

**INSTITUTO DE HUMANIDADES**

**CURSO DE HUMANIDADES**

**M O R A L**

**RESUMOS E EXERCÍCIOS DOS  
GUIAS PARA ESTUDO INDIVIDUAL E DE GRUPO**

**ANTONIO PAIM, LEONARDO PROTA  
E  
RICARDO VÉLEZ RODRIGUEZ**

## APRESENTAÇÃO

Neste volume, dedicado à MORAL, parte integrante do CURSO DE HUMANIDADES, estão consideradas de modo autônomo, as principais obras dedicadas ao tema e que configuram o que estamos denominando de **modelos éticos**.

Em conformidade com o que estabeleceram os gregos, **ética** designa a meditação teórica que mereceu a moralidade.

Para os gregos, a virtude não era dada a todos, requerendo conjunto de atributos pessoais, como boa saúde, a posse de bens materiais e até mesmo dispor de boa aparência. Como o cristianismo seguiu os princípios estabelecidos no Antigo Testamento, fixando a obrigatoriedade da lei moral, valeram-se apenas do arcabouço teórico fixado por Aristóteles. Além disto, enquanto os gregos tinham em vista a felicidade a ser alcançada na cidade, os teóricos cristãos estabeleceram a prevalência da vida eterna. Vale dizer: o cumprimento da lei moral tinha em vista assegurar a salvação.

Com a Reforma Protestante, a Igreja Católica perdeu o monopólio de que dispunha para fixar as regras de comportamento social que admitia. Assim, nos países onde os protestantes tornaram-se a maioria, logo evidenciou-se que nenhuma das igrejas, em que se subdividiam, tinha condições de assumir aquele monopólio. A circunstância deu lugar a um grande debate de que resulta o surgimento da ética social.

O protestantismo também estabeleceu uma interpretação própria do texto bíblico, divergente da que até então era admitida. Esse fato levou Kant a buscar o estabelecimento de fundamentação racional para a moral, apta a ser aceita por ambos, protestantes e católicos. Ao fazê-lo, entretanto, postulou a existência de homem universal. Max Weber, aceitando os princípios fundamentais da ética kantiana, tratou de considerar o homem situado, em seu tempo e numa nação. A essa investigação denominou de ética de responsabilidade.

Estudamos também uma proposição ética bem sucedida nos países católicos europeus (a ética eclética). E, ainda, indicamos a que corresponderia o cerne da chamada ética totalitária.

Com o intuito de sistematizar o conteúdo essencial da análise precedente, este volume conclui com a identificação dos principais temas da discussão moral.

## SUMÁRIO

Objetivos

Síntese de conteúdo

### I. PRINCIPAIS MODELOS ÉTICOS

Resumo

Exercícios

### II. A ÉTICA GREGA

Resumo

Exercícios

### III. A ÉTICA DE SALVAÇÃO

Resumo

Exercícios

### IV. A ÉTICA SOCIAL

Resumo

Exercícios

### V. A ÉTICA KANTIANA

Resumo

Exercícios

### VI. A ÉTICA DE RESPONSABILIDADE

Resumo

Exercícios

### VII. OUTROS MODELOS: AS ÉTICAS ECLÉTICA E TOTALITÁRIA

Resumo

Exercícios

### VIII. PRINCIPAIS TEMAS DA DISCUSSÃO MORAL

Resumo

Exercícios

Leitura suplementar

Respostas dos exercícios

## Objetivos

- Facultar uma primeira aproximação às principais obras dedicadas à moral
- Proporcionar familiaridade com a evolução do entendimento da moralidade no Ocidente
- Dar conhecimento do processo segundo o qual, na Época Moderna, tornou-se a moral social uma questão teórica relevante
- Inteirar-se dos principais temas da discussão moral

## Síntese do conteúdo

- Procede-se à identificação dos principais modelos éticos<sup>(1)</sup>
- Segue-se a pormenorizada caracterização de cada um deles
- Demonstra-se a atualidade da ética kantiana e do acabamento que lhe proporcionou a ética de responsabilidade, devida a Max Weber.

## 1. PRINCIPAIS MODELOS ÉTICOS

### Resumo

Como as sociedades não podem viver sem regras disciplinadoras dos costumes, essa esfera da cultura foi sendo constituída **pari passu** com a evolução da sociedade. Contudo, sua codificação é fenômeno tardio, sendo precedida de larga tradição oral.

No Ocidente, a moralidade aparece associada à religião. O texto básico que lhe dá origem é o **Deuterenômio** de Moisés, parte do Pentateuco, que integram a Bíblia. Nesta, Moisés apresenta os Dez Mandamentos da Lei de Deus. Na tradição cristã, o texto fundamental em que se retoma a pregação de Moisés é o Sermão da Montanha.

O segundo momento do processo de constituição da moral ocidental é representado pela meditação grega. Os gregos chamaram **ética** à elaboração teórica que se dirige à conceituação da moralidade.

Caberia ao cristianismo aproximar as duas tradições precedentes, judaica e grega. O cristianismo introduzirá a noção de **pessoa** e, ao mesmo tempo, enseja significativa elaboração teórica acerca da ética.

Alguns autores iriam denominar de **ética da salvação** a doutrina moral formulada durante a Idade Média, levando em conta que, no processo de reelaboração da ética grega de ângulo teológico, deu-se precedência à vida eterna.

Com o aparecimento da religião protestante, a salvação para a vida eterna é dissociada do comportamento terreno. Agora só resta ao homem cumprir a lei moral, não se credenciando à salvação pela obra que poderá, no máximo, servir como indício.

O aparecimento na Europa de outra interpretação do texto bíblico, conquistando a nova religião adesões significativas, fez surgir a necessidade de serem adotados parâmetros aceitáveis para a fixação da moralidade social. Tal circunstância engendrou um grande debate teórico que deu nascedouro à ética social.

Desse debate emerge também a ética kantiana, denominada de ética do dever. Como Kant estabeleceu os seus princípios para um ser abstrato - o homem universal --, Max Weber os reelaborou para situar a pessoa humana no contexto concreto em que de fato vive, meditação a que denominou de ética de responsabilidade.

Tais são os principais modelos éticos. A cultura luso-brasileira registra a presença de dois outros modelos que se entendeu deveriam ser considerados: as éticas eclética e totalitária.

Limitando a análise à experiência ocidental e considerando-a em seu desdobramento histórico, o curso abordará estes modelos: a) a ética grega; b) a ética de salvação; c) a ética social; d) a ética kantiana; e) a ética de responsabilidade e f) as éticas eclética e totalitária.

## Exercícios

Aponte qual a resposta certa à questão adiante.

1. O cristianismo aproximou a moralidade judaica (obrigatória) da ética grega (onde a virtude não era dada a todos) mediante
  - A. a aceitação do conceito grego de cidadão
  - B. a introdução da noção de pessoa
  - C. ignorando a meditação de Aristóteles
  - D. dando preferência ao platonismo
2. A tese de que na Idade Média predomina a ética de salvação deve-se
  - A. à precedência atribuída à vida eterna
  - B. à aceitação integral da *Ética a Eudêmono*, de Aristóteles
  - C. à incompatibilidade entre os métodos socrático e escolástico
  - D. à prática de proibir a leitura de determinados livros
3. O fato de que, com a Época Moderna, a Igreja Católica haja perdido o monopólio na fixação das regras admitidas de comportamento social
  - A. determinou a transferência daquele monopólio para a Igreja Anglicana
  - B. deixou a sociedade entregue à própria sorte
  - C. fez com que os católicos passassem a ter moral diferenciada
  - D. deu surgimento à chamada moral social de tipo consensual
4. Diz-se que o modelo ético kantiano constitui uma síntese dos princípios enunciados nos Dez Mandamentos
  - A. ao formular um ideal de pessoa humana
  - B. devido a que ele próprio facultou tal indicação
  - C. porque a Igreja Católica o adotou
  - D. por achar-se apresentado em forma de Decálogo

## 2. A ÉTICA GREGA

### Resumo

Os gregos chamaram de ética á elaboração teórica que se ocupa dos costumes (moral), denominação que veio a ser consagrada.

Ao contrário da moral judaica, na Grécia as regras morais não eram obrigatórias. Tratava-se de um aprendizado difícil, que não era dado a todos. Além disto, para que a pessoa se tornasse virtuosa eram requeridos certos pré-requisitos (boa saúde; aparência; ser dotado de posses; certa idade e maturidade).

O texto que melhor espelha as concepções gregas é a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Nicômaco era o nome de seu filho.

Aristóteles não separa a política da moral. Esta trata da virtude e dos meios de adquiri-la, sendo condição da felicidade que, por sua vez é o objetivo (político) visado pela cidade. Existem virtudes intelectuais e virtudes morais.

São virtudes intelectuais: arte, ciência, sabedoria, filosofia e inteligência.

