society*, 1988.

³⁴ Boulnois, 1996, 252.

³⁵ MacIntyre, 1966, 114. MacIntyre considera que na “concepção protestante” das coisas a natureza humana vai ser vista num tal estado de pecado e corrupção que os sinais que dela possam vir não têm qual-

Uma vez mostrada a continuidade, é necessário mostrar as *transformações* introduzidas pelo cristianismo nas éticas gregas. Estas transformações são, fundamentalmente, quatro.

1. A primeira é a temática da “lei”, herança judaica que vai introduzir, ao lado do elemento teleológico (herdado da ética grega), um importante elemento *deontológico*. No “Sermão da Montanha”, Cristo retoma os mandamentos da lei moral judaica³⁶.
2. A segunda é a radicalização do *universalismo* ético e da exigência *igualitária*, muito para além dos elementos universalistas e igualitários já existentes nas éticas grega e judaica. Em Aristóteles subsiste uma desigualdade “por natureza” entre escravos e homens livres, assim como entre homens e mulheres, e uma diferença civilizacional entre gregos e “bárbaros” (não gregos); no judaísmo uma desigualdade por assim dizer comunicacional entre os receptores privilegiados da “mensagem” (membros do “povo eleito”) e os outros. O cristianismo, religião de uma “mensagem” que se pretende, quanto ao conteúdo e quanto aos receptores, universal (sentido etimológico de *katholikós*), suprime todas estas diferenças³⁷, facto

que terá importantes consequências éticas. Isto explica, por exemplo, a oposição radical que vamos encontrar em Kant entre o dever moral e as “inclinações” naturais, sendo estas últimas totalmente desprovidas de relevância ética.

³⁶ Cf. *Evangelho segundo S. Mateus*, 5, 17 e segs. (“Não julgueis que vim a destruir a lei ou os profetas; não vim a destruí-los, mas sim a dar-lhes cumprimento.”)

³⁷ Este aspecto é particularmente claro na epístola de São Paulo aos Romanos.

que terá importantes consequências éticas.

3. A terceira é uma revisão “revolucionária” (aos olhos de um espírito grego) da tabela das virtudes: nos lugares cimeiros ocupados, na tabela aristotélica, por virtudes como a sabedoria, a coragem ou a *megalopsuchía* (grandeza de alma), passam a figurar virtudes que Aristóteles acharia, sem dúvida, estranhíssimas: *amor do próximo* (sem limites, inclusive dos nossos inimigos), *humildade*, *caridade*.
4. Finalmente, a transformação das éticas da vida boa pelo cristianismo conduz a uma inflexão das tecnologias do eu (do *self*), das *askeseis* - já presentes nas éticas helenísticas - mas, aí, como simples tecnologias de uma vida boa, marcada pela finitude de um cosmos sem “além”, no sentido da “salvação” e de uma aplicação à problemática do mal e do “pecado” inerentes à “carne”. Esta perspectiva salvífica e escatológica, ligada à questão do pecado, vem *exacerbar* um *souci de soi*, herdado das éticas gregas. Foi no contexto destas éticas que Foucault, na sua última obra, analisou a questão do *souci de soi*. Todavia a transformação da ética da vida boa pelo cristianismo faz surgir razões muito mais fortes para um tal *souci de soi* do que as que podiam existir no contexto da finitude do cosmos grego.

Esta quarta transformação poderá servir para abordar a importante *tensão*, que atravessou toda a relação do cristianismo com a ética ao longo dos séculos, entre *indivíduo* e *comunidade*, entre dois ideais de vida antagónicos:

vida solitária e vida “secular” ou “mundana”. Uma dada interpretação do cristianismo, do ponto de vista ético, ou seja da forma a dar à nossa vida, pode “levar a que as pessoas deixem de procurar o fim da sua vida no seio de uma *comunidade* humana, para o procurar numa *salvação individual* fora dessa comunidade”³⁸. Uma tal atitude, que leva a privilegiar a relação pessoal e directa do indivíduo com Deus, está na origem das experiências místicas atestadas na história do cristianismo e pode explicar filosofias que MacIntyre subsume sob o já referido conceito de “irracionalismo cristão”. A problemática do indivíduo e do individualismo na modernidade³⁹, a procura de “auto-realização” e de “autenticidade”, aparece, assim, vista à luz da questão da história da relação do cristianismo com a ética, como a herança secularizada de uma problemática cristã. Todavia, o cristianismo também desenvolveu éticas que privilegiam o elemento “comunitarista” da tensão em causa, numa atitude que, aliás, se adequa naturalmente com o supremo mandamento do “amor do próximo”. Estas éticas, de que a de São Tomás fornece um bom exemplo, são, pela sua natureza, de carácter *prudencial* e, por conseguinte, racionalista.

2.2.3 Éticas iluministas (Kant)

As éticas iluministas marcam uma nítida ruptura na estrutura do pensamento ético ocidental. Para compreender uma tal ruptura é necessário ter em conta alguns aspectos centrais da *epistémé* (no sentido geral dado por

³⁸ MacIntyre, 1966, 115.

³⁹ Que será estudada, no âmbito da disciplina de ética I, no capítulo dedicado às éticas teleológicas contemporâneas, a partir da obra de Charles Taylor.

Foucault a este conceito) iluminista. Esta ruptura e estes aspectos continuam, ainda hoje, a marcar o horizonte da reflexão ética.

O primeiro aspecto a ter em conta diz respeito a dois saberes correlativos sobre o mundo e o homem - cosmologia e antropologia. As éticas antigas, grega e cristã, estavam dependentes de representações do cosmos, nas quais o ser humano ocupava um determinado lugar na hierarquia dos seres. O cosmos grego dava ao homem um lugar que, apesar de estar marcado pela contingência de princípio e pela condição da mortalidade, e, portanto, da finitude, estava inserido numa ordem eterna. A narrativa cósmico-teológica que o cristianismo levou à cena no palco do cosmos aristotélico, dava a cada homem, ainda mais que um simples lugar num mundo amável, um papel de relevo na história do mundo, ou seja, numa linguagem moderna, dáva-lhe razões ainda mais fortes para viver a partir de uma concepção da vida boa (ideal) inserida numa ordem cósmica (real). Ora, os conhecimentos que as novas ciências da natureza, astronomia e física, começaram a fornecer a partir de Galileu, e, já no tempo de Kant, de Newton, vieram abalar profundamente os pressupostos cosmológicos que serviam de pano de fundo às éticas antigas e cristãs da vida boa, e, finalmente, impossibilitar que se encontrasse na (nova) ordem do cosmos uma qualquer matriz para a ordem das acções dos humanos. O horror sentido por Pascal perante a nova imagem do cosmos dada pelas ciências da natureza ilustra bem esta impossibilidade: “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.”⁴⁰ O atributo da “infinidade” destrói o carácter idílico que, apesar da contingência, ainda

⁴⁰ Pascal, 1971, 428.

marca o “mundo fechado” (Koyré) e finito do cosmos grego. O “silêncio eterno” significa que num tal universo Deus será necessariamente, caso exista, um “Dieu caché”⁴¹. A natureza e o cosmos deixam de ser provas da existência de Deus (de onde a necessidade do “*pari*”, da pura “aposta” pascaliana na “salvação” e no “além”); correlativamente, a “fé” (independente de qualquer conhecimento) adquire nova importância para a salvação (“*la foi sauve*”), e separa-se do “saber” das ciências.

Para a antropologia e para a ética - as duas disciplinas estão intimamente ligadas - a nova situação da questão cosmológica vai ter uma importância determinante. Na impossibilidade de definir a “natureza humana” a partir de uma ordem cósmica, os pensadores do iluminismo vão tentar defini-la, por assim dizer, *em si*. Da época de Descartes e Hobbes à de David Hume multiplicam-se os tratados “do homem” ou da “natureza humana”. Ao mesmo tempo, a questão ética deixa de ser a formulada por Platão: “como viver?”, ou seja como viver *num dado cosmos?*, mas a formulada por Kant: “o que devo fazer?”, ou seja como encontrar no homem, tal como o pensa a nova antropologia, uma lógica própria para as suas acções. Do ponto de vista dos discursos da época, esta evolução traduz-se na insistência na “autonomia” do sujeito ético, por um lado, e da ética relativamente à religião e à teologia, por outro lado.

Esta “lógica” poderá assumir aspectos bastante diferentes, e mesmo antagónicos, dentro do paradigma das éticas iluministas, consoante a concepção de “natureza humana” de que se partir e da metodologia a

que se der preferência. Ela poderá ser uma “*logique du coeur*”, ou seja dos sentimentos, ou uma lógica das “razões da razão” (Pascal). O método será empírico, baseado na experiência e no conhecimento do homem (antropologia), no primeiro caso, ilustrado pela ética de Hume, ou dedutivo e apriorístico, partindo de “conceitos da pura razão”⁴², no segundo, ilustrado pela ética de Kant. Neste último caso, a crítica do recurso à antropologia em ética tem os seus limites, visto que também aqui se tomou a decisão antropológica de considerar o homem, enquanto sujeito ético, como “ser racional”. Comum a estas duas abordagens opostas da ética há um pressuposto epistemológico que constitui um outro aspecto da *epistémé* iluminista. Do ponto de vista epistemológico, a ética, de acordo com a crítica generalizada do pensamento teleológico, deixa de partir da ideia de um conhecimento dos fins. Ao conhecimento do lugar do homem no cosmos, correspondia, naturalmente, um conhecimento da melhor forma de vida e, portanto, dos “fins” de uma vida propriamente humana, e das “virtudes” necessárias à sua realização. Em vez de causas *fnais* para agir, o ético procura, agora, motivos ou móveis, causas *eficientes* da acção, que podem ser ou bem sentimentos (Hume) ou bem um “dever” puramente racional (Kant).

Kant é o pensador que leva mais longe a lógica dos pressupostos epistemológicos iluministas em ética. Tal como Hume, ele considera que a ética não se pode apoiar num pensamento ontológico e teleológico que infere um “*dever ser*” a partir do “ser”, ou seja que preconiza uma forma de vida ideal, a realização de um determinado “fim” ou “bem”,

⁴¹ Pascal, 1971, 214.

⁴² Kant, 1906, 5, 6.

partindo de uma concepção da natureza humana. Isso seria cometer o pecado lógico a que Hume deu o nome de “falácia naturalista”, pecado geral das éticas anteriores ao iluminismo. Ao contrário do céptico Hume, contudo, Kant não considera que a razão humana não tem capacidade para prescrever um “dever ser”, e que o conhecimento humano do homem só pode explicar a posteriori os móveis de acções que residem, primordialmente e em última instância, em sentimentos e paixões. A posição de Hume faz surgir o paradoxo iluminista da “liberdade”: de que vale o homem ter-se emancipado de entidades transcendentais para encontrar em si próprio as razões da sua própria acção, se a sua vontade se torna escrava de “sentimentos”, “inclinações” e “paixões”? Não ficaria nesse caso prisioneiro do elemento natural da natureza humana, elemento sujeito ao determinismo das leis da natureza? Do ponto de vista de Kant, a solução do paradoxo exige que a lógica do agir “por dever”, do agir verdadeiramente moral, seja totalmente independente de “inclinações” naturais, aspirações à felicidade ou cálculos de interesse e utilidade, e tenha a sua fonte apenas na razão. “Liberdade” é a independência da razão do “ser racional” em determinar a máxima da sua acção sem constrangimentos sentimentais, pulsões naturais, perspectivas de felicidade, ameaças de sanções ou promessas de compensações.