Quanto às virtudes morais, Aristóteles elaborou uma tábua das virtudes e dos vícios. A virtude consiste no justo meio.

A coragem é o justo meio enquanto a covardia seria a falta de virtude e a temeridade o seu excesso.

A calma é o justo meio; a pacatez a sua ausência e a irracibilidade o excesso.

Em relação ao dinheiro e aos bens materiais, a liberalidade é o justo meio enquanto a avareza a sua falta e a prodigalidade o excesso.

Entre as virtudes morais, Aristóteles enfatiza a posição da Justiça, que considera como a própria virtude.

A justiça é uma disposição de caráter sendo o justo o respeitador da lei e probo (honrado, reto). No seu exercício, distingue justiça distributiva, que considerará o problema em causa do ângulo estritamente moral, e a justiça comutativa, que leva em conta situações concretas. O princípio mais geral no seu exercício é a equidade, que define como um corretivo em relação á lei, na medida em que sua universalidade torna-a incompleta e pode dar lugar à injustiça.

## Exercícios

Aponte a resposta correta.

1. Na Grécia aceitava-se que, para tornar-se virtuosa, a pessoa
  - A. devia praticar exercícios físicos
  - B. precisaria dispor de bens materiais, saúde e boa aparência
  - C. freqüentar os festejos dionisíacos
  - D. abster-se de certas comidas e bebidas
2. Na tábua de virtudes e vícios, formulada por Aristóteles, o comportamento virtuoso reside
  - A. no acatamento aos deuses da cidade
  - B. na observância dos princípios formulados por Sócrates
  - C. no justo meio
  - D. no conhecimento das leis adotadas pela cidade
3. O comportamento virtuoso encontra-se na coragem enquanto a sua privação (vício) na covardia e o seu excesso
  - A. na prudência
  - B. na tolerância
  - C. na magnanimidade
  - D. na temeridade
4. Segundo Aristóteles, a equidade é o princípio moral geral no exercício da Justiça
  - A. porque obriga os magistrados a cumprirem a lei
  - B. por impedir a adoção de leis injustas
  - C. por facultar corretivo em relação à lei
  - D. por fornecer roteiro para a formação dos juízes



### 3. A ÉTICA DE SALVAÇÃO

#### Resumo

A Época Moderna recebeu a obra de Aristóteles na versão que lhe foi atribuída pelos eruditos católicos, a exemplo de São Tomás de Aquino. Por essa razão, é necessário conhecer tal versão. Para fazê-lo tomaremos por base o Curso Conimbricense.

O curso em apreço destinava-se a nortear o ensino de filosofia no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra.

O ensino de filosofia consistia no ordenamento das questões disputadas, prescindindo dos próprios livros do autor. Assim, o texto intitulado *A moral a Nicômaco* era uma obra de autoria do padre Manoel de Góis (1543/1597). Em Portugal não se fez qualquer edição do próprio livro.

São nove as questões denominada de disputas. Consistem de temas como o bem, o fim, a felicidade, os três principais atos humanos (vontade, intelecto e apetite sensitivo), bondade e malícia das ações humanas e, finalmente, as virtudes relacionadas por Aristóteles.

Tomemos a questão chave, a da **felicidade**. São três as questões, por sua vez subdivididas em muitas outras. Vejamos alguns exemplos:

1. Se a felicidade do homem consiste nas riquezas
2. Se nas honras
3. Se na fama e na glória
4. Se no poder
5. Se nalgum bem do corpo
6. Se no prazer
7. Se nalgum bem da alma

O tema comporta ainda outros desdobramentos destinados a conduzir à resposta aceita pelo pensamento oficial da Igreja. No caso, trata-se de substituir o tema de Aristóteles – que é a felicidade a ser alcançada em sociedade que, como vimos, associa à virtude – pela **bem-aventurança**, isto é, a **felicidade eterna**.

O primeiro passo consistirá em contestar que a felicidade possa provir dos bens externos (riqueza, poder, honra, glória) ou dos bens do corpo (prazeres dos sentidos, formosura e força). Assim, por exclusão, a felicidade consistirá nos bens da alma. Entre estas, a argumentação estará voltada para provar que não pode reduzir-se ao simples amor da divindade. O bem supremo se alcança na outra vida e reside na contemplação de Deus.

Como se vê o ambiente é plenamente distinto daquele em que viveu e meditou Aristóteles. Agora se trata de salvar a alma, conquistar a vida eterna. Daí que pode legitimamente ser denominada de **ética de salvação**.

## Exercícios

Indique qual a resposta certa à questão apresentada a seguir.

1. Na Idade Média, o estudo da ética de Aristóteles, sendo obrigatório,
  - A. tinha lugar diretamente nos seus textos
  - B. devia ser realizado na Sorbonne em Paris
  - C. era privilégio da nobreza
  - D. efetivava-se segundo a versão escolástica
2. A versão oficial da ética de Aristóteles, na Idade Média,
  - A. obedecia à forma de disputas
  - B. resumia com fidelidade o seu pensamento
  - C. baseava-se numa primorosa tradução ao latim
  - D. não seguia uma única hipótese
3. As disputas escolásticas baseavam-se no método, elaborado por Abelardo,
  - A. completamente obsoleto
  - B. que foi logo abandonado
  - C. eficaz para a elaboração de conceitos
  - D. que representava um plágio
4. A mudança fundamental na ética aristotélica proporcionada pela ética de salvação consistia
  - A. no abandono da idéia de Deus
  - B. na sua identificação com doutrinas heréticas
  - C. na eliminação do confronto entre vício e virtude
  - D. na substituição da felicidade terrena pela felicidade eterna

## 4. A ÉTICA SOCIAL

### Resumo

Seria na Inglaterra da primeira metade do século XVIII onde o fim do monopólio da Igreja Católica, no estabelecimento das regras admitidas para a moralidade social, iria suscitar um grande debate teórico.

Precedendo-o, criou-se em Londres uma **Sociedade para a Reforma dos Costumes** que, a partir de 1699, publica uma espécie de manual para orientação de seus seguidores contendo todas as leis que puniam atos atentatórios à moral. Em 1720 essa Sociedade levou aos tribunais cerca de duas mil denúncias contra atos imorais. No período precedente, desde que se fundara, o número de tais ações superava 75 mil. Na década de trinta, a Sociedade não mais desfruta do relevo que contara até então. O interesse pela questão muda de plano e transfere-se ao debate teórico.

Esquemáticamente o debate teórico segue esta trajetória: Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shafsterbury (1671/1713), destaca o caráter social da moral e desenvolve uma pregação no sentido de exaltar o "gentlemen", o homem cultivado e de bom gosto. O desenvolvimento de tais qualidades será mais eficaz que a insistência em definir o que é certo ou errado.

A hipótese de Shafsterbury foi acerbamente criticada por Bernard Mandeville (1670/1733). Afirma taxativamente que a exaltação das virtudes da piedade e da abnegação não tem nenhum papel a desempenhar na vida social, onde o principal consiste na conquista do progresso.

Ainda que Mandeville não haja conseguido circunscrever os limites precisos da discussão de caráter teórico – para separa-la do propósito de reformar a sociedade –, teve o mérito de destacar que a moral social, como a individual, estrutura-se em torno de valores que as pessoas aceitam e procuram seguir livremente. E apontou também, um critério segundo o qual devem ser incorporados à vida social, ao exaltar o trabalho e a tenacidade, colocados ao serviço do progresso material.

O amadurecimento teórico da ética social seria obra de Joseph Butler (1692/1752) e David Hume (1711/1776).

Butler estabelece uma distinção fundamental entre o plano da relação com os objetos e o plano (moral) das relações entre pessoas. Neste último caso, emerge a idéia de perfeição, a partir da qual elabora-se um ideal de pessoa humana. Ordenou as diversas paixões do homem e destacou a presença do que denominou de **princípio da consciência**, que atua como uma verdadeira autoridade ao direcionar-nos no sentido do cumprimento da lei moral.

Finalmente, David Hume mostrou que as regras de conduta sedimentadas pela humanidade resultam de que comprovaram ser eficazes<sup>(1)</sup> no que se refere ao fim visado, isto é, a convivência social. Ainda mais, na vida social, do que chamou de **princípio da simpatia**, isto é, da necessidade de aprovação pela comunidade em que vive, o que leva os homens a preferir o comportamento virtuoso.

## Exercícios

Indique qual a resposta certa.