Esta oposição radical de um “dever moral” que corresponde a um agir absolutamente racional, conforme à razão prática, a todas as “inclinações” naturais, leva a uma justificação ou fundamentação desse dever através de um método processual, puramente formal, dedutivista e contra-intuitivo. Assim, enquanto, por exemplo, na ética grega o res-

peito do outro é justificado pela necessidade de o indivíduo ter “amigos”, ou seja, ter relações sociais, para ser feliz, e no contexto cristão através da experiência do “amor”, a fórmula kantiana que exprime a obrigação de respeitar o outro, o “imperativo categórico”, não pode recorrer, para se justificar, nem a argumentos pragmáticos nem a intuições dadas em experiências vividas. A moral, segundo Kant, não só não necessita, mas deve-se interditar o recurso à intuição para se fundar na razão.

Este modelo formal de justificação do dever moral, da ética kantiana, vai ser aperfeiçoado, na segunda metade do século XX, por teóricos como Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, continuando, contudo, a ser criticado por éticos da tradição fenomenológica, assim como por teóricos que procuram reactivar o modelo teleológico das éticas pré-iluministas, devido, sobretudo, ao seu carácter formalista e contra-intuitivo.

2.2.4 A discussão ética contemporânea

A discussão ética contemporânea pode ser esquematizada a partir de uma oposição de fundo entre éticas de tipo *deontológico*, que retomam a linha argumentativa da ética de Kant, reformulando-a a partir de metodologias filosóficas recentes (ou seja, muito posteriores a Kant), em particular o pragmatismo e a filosofia analítica inspirada pelo chamado “linguistic turn” (baseado no pensamento do segundo Wittgenstein), e éticas de tipo *teleológico*, que, de um modo geral, tentam actualizar o modelo epistemológico das éticas gregas, segundo o qual o objetivo da ética é responder à questão “como viver?”, através da definição de um bem subs-

tancial e da descrição de uma forma ideal de “vida boa”. Na medida em que a concretização do ideal de vida boa implica a presença e o desenvolvimento de determinadas capacidades humanas ou virtudes, às éticas teleológicas também se pode chamar *éticas das virtudes*.

Uma ética é dita *deontológica* (do grego *tò déon*, o dever, particípio substantivado do verbo unipessoal *deô*, ser preciso, ser necessário) quando avalia acções ou opções em função de normas que estipulam *deveres* ou obrigações; uma ética é dita *teleológica* (do substantivo grego *télos*, fim) quando avalia acções ou opções em função da sua eficácia ou contributo para a realização de um determinado *fim*, normalmente identificado com o bem por excelência ou bem supremo (*summum bonum*). Mais recentemente, foi introduzido na discussão ética o termo *consequencialismo*⁴³ para caracterizar as éticas teleológicas, na medida em que nestas os actos são avaliados em função das suas consequências, e não de normas deontológicas estabelecidas a priori. No entanto, os dois termos não são sinónimos. Se é verdade que todas as éticas teleológicas são consequencialistas, visto que nelas as acções são avaliadas em função das consequências que possam ter ou não ter para a realização do fim considerado bom, pode haver éticas consequencialistas que não sejam, no sentido estrito do termo, teleológicas. Trata-se, neste caso, de éticas que não definem positivamente um “bem supremo”, não sendo por isso teleológicas no sentido estrito, mas que avaliam

⁴³ A introdução sistemática deste conceito em teoria ética deve-se à filósofa inglesa Gertrud Elisabeth Anscombe, uma aluna e discípula de Wittgenstein, num artigo de 1958, “Modern Moral Philosophy”. Cf. Anscombe, 1981.

as acções na perspectiva das consequências que estas possam vir a ter, a mais ou menos longo prazo, para um *summum malum*, que deve ser evitado a todo o custo. Um caso paradigmático de uma ética deste tipo é a “ética da responsabilidade” de Hans Jonas, na qual as acções, em especial as que se apoiam em *técnicas* que potenciam de tal modo o agir humano que lhe conferem consequências incalculáveis para os próprios agentes, são avaliadas na perspectiva da possibilidade de um *summum malum* que seria a auto-destruição da espécie humana ou a destruição das condições de vida na Terra, na consequência de acções irreflectidas e irresponsáveis no contexto da moderna tecnicização da *Lebenswelt*.

O programa da disciplina prevê o desenvolvimento de algumas teorias éticas mais representativas das linhas deontológica e teleológica. No que diz respeito às éticas do primeiro tipo optou-se pela apresentação da ética de Jürgen Habermas, por ela ser, no seu género, uma das que mais influência está a ter na discussão actual. A justificar esta opção está também o facto de na “ética do discurso” de Habermas o conceito de comunicação ter um papel teórico central.

Quanto às éticas teleológicas, começa por se apresentar o exemplo mais discutido e talvez mais característico deste tipo de éticas: a “ética das virtudes” de Alasdair MacIntyre. Este autor é particularmente interessante, na medida em que o seu projecto ético parte de uma crítica sistemática das éticas deontológicas iluministas, permitindo assim uma reflexão crítica sobre a tradição ética que vai de Kant a Rawls e Habermas. Não podemos, no entanto, deixar de ter em conta que a tentativa de MacIntyre de reactivar e adaptar ao nosso tempo uma ética de tipo grego, e, mais

precisamente, aristotélico, deu lugar a muitas críticas, e não só por parte de representantes da linha deontológica, como Habermas, devido sobretudo ao carácter “conservador” ligado ao conceito macintyreano de “comunidade”. Torna-se, assim, necessário mostrar que a reactualização, aqui e agora, do paradigma ético grego, nas suas diversas versões, inclusive na aristotélica, não tem de modo algum de ser “conservador” ou “reacionário”. Este objectivo pode ser atingido com a apresentação da ética de Martha C. Nussbaum, que desenvolve uma ética neoaristotélica, e essencialista, por assim dizer “de esquerda”, consequentemente colocada na base de uma teoria política que qualifica de “Aristotelian social democracy”⁴⁴. Ainda dentro da perspectiva dos autores contemporâneos que se apoiam nos impulsos dos grandes éticos gregos será igualmente estudado um texto de Hannah Arendt⁴⁵, no qual esta autora reactualiza o núcleo do pensamento *socrático*, momento ao mesmo tempo fundamental e fundador do pensamento ético ocidental. Por uma questão de limites de tempo não se apresentam três autores contemporâneos, sem dúvida importantes, que levaram igualmente a cabo uma reactualização de paradigmas éticos gregos: Iris Murdoch, Michel Foucault e Bernard Williams - podendo estes autores, no entanto, ser objecto de trabalhos escritos de estudantes que se interessem especialmente pelo tema. Finalmente, falar-se-á de uma ética que apresenta importantes traços teleológicos, sem no entanto recorrer a qualquer paradigma ético herdado dos gregos, assentando, ao contrário, num estudo do movimento de ideias que conduziu

à constituição do sujeito ocidental moderno, um estudo das “*sources of the self*” a partir do início da Idade Moderna: a “ética da autenticidade” de Charles Taylor.

A terminar a parte histórica do programa apresentar-se-á brevemente algumas éticas que escapam ao *main stream* da discussão ética contemporânea, dominada pela oposição entre éticas deontológicas e teleológicas, que não são classificáveis dentro desta dicotomia, e que são, talvez por isso, muitas vezes, injustamente esquecidas pelos manuais ou introduções à ética. Estão neste caso as éticas fenomenológicas, como as de Max Scheller e Emmanuel Levinas.

2.2.5 Éticas deontológicas (Habermas)

As éticas deontológicas contemporâneas prosseguem por novos meios e a partir de novas bases o esforço kantiano de *fundamentar* por métodos analíticos, argumentativos e dedutivos as normas do dever moral. As teorias éticas de John Rawls, Karl-Otto Apel ou Jürgen Habermas são bons exemplos deste tipo de éticas. Tais éticas são ditas deontológicas justamente por estabelecerem um “dever” explicitamente formulável, opondo-se, neste aspecto, ao *relativismo*, e sem se preocuparem com a definição de um *bem* substancial, de uma forma de vida boa ou de virtudes adequadas à concretização dessa vida, opondo-se, neste outro aspecto, às éticas *teleológicas* (antigas e contemporâneas). As éticas deontológicas modernas são igualmente, ao mesmo tempo que são éticas do dever, éticas dos *direitos*⁴⁶, na medida em que correlativa-

⁴⁴ Nussbaum, 1990.

⁴⁵ Arendt, 1971.

⁴⁶ Nas classificações dos manuais há autores que optam por lhes chamar “éticas deontológicas”, ou-

mente ao estabelecimento de normas morais se garantem *direitos* das pessoas. Por outro lado estas éticas são ditas *cognitivistas*, na medida em que consideram possível provar a “verdade” de uma proposição prescritiva, ou seja ética, com a mesma certeza epistemológica com que se prova a verdade de uma proposição descritiva. Deste ponto de vista essas éticas opõem-se ao *emotivismo* e ao *decisionismo*, afirmando este que as proposições éticas apenas exprimem decisões subjectivas, e, portanto, não susceptíveis de serem “verdadeiras” ou “falsas”, e aquele que tais proposições exprimem simples preferências subjectivas, motivadas, em última análise, por estados emocionais. Ainda por motivos epistemológicos e metodológicos, as éticas deontológicas cognitivistas opõem-se frontalmente às *fenomenológicas*, na medida em que se apoiam apenas na razão discursiva e assumem a forma de uma “fundamentação”, ou seja desprezando completamente a problemática das emoções, recorrendo a uma argumentação puramente conceptual, dedutivista e formal, e rejeitando explicitamente o recurso à *intuição*⁴⁷ (pecado mortal na perspectiva fenomenológica), enquanto as segundas se apoiam na *experiência* e na *intuição*, dando considerável importância à problemática das *emoções*, e centrando a tarefa da ética na compreensão da *motivação* do agir moral (e não na fundamentação de regras e normas).

Não havendo tempo para abordar todas as éticas deontológicas contemporâneas, optou-se por uma apresentação da ética de Habermas, na medida em que se trata de uma ética

que, ao contrário, por exemplo, da de Rawls, recorre muito explicitamente a uma *teoria da comunicação*. Pode-se mesmo dizer que, enquanto que Rawls renova o paradigma kantiano articulando-o com uma versão *sui generis* da teoria do contrato social distributivo, que assume a forma de uma teoria da justiça social, Habermas dá-lhe por base uma *teoria da linguagem e da comunicação* assente numa “pragmática” - isto é numa teoria pragmática da linguagem de origem peirciana - considerada “universal”.

Esta “universalidade” da pragmática de Habermas já significa, aliás, uma certa atenuação das exigências do fundacionalismo kantiano: Ao contrário do que acontece na “pragmática transcendental” do seu colega e amigo Karl-Otto Apel, a pragmática de Habermas é dita apenas “universal” por já não exigir uma “*transzendente Letztbegründung*”, uma “fundamentação transcendental absoluta”, limitando-se a uma fundamentação feita a partir do procedimento dos sujeitos do agir no contexto da sua *Lebenswelt* (mundo da vida). Uma tal perspectiva tende, portanto, a atenuar o “formalismo” da fundamentação apriorística e transcendental de Kant, a estabelecer, pela “pragmática”, uma ponte entre a pureza das normas éticas e o “mundo da vida” em que se movem os sujeitos concretos.

Nestas condições, é, pois, natural que a principal novidade da estratégia fundacionalista de Habermas seja a substituição do “princípio monológico” do discurso fundador, que caracteriza a fundamentação de Kant, por um “princípio dialógico”. Isto significa que a lógica interna, a coerência imamente ao discurso de *um* “ser racional” - que é ao mesmo tempo sujeito moral e sujeito do discurso teórico fundamentador - não chega

tros “éticas dos direitos”. Neste último caso está, por exemplo, Esperanza Guizán, 1995, 256 e segs.

⁴⁷ Habermas, 1983, 66.

para fundamentar a norma ética. O "universal" habermasiano não é apenas formal e puramente apriorístico como o de Kant, mas concreto; o pragmatismo obriga a introduzir alguma empiria na forma pura. O princípio dialógico remete para uma racionalidade *resultante* de uma experiência comunicacional, do uso *de facto* da linguagem. Em ética, este princípio leva Habermas a exigir uma reformulação do imperativo categórico kantiano, que deixa de ser simples expressão de uma razão prática "monológica" para passar a ser conclusão de uma razão intersubjectiva e dialógica, que exige, por princípio, os muitos e a sua respectiva intercomunicação: "Em vez de impor a todos os outros uma máxima que eu exijo ser lei universal, eu devo submeter a minha máxima a todos os outros, a fim de verificar pela discussão a sua pretensão à universalidade."⁴⁸

Para além de permitir atenuar o abismo entre o formalismo da norma e a complexidade do "mundo da vida", isto é da experiência, o princípio dialógico fornece ao teórico da ética a vantagem de dispor de um objecto cuja experiência concreta já é intersubjectiva e tem de obedecer às normas por ele próprio impostas: as do uso da linguagem. Nestas condições o objectivo da fundamentação passa pela tentativa de aproximar o mais possível as normas da ética e as normas "pragmáticas" do uso da linguagem, até fazer daquelas as condições de possibilidade destas.

Para tal, a polaridade moral tradicional entre o *bem* e o *mal*, ou em termos normativos entre o que se deve e não se deve fazer, entre como se deve e não deve agir, é traduzida em dois modos distintos de agir e de utilizar a

linguagem: um "agir comunicacional" e um "agir estratégico". O segundo poderá consistir na violência pura, na ameaça da sua utilização ou no recurso "estratégico" à linguagem para satisfação de interesses pessoais. O primeiro passa necessariamente pelo uso da linguagem - sendo a elisão de outras formas de comunicação o primeiro acto reducionista, entre muitos, desta teoria. O que permite estabelecer a ponte entre a pragmática da linguagem e a ética é o conceito central de *Geltungsansprüche*, "pretensões à validade", oriundo da teoria dos actos de linguagem (de Austin e Searle). A separação radical entre dois níveis do uso da linguagem, entre dois tipos de "actos de linguagem", o *ilocutório* e o *perlocutório*, (sendo o acto *locutório* o acto linguístico na sua materialidade), acompanhada do pressuposto - nova medida reducionista - que só o ilocutório é o acto autêntico e o perlocutório um simples apêndice que se pode dispensar, leva à conclusão que *todo e qualquer* acto de fala avança uma "pretensão à validade". Tal seria a sua *única* razão de ser. A pretensão à validade pode ser uma pretensão à verdade, no caso das proposições descritivas, com cópula em "ser", ou uma pretensão à validade normativa, no caso das proposições prescritivas, com cópula em "dever". Partindo destas premissas, a tese central da teoria do agir comunicacional é que, da mesma maneira que no contexto epistemológico, descritivo, o uso puramente ilocutório da linguagem conduz à verdade, no contexto normativo, a "força ilocutória" dos actos de fala, a racionalidade supostamente imanente à linguagem, conduziria a certezas normativas. No caso de desacordos no contexto da coordenação de acções colectivas, uma discussão entre as partes, membros de uma comunidade ideal de comunica-

⁴⁸ Habermas, 1983, 77.

ção, levaria a “consensos”, tanto no que toca aos critérios normativos como das decisões concretas a tomar.

Uma tal teoria ética está particularmente adaptada, enquanto ideal assumidamente contrafáctico, a servir de princípio regulador para a opinião pública, numa sociedade onde se espera uma participação de todos nas decisões colectivas, através de uma discussão livre, racional e argumentada num espaço público inteiramente transparente. é de certo modo natural que se pense que também os problemas de ordem ética possam ser resolvidos por esse procedimento, inicialmente político. Uma tal ética, contudo, apresenta vários pontos críticos, sobretudo ligados às sucessivas medidas reducionistas que toma para demonstrar as suas teses centrais. Já falámos do reducionismo que consiste em banir da teoria ética tudo o que é extralinguístico, a começar pela problemática dos sentimentos. As críticas vindas dos éticos contemporâneos da tradição fenomenológica prendem-se sobretudo com este aspecto e, de um modo mais geral, com a exclusão, da teoria ética, da *experiência* em toda a sua amplitude e complexidade⁴⁹. Neste aspecto, as críticas gerais vindas da fenomenologia coincidem com críticas mais particularizantes formuladas no próprio campo da “teoria crítica”, por teóricos da “terceira geração” desta corrente, como, por exemplo, Axel Honneth. Para este, “o que motiva os comportamentos de protesto das classes mais baixas (Unterschichten) [na sociedade actual] não é a orientação por princípios morais positivamente formulados, mas a *expe-*

⁴⁹ Cf., a este respeito, as críticas da “ética do discurso” feitas pelo fenomenólogo Werner Marx, 1986, 7.

riência da violação de concepções de justiça *dadas intuitivamente*”.⁵⁰

Ao nível da própria tematização da linguagem a hegemonia absoluta do ilocutório e o anátema geral lançado sobre o perlocutório - comparável ao anátema platónico, igualmente obsessivo e demasiado geral, lançado sobre a “retórica” - constituem igualmente uma forma de reducionismo e uma forte hipoteca. Habermas não nos dá razões suficientemente fortes para submeter o uso da linguagem à lógica pouco subtil, pesadamente processual e, por assim dizer, mecanicista do ilocutório. Com a exclusão do perlocutório não é só a retórica manipuladora que encontramos na propaganda política vulgar ou nas técnicas da publicidade que é posta em causa, mas igualmente todo o recurso a “segundos sentidos”, a usos “indirectos” da linguagem e a técnicas retóricas como a *ironia* ou a *maiêutica* que, em pensadores como Sócrates ou Kierkegaard, foram armas decisivas do discurso da ética.

2.2.6 Éticas teleológicas (MacIntyre, Nussbaum)

Alasdair MacIntyre

O projecto de A. MacIntyre de reactivar uma ética teleológica de tipo aristotélico, obviamente adaptada às peculiaridades da sociedade moderna e conforme a exigências epistemológicas de hoje, tem como propedêutica um diagnóstico do estado actual do discurso moral corrente, não o dos filósofos profissionais, mas o dos intervenientes na política e nos media. O que caracteriza esse dis-

⁵⁰ “*Erfahrung* der Verletzung der *intuitiv* gegebenen Gerechtigkeitsvorstellungen.” Honneth, 1994, 86. Sublinhado por J.M.S..

curso é o relativismo e a confrontação, em última instância, de princípios antagónicos que se apresentam como igualmente legítimos do seu ponto de vista ético. O caso das touradas de Barrancos (aldeia do Sul de Portugal) é um bom exemplo destes dissensos morais característicos dos discursos públicos modernos: nele se opõem duas legitimidades éticas tão absolutas como irreconciliáveis, a dos que defendem o direito à “identidade cultural” e a dos que defendem os “direitos dos animais”. O problema ético da modernidade não é uma “crise dos valores”, expressão que poderia sugerir a iminência do seu desaparecimento, mas, ao contrário, o seu excesso, a multiplicação dos princípios éticos irreconciliáveis. Uma das teses centrais de MacIntyre é de pensar “que o fracasso do projecto iluminista de fundamentação racional da ética fornece o fundo histórico (*historical background*) que permite compreender a situação crítica em que se encontra a nossa própria cultura”⁵¹, ou seja a referida indecidibilidade ética. Para provar esta tese ele leva a cabo uma genealogia crítica da moral iluminista moderna. Foi esta uma moral elaborada no século XVIII por pensadores inseridos na *cultura protestante da Europa do Norte*, o que explica que os principais expoentes do projecto de fundamentação da moral sejam escoceses como David Hume ou Adam Smith, ou um prussiano como Immanuel Kant; o que explica, igualmente, que, já no século XIX, tenha sido o luterano dinamarquês Soeren Kierkegaard o primeiro a mostrar que o agir ético assenta numa decisão “absoluta”, ou seja impossível de fundamentar, e que tenha sido o alemão Friedrich Nietzsche, filho de um pastor protestante, a

⁵¹ MacIntyre, 1985, 39.

retirar dessa impossibilidade algumas consequências escandalosas. Esta preocupação de MacIntyre pelo enraizamento histórico da moral e da ética é um dos traços distintivos das éticas teleológicas contemporâneas, opondo-se ao estilo de argumentação universalista, logicista, possessual e supra-cultural das éticas deontológicas.

A necessidade de “fundamentar” a moral surge a partir do momento em que os discursos que integravam os seus mandamentos numa ordem cosmológica e/ou teológica perdem a sua autoridade. “Fundamentar” é, assim, encontrar no próprio sujeito moral, agora “autónomo”, razões de cumprir mandamentos que, do ponto de vista dos conteúdos, são idênticos aos que tinham origem em potências “heteronómicas” como a vontade de Deus ou a ordem cósmica (não matar, não roubar, não mentir, etc.).⁵² A fundamentação da ética coincide com a interrogação desse ser, o homem, que, na linguagem drástica de Foucault, surge pela “primeira vez”, com o despontar da modernidade, no horizonte do saber ocidental. O discurso moral torna-se antropológico. Ao nível do discurso de opinião - representado pelos grandes *opinion makers* da época como Voltaire ou Diderot - a moral deixa de ser vista do lado da tradição, principal alvo da crítica iluminista pelo seu carácter pretendidamente arbitrário e “irracional”, para ser vista como algo que brota espontaneamente dos “sentimentos” e da “razão”,⁵³ ou seja que constitui uma

⁵² MacIntyre tem razão em insistir no facto de os éticos iluministas aparentemente mais iconoclastas, como Diderot ou Kierkegaard, não terem modificado em nada os valores centrais que receberam por educação da tradição moral cristã.

⁵³ Cf. os artigos “morale” e “bien” do *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, 1961.

consequência de desejos “naturais”, inerentes à própria “natureza humana”. Ao nível do discurso teórico da fundamentação da ética os mandamentos da moral começam por ser justificados pelos sentimentos “naturais” de altruísmo ou simpatia (Hutcheson, Hume), que estariam presentes na maioria dos seres humanos. Uma tal fundamentação apresenta inúmeras fraquezas, a começar pelo carácter instável e vacilante de desejos e sentimentos, mesmo na consciência de um só indivíduo. Sem ter a pretensão de fundar, o apelo ao sentimento em questões morais continua a estar bem representado na *doxa* da cultura contemporânea, espelhando-se num *relativismo* largamente partilhado, e no “emotivismo” de éticas mais recentes como a de G.E. Moore.