1. A perda do monopólio, por uma única igreja, no estabelecimento das regras admitidas de comportamento social, comprova-se
  - A. pela impossibilidade de substituir a Igreja Católica por qualquer das igrejas protestantes
  - B. em face da complexidade assumida pela vida moderna
  - C. porque as pessoas estavam interessadas no bem estar pessoal
  - D. em decorrência da preponderância do Estado na vida social
2. Percebendo em caráter pioneiro a necessidade de regras de moral social, Anthony Ashley Cooper propôs
  - A. que o consenso fosse apurado por plebiscito
  - B. a adoção da moral do homem cultivado e de bom gosto (gentlemen)
  - C. o simples respeito aos ditames da consciência
  - D. que a atribuição fosse distribuída democraticamente
3. O principal argumento de Mandeville contra o ponto de vista de Ashley Cooper reside
  - A. na tese de que seu autor não tinha formação teológica
  - B. na convicção de que a consolidada Igreja Anglicana resolveria o problema
  - C. no seu descompasso em relação aos valores aceitos pela sociedade inglesa de seu tempo, interessada no progresso e na riqueza
  - D. no fato de que pertencia à Câmara dos Lordes
4. No entendimento de Hume, as pessoas conformam-se com o cumprimento de regras morais consensuais porque
  - A. temem a repressão do Estado
  - B. são condicionadas pela educação familiar
  - C. acham-se enquadradas desde os primeiros anos de vida
  - D. carecem da simpatia dos outros para sobreviver

## 5. A ÉTICA KANTIANA

### Resumo

Immanuel Kant (1724/1804) é considerado como o maior filósofo da Época Moderna, que encontrou um objeto próprio para a filosofia, distinguindo-a nitidamente da ciência. Deste modo, estabeleceu as bases para a superação da crise criada pelo sistema filosófico até então estabelecido, a Escolástica, ao recusar-se a reconhecer a legitimidade da ciência moderna, aferrando-se à antiga. O marco desse processo na obra de Kant é a *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781.

No que respeita à moral, o contexto de sua meditação toma como referência o ambiente protestante em que formou seu espírito.

À vista da multiplicidade de interpretações do texto bíblico, Kant entendeu que a fundamentação da moral não devia ficar na exclusiva dependência da religião. No empenho de encontrar-lhe fundamentos racionais, inspira-se nos ingleses que intervieram no debate acerca da moralidade na primeira metade do século.

Os textos fundamentais que Kant dedicou à moral denominam-se *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e *Doutrina da virtude* (1797).

Kant parte da convicção de que todas as pessoas são capazes de emitir juízos morais, isto é, todos estamos habilitados a ter uma opinião acerca da moralidade das pessoas e de seus atos.

Examinando os diversos tipos de ações morais, Kant irá estabelecer diferenciação entre as razões pelas quais as pessoas agem moralmente. Muitos o fazem por interesse. A legítima ação moral baseia-se no puro respeito à lei, vale dizer, na consciência do dever.

Para saber se uma ação de fato é moral, Kant diz que basta verificar se a **máxima** que a contém pode ser transformada em **lei**.

**Máxima** é a formulação que atribuo à minha ação, isto é, o seu enunciado. Exemplo: se me encontro em dificuldade, posso fazer uma promessa sem a intenção de cumprir.

Pode entretanto uma ação desse tipo ser transformada em **lei universal**, isto é, considerar lícito que todos possam proceder da mesma forma?

Se tal se desse, não mais haveria qualquer espécie de promessa.

Segundo esse método, torna-se fácil verificar se a minha ação pode ser considerada moral.

O princípio segundo o qual as pessoas serão instadas a cumprir a lei moral, formulado por Kant, consiste em considerar a pessoa humana como um fim que não pode ser usada como meio. A isto denominou de **imperativo categórico**.

A tradição cristã proporcionou-nos um ideal de pessoa humana. Inspirado nesse ideal, que está contido no Decálogo de Moisés e no Sermão da Montanha, posso exercitar a minha liberdade, escolhendo a lei moral ao invés de ceder às inclinações.

## Exercícios

Indique qual a resposta correta.

1. Kant entendeu que o fundamento da moral não deveria ficar na exclusiva dependência da religião
  - A. em razão do contexto protestante em que formou seu espírito
  - B. devido ao fato de ter aderido ao pietismo
  - C. dando seqüência ao entendimento da filosofia alemã
  - D. em decorrência da multiplicidade de interpretações do texto bíblico
  
2. Examinando o conjunto das ações morais, Kant concluiu que, embora de acordo com as regras estabelecidas
  - A. o autor da ação pode estar agindo por interesse
  - B. as pessoas são dissimuladas e hipócritas
  - C. às vezes as próprias regras morais são falhas
  - D. essa concordância pode ser apenas ilusória
  
3. Em consequência da verificação anterior, Kant concebeu um princípio para testa-las, que consistia
  - A. na simples confrontação com o texto bíblico
  - B. em verificar se a máxima que a contém pode ser transformada em lei
  - C. em coteja-la com as tradições da respectiva comunidade
  - D. no seu cotejo com a pregação das principais igrejas
  
4. Na visão de Kant, as pessoas são instadas a cumprir a lei moral
  - A. se todo o sistema educacional estiver a serviço de tal objetivo
  - B. desde que as famílias a tanto as obriguem
  - C. atendo-se á observância do imperativo categórico
  - D. se houver um acordo entre as igrejas mais importantes

## 6. A ÉTICA DE RESPONSABILIDADE

### Resumo

A **ética de responsabilidade** é uma doutrina sugerida por Max Weber (1864/1920). Diz respeito à moral individual. Na sociedade contemporânea dos países ocidentais desenvolvidos vigora moral social de tipo consensual. A doutrina correspondente foi fixada pelos ingleses, no século XVIII, como foi referido, que então se desinteressaram do estabelecimento de qualquer teoria geral acerca da moralidade individual, cujo desenvolvimento seria obra de Kant. Este, contudo, pretende fundar racionalmente moralidade para o homem universal. É nesse ponto que Weber retoma a questão.

Weber incorpora de Kant a sua doutrina do imperativo categórico, começando por estabelecer que nada tem de formal, isto é, de distanciado da vida como se chegou a afirmar. Ao contrário, corresponde, como diz, a "uma formulação absolutamente genial para caracterizar uma infinidade de situações éticas".

Assim, preservando o legado kantiano, Max Weber acrescenta-lhe os seguintes princípios:

1º) A vida humana comporta muitas esferas que escapam à moralidade em seu sentido próprio. Além disto, há concomitantemente outras em que se dá um conflito claro entre a moral e os outros valores.

2º) É necessária uma atitude compreensiva e tolerante em relação aos valores últimos em que o outro faça repousar suas convicções. Salvo o dogmatismo proveniente da ética de convicção – que no fundo propicia sobretudo atitudes cínicas – as avaliações últimas do indivíduo nunca podem ser refutadas.

3º) Não devemos nos valer de circunstâncias que nos colocam numa posição de superioridade para impor nossas convicções.

4º) Devemos responder pelas conseqüências possíveis de nossos atos.

5º) Os meios devem ser adequados ao fim. Não há fins altruísticos que justifiquem o recurso a meios que não sejam compatíveis com aqueles objetivos.

## Exercícios

Indique qual a resposta correta.

1. Na sociedade ocidental contemporânea, que busca o enriquecimento e a prosperidade, tornam-se valores sociais relevantes
  - A. a tenacidade e o trabalho
  - B. o Estado de Bem Estar Social
  - C. a existência de áreas de lazer
  - D. o florescimento das artes
  
2. A ética de responsabilidade, aceitando as premissas da ética kantiana, distingue-se desta
  - A. ao revogar o imperativo categórico
  - B. ao negar a distinção entre máxima e lei
  - C. ao admitir o seu caráter formal
  - D. ao fundar a moralidade para o homem situado em seu tempo e numa nação
  
3. O fato de que a vida humana comporta esferas que escapam á moralidade
  - A. deixa o homem entregue exclusivamente aos princípios religiosos
  - B. não torna impeditiva a existência de princípios morais válidos absolutamente
  - C. constitui uma fonte perene de conflito entre as nações
  - D. priva as famílias de regras morais estáveis
  
4. Indique qual a circunstância de superioridade que Weber toma por exemplo para estabelecer o terceiro princípio da ética de responsabilidade
  - A. o púlpito
  - B. a tribuna parlamentar
  - C. a cátedra
  - D. o empregador



## 7. AS ÉTICAS ECLÉTICA E TOTALITÁRIA

### Resumo

O surgimento da ética eclética dá-se em meio a uma intensa discussão filosófica ocorrida na França, na primeira metade do século XIX, com ampla repercussão nos países europeus católicos, inclusive em Portugal e também no Brasil. Entretanto, o encontro de uma solução apaziguadora somente ocorreria na segunda metade do século, sendo obra de Paul Janet (1823/1899).

Janet concorda em que a lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma necessidade. O constrangimento de que se trata não é entretanto físico mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade, isto é, preservando a pessoa a possibilidade de escolha.

Nesse ponto de partida concorda inteiramente com Kant.

Mas objeta o seguinte: o fato de que o sentimento seja um princípio insuficiente para fundar a lei moral não deve levar-nos a tratá-lo como inimigo.