A crítica dos sentimentos “altruístas” como elementos fundadores da moral leva MacIntyre a adoptar a posição de Nietzsche, que via em tais sentimentos uma simples “ficção”⁵⁴. Resta a fundamentação da moral pela razão, na linha inaugurada com insuperável coerência por Kant, e hoje reforçada por filósofos que se dedicam a cimentar o clássico, e portanto belo, edifício kantiano, injectando-lhe betões provenientes da filosofia analítica e do pragmatismo, ou seja recorrendo a ferramentas e materiais que ainda não estavam à disposição dos construtores do conceito nos finais do século XVIII. Apercebendo-se das fraquezas da moral dos sentimentos e, de um modo mais geral, do discurso antropológico como fundamentador da norma moral enquanto incondicionalmente obrigatória, Kant evacua não só a tradição mas igualmente todos os elementos antropológicos do discurso funda-

dor, a começar pelos sentimentos, paixões e inclinações. A própria razão deixa de ser um simples predicado do humano para passar a ser a de qualquer “ser racional”. Todavia, a crítica de MacIntyre à ética kantiana não pode conduzir, pelos motivos já invocados na crítica do “emotivismo”, a um retorno à moral dos sentimentos. Ética da razão e ética dos sentimentos são, no fundo, duas estratégias opostas do fundacionalismo iluminista que se destroem reciprocamente, aquilo que cada uma prova é, mais do que a “fundamentação” da ética, a impossibilidade da outra. Daí que os dois grandes filósofos da moral que fecham o ciclo do iluminismo clássico, Kierkegaard e Nietzsche, concluam pela impossibilidade da tarefa da fundamentação. A acção eticamente boa já pressupõe, pensa Kierkegaard, uma “atitude ética” e, por conseguinte, uma “opção absoluta” (*absolute Wahl*), pré-ética e que nada justifica, ou seja infundamentável (seja pelo sentimento ou pela razão), do sujeito.

MacIntyre está de acordo com a conclusão negativa de Kierkegaard e Nietzsche; não estando, no entanto, de acordo com as consequências que estes tiram do fracasso do projecto fundacionalista, que são o puro decisionismo kierkegaardiano e a redução da moral a uma simples física (ou biologia) do *Wille zur Macht*, no caso de Nietzsche. Para MacIntyre o erro original que está na base das aporias iluministas em matéria de ética e do fracasso do projecto fundacionalista é uma concepção moderna, radicalmente *a-teleológica*, da racionalidade⁵⁵, partilhada por todos os *Aufklärer*, incluindo os críticos da “razão prática” kantiana, como Kierkegaard e Nietzsche. O racionalismo

⁵⁴ MacIntyre, 1985, 49.

⁵⁵ MacIntyre, 1985, 81.

iluminista é o resultado de uma crítica radical da razão humana destinada a mostrar os seus *limites*. A razão está habilitada a determinar causas de fenómenos ou a *calcular* meios para atingir fins que lhe sejam propostos, a demonstrar teoremas a partir de premissas. é, portanto, uma razão essencialmente calculadora, incapaz de intuir a essência das coisas ou, em matéria de ética, os *fins* últimos do indivíduo ou do homem. No fundo, o iluminismo restringe a razão ao que os escolásticos chamavam “razão discursiva”, o que significa a negação da “razão intuitiva” (*noés*, em Aristóteles, *intellectus*, em S. Tomás) no homem. Sem discutir as razões que esta restrição epistemológica poderá ter, sem dúvida, em matéria de ciências exactas, MacIntyre não a admite em matéria de moral, na medida em que a questão ética essencial não é apenas a de saber se as minhas acções estão de acordo com a racionalidade processual de uma razão formal, se estão conformes a uma norma ética ditada pela razão, mas se elas têm um sentido que só pode ser formulado a partir do momento em que dou à minha vida um “fim”, em que vivo *para* alguma coisa - ou bem, como dirá Nietzsche, numa linguagem teleológica herdada dos gregos, em que respondo à pergunta “que tipo de homem quero ser?”

A parte positiva do projecto de MacIntyre vai consistir, por conseguinte, na edificação de uma ética teleológica, de tipo aristotélico, adaptada à nossa época. Uma tal ética terá de definir um bem substancial, ou seja um “fim” da vida humana, o que significa que terá de regressar a uma definição aristotélica da “natureza do homem” que a antropologia moderna havia rejeitado em nome, particularmente, da “liberdade”. Para Sartre, por exemplo, um dos autores que leva

esta antropologia até aos seus limites mais extremos, a liberdade de cada ser humano, em cada instante da sua vida, impede que se fale de toda e qualquer natureza ou essência universal do homem, a qual comprometeria irremediavelmente essa liberdade. Ora, se a ética tem de responder à questão “para que vivo?”, ela terá de dizer em que consiste, idealmente, uma “vida boa” - o mesmo é dizer uma vida “humana”, no sentido mais elevado do termo - e quais são as qualidades essenciais, ou *virtudes*, para concretizar essa vida. A noção de virtude, e a discussão das virtudes tidas por essenciais numa vida idealmente boa, estarão, pois, no centro de uma ética de tipo teleológico, a qual faz parte daquelas a que se dá o nome, na discussão actual, de *éticas das virtudes*. Tal como Aristóteles, MacIntyre considera que a *educação* das virtudes é uma tarefa importante que a própria ética deve problematizar (ou seja, a tarefa do ético não se restringe à “fundamentação”), e que a questão da racionalidade do agir ético não deve ser separada da da emotividade, “inclinação” (na linguagem de Kant), ou sentimento. Esta separação radical da “razão” e do “sentimento”, aliás, teria sido, na óptica de MacIntyre, uma das principais causas do fracasso do funcionalismo iluminista. Portanto, mais concretamente, se a pedagogia das virtudes deve, sem dúvida, fazer apelo à razão, não pode, também, deixar de ser uma educação sentimental, no sentido mais próprio, e, portanto, inactual, do termo.

De um ponto de vista mais teórico, o que justifica o empreendimento de MacIntyre de edificar uma ética de tipo aristotélico adaptada aos dias de hoje passa pela refutação daquilo a que se chama, desde Hume, *falácia naturalista*, ou seja a falácia que se co-

meteria ao inferir conclusões de cópula em 'dever' a partir de premissas com cópula em 'ser'. Tal é o argumento com que Hume teria dado o golpe de mesericórdia ao modelo tradicional, ou seja teleológico, dos raciocínios e juízos mais geralmente utilizados nas éticas pré-iluministas, que consiste em inferir da definição do que *é* o homem ou a natureza humana, o que *ele deve* ser - i.e. como deve viver, comportar-se, etc.. Baseando-se numa argumentação já bastante desenvolvida em filosofia analítica em torno da falácia naturalista, MacIntyre tenta mostrar⁵⁶ que existem conceitos, a que ele chama "funcionais", cujas definições do ser pressupõem juízos em dever. Assim, por exemplo, quando se define o relógio como sendo um aparelho destinado a medir com exactidão o tempo, pressupõe-se que ele não adianta nem atrasa, ou, numa palavra, que o *definiens deve ser um bom relógio*. Um relógio que não funciona ou que atrasa muito deixa de ser, propriamente, um relógio, para ser, por exemplo, um objecto decorativo.

é com a ajuda desta noção de "conceito funcional" que MacIntyre interpreta a controversa passagem da *ética a Nicómaco*⁵⁷, na qual Aristóteles tenta mostrar o que deve ser o *ergon* (natureza, função) do homem. Para MacIntyre existe entre os termos "ser humano" e "boa vida humana" a mesma relação que entre "tocador de citara" e "bom tocador de citara", no exemplo dado por Aristóteles, ou bem entre "relógio" e "bom relógio", no exemplo dado por MacIntyre.

Entramos aqui no núcleo problemático de uma ética de tipo teleológico. A primeira objecção é que uma ética deste tipo teria

de assentar, como acontece em Aristóteles, naquilo a que o próprio MacIntyre chama uma "biologia metafísica", ou seja um sistema, em última análise de natureza metafísica, que nos diga qual a "função" de cada tipo de seres no cosmos; só no âmbito de um tal sistema a "função do homem" ganharia sentido. MacIntyre escapa a esta objecção ao defender que a função eticamente relevante, ou seja que permite descrever o que é idealmente uma vida humana boa, se pode interpretar a partir da sua socialidade, do facto de o homem ser um ser social.

é, pois, partindo de uma definição do homem como ser social que MacIntyre pensa escapar ao fundamento metafísico da ética aristotélica, que consiste em remeter para uma ordem cósmica na qual o ser humano ocupa um determinado lugar. Da socialidade do homem MacIntyre deduz as *virtudes* que um tal ser deve desenvolver para que a vida em comunidade seja harmoniosa. é desta maneira que ele tenta elaborar uma ética racionalista substancial, por oposição ao racionalismo puramente formal dos iluministas, e, em particular, de Kant. MacIntyre objecta a este que ele não nos dá "nenhuma boa razão"⁵⁸ para obedecermos ao imperativo categórico. Só face à perspectiva de um bem substancial há "boas razões" para um determinado comportamento, cuja bondade seja intuitivamente compreensível.

A fragilidade teórica de uma ética das virtudes, como a de MacIntyre, que faz assentar os seus valores em tradições comunitárias, provém, sobretudo, do carácter intrinsecamente plural da sociedade moderna no que diz respeito aos valores. O próprio MacIntyre reconhece que os valores "comuni-

⁵⁶ MacIntyre, 1985, 83.

⁵⁷ 1095 a 16.

⁵⁸ MacIntyre, 1981, 46.

taristas” só se podem constituir de maneira sólida no seio de “pequenas comunidades”. Ora, o problema ético do mundo contemporâneo reside justamente no facto de os novos meios de comunicação porem em causa as culturas homogéneas características das comunidades antigas, normalmente de reduzidas dimensões devido ao isolamento, à precariedade dos antigos meios de comunicação. Alguns críticos⁵⁹ vêem, assim, no projecto “comunitarista” de reconstituir uma ética homogénea no seio de uma comunidade restrita que dá valor às tradições, um tipo de ética a que Bergson chamaria “estática”, uma tentativa que, para além do seu carácter “conservador”, pode conduzir a processos de “exclusão”.

Martha Nussbaum

Acontece que as fraquezas imputadas ao projecto “comunitarista” de MacIntyre, de reactivar uma ética teleológica, não chegam para excluir definitivamente a ideia de reactivar, no nosso mundo, as ideias mais interessantes do filosofema aristotélico no contexto da ética. A prová-lo está o trabalho da filósofa Martha Nussbaum⁶⁰, que para além de se ter notabilizado na interpretação da filosofia prática antiga, e da do estagirita em particular⁶¹, desenvolveu uma forma de neo-aristotelismo que escapa aos escolhos do “comunitarismo”, e, facto notável, aplicou essa teoria ética na qualidade de consultora política, para questões de política de desenvolvimento e ajuda aos países do terceiro

mundo, do *World Institut for Development and Economic Research* das Nações Unidas.

Nussbaum começa por rebater a ideia feita de que o aristotelismo conduz necessariamente a posições éticas ou políticas “conservadoras”. Ela filia-se a si própria numa tradição “liberal” (no sentido anglo-saxónico do termo, que equivale, de certo modo, ao conceito continental de “esquerda”) da interpretação do “Aristóteles histórico”, iniciada no princípio do século por eruditos como Sir David Ross, que se opõe à tradição tomista e medieval da interpretação de Aristóteles (“Aristóteles tomista”), na qual se inclui MacIntyre⁶². Dito isto, é óbvio que Nussbaum partilha com MacIntyre um núcleo teórico aristotélico que consiste no essencialismo, na ideia de que a ética não pode escapar a uma definição da “essência” ou “função” do homem, no recurso ao conceito de virtude que dele decorre, e na estrutura teleológica da teoria ética, ligada à ideia de uma “vida boa”. A diferença está na interpretação destes elementos fundamentais do filosofema ético do estagirita. Nussbaum começa por acentuar o universalismo contido na ideia de “essência do homem”, para não deixar o monopólio do universal às éticas deontológicas. Vivemos numa época de triunfo do relativismo, na qual o lugar comum das mais diferentes teorias éticas é o *anti-essencialismo*. Na condenação do essencialismo observam-se curiosas alianças entre deontologistas kantianos, como Rawls (que para assegurar a pureza do seu normativismo processual remete as discussões sobre o “homem” e o bem para a esfera privada, e, portanto, para a relatividade subjectiva) e anti-universalistas pós-modernos (aos

⁵⁹ Referidos em Guisán, 1995, 317.

⁶⁰ Actualmente, professora de filosofia na *Law School* da Universidade de Chicago.

⁶¹ Sobretudo com o trabalho *The Fragility of Goodness*, 1985.

⁶² Nussbaum, 1992, 202.

quais poderíamos juntar os velhos existencialistas, como, por exemplo, Sartre) que consideram a definição de algo como a essência do homem não só epistemologicamente duvidosa mas, sobretudo, politicamente incorrecta, pois potencialmente repressiva, por impor, na sua inevitável aplicação, um modelo “ocidental” do humano a “outras culturas”. Chega-se, assim, a uma não menos curiosa aliança entre comunitaristas conservadores e teóricos pós-modernos em princípio anti-conservadores⁶³, no contexto, por exemplo, da discussão sobre medidas concretas de apoio a países do terceiro mundo. A defesa intransigente das tradições ancestrais, dos primeiros, encontra-se com a apologia não menos intransigente das “outras culturas”, dos segundos, rejeitando ambos categoricamente qualquer intervenção ocidental, mesmo nos casos como o de uma campanha de vacinação, como no exemplo referido por Nussbaum⁶⁴.

Nussbaum assume, assim, numa atitude teórica manifestamente *unzeitgemäß* (inactual e intempestiva), a defesa de uma posição atacada por teóricos de praticamente todos os quadrantes na discussão contemporânea, ou seja a defesa do *essencialismo* antropológico, como base de uma ética teleológica aplicável no mundo de hoje. Tal como para MacIntyre, para Nussbaum a definição de uma essência do homem não tem de estar dependente de um sistema de pen-

samento de carácter metafísico ou teológico. No entanto, ao contrário do filósofo escocês, Nussbaum não considera que a alternativa às definições metafísicas seja uma concepção do homem imanente a tradições que se formam no contexto de comunidades restritas. O aristotelismo de Nussbaum, ao contrário do de MacIntyre, não conduz a formas de um comunitarismo, tendencialmente tradicionalista e anti-cosmopolita, que os críticos mais severos acusam de ser “provinciano” ou “parroquial”, e até mesmo susceptível de desenvolver “sentimentos de exclusão xenófoba, racista, etc.”⁶⁵. Sem diminuir a importância do factor cultural em ética, Nussbaum não recorre à tradição ou à comunidade para definir a essência do homem, mas a algo como uma antropologia mínima e universal, o que, aliás, já acontece no próprio Aristóteles. Dizer o que é a essência do homem é “dizer quais são as propriedades verdadeiramente centrais de uma humanidade comum a todos os seres humanos”⁶⁶. Estas propriedades constituem “virtudes não relativas” do ponto de vista cultural⁶⁷, aparecendo aqui o sentido original (aristotélico) do conceito de virtude, ou seja são *capacidades* que podem ser desenvolvidas de maneiras diferentes e em graus diferentes em diferentes culturas, ou pessoas, mas cuja ausência total faria sair da esfera do humano. Enquanto MacIntyre insiste em “virtudes” especificamente culturais transmitidas por tradição, Nussbaum, utilizando o termo de uma maneira muito fiel a Aristóteles, mas num sentido pouco comum na linguagem corrente actual, começa por pensar no conjunto de “virtudes” que consti-

⁶³ Nos exemplos citados Nussbaum refere-se a “discipulos de discipulos de Jacques Derrida”, 1998.

⁶⁴ Nussbaum, 1998, 197. No exemplo dado por Nussbaum, uma antropóloga derridiana critica uma campanha de vacinação contra a varíola, levada a cabo na União Indiana, pelo facto de essa intervenção “ocidental” ter perturbado a crença local numa deusa associada à protecção contra essa doença).

⁶⁵ Guisán, 1995, 317.

⁶⁶ Nussbaum, 1998, 208.

⁶⁷ Nussbaum, 1993.

tuem os predicados básicos da condição humana, como, por exemplo, o ser mortal, o ter um corpo humano, o ter faculdades cognitivas e uma razão prática que permite a cada ser humano “conduzir a sua vida”, o facto de ser dotado de sentido de humor e de sentido lúdico, o facto de ter relações de pertença mútua com outros humanos (*affiliation*), etc.⁶⁸. Mais do que “funções”, os elementos desta lista constituem “capacidades potenciais” ou virtuais do ser humano⁶⁹. A passagem da “potência” ao “acto”, da virtualidade ao *desenvolvimento* da capacidade é o fundamento ontológico (propriamente aristotélico) que vai permitir uma interpretação ética do humano. Se esse ser for entendido como um telos, ou seja como inevitável passagem do potencial ao actual, aquilo que se espera é que ele desenvolva as suas capacidades, e, deste modo, é lógico (e não falacioso) que partindo de juízos de cópula em “ser” se infiram conclusões em “dever”. Nussbaum conclui, assim, que “o conceito de homem ou do humano nos obriga a um reconhecimento moral”⁷⁰.

A “vida boa” é vista, então, como o desenvolvimento sem obstáculos e, idealmente, no mais alto grau das capacidades humanas. Disto resulta não apenas o dever moral de reconhecer a cada ser humano a possibilidade e liberdade de desenvolver as suas capacidades, mas igualmente a obrigação *política*, decorrente da ética, para o Estado e para os governantes, de “garantir a todos os seres humanos [pertencentes a esse Estado] as condições e recursos que lhes permitam desenvolver e exercer essas capacidades”⁷¹.

⁶⁸ Nussbaum, 1998, 211.

⁶⁹ *Ibid.*, 217.

⁷⁰ *Ibid.*, 219.

⁷¹ *Ibid.*, 217.

é óbvio que numa época de “globalização” este imperativo político adquire um campo de aplicação supra-nacional e torna-se aplicável às relações entre países ricos e pobres. Neste contexto Martha Nussbaum encontra em Aristóteles numerosas passagens que vão no sentido desta conclusão e que permitem, sem dúvida, ver no estagirita um pai espiritual da social-democracia e um crítico potencial das actuais concepções ultra-liberais do Estado e da “globalização” da economia.

Ao contrário do que se passa noutros neo-aristotélicos esta definição de vida boa é suficientemente vaga e lata para permitir diferentes versões culturais e mesmo individuais de uma tal vida. Aliás, este individualismo está de acordo com o espírito da ética aristotélica da vida boa, segundo a qual cada indivíduo desenvolve as capacidades e talentos que considera mais de acordo com o seu carácter e mais importantes para o seu projecto de vida. (é livre, por exemplo, de escolher entre “vida activa” e “vida contemplativa”, dois géneros de vida igualmente providos de dignidade).

Também Michel Foucault insistiu, na sua leitura das éticas gregas em geral, nos seus aspectos individualistas⁷², os quais, justamente, as tornariam interessantes para a cultura da modernidade. Leituras dos gregos como as de Foucault ou de Nussbaum estão nos antípodas da de MacIntyre, que tenta utilizar um pressuposto paradigma “comunitarista” das éticas antigas contra o individualismo moderno. Ao mesmo tempo que permite versões culturalistas específicas ou individualistas, a definição vaga da vida boa a partir das “virtudes não relativas” do humano, dada por Nussbaum, não deixa de es-

⁷² Foucault, 1985, 325.

tabelecer algo como uma *minima moralia* que permite criticar e condenar sem apelo práticas manifestamente inumanas existentes em certas culturas ou tradições, como, por exemplo, a tortura ou a excisão ritual do clitoris (esta última ainda hoje praticada em certos países africanos). Ao contrário do relativista pós-moderno que recusa toda e qualquer intervenção ou simples crítica de práticas culturais não europeias por receio de incorrer nos terríveis pecados do “eurocentrismo” ou do “logocentrismo”, uma aristotélica como Nussbaum dispõe, tal como os éticos de inspiração kantiana, de um instrumento conceptual eficaz para condenar certas práticas. Nussbaum apoia-se no “conceito de ser humano”, os kantianos no de “*dignidade* do ser racional”, outras escolas, entre as quais certas éticas cristãs, no conceito de “*pessoa*”. A primeira considera, no entanto, que a sua posição tem a vantagem de recorrer a um conceito muito mais *concreto* e próximo da nossa experiência que os outros⁷³, o que, mais uma vez, mostra a proximidade das éticas teleológicas em relação às éticas fenomenológicas.

2.2.7 Éticas fenomenológicas

A abordagem fenomenológica da problemática ética é bastante distinta, e mesmo, no que toca a metodologia e objetivos, oposta, às abordagens deontológicas de tipo kantiano (em qualquer das suas versões, quer a do próprio Kant, quer as mais recentes de Rawls, Habermas ou outros). O objectivo da fenomenologia, em matéria de ética, não é a dedução, justificação e fundamentação de normas pretensamente universais do de-

ver ditadas por uma “razão prática” - tarefa que surge aos olhos do fenomenólogo como “construtivismo” (no sentido crítico dado ao termo por Husserl, que opõe a “construção” de aparelhos conceptuais a um método fenomenológico que assenta na “intuição das próprias coisas”), formalismo e intelectualismo - mas descrever, caracterizar e analisar os *elementos e momentos propriamente éticos da experiência* humana.

Em fenomenólogos como Levinas ou Werner Marx, ao contrário do que ainda era o caso em Husserl, esta metodologia de descrição e análise da experiência não implica um ideal positivista da neutralidade e do distanciamento “científico” do observador relativamente ao objecto, que é, neste caso a própria experiência. Na selecção dos elementos da experiência considerados significativos para a estrutura do fenómeno ético, o fenomenólogo não pode deixar de se guiar pela *sua própria experiência* e pelo jogo dos seus sentimentos. Encontramos aqui dois elementos que, mais uma vez, afastam as éticas fenomenológicas das deontológicas e, de certo modo, as aproximam das teleológicas (embora, como veremos, também haja elementos que as distingam destas): a prioridade dada ao *sentimento* (liminarmente desprezado nas éticas deontológicas) sobre a *razão*, no campo da ética,⁷⁴ e o enraizamento da ética na experiência e, portanto, na cultura.

A diferença essencial entre éticas deontológicas e fenomenológicas poderá ser, talvez, tematizada através da oposição entre os conceitos de *fundamentação* e *motivação*; o objectivo da primeira é “fundamentar” a norma, ou seja “provar” a sua necessidade absoluta,

⁷³ Ibid., 219.