Acha que Kant o fez devido ao protestantismo, à doutrina da predestinação. A Janet, contudo, repugna a idéia de que existam eleitos e réprobos. Os eleitos seriam os viciosos porquanto vêm na lei moral o seu lado repressor e inibidor.

Conclui: o fim é chegarmos a ser bons. Se Deus começou por nos fazer tais, seria uma moral imperfeita aquela que começasse por queixar-se desse fato.

O sentimento não é, pois, inimigo da virtude. O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude. Não basta ser virtuoso, é preciso também que o coração ache prazer em o ser.

Os neokantianos recusaram a solução de Janet, que tornaria desnecessária a existência da obrigação moral. Se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los.

A defesa da proposta de Janet seria efetivada pelos neotomistas.

O fato de que a ética totalitária consista em aceitar que os fins justificam os meios retira-lhe qualquer caráter de moralidade.

## Exercícios

Indique qual a resposta acertada.

1. A razão pela qual a meditação inglesa e kantiana, relativa à moralidade, não penetrou nos países católicos
  - A. resulta da não aceitação do conceito de ética
  - B. proveio da simples barreira lingüística
  - C. de veto do Vaticano
  - D. pode ter consistido na ausência do primado da avaliação pessoal
  
2. Paul Janet concorda com Kant que
  - A. o sentimento não pode ser o fundamento da moral
  - B. em que os homens não podem ser considerados bons por natureza
  - C. quando diz que o constrangimento da lei moral é de natureza física
  - D. que existem escolhidos por Deus para a salvação
  
3. A proposta de Janet de flexibilizar a moral kantiana do dever
  - A. encontrou aceitação universal
  - B. aceita em países católicos, foi referendada pelos filósofos neotomistas
  - C. penetrou amplamente nos países protestantes
  - D. teve sua aceitação condicionada às simpatias pela cultura francesa
  
4. Os meios devem ser compatíveis com os fins
  - A. dependendo da especificidade do fim
  - B. porque não há fins altruísticos que justifiquem o contrário
  - C. segundo sejam as circunstâncias
  - D. sempre que as circunstâncias o exijam

## 8. PRINCIPAIS TEMAS DA DISCUSSÃO MORAL

### Resumo

A moral corresponde ao conjunto das regras de conduta admitidas em determinadas épocas, podendo ser, de igual modo, consideradas como absolutamente válidas.

Dizendo respeito às relações entre pessoas, a moral deve encontrar fundamentos laicos, válidos para todos, inclusive para os que não acreditam em Deus. Sem dúvida que os crentes irão inseri-la num contexto mais amplo. Mas esta será uma circunstância individual enquanto a moral tem obrigatoriamente dimensão social.

A discussão moral envolve todo um conjunto de questões que se acham abordadas no texto e cujo estudo recomendamos.

Aqui vamos nos limitar ao essencial.

Quando se diz que a moral insere regras absolutamente válidas, isto é, que são imutáveis, estamos querendo dizer que a moral contém um núcleo (permanente e estável) e uma periferia (mutável).

No Ocidente, o núcleo imutável é constituído pelo ideal de pessoa humana, que vem sendo enriquecido desde o Decálogo.

As idéias que constituem o ideal ocidental de pessoa humana são: perfeição; responsabilidade; amor do próximo e liberdade.

A aproximação da idéia de Deus do ideal de perfeição considera o primeiro mandamento do ângulo da moral. Valendo para todos, aponta no sentido da busca da virtude. Esse postulado não interfere no sentido religioso do texto bíblico.

A elaboração teórica da idéia de responsabilidade não se deu isoladamente mas vinculada à de responsabilidade civil, penal e moral. Esta, que obriga a reparar independente da lei e mantém uma atitude consciente em relação aos próprios atos, sustenta a responsabilidade civil e penal. No plano da meditação de cunho religioso, a idéia de responsabilidade está associada à de pecado.

O mandamento religioso de **amar o próximo** é central no processo civilizatório. Graças a tal princípio desenvolveram-se comportamentos altruísticos, que vieram a ser o contrapeso fundamental ao egoísmo.

Os grandes teóricos do catolicismo, na esteira de Santo Agostinho, proclamaram que o pecado original não eliminou a livre arbítrio do homem. Kant coroou essa meditação ao indicar que o homem livre é aquele que não cede às inclinações e escolhe seguir a lei moral.

Na moral judaica cristã, a periferia (mutável) é constituída pelo posicionamento em face das relações sexuais e da família, de um lado, e de outro, pela propriedade.

Estes últimos temas, basilares na fixação da moralidade social, têm sido amplamente alterados ao longo da história. A novidade da Época Moderna é que essa mudança se processa por consenso e não mais por imposição de um grupo social isolado.

## Exercícios

Indique a resposta certa.

1. Dentre os princípios bíblicos do Antigo Testamento, adiante apontados, não constituem cláusulas pétreas:
  - A. respeitar pai e mãe
  - B. não levantar falso testemunho
  - C. admissão do concubinato e da poligamia
  - D. guardar domingos e festas
  
2. O ideal cristão de pessoa humana foi suplantado por uma acepção aviltante
  - A. na obra de Inocêncio III e na prática da Inquisição
  - B. no Concílio Vaticano II
  - C. com a transferência do Papado para Avignon
  - D. nas encíclicas do papa João XXIII
  
3. O princípio cristão do amor do próximo cimentou o processo civilizatório no Ocidente
  - A. ao permitir o exercício da Autoridade
  - B. ao desenvolver comportamentos altruísticos e contrapor-se ao egoísmo
  - C. ao justificar o poder dos monarcas
  - D. ao propiciar o conceito de "guerra justa"
  
4. Diz-se que a liberdade é parte integrante do ideal cristão de pessoa humana
  - A. por achar-se referido expressamente no Decálogo
  - B. desde que é o tema central do Sermão da Montanha
  - C. por se ter constituído no supremo ideal da Idade Média
  - D. graças à meditação de Santo Agostinho

## LEITURA SUPLEMENTAR

### Textos de Max Weber

#### 1. A política como vocação (parte)

Desembocamos, assim, na questão decisiva. Impõe-se que nos demos claramente conta do fato seguinte: toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irredutivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus” – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”. Perderá tempo quem busque mostrar, da maneira a mais persuasiva possível, a um sindicalista apegado à verdade da ética da convicção, que sua atitude não terá outro efeito senão o de fazer aumentarem as possibilidades de reação, de retardar a ascensão de sua classe e de rebaixá-la ainda mais – o sindicalista não acreditará. Quando as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que assim criou os homens. O partidário da ética da responsabilidade, ao contrário, contará com as fraquezas comuns do homem (pois, como dizia muito procedentemente Fichte, não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as conseqüências previsíveis de sua própria ação. Dirá, portanto: “Essas conseqüências são imputáveis à minha própria ação”. O partidário da ética da convicção só se sentirá “responsável” pela necessidade de velar em favor da chama da doutrina pura, a fim de que ela não se extinga, de velar, por exemplo, para que se mantenha a chama que anima o protesto contra a injustiça social. Seus atos, que só podem e só devem ter valor exemplar, mas que, considerados do ponto de vista do objetivo essencial, aparecem como totalmente irracionais, visam apenas àquele fim: estimular perpetuamente a chama da própria convicção.

Esta análise não esgota, entretanto, a matéria. A nenhuma ética é dado ignorar o seguinte ponto: para alcançar fins “bons”, vemo-nos, com freqüência, compelidos a recorrer, de uma parte, a meios desonestos ou, pelo menos, perigosos, e compelidos, de outra parte, a contar com a possibilidade e mesmo a eventualidade de conseqüências desagradáveis. E nenhuma ética pode dizer-nos a que momento e em que medida um fim moralmente bom justifica os meios e as conseqüências moralmente perigosas.

O instrumento decisivo da política é a violência. Pode-se ter idéia de até onde estender, do ponto de vista ético, a tensão entre meios e fim, quando se considera a bem conhecida atitude dos socialistas revolucionários da corrente Zimmerwald. Já durante a guerra, eles se haviam declarado favoráveis a um princípio que se pode exprimir, de maneira contundente, nos termos seguintes: “Postos a escolher entre mais alguns anos de guerra seguidos de uma revolução e a paz imediata não seguida de uma revolução, escolhemos a primeira alternativa: mais alguns anos de guerra! A pergunta – que pode proporcionar essa revolução? – todo sindicalista que raciocine cientificamente, conformando-se aos princípios

de sua doutrina só pode oferecer uma resposta: no momento, não se pode falar de passagem para uma economia que se poderia chamar socialista, no sentido próprio do termo; uma economia de tipo burguês ressurgiria, apenas despida de vestígios de feudalismo e de elementos dinásticos. E, portanto, para alcançar esse modesto resultado que se aceitariam “mais alguns anos de guerra”. Seria desejável poder acreditar que mesmo uma robusta convicção socialista rejeitasse um objetivo que requer tais meios. O problema não assume feição diversa no caso do bolchevismo, do espartaquismo e, de modo geral, no caso de qualquer outra espécie de socialismo revolucionário, pois é perfeitamente ridículo, da parte dos revolucionários, *condenar em nome da moral* a “política de força” praticada pelos homens do antigo regime, quando, afinal de contas, eles se utilizam exatamente desse meio – por mais justificada que seja a posição que adotam quando repelem os objetivos de seus adversários.