⁷⁴ W. Marx, 1986, 7.

num estilo argumentativo anti-intuicionista, o mais próximo possível do da demonstração de um teorema matemático, e dando provas de uma ilimitada e ingénuo confiança no “poder ilocucional” da linguagem da “argumentação” racionalizante, da razão discursiva. Considera-se implicitamente que o acatamento da norma por parte de um sujeito reduzido a um puro “ser racional” (ou a membro de uma comunidade de seres puramente racionais, nas éticas deontológicas mais recentes), e, por conseguinte, o sucesso prático da ética, está dependente da tarefa de “fundamentação”. Na ética fenomenológica o objectivo é muito mais modesto, e mais compatível com os limites da linguagem e com a finitude humana: o fenomenólogo é conduzido a uma reflexão sobre uma experiência crucial, tratada como uma cena ética original. Dessa reflexão resulta não o enunciado de normas ou regras de vida, mas algo como uma *atitude ética* ou um *ethos*. é a partir desta atitude, que se exprime indirectamente no discurso, que se opera a passagem do elemento estritamente *descritivo*, característico do método e do discurso fenomenológicos, para o elemento *apelativo*, necessariamente presente num discurso ético. Tal como em Kierkegaard a comunicação ética não é directa mas “indirecta”; não pode consistir numa grosseira e frontal prescrição “directa” de normas. A experiência que motivou o fenomenólogo à atitude ética motivará o leitor, dependendo o sucesso desta segunda motivação do talento do primeiro para *exprimir* um “testemunho”. Daqui resulta, para a ética, nomeadamente no caso da ética fenomenológica de Levinas, um estilo muito peculiar na argumentação e na utilização da linguagem, baseado, aliás, numa reflexão teórica aprofundada sobre a questão da lingua-

gem. O objectivo do discurso não é provar, “fundamentar” um “dito”, mas *exprimir*, nos limites do dizível uma experiência *sui generis*. Não há aqui qualquer apologia do inefável, mas, ao contrário, um esforço inaudito para conquistar terreno ao inexprimido. O meio desta conquista é a vivacidade de um *dire* (dizer) que Levinas opõe a um *dit* (dito) que representa a petrificação da palavra na linguagem do conceito. Resulta daqui um estilo que se permite todos os recursos da linguagem literária na descrição da experiência ética. Tal não se deve nem a uma falta de rigor filosófico nem ao desejo de fazer exercícios de estilo, mas antes - na mais pura fidelidade à intuição original da fenomenologia, que é fidelidade às “próprias coisas” - a uma necessidade imposta pela própria *coisa ética*, por um lado, e à consciência dos limites da linguagem na sua interacção com uma experiência - neste caso a experiência ética - que jamais poderá ser considerada como puramente linguística, por outro lado.

Mas em que consiste, finalmente, segundo Levinas, o âmago da experiência ética?

A experiência ética original reside numa relação eu-tu absolutamente assimétrica. Longe de tender para uma comunicabilidade igualizante e uma transparência que acabaria por anular a dualidade, a relação eu-tu conduz, por mais próxima que seja, a uma heteronomia absoluta. Do ponto de vista ético, a máxima poderia ser mesmo: quanto mais próximo mais distante. Isto, porque aquilo que funda a assimetria é a percepção da absoluta *fragilidade* do outro, a escuta do seu apelo inaudível “não me matarás!”. Este apelo funda uma responsabilidade absoluta que é, literalmente, responsividade, obrigação de responder a um apelo, obrigação de não indiferença. é nesta obrigação, que de-

corre de uma experiência original e me torna “escravo” do outro, que se funda o dever moral. O dever moral não se funda, em Levinas, na “autonomia” de uma razão prática (Kant), mas na *heteronomia* da alteridade absoluta do outro.

Em Levinas, a objecção de Hume à “falácia naturalista” - à passagem abusiva de juízos descritivos em ‘ser’ a juízos prescritivos em ‘dever’ - não é rebatida através da integração conceptual do dever nos raciocínios e cálculos da razão prática (Kant) ou de um argumento analítico que mostra que na definição de certos conceitos é necessário incluir os fins das coisas que eles subsumem, dizer para que servem, e, portanto, dizer o que “devem ser” (como acontece em MacIntyre), mas através de uma experiência que constitui uma espécie de facto moral absoluto e último, não susceptível de ser justificado logicamente. Da presença do rosto do outro, que pode ser traduzida por uma proposição em ‘ser’, resulta um apelo moral, uma proposição que é da ordem do dever - ‘Não matarás!’

Do ponto de vista de um pensamento argumentativo, formalista, conceptual e universalista é óbvio que uma ética como a de Levinas apresenta inúmeras fraquezas. Filosoficamente, contudo, a sua coerência é defensável. Da mesma maneira que Bergson mostrou que a experiência ética está para além dos cálculos da inteligência e abre a novas formas do “possível”, Levinas mostra, servindo-se dos instrumentos da fenomenologia, que a ética abre a uma nova dimensão da experiência, dimensão do “infinito”, à qual a metafísica ocidental, ontologia da identidade, do um e da “totalidade”, permanece fechada. A crítica das “filosofias da totalidade” constitui, assim, uma propedêutica

filosófica à ética da alteridade absoluta (e do respeito absoluto do outro) e um argumento a seu favor.

Capítulo 3

PEDAGOGIA

3.1 Problemas pedagógicos específicos da disciplina. Estratégia pedagógica

O ensino de uma matéria como a ética coloca problemas pedagógicos muito específicos, impondo, por conseguinte, estratégias pedagógicas bem adaptadas a tais problemas. Não se ensina ética como, por exemplo, se ensina física ou biologia. A vida e o comportamento dos humanos, que é o objecto sobre o qual se debruça a ética, nunca poderá ser vista com a neutralidade científica com que observamos a vida das bactérias ou o comportamento dos electrões. Embora estando de acordo com Max Weber, quando este afirma que o docente universitário não deve utilizar a sua posição privilegiada para transmitir a sua concepção do mundo ou os seus valores pessoais, ou seja para “catequizar”, também estamos cientes dos limites do objectivismo, quando se trata de ensinar uma matéria como a ética.

Outra dificuldade reside no facto de a ética, apesar da pretensão à “universalidade” que reivindicam muitas teorias éticas, ter *raízes numa cultura*. Em Portugal, as éticas culturalmente relevantes numa disciplina de ética geral não são a de Confúcius ou a de

Maomet, mas as de Platão, de Cristo, de Kant, de Levinas e de outros.

Dificuldades suplementares são as inerentes ao carácter *histórico* e acumulativo que a ética apresenta na nossa época. Numa disciplina de um curso de física actual, a física de Aristóteles, por exemplo, é uma simples curiosidade histórica, que a maioria dos alunos ignoram. Eles não precisam dela para compreender a física clássica e a física moderna. Já a ética de Aristóteles, continua a ser, hoje, uma referência imprescindível para os teóricos da ética do início do século XXI, que nenhum estudante universitário de uma cadeira de ética se pode dar ao luxo de ignorar. O estudo actual da ética exige, portanto, a compreensão de saberes e tradições teóricas que se foram acumulando ao longo dos tempos, e que formam, ainda hoje, estratos sucessivos e sobrepostos do solo cultural em que pensamos a vida dos humanos e as normas que devem orientá-la. é necessária uma grande habilidade e competência *hermenêuticas* para interpretar éticas - como, por exemplo, a de Platão ou a formulada nos Evangelhos - que foram concebidas em sociedades muito diferentes da nossa, mas que continuam a ser, hoje, contributos imprescindíveis para a reflexão sobre questões de moral. A reflexão ética contemporânea, a construção das teo-

rias éticas para a sociedade complexa em que vivemos faz-se, em grande parte, com materiais teóricos e intuições que nos foram legados, e que temos de saber adaptar aos novos tempos. Este aspecto histórico da ética actual, contudo, não exclui de maneira alguma a criatividade. E o carácter hermenêutico não exclui o rigor científico. Nem todas as interpretações são pertinentes, interessantes, frutuosas.

Uma particularidade importante a ter em conta na leccionação desta disciplina de ética geral é o facto de ela não se destinar a alunos de um curso de filosofia, a futuros profissionais da teoria e do conceito, mas a alunos de um curso de comunicação, a futuros profissionais da comunicação.

Face a estes problemas, que têm a ver com as especificidades da matéria e as particularidades dos alunos de um curso de comunicação, que estratégias pedagógicas adoptar?

3.1.1 A questão dos “factos” e dos “valores”

Como já foi dito na introdução a este relatório, as aulas de ética dadas numa universidade não podem ter o carácter de uma “catequese”, nem mesmo o das aulas de “religião e moral”, dadas no ensino secundário. Por outro lado, o estudo das teorias éticas no âmbito desta disciplina também não se pode limitar à apresentação de “factos” culturais, como fez Max Weber no seu estudo sobre a “ética Protestante”. Não se trata de uma disciplina de *sociologia* da moral, mas de uma disciplina de ética *tout court*. A solução deste problema pedagógico - com que “espírito” apresentar a ética? - está, portanto, numa *terceira via*. Esta não é uma via medi-

ana ou do compromisso, mas uma via *para além do endoutrinamento e da indiferença “científica” positivista*. Esta última atitude, aliás, seria própria de um ideal de “ciência” que consideramos, na área das ciências humanas em geral, ultrapassado. (Uma justificação sintética deste posição foi dada na Introdução deste relatório). A estratégia pedagógica que nos parece apropriada à resolução deste problema começa por consistir em identificar a *dimensão do ético*, em *sensibilizar* para os problemas e conflitos éticos que se colocam em todas as sociedades, e muito especialmente para as questões de natureza ética que se colocam na sociedade contemporânea. Num segundo momento trata-se de reactivar a estratégia ao mesmo tempo *científica e pedagógica* inaugurada pelo pensador, e grande pedagogo, que podemos considerar pai fundador da disciplina: Sócrates. Consiste este segundo momento numa interrogação “socrática”, crítica, das normatividades implícitas nos comportamentos quotidianos ou explicitadas nas teorias éticas. Como afirmou, recentemente, Martha Nussbaum, o objectivo do teórico da ética na posição de docente consiste, antes de mais, em “transmitir processos socráticos de crítica das nossas próprias tradições”¹. Portanto, a estratégia pedagógica a seguir não é nem a do sermão de moral, nem a da simples descrição de “factos”, mas a da *sensibilização* às questões éticas e ao aprofundamento da *reflexão* crítica sobre essas questões. O objectivo da disciplina não é fornecer um catálogo de regras de bom comportamento, mas, como diz Nussbaum, de “*transmitir processos*” de pensamento, de interrogação, de crítica das tradições.

¹ Nussbaum, 2000, 95.

3.1.2 Problema da história e da acumulação das teorias éticas

. O facto de sermos herdeiros de uma longa história da teorização ética e de várias tradições de pensamento, como a ética grega e o cristianismo, que até podem estar em conflito entre si sobre questões essenciais, pode levar a um certo cepticismo relativamente ao valor pedagógico do ensino da história da ética ocidental. Não levará um tal ensino a acentuar o cepticismo relativamente à capacidade da reflexão teórica em chegar a conclusões “definitivas” sobre as questões éticas? Não acentuará ele, ao mostrar a pluralidade das soluções apresentadas na história, a tendência a um relativismo que, segundo alguns², é o grande mal da cultura da modernidade? Face a este tipo de dúvidas devemos começar por chamar a atenção para um facto: A nossa cultura, a cultura da modernidade europeia, é hiper-“secundária”, no sentido dado a este conceito por Rémi Brague, ou seja, foi acumulando, na sua longa história, núcleos herdados de tradições sucessivas. Neste sentido, seria uma ilusão pensar que o problema da pluralidade dos valores, que se acentua com o grau de “secundaridade” de uma cultura, poderia ser resolvido com a restauração de um “discurso de verdade” unitário e homogéneo, próprio das culturas “primárias”. Por outro lado, no que diz respeito à ética, o problema também não se resolve pelo método da avestruz, que consistiria em *não pensar* a pluralidade das teorias e tradições que a história nos legou, e em produzir um discurso moralizante, sem falhas e dispensador de “certezas”. Hannah Arendt mostrou bem

² Cf., por exemplo, Taylor, 1992.

que, do ponto de vista ético, nada é mais perigoso do que a opção pelo *não pensamento* como método para tornar mais firmes as convicções morais.³

A solução do problema pedagógico em causa passa, pois, por um conceito a que chamaria *cultura ética*. Um dos objectivos da disciplina consistiria na aquisição, aprofundamento e alargamento de uma cultura ética, ou seja no estudo das principais fontes da reflexão teórica ocidental sobre questões éticas. Longe de provar a incapacidade do pensamento teórico e justificar o relativismo, a diversidade das tradições e teorias apenas mostra a complexidade da experiência humana e a diversidade das respostas dadas aos desafios postos à “condição humana”. Uma cultura ética é, assim, dispensadora de instrumentos para a reflexão da complexa situação presente, ou seja para participar na discussão ética que está a ter lugar.

3.1.3 Ética e alunos de comunicação

. Sem dúvida que os alunos a que se destinam as aulas de ética num curso de comunicação não pretendem vir a ser profissionais do conceito e da teoria ética, mas profissionais da comunicação numa sociedade dita “da informação e da comunicação”. é, pois, necessário adequar os objectivos da disciplina aos objectivos do curso e dos seus alunos. Em nosso entender, os alunos dos cursos *universitários* de comunicação não estão de modo algum dispensados de adquirir e aprofundar aquilo a que chamamos “cultura ética”. é certo que não se lhes pode exigir que desenvolvam um esforço de reconstru-

³ Arendt, 1971.

ção histórica, em matéria de história da filosofia moral e de discussão de novas teorias éticas, como se exigiria a alunos de um curso de filosofia. Todavia, a aquisição e o aprofundamento da cultura ética por parte destes alunos são necessários até um certo grau. Isto, por várias razões, de que já apontámos algumas. Sem pretender à exaustividade apontamos as principais:

1. A dimensão ética é uma das que estão em causa no processo de comunicação, sendo a ética, a este título, uma ciência da comunicação.
2. Face aos recorrentes apelos à “moral” e à “ética” no discurso dos media, o profissional da comunicação só poderá falar de ética, e invocar a ética, com conhecimento de causa, ou seja se for detentor de uma cultura ética.
3. A discussão que está a ter lugar no campo da teoria ética diz respeito ao cerne da cultura contemporânea. O profissional da comunicação deve estar em medida de compreender essa discussão, o que nela está em jogo, e as consequências das conclusões dela retiradas para tratar questões tão concretas como a do desenvolvimento técnico, a da ajuda aos países mais pobres, a da democracia representativa, etc.
4. O desenvolvimento de tecnologias novas, em particular na área da medicina e da genética, coloca questões que não são de ordem técnica, cuja resolução exige uma discussão ética, a qual pressupõe, mais uma vez, uma larga cultura ética.

Estas estratégias e objectivos pedagógicos são desenvolvidos em aulas **teóricas e práticas** que se apoiam numa determinada **bibliografia**. Nas aulas práticas são executados determinados *tipos de exercícios*. Passamos a analisar, muito sinteticamente, estes quatro conceitos.

3.1.4 Aulas Teóricas

. Nas aulas teóricas o docente expõe e desenvolve as matérias constantes do programa. A matéria deve ser apresentada de maneira clara, sistemática e com vivacidade. Deve ser feito um esforço para apresentar da maneira mais clara possível as relações mais complexas entre ideias ou conceitos, as quais abundam numa matéria como a ética, sem, no entanto, cair na simplificação abusiva e no simplismo.

Apresentando o pensamento ético um elevado grau de abstracção (aproximando-se, em autores como Kant, de uma abstracção lógica ou matemática) deve o docente recorrer, sempre que possível, a exemplos de aplicação.

O autor destas linhas não concorda com uma certa crítica, actualmente muito em voga, do modelo das aulas teóricas e magistrais. A função das aulas teóricas é conferir a uma matéria complexa e variada uma certa unidade orgânica, mais facilmente assimilável, num primeiro tempo, pelo aluno do que os conhecimentos por assim dizer “em bruto”, que estão nos livros ou são dados por outras fontes (como as famosas “novas tecnologias da informação”). A vivacidade do discurso oral, em presença, e a forma específica que o docente dá à matéria conferem-lhe a unidade perceptível de uma *Gestalt* (figura). A crítica das aulas teóri-

cas em nome dos “saberes” que o aluno já possuiria e das multiplas fontes de informação de que ele dispõe hoje (televisão, revistas, Internet, etc.), para além de partir de uma ingenuidade rousseauista que pressupõe um “bom aluno” (modelo análogo, em ciência, do que é o “bom selvagem”, no que se refere à moral) próximo do génio sequioso de saber, não tem em conta a capacidade integradora de saberes e de dar forma ao conhecimento, que o docente tem e o aluno ainda não tem. A aula teórica não é apenas fonte de informações, mas funciona também, e sobretudo, como matriz estruturante dos conhecimentos adquiridos de maneira dispersa por um aluno que, normalmente, ainda não tem as capacidades de problematizar, sintetizar e dar forma aos saberes plenamente desenvolvidas.

3.1.5 Aulas práticas e exercícios

. As aulas práticas são, sobretudo, dedicadas à leitura e interpretação de textos de autores antigos, modernos e contemporâneos da ética. A estes exercícios de hermenêutica aplicada e de análise de textos acrescentam-se os exercícios de síntese, ou seja nos quais se faz apelo a vários autores da área da ética e mesmo a conhecimentos de outras áreas para tratar um tema ou uma questão.

No caso da leitura de autores antigos, é necessário que os alunos aprendam a separar os aspectos mais “pitorescos” ou mais ligados à cultura e à sociedade da época, os quais, na nossa perspectiva, são uma pura curiosidade histórica, das estruturas profundas do pensamento e das teses-chave desses autores, as quais, em muitos casos, nada perderam, ainda hoje, da sua “actualidade”. Os textos antigos podem ser particularmente es-

timulantes, não apenas por defenderem teses que ainda são “actuais”, e que nós partilhamos, mas sobretudo pela enorme *frescura* com que as exprimem e demonstram. Essa frescura, que contrasta com uma certa *secura* técnica de alguns autores modernos e contemporâneos, constitui uma razão pedagógica suplementar para o seu estudo.

No que diz respeito aos autores mais recentes, os alunos devem compreender até que ponto os seus argumentos e teses respondem às questões que a cultura contemporânea, em que os alunos vivem, formula.

Do ponto de vista metodológico, nas aulas práticas o docente relembra aos alunos técnicas de leitura, comentário e análise de textos. Em princípio, tais técnicas já deviam ter sido adquiridas nas disciplinas de “metodologia”.

3.1.6 Bibliografia

. A bibliografia da disciplina está dividida em três partes: 1) Bibliografia “obrigatória”, 2) instrumentos de trabalho e 3) bibliografia complementar.

Da bibliografia “obrigatória” fazem parte, por um lado, os principais textos que servem de base às aulas teóricas e os textos estudados nas aulas práticas. Trata-se de um grupo limitado de textos que o aluno deverá estudar para efectuar com êxito testes de “frequência” ou exames. As perguntas feitas nestes testes ou exames referem-se à matéria dada nas aulas teóricas e aos conteúdos destes textos, que foram objecto de estudo nas aulas práticas. é óbvio que, tendo em conta os limites de tempo e as outras disciplinas que os alunos têm de frequentar, a bibliografia “obrigatória” é necessariamente limitada. Fazem parte deste grupo bibliográfico: dois textos de autores clássicos gregos (um

diálogo de Platão, alguns “livros” da *ética a Nicómaco* de Aristóteles), um texto representativo da ética iluminista (normalmente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant), três ou quatro textos de autores do século XX (por exemplo: Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt, Martha Nussbaum, Charles Taylor, etc.).

Do grupo bibliográfico “instrumentos de trabalho” fazem parte os dicionários de ética, as histórias da ética e as introduções à ética. Os alunos são aconselhados a fazer um uso activo destes instrumentos na preparação de trabalhos escritos e exposições orais.

Para a preparação de trabalhos escritos ou comentários orais de textos, o docente fornece aos alunos bibliografias complementares, apropriadas ao tema ou aos autores aprofundados no trabalho em causa.

3.2 Critérios e métodos de avaliação

O conjunto dos elementos de avaliação deve permitir avaliar as seguintes capacidades: 1) a assimilação dos *conhecimentos* relativos à matéria dada, 2) as capacidades de *expressão oral e escrita* necessariamente utilizadas no uso e na exposição desses conhecimentos, 3) a *estrutura* do raciocínio e o *rigor* da argumentação, 4) as capacidades de *reflexão*, utilizadas na *interpretação* das fontes de conhecimento (autores, textos, informações) e na formulação e resolução de problemas e questões postas, de maneira explícita ou não, pela matéria (ou seja na “*problematização*” da matéria), 5) a *pertinência* e a *criatividade* no uso autónomo dos conhecimentos.

Destas cinco capacidades a avaliar decorrem os *critérios* a utilizar na avaliação.

Exige-se: um mínimo de conhecimentos assimilados, uma expressão oral e escrita de qualidade minimamente aceitável, uma capacidade de reflexão razoável, um mínimo de rigor na argumentação. No que diz respeito à criatividade, não poderá ela, talvez, ser exigida a alunos médios (de nível 10, 11 ou 12), sendo um factor distintivo de alunos bons, e, sobretudo, dos muito bons ou excelentes. Já a pertinência na utilização dos conhecimentos deve ser exigida a todos.

Na avaliação das provas haverá que ponderar os coeficientes a atribuir às diferentes capacidades demonstradas.

A fim de melhorar as capacidades em causa, os alunos efectuarão exercícios e testes de diversos tipos, escritos e orais. Tais exercícios são, simultaneamente, vistos do lado do docente, métodos de avaliação.

1. Exercícios orais: 1.1. Explicação e comentário de texto. 1.2. Participação em discussão.

Nos exercícios do tipo 1.1. o aluno *explica*, nas suas próprias palavras, os principais conceitos de um texto breve (2 a 10 páginas), desmonta a argumentação utilizada pelo autor e comenta a posição que este exprime no texto, relacionando-a, eventualmente, com as de outros autores. Poderá, além disso, formular uma tomada de posição própria, devidamente argumentada, sobre os diversos aspectos da temática tratada pelo autor. O comentário oral tem a duração de 15 a 25 minutos e é imediatamente seguido por uma correcção do professor.

No exercício de tipo 1.2. o aluno toma posição, oralmente, de maneira breve, relativamente ao comentário oral de outro aluno, podendo apontar aspectos do texto comentado

que o primeiro aluno não viu ou não compreendeu.