Parece, portanto, que é o problema da justificação dos meios pelo fim que, em geral, coloca em cheque a ética da convicção. De fato, não lhe resta, logicamente, outra possibilidade senão a de condenar qualquer ação que faça apelo a meios moralmente perigosos. E importa acentuar: logicamente. Com efeito, no mundo das realidades, constatamos por experiência incessante, que o partidário da ética da convicção torna-se, bruscamente, um profeta milenarista e que os mesmos indivíduos que, alguns minutos antes, haviam pregado a doutrina do “amor oposto à violência” fazem, alguns instantes depois, apelo a essa mesma força – à força última que levará à destruição de toda violência – à semelhança dos chefes militares alemães que, por ocasião de cada ofensiva, proclamavam: é a última, a que nos conduzirá à vitória e nos trará a paz. O partidário da ética da convicção não pode suportar a irracionalidade ética do mundo. Ele é um racionalista “cosmo-ético”. Aquele que, dentre os senhores, conhecem Dostoievski poderão, a esta altura, evocar a cena do Grande Inquisidor onde esse problema é exposto de maneira adequada. Não é possível conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, assim como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual o fim justifica os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado.

Meu colega, F. W. Foerster, por quem tenho alta estima, em razão da incontestável sinceridade de suas convicções, mas a quem recuso inteiramente a qualidade de homem político, acredita poder contornar essa dificuldade preconizando, num dos livros que escreveu, a tese seguinte: o bem só pode engendrar o bem e o mal só pode engendrar o mal. Se assim fosse, o problema deixaria de existir. É verdadeiramente espantoso que tese semelhante haja podido merecer publicidade, dois mil anos depois dos Upanishades. O contrário nos é dito não só por toda a História universal, mas também pelo imparcial exame da experiência cotidiana. O desenvolvimento de todas as religiões do mundo se fez a partir da verdade da opinião oposta. O antiquíssimo problema da teodicéia enfrenta exatamente a questão de saber como pode dar-se que um poder, apresentado, ao mesmo tempo, como onipotente e bom, haja criado este mundo irracional, povoado de sofrimentos imerecidos, de injustiças não castigadas e de incorrigível estupidez. Ou esse poder é onipotente e bom, ou não o é, ou nossa vida é governada por princípios inteiramente diversos de recompensa e de sanção, princípios que só é possível interpretar por via metafísica, se é que não escapam inteiramente à nossa capacidade de compreensão. Esse problema, a experiência da irracionalidade do mundo, foi a força motriz do desenvolvimento de todas as religiões. A doutrina hindu do *karma*, a do dualismo persa, a do pecado original, a da predestinação e do *Deus absconditus* nasceram todas dessa experiência. Também os primeiros cristãos sabiam perfeitamente que o mundo estava dominado por demônios e que o indivíduo que se comprometesse com a política, isto é, com os instrumentos do poder e da violência, estava concluindo um pacto com potências diabólicas; sabiam aqueles cristãos não ser verdade que o bem gerasse unicamente o bem, e o

mal unicamente o mal: constata-se, antes e com muita freqüência, o fenômeno inverso. Quem não o veja é, politicamente falando, uma criança.

A ética religiosa acomodou-se de diversas maneiras a esse fundamental estado de coisas, que nos leva a situar-nos em diferentes regimes de vida, subordinados, por sua vez, a leis igualmente diversas. O politeísmo helênico sacrificava, ao mesmo tempo a Afrodite e a Hera, a Apolo e a Dionísio, sabendo que esses deuses freqüentemente se combatem. O sistema hindu fazia de cada uma das profissões o objeto de uma lei ética particular, de um *darma*, estabelecendo entre elas uma separação definitiva, por castas que, em seguida, integrava numa hierarquia imutável. O indivíduo nascido numa casta não tinha possibilidade alguma de libertar-se dela, a não ser por reencarnação, em vida futura. Cada profissão encontrava-se, conseqüentemente, a uma distância diferente da salvação suprema. Estabeleceu-se, dessa forma, o *darma* de cada uma das castas, desde os ascetas e brâmanes até os vis e os párias, no interior de uma hierarquia que se conformava às leis imanentes, próprias de cada profissão. Guerra e política encontraram, nesse esquema, o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad Gita* a conversa que mantém Krisna e Arjuna. “Age como necessário”, isto é o dever que te é imposto pelo *darma* da casta dos guerreiros e observa as prescrições que a regem ou, em suma, realiza a “obra” objetivamente necessária que corresponde à finalidade de tua casta, ou seja, guerrear. Nos termos dessa crença, cumprir o destino de guerreiro estava longe de constituir ameaça para a salvação da alma, constituindo-se, ao contrário, em seu sustentáculo. O guerreiro hindu estava sempre tão certo de que, após morte heróica, alcançaria o céu do Indra quanto o guerreiro germânico de ser recebido no Walhalla; sem dúvida, o guerreiro hindu desdenharia o nirvana tanto quanto o guerreiro germânico desdenharia o paraíso cristão com seus coros de anjos. Essa especialização da ética permitiu que a moral hindu fizesse da arte real da política uma atividade perfeitamente conseqüente, subordinada a suas próprias leis e sempre mais consciente de si mesma. A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do “maquiavelismo” radical, no sentido popular de maquiavelismo; basta ler o *Arthashastra*, de Kautilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava Chandragupta. Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel, é um livro inofensivo. Sabe-se que na ética do catolicismo, da qual, aliás, o professor Foerster tanto se aproxima, os *consilia evangelica* constituem uma moral especial, reservada para aqueles que possuem o privilégio do carisma da santidade. Ali se encontra, ao lado do monge, a quem é defeso derramar sangue ou buscar vantagens econômicas, o cavaleiro e o burguês piedosos que têm o direito, o primeiro de derramar sangue e o segundo de enriquecer-se. Não há dúvida de que a diferenciação da ética e sua integração num sistema de salvação apresentam-se, aí, menos conseqüentes do que na Índia; não obstante, em razão dos pressupostos da fé cristã, assim podia e mesmo devia ser. A doutrina da corrupção do mundo pelo pecado original permitia, com relativa facilidade, integrar a violência na ética, enquanto meio, para combater o pecado e as heresias que se erigem, precisamente, em perigos para a alma. Não obstante, as exigências acósmicas do *Sermão da Montanha*, sob forma de uma pura ética de convicção, e o direito natural cristão, compreendido como exigência absoluta fundada naquela doutrina, conservaram seu poder revolucionário e vieram à tona, com todo o furor, em quase todos os períodos de perturbação social. Deram, em particular, nascimento a seitas que professam um pacifismo radical; uma delas tentou erigir, na Pensilvânia, um Estado que se propunha a não utilizar a força em suas relações exteriores – experiência que se revelou, aliás, trágica, na medida em que, quando da Guerra da Independência norte-americana, impediu os Quakers de intervirem de armas na mão, num conflito cujo objetivo era, entretanto, a defesa de ideais idênticos aos por eles cultivados. Em posição oposta, o protestantismo comum reconhece, em

geral, o Estado como válido e, conseqüentemente, o recurso à violência como instituição divina; justifica, muito particularmente, o Estado autoritário legítimo. Lutero retirou do indivíduo a responsabilidade ética pela guerra e a atribuiu à autoridade política, de sorte que obedecer às autoridades em matérias outras que não as de fé jamais poderia implicar culpa. O calvinismo também admitia a força como um dos meios para a defesa da fé e legitimava, conseqüentemente, as guerras de religião. Sabe-se que essas guerras santas sempre foram elemento vital para o islamismo. Vê-se, portanto, que não foi, de modo algum, a descrença moderna, brotada do culto que a Renascença dedicou aos heróis, que levantou o problema da ética política. Todas as religiões, com maior ou menos êxito, enfrentaram esse problema e a exposição feita deve ter bastado para mostrar que não poderia ter sido de outro modo. A originalidade própria dos problemas éticos no campo da política reside, pois, em sua relação com o instrumento específico da violência legítima, instrumento de que dispõem os agrupamentos humanos.

Seja qual for o objetivo das ações que pratica, todo homem que pactua com aquele instrumento – e o homem político o faz necessariamente – se expõe às conseqüências que ele acarreta. E isso é particularmente verdadeiro para o indivíduo que combate por suas convicções, trate-se de militante religioso ou de militante revolucionário. Atrevidamente, tomemos como exemplo a época atual. Quem quer que, utilizando a força, deseje instaurar a justiça social sobre a Terra sentirá a necessidade de contar com seguidores, isto é, com um organização humana. Ora, essa organização não atua, a menos que se lhe faça entrever indispensáveis recompensas psicológicas ou materiais, sejam terrestres ou celestes. Acima de tudo, as recompensas psicológicas: nas modernas condições de luta de classes, tais recompensas se traduzem pela satisfação dos ódios, dos desejos de vingança, dos ressentimentos e, principalmente, da tendência pseudo-ética de ter razão a qualquer preço, saciando, por conseqüência, a necessidade de difamar o adversário e de acusá-lo de heresia. Aparecem, em seguida as recompensas de caráter material: aventura, vitória, presa, poder e vantagens. O êxito do chefe depende, por completo, do funcionamento da organização com que ele conte. Por esse motivo, ele depende também dos sentimentos que inspirem seus partidários e não apenas dos sentimentos que pessoalmente o inspirem. Seu futuro depende, portanto, da possibilidade de assegurar, de maneira durável, todas essas recompensas aos partidários de que não pode prescindir, trate-se da guarda vermelha, de espiões ou de agitadores. O chefe não é senhor absoluto dos resultados de sua atividade, devendo curvar-se também às exigências de seus partidários, exigências que podem ser moralmente baixas. Ele terá seus partidários sob domínio enquanto fé sincera em sua pessoa e na causa que defende seja depositada pelo menos por uma fração desses partidários, pois jamais ocorreu que sentimentos idênticos inspirem sequer a maioria de um grupo humano. Aquelas convicções, mesmo quando subjetivamente as mais sinceras, não servem, em realidade e na maioria das vezes, senão para “justificar” moralmente os desejos de vingança, de poder, de lucros e de vantagens. A este respeito, não permitiremos que nos contem fábulas, pois a interpretação materialista da História não é veículo em que possamos subir a nossa vontade e que se detenha diante dos promotores da revolução. E importa, sobretudo, não esquecer que à revolução animada de entusiasmo sucederá sempre a rotina cotidiana de uma tradição e que, nesse momento, o herói da fé abdicará e a própria fé perderá em vigor ou se transformará – esse o mais cruel destino que pode ter – em elemento da fraseologia convencional dos pedantes e dos técnicos da política. Essa evolução ocorre de maneira particularmente rápida quando se trata de lutas ideológicas, simplesmente porque esse gênero de lutas é, via de regra, dirigido ou inspirado por chefes autênticos, os profetas da revolução. Nesse caso, com efeito, como, em geral, em toda atividade que reclama uma organização devotada ao chefe, uma das



condições para que se alcance êxito é a despersonalização e o estabelecimento de uma rotina, em suma, a proletarização espiritual, no interesse da disciplina. Essa a razão por que os partidários vitoriosos de um chefe que luta por suas convicções entram – e, de ordinário, rapidamente – em processo de degeneração, transformando-se em massa de vulgares aproveitadores.

## 2. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociológicas e econômicas<sup>(1)</sup>

Ao longo deste ensaio, e enquanto se não indique o contrário nem tal se depreenda do contexto, entenderemos por “avaliação” a apreciação “prática” de um fenômeno, sobre o qual pode influir a nossa atividade, ao aprová-lo ou reprová-lo.

O problema da “neutralidade” de determinada ciência no que se refere às avaliações deste tipo (isto é, (isto é, a validade e o sentido de um princípio lógico) não é de modo algum idêntico ao problema, totalmente diferente, que começaremos por esboçar, isto é, de saber se, no decurso de uma **exposição universitária, se deve** ou não “professar” as avaliações práticas fundamentadas numa concepção ética, em idéias culturais ou numa concepção ideológica. Este problema não é suscetível de discussão científica, dado que depende por completo de avaliações práticas, que impedem a sua resolução.

Existem, isto para citar apenas as opiniões extremas:

a) O ponto de vista segundo o qual se justifica a distinção entre os fatos que se podem demonstrar de modo puramente lógico ou estabelecer de forma puramente empírica, por um lado, e as avaliações práticas, éticas ou que se situam ao nível de uma concepção do mundo, por outro, mas que, apesar disso (ou precisamente por isso), ambas as categorias de problemas devem ser tema de discussão nas cátedras universitárias.

b) O ponto de vista de que – embora tal distinção se **furte** a uma elaboração lógica e conseqüente – é recomendável evitar todos os problemas práticos de valor no decorrer da exposição.

O ponto de vista **b** parece-me inaceitável. A distinção que na nossa disciplina se faz entre as avaliações práticas do tipo da política dos partidos e as de qualquer outro caráter parece-me irrealizável em absoluto, e apenas própria para ocultar aos estudantes presentes o alcance prático da tomada de posição sugerida. Além disso, a opinião de que a cátedra universitária deve distinguir-se pelo seu caráter “desapaixonado”, isto é, que se deveriam evitar assuntos que incorram no perigo de suscitar “discussões ardentes”, só poderia constituir-se alguém se atrevesse a expor **ex cathedra** uma avaliação – uma opinião burocrática que qualquer professor independente deveria repelir. Entre os eruditos que acreditavam **não** poder renunciar às avaliações práticas no decurso das discussões empíricas, os mais fáceis de suportar foram precisamente os mais apaixonados (como por exemplo Treitschke e, à sua maneira, Mornmsen). Porque é precisamente a força da ênfase que permitirá a ouvinte medir, **por seu lado**, até que ponto a subjetividade da avaliação do professor contribuiu para baralhar as suas comprovações e conseguir para si próprio, o que o temperamento negou ao professor. Desta forma, salvaguardava-se a ação da emoção autêntica sobre as almas dos jovens; ação que, suponho eu, os partidários da avaliação prática pretendiam assegurar, sem com isso deformar o espírito dos ouvintes mediante uma confusão entre esferas diferentes, tal como há de necessariamente suceder quando a comprovação de fatos empíricos e o convite a uma tomada de posição prática perante os grandes problemas da vida são submersos na mesma fria ausência de temperamento.

O ponto de vista **a** parece-me aceitável, inclusive do ponto de vista subjetivo dos seus eventuais partidários, **unicamente** quando o professor universitário se propõe, em cada caso particular e inclusive com o risco de diminuir a adesão à sua aula, o dever incondicional de obrigar os ouvintes – e sobretudo **ele próprio** – a tomar clara consciência daquilo que no seu enunciado resulta de um raciocínio puramente lógico, ou de uma constatação puramente empírica, e daquilo que provém de uma avaliação prática. Ora parece-me que esta atitude constitui um dever de probidade intelectual, uma vez que se tenha admitido o caráter heterogêneo de ambas as esferas. Em tal caso, trata-se do mínimo absoluto que se deve exigir.

Ora deve-se ou não (com as reservas indicadas) emitir avaliações práticas num anfiteatro? Trata-se de um problema da **praxis** da política do ensino universitário. Por este fato, apenas pode ser resolvido em função das tarefas que o indivíduo pretende conferir às universidades baseando-se nas **suas próprias** avaliações práticas. Aquele que tem a pretensão de que tanto a universidade como ele próprio **em virtude** da sua nomeação como catedrático – ainda desempenha, na atualidade, o papel universal de moldar homens e de propagar doutrinas políticas, éticas, culturais, ou de qualquer outro tipo – adotará uma atitude diferente daquele que julga dever afirmar o fato (e suas conseqüências) de que nas aulas universitárias unicamente se pode exercer uma influência real e valiosa mediante uma formação **especializada** levada a cabo por professores qualificados, e que, por conseguinte, a "probidade intelectual" será a única virtude específica que nos estudantes deve inculcar-se.

As razões últimas que se possam evocar a favor da primeira posição são tão numerosas e variadas como a favor da segunda. Esta última (que eu próprio adoto) tanto pode ser justificada por um juízo extremo como por juízo moderado sobre a importância atribuída à especialização". Mas não porque se trate, por exemplo, de fazer de todos os homens especialistas no sentido profundo do termo. Antes, pelo contrário, porque se pretende evitar a identificação das decisões eminentemente pessoais que um homem deve tomar por si próprio, como o ensino especializado, qualquer que seja a importância que a este se conceda, não só no adestramento geral da reflexão, mas também, indiretamente, na autodisciplina e na atitude moral dos jovens. E, por último, porque se deseja que o ouvinte procure a sua solução mediante um exame de consciência pessoal, e não através do simples aceitar de uma sugestão emanada da cátedra.