Tendo em conta que se trata de alunos de um curso de *comunicação*, os exercícios orais são particularmente importantes.

2. Exercícios escritos: 2.1. Teste de “frequência”. 2.2. Trabalho escrito.

O teste de frequência tem a duração de duas horas e é composto por dois exercícios: I) explicação e comentário de um texto breve (entre meia página e uma página), II) resposta a uma pergunta de desenvolvimento, à escolha entre duas perguntas. Cada um destes exercícios vale 10 valores. A nota do teste, de 0 a 20, é a soma das notas obtidas em cada um dos dois exercícios. Na avaliação e classificação dos dois exercícios do teste são utilizados os critérios acima definidos.

As provas de exame apresentam a mesma estrutura do teste de frequência. Os exames (época normal e de recurso) destinam-se aos alunos que não dispensaram de exame ou àqueles que, tendo obtido nota positiva no “controlo contínuo” de conhecimentos, desejam subir essa nota.

O trabalho escrito é uma pequena monografia (de 5 a 10 páginas) sobre um tema da área da disciplina. O aluno poderá escolher um entre os diversos temas propostos pelo docente ou, então, escolher ele próprio um tema que propõe ao docente. No tratamento do tema o aluno deverá utilizar uma bibliografia, que poderá ser aconselhada pelo docente, de, pelo menos, três autores.

Capítulo 4

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografia não tem, obviamente, a pretensão de ser exaustiva. Para além de se indicar as referências dos textos citados neste relatório, o objectivo é dar uma orientação ao leitor português. Infelizmente, a bibliografia em português é muito escassa. No que diz respeito aos textos em alemão: sempre que possível foram indicadas traduções em português ou, pelo menos, em inglês ou francês.

4.1 Dicionários, Introduções e Histórias da Ética

CAMPS, Victoria (org.), (1999, 2000),

- *História de la ética*, Vol. 1, Crítica, Madrid, 1999
- *História de la ética*, Vol. 2, Crítica, Madrid, 1999
- *História de la ética*, Vol. 3, *emph*La ética contemporánea, Crítica, Madrid, 1989 (1. ed.), 2000

CANTO-SPERBER, Monique (org.) (1996), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sob a direc. de MONIQUE CANTO-SPERBER, PUF, Paris.

GUISÁN, Esperanza (1995), *Introducción a la ética*, Ediciones Cátedra, Madrid

MACINTYRE, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, Macmillan, Nova Iorque

TUGENDHAT, Ernst (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main. Trad. port.: *Lições sobre ética*, Editora Vozes, Petrópolis, 1996

4.2 Autores Clássicos (até 1900)

AA VV (1955), *Bíblia. Novo Testamento*, Sociedade Bíblica, Rio de Janeiro

AA VV (1986), *Neues Testament*, texto grego e trad. alemã. Edição Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Estugarda, 27. ed.

ARISTÓTELES (1959), *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Vrin, Paris

ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, texto grego e trad. ingl. (H. Rackham), Loeb Classical Library, Cambridge, London, 1932

- HUME, David (1973), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1973. Trad. fr.: *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1973
- HUME, David (1966), *An Enquiry Concerning the Principles of Moral*, Open Court Illinois, 1966
- KANT, Immanuel (1800), *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in *Werke*, Vol. 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983
- KANT, Immanuel (1906), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, Hamburgo. Trad. port. de Paulo Quintela: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa, 1992
- KANT, Immanuel (1983), *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, Vol. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Trad. port.: *Crítica da Razão Prática*, Edições 70, Lisboa
- KIERKEGAARD, Søren (1975) (1. ed.: 1842), *Entweder - Oder*, trad. al. de Heinrich Fauteck, DTV, Munique
- KIERKEGAARD, Søren (1998), *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Güterloher Verlagshaus, 4. edição, Gütersloh
- NIETZSCHE, Friedrich (1988), *Jenseits von Gut und Böse*, KSA (Krit. Studienausgabe), ed. Colli-Montinari, Vol. 5, de Gruyter
- NIETZSCHE, Friedrich (1988), *Zur*
- Genealogie der Moral*, KSA (Krit. Studienausgabe), ed. Colli-Montinari, Vol. 5, de Gruyter
- PASCAL, Blaise (1971), *Pensées et opuscules*, Hachette, Paris
- PLATÃO (1971), *Oeuvres Complètes*, trad. Léon Robin, 2 Vol., Gallimard, Pléiade, Paris
- PLATÃO (1923), *Gorgias*, Soc. d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 23. ed., 1972
- SÃO PAULO, *Epístolas*, in AA VV (1955) e AA VV (1986)
- VOLTAIRE (1961), *Dictionnaire philosophique*, Garnier, Paris

4.3 Autores Modernos (Século XX)

- ALVES, João Lopes (org.), (1998), *Ética e o futuro da democracia*, ed. Colibri, Lisboa
- ARENDT, Hannah (1971), "Moral Considerations", in *Social Research*, n. 38/3, 1971. Trad. port.: Pensamento e considerações morais, in *A dignidade da política*, ed. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1993
- AUBENQUE, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris
- BENHABIB, Seyla (1992), *Situating the Self*,
- BERGSON, Henri (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, in

Oeuvres, 3. ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1970

BOULNOIS, Olivier (1996), “Christianisme”, in CANTO-SPERBER, Monique (org.), 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris

BRAGUE, Rémi (1992), *Europe, la voie romaine*, Critérion, Paris

BROWN, Peter (1988), *The Body and Society*

CAYLA, Olivier (1996), “Droit”, in CANTO-SPERBER, Monique (org.), 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris

FOUCAULT, Michel (1985), “Questions et réponses”, in DREYFUS, H. e RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris

FREUD, Sigmund (1998), *Das Ich und das Es*, in *Werke*, Vol. XIII, Fischer, Frankfurt/Main

FREUD, Sigmund (1991), *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Werke*, Vol. XIV, Fischer, Frankfurt/Main

GADAMER, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, 5. ed., J.C.B. Mohr, Tübingen. Trad. fr.: *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996

GEHLEN, Arnold (1969), *Moral und Hypermoral*, 5. ed., Aula -Verlag, Wiesbaden, 1986

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp. Frankfurt/Main. Trad. fr.: *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 Vol., Fayard, Paris, 1982)

HABERMAS, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp. Frankfurt/Main. Trad. fr.: *Morale et communication*, Cerf, Paris, 1991)

HABERMAS, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp. Frankfurt/Main. Trad. fr.: *De l'éthique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992)

HONNETH, Axel (1994), Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in *Leviathan*, N. 22, 1994

HUSSERL, Edmund (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, in *Husserliana*, Vol. XXVIII, Kluwer, Dordrecht

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1951), *La mauvaise conscience*, P.U.F., Paris

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1972), *L'ironie*, Flammarion, Paris

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1981), *Le paradoxe de la morale*, Seuil, Paris

JONAS, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/Main. Trad. ingl. do autor: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, The

University of Chicago Press, 1989

KEARNEY, Richard e DOOLEY, Marc (org.), (1999), *Questioning Ethics*, Routledge, Londres e Nova Iorque

KOHLBERG, Lawrence (1996), *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main. (Orig.: *Essays on Moral Development*, 2 Vol., São Francisco, Harper & Row, 1981/84)

LACAN, Jacques (1986), *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris

LÉVINAS, Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Haia

LÉVINAS, Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Haia

LÉVINAS, Emmanuel (1982), *Éthique et infini*, Fayard, Paris

LUHMANN, Niklas (1990), *Paradigm lost: über die ethische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

LUHMANN, Niklas (1993), *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt

LUHMANN, Niklas (1996), *Die Realität der Massenmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen

LUHMANN, Niklas (1999), "Öffentli-

chkeit und Demokratie", in: Maresch, Rudolf (org.), *Kommunikation, Medien, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/Main

MACINTYRE, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, Macmillan, Nova Iorque

MACINTYRE, Alasdair (1985), *After Virtue*, 2. ed., Duckworth, Londres, (1. ed. 1981)

MACINTYRE, Alasdair (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, Londres

MADISON, Gary B. e FAIRBAIN, Marty (org.), (1999), *The Ethics of Postmodernity. Current Trends in Continental Thought*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois)

MARX, Werner (1983), *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo

MARX, Werner (1986), *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo

NUSSBAUM, Martha C. (1986), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge U.P.

NUSSBAUM, Martha C. (1990), "Aristotelian Social Democracy", in DOUGLAS, R.B. e MARA, G. (org.), *Liberalism and the Good*, Routledge, Nova Iorque

NUSSBAUM, Martha C. (1993), "Non-

Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, in NUSSBAUM, M. e SEN, A., *The Quality of Life*, Clarendon Press

NUSSBAUM, Martha C. (1998), “Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus”, in: H. Steinfath (org.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/Main

NUSSBAUM, Martha C. (2000), *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben. Entrevista de Martha Nussbaum por Klaus Taschwer*, Passagen Verlag, Viena - Orig. ingl. sem entrevista: Why Practice needs Ethical Theory, in Steven J. Burton (org.), *The Path of Law and Its Influence: The Legacy of Oliver Wendell Holmes*, Cambridge University Press, 2000

RICOEUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris

SCHELER, Max (1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 6. ed., Franck Verlag, Berna

SCHMITT, Carl (1927), *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlim, 1979. Trad. fr.: *La notion de politique*, Flammarion, 2001

SKINNER, Quentin (1992), *As ciências humanas e os seus grandes pensadores, Dom Quixote*, Lisboa. Orig.: *The Return of Grand Theorie in the Human Sciences*, Cambridge, 1986

SINGER, Peter, *Practical Ethics*, 2. ed, Cambridge, 1993. Trad. port.: *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa, 2000

TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge

TAYLOR, Charles (1992), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.). Trad. Fr.: *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris, 1994

TUGENDHAT, Ernst (1984), *Probleme der Ethik*, Reclam, Estugarda

TUGENDHAT, Ernst (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main. Trad. port.: *Lições sobre ética*, Editora Vozes, Petrópolis, 1996

WEBER, Max (1919), *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971. Trad. fr.: *Le savant et le politique*, 10/18, Paris, 1996

4.4 Ética da Comunicação, Ética dos Media, Ética das Novas Tecnologias da Informação

AA.VV., *Comunicação, ética e mercado*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 1999

CAMPS, Victoria (1990), *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid

CAMPS, Victoria (1996), *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona

CAPURRO, Rafael (1995a), *Leben im Informatuionszeitalter*, Berlim, 1995

CAPURRO, Rafael (org.) (1995b), *Informationsethik*, Konstanz, 1995

CORNU, Daniel (1997), *Éthique de l'information*, PUF, Paris

HUISMAN, Denis (1994), *L'âge du faire. Pour une morale de la communication*, Hachette, Paris

KIERAN, Matthew (org.), *Media Ethics*, Routledge, Londres, 1998

LIBOIS, Boris (1993), *Éthique de l'information*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles,

PERALES, Henrique Bonete (org.) (1995), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid

PERALES, Henrique Bonete (org.) (1999), *Ética de la comunicación audiovisual*, Tecnos, Madrid

PINA, Sara (1997), *A Deontologia dos Jornalistas Portugueses*, Minerva Editora, Coimbra

WIGERLING, Klaus (1998), *Medienethik*, J.B. Metzler Verlag, Estugarda

WOODROW, Alain (1991), *Information, Manipulation*, Éditions du Félin, Paris