O preconceito do professor Von Schmoller, favorável às avaliações **ex cathedra**, torna-se-me pessoalmente compreensível como eco de uma grande época que ele e os seus amigos contribuíram para criar. Mas sou de opinião que também a ele não deve ter escapado a circunstância de que, para a geração jovem, as condições reais se modificaram num ponto essencial. Há quarenta anos, encontrava-se muito difundida no círculo dos eruditos da nossa especialidade a crença em que, no campo das avaliações de ordem política e prática, e entre as várias posições possíveis, a única justa em última análise deveria ser a posição **ética** (mas é preciso reconhecer que o próprio Schmoller defendeu de modo bastante reservado tal posição). Como é fácil comprovar, hoje em dia tal já não sucede entre os partidários das avaliações *ex cathedra*. Já se não justifica a legitimidade destas em nome de uma exigência ética cujos postulados de justiça (relativamente) simples tinham ou pareciam ter, tanto no que respeita à natureza dos seus fundamentos últimos como das suas conseqüências, um caráter (relativamente) elementar e, sobretudo, (relativamente) impessoal, pelo fato de serem unívoca e especificamente, **suprapessoais**. Antes são justificadas (em virtude de uma evolução inexorável) como ramo colorido de "avaliações culturais", e na verdade, como um conjunto de **pretensões** subjetivas à cultura e ainda como pretendido "direito à personalidade" por parte do professor.

De todos os tipos de profecias, a **profecia professoral**, eivada da "personalidade" no sentido acima indicado, é a única totalmente insuportável. É possível que alguém se indigne com este ponto de vista, mas, dado que por sua vez comporta uma "avaliação prática", não é possível refutá-lo. Porque é na verdade uma situação sem precedentes aquela em que numerosos profetas, creditados pelo Estado, em vez de pregarem pelas ruas, nas igrejas e noutros lugares públicos, ou então privadamente, em pequenos conventos de crentes escolhidos pessoalmente e que se reconhecem como tal, se arrogam o direito de declamar **ex cathedra** "em nome da ciência" vereditos decisivos sobre a concepção do mundo aproveitando-se do fato de, por um privilégio do Estado, as aulas lhes concederem um silêncio aparentemente objetivo, incontrolável, que os protege da discussão e conseqüentemente das contradições. Um velho princípio, ardentemente defendido por Schmoller em ocasião propícia, postula que tudo quanto decorre dentro das aulas deve manter-se vedado à discussão pública.

Se bem que seja possível este ponto de vista fazer-se acompanhar, ocasionalmente, de certos inconvenientes, parece admitir-se, e eu próprio faço, que a "lição" deveria ser algo de muito diferente do "discurso" e que a severidade imparcial, a objetividade e a ausência de paixão de uma lição acadêmica, só poderiam sofrer, do ponto de vista pedagógico, com a intervenção da opinião pública, como por exemplo da imprensa. Em qualquer caso, um tal privilégio de ausência de controle apenas parece adequado no âmbito da pura qualificação do professor como **especialista**. Ora não existe qualquer qualificação de especialista para o desempenho da profecia pessoal, pelo que também não deve existir esse privilégio. Mas, e acima de tudo, a ausência de controle não deve servir para explorar a condição do estudante que, em virtude do seu futuro profissional, se vê **forçado** a frequentar determinados estabelecimentos e a escutar os respectivos catedráticos, que tentam inculcar-lhe, ao abrigo de qualquer contradição e para além dos conhecimentos de que necessita para a sua carreira – como sejam o despertar e adestrar dos seus dons perceptivos e mentais, assim como o alargar dos seus conhecimentos – uma chamada "concepção do mundo" pessoal, que embora possa ser ocasionalmente interessante, é muitas vezes indiferente.

Para a propaganda dos seus ideais práticos o catedrático dispõe, tal como qualquer outra pessoa, de outros meios apropriados. E se não for este o caso, pode facilmente obtê-los nas suas formas apropriadas, se quiser dedicar-se a isso, como a experiência o demonstra. Mas o catedrático não deveria ter a pretensão de **como** catedrático trazer na mochila o bastão de marechal do estadista (ou do reformador cultural), tal como o faz quando aproveita a imunidade da cátedra para exprimir os seus sentimentos políticos (ou político-culturais). Pode (e deve) fazer o que o seu deus ou demônio lhe ordena, fazendo uso da imprensa, das reuniões públicas, das associações, dos ensaios literários, ou de qualquer outra forma igualmente acessível a qualquer cidadão. Ora o que, na atualidade, todo o estudante deveria reconhecer nos seus professores a capacidade é:

- a) de se desempenhar com simplicidade uma tarefa dada;
- b) de admitir acima de tudo os fatos, inclusive e precisamente os que lhe possam parecer incômodos, e de saber separar a comprovação dos fatos de uma tomada de posição avaliadora;

c) de poupar a sua própria pessoa ao serviço de uma causa e, conseqüentemente, reprimir a necessidade de expor, inoportunamente, os seus gostos e outros sentimentos pessoais.

Parece-me que, hoje em dia, isto é muito mais urgente que quarenta anos atrás, quando este problema não havia sido exposto sob este ângulo.

Porque **não é verdade** que a **personalidade** tal como se chegou a afirmar – constitua ou deva constituir uma **unidade** no sentido de poder correr o risco de se perder se não for evidenciada em todas as ocasiões. Em qualquer tarefa profissional, aquela a quem ela foi atribuída a ela se deve limitar, excluindo tudo aquilo que não respeita diretamente à **causa** e acima de tudo o ódio e o amor pessoais. Além disso, também **não é verdade** que uma personalidade forte apenas enriqueça pelo fato de, não importa em que ocasião, começar por tratar de uma "nota pessoal" que só é própria dela. Pelo contrário, seria de desejar que precisamente a nova geração comece a familiarizar-se de novo e acima de tudo com a idéia de que "ser uma personalidade" é algo que se não pode desejar deliberadamente e que existe apenas um caminho para chegar (talvez) a sê-lo: a entrega incondicional em cada caso particular a uma "causa", seja qual for o seu caráter e as "exigências quotidianas" que dela emanam.

Constitui uma indubitável prova de mau gosto, misturar assuntos pessoais com análises profissionais concretas. Significa despojar a noção de "vocação" do seu único sentido, importante ainda hoje o fato de não se realizar pessoalmente a autolimitação que ela exige. Ainda que o culto da personalidade, tão em voga, procure apenas "ir vivendo" no trono, num cargo oficial ou na cátedra, quase sempre produz exteriormente um grande efeito mas, na essência, não passa de um sinal de mesquinhez e prejudica a causa.

Espero não ter de acentuar especialmente que os adversários dos quais se ocupa esta exposição nada têm a ver com este tipo de culto da personalidade. Em parte, vêem a tarefa do catedrático sob outra perspectiva, e em parte propõem-se outros fins educativos, que eu respeito, mas que não compartilho. Não obstante, devemos considerar não só as suas intenções, mas também o modo como aquilo que, com a sua autoridade legitimam, **atua** sobre uma geração, a favor de uma predisposição muito desenvolvida e, além disso, inevitavelmente susceptível de se considerar importante.

Por último, não creio que seja necessário insistir em que, entre os pretensos adversários da utilização da cátedra para as avaliações (políticas), alguns são os menos indicados para invocar o princípio da exclusão dos "juízos de valor" que além do mais compreendem erroneamente, com o fim de desacreditar as discussões de política cultural e social que têm lugar em público e fora das aulas. A indubitável existência de elementos tendenciosos e pseudo-independentes relativamente aos valores, mantidos na nossa especialidade por grupos de interesses poderosos, tenazes e conscientes do seu objetivo, permite compreender que grande número de eruditos de caráter independente persista, hoje em dia, em emitir avaliações ex cathedra, dado que são demasiado orgulhosos para participarem neste mimetismo de uma "neutralidade axiológica" aparente.

Segundo o meu ponto de vista particular, creio que, apesar disso, deveria ser feito o que é justo, e as avaliações práticas de um erudito teriam mais peso se ele se limitasse a defendê-las apenas em ocasiões adequadas, fora das aulas, sobretudo quando se sabe que possui a retidão suficiente para, nas suas lições, falar unicamente do que corresponde ao seu

cargo. É certo que estas considerações não passam de avaliações práticas, e por isso não conduzem a qualquer solução definitiva.

De qualquer modo, na minha opinião, a reivindicação em princípio do **direito à avaliação ex cathedra** seria conseqüente se, **ao mesmo tempo, se garantisse a todas as avaliações subjetivas a possibilidade de serem expostas nas aulas.**<sup>(1)</sup> Mas, infelizmente, quando entre nós se insiste no direito às avaliações ex cathedra, é costume entender-se justamente o contrário do citado princípio da representação proporcional de todas as tendências (inclusivamente das mais "extremas" que é possível imaginar-se).

Está claro que Schmoller permanecia conseqüente com o seu ponto de vista pessoal ao afirmar que os "marxistas e o grupo de Manchester" não possuíam a qualificação necessária para ocupar cátedras universitárias, apesar de ele, pessoalmente, nunca ter cometido a injustiça de ignorar os trabalhos **científicos** conseguidos por esses círculos. Ora é precisamente aqui que se encontram os aspectos nos quais nunca pude seguir o nosso venerado mestre. Porque é evidente que ninguém tem o direito de reivindicar a liberdade de avaliação **ex cathedra** e – no momento em que é necessário extrair-lhe as conseqüências – dar a entender que a Universidade é uma instituição estática, destinada a formar funcionários animados de convicções "leais ao Estado". Assim deixaria de ser a Universidade uma "instituição destinada a especialistas" (o que tão degradante parece a muitos professores), e seria um seminário para padres mas sem que se pudesse conferir-lhe a dignidade religiosa destes.

Por último tentou-se inferir de modo puramente "lógico" a existência de determinadas limitações à liberdade de emitir avaliações. Um dos nossos mais eminentes juristas declarou em determinada ocasião, ao manifestar o seu desacordo quanto a serem os socialistas excluídos do ensino universitário, que também ele não podia aceitar que um "anarquista" ocupasse uma cátedra de Direito, porque esse negava em geral a validade do Direito como tal. E, pelo visto, considerava o argumento apresentado como convincente. Pela minha parte, tenho opinião contrária. Com efeito, o anarquista pode ser um bom conhecedor de Direito. E se for este o caso, o ponto arqui-médico onde se encontra colocado em virtude da sua convicção objetiva – desde que esta seja autêntica – e situado para além das convenções e pressuposições que nos parecem tão evidentes, pode dar-lhe ocasião de descobrir, nas instituições fundamentais da teoria tradicional do Direito, uma problemática que escape a todos aqueles para quem elas são demasiado evidentes. Porque, na verdade, a dúvida mais radical torna-se mãe do conhecimento.

Não é tarefa do jurista "demonstrar" o valor dos bens culturais cuja existência está ligada à permanência de um "Direito", como também não é tarefa do médico demonstrar que o prolongamento da vida deve ser tentado por todos os meios. Aliás, nenhum dos dois seria capaz de o fazer com meios de que dispõe.

Mas se se pretendesse converter a cátedra em lugar de discussões práticas dos valores, é evidente que seria obrigatório permitir, sem quaisquer entraves, a livre discussão das questões de princípio básicas, sob todas as perspectivas. Será isso possível? Sucede precisamente que os mais importantes e decisivos problemas de valor de natureza política ou prática estão, hoje em dia, excluídos das cátedras alemãs pela natureza da situação política. Aquele que põe, sem qualquer reserva, os interesses da nação acima de todas as instituições, irá ao encontro de um problema básico central, o de saber se a concepção que hoje em dia prevalece na Alemanha, relativamente à posição do monarca, será conciliável com os interesses internacionais da nação e com os meios bélicos e diplomáticos que permitem

salvaguardá-los. Não são sempre os piores patriotas nem apenas inimigos da monarquia, aqueles que na atualidade se sentem inclinados a responder negativamente a este problema, e acreditam na impossibilidade de conseguir êxitos duradouros em ambos os campos, enquanto se não produzam reformas muito profundas. Mas toda a gente sabe que estas questões vitais da nação não podem ser discutidas, em plena liberdade, nas universidades alemãs.<sup>(1)</sup> Mas face a esta situação que afasta continuamente das cátedras a livre discussão das questões decisivas relativas às avaliações práticas e políticas, parece-me que, para um representante da ciência, apenas existe uma atitude digna. E esta consiste em calar igualmente todos os problemas de valor para os quais lhe é concedida a amável autorização de os tratar.

Mas de modo algum se deve confundir aqui a questão (insolúvel por se encontrar condicionada por avaliações) de se poder dever ou ter de expor avaliações práticas no decorrer de uma lição bem como a discussão, puramente lógica, que incide sobre o papel que desempenham as avaliações em disciplinas empíricas como a sociologia e a economia política. Essa confusão apenas prejudicaria a objetividade da discussão do verdadeiro problema lógico, cuja solução não oferece em si qualquer indicação no sentido de se resolver a questão citada, salvo no que se refere ao aspecto puramente lógico, o qual exige dos professores universitários clareza e uma explícita distinção entre estas duas esferas heterogêneas dos problemas.

Também não pretendo discutir se a distinção entre a constatação empírica e a avaliação prática é "difícil". É, realmente, Todos nós, e o que assina estas linhas tal como outros, nos encontramos constantemente face a ela. Mas, pelo menos os partidários da chamada economia política de tendência **ética** deveriam saber que a lei moral é irrealizável e que, no entanto, é considerada como **obrigatória**. E um exame de consciência mostrar-nos-ia talvez que o cumprimento deste postulado se torna particularmente difícil pelo fato de que só de má vontade renunciamos a pisar o tão interessante terreno das avaliações, tanto mais que estas nos permitem acrescentar uma "nota pessoal", tão excitante.

Qualquer professor poderá observar que o rosto do estudante se ilumina e as suas feições ficam tensas quando começa a "defender" a sua doutrina pessoal. E também se dará conta de que o número de estudantes nas suas aulas crescerá vantajosamente pela esperança de que assim suceda. Além disso, sabe que a competição relativa ao número de estudantes que freqüentam o curso faz com que as universidades dêem muitas vezes a sua preferência a um profeta, por pequeno que seja, que consiga encher os anfiteatros afastando o erudito, que apesar de sabedor se **limita à sua especialidade**. A não ser que a citada profecia esteja demasiado longe das avaliações consideradas normais sob o ponto de vista político ou convencional do momento. Só o profeta pseudo independente a respeito dos valores, e apoiado em poderosos interesses materiais, possui determinadas vantagens superiores, graças à influência daqueles sobre os poderes públicos.

Considero que tudo isto é ofensivo, pelo que não posso estar de acordo com a afirmação segundo a qual exigir a exclusão das avaliações práticas é "mesquinho" e dá origem a que as lições se tomem "fastidiosas". Quando está em discussão saber-se se as lições que têm por objeto uma especialidade empírica deverão procurar ser "interessantes", abstenho-me de emitir qualquer juízo. Mas, pela minha parte, temo que a adesão dos estudantes, provocada pela inclusão de determinadas notas pessoais demasiado interessantes, não provoque a longo prazo a perda do gosto pelo simples trabalho concreto.

Também não me agradaria discutir, mas apenas reconhecer que a conhecida fórmula "deixar que os fatos falem por si próprios" pode, com o pretexto de eliminar as avaliações

práticas, suscitá-las de modo sugestivo. Os melhores representantes da nossa eloquência parlamentar e eleitoral servem-se precisamente dessa fórmula, aliás de modo legítimo para os seus fins. Mas não vale a pena explicar que, numa universidade e sob o ponto de vista da necessidade de uma distinção entre as duas esferas de problemas, tal constituiria o mais deplorável de todos os abusos. Contudo, o fato de um simulacro desleal no cumprimento do dever se fazer passar pela própria realidade, não é ainda uma crítica do próprio dever. Tudo isto tende precisamente a convidar o professor que julga não poder renunciar às avaliações práticas, a que as assinale claramente como tais aos seus alunos e, acima de tudo, a si próprio.

Por último, é necessário combater com a máxima decisão uma última concepção, bastante freqüente, segundo a qual o método que conduz à "objetividade" científica consiste num equilíbrio entre as diferentes avaliações antagônicas e numa espécie de "compromisso político". Não se dá apenas o caso de a "posição intermédia" ser tão pouco demonstrável cientificamente (com os meios ao alcance das disciplinas empíricas) como a das avaliações mais "extremas", mas também de ela ser normalmente, na esfera das avaliações, a menos unívoca. Este procedimento não é próprio da cátedra, mas antes dos programas políticos, dos despachos oficiais e dos Parlamentos. As ciências tanto as normativas como as empíricas, podem prestar apenas um único e inestimável serviço aos políticos e aos partidos concorrentes, que é informá-los:

a) de que perante determinado problema prático apenas são concebíveis estas ou aquelas tomadas de posição "últimas" diferentes; e

b) de que a situação que há a ter em conta no momento de escolher entre essas determinadas posições, se apresenta desta ou daquela maneira,

E, com isto, chegamos ao nosso "verdadeiro problema".

O conceito de "juízo de valor" deu lugar a um enorme mal-entendido e, principalmente, suscitou toda controvérsia terminológica, e conseqüentemente estéril, que em nada contribui para a solução do problema. Tal como já a princípio dissemos, é perfeitamente claro que quando as nossas disciplinas discutem a respeito dos juízos de valor, ocupam-se de avaliações práticas e de fatos sociais que se consideram praticamente como desejáveis ou indesejáveis, por razões éticas, culturais ou de outro tipo. Apesar de tudo o que eu tinha dito<sup>(1)</sup> a este respeito, houve sérias "objeções" quando escrevi em trabalhos anteriores que a ciência se propunha alcançar:

a) determinados resultados "valiosos", isto é, justos sob o ponto de vista lógico e avaliados objetivamente;

b) certos resultados "valiosos" isto é, importantes no sentido do interesse científico; e que, além do mais, a própria escolha do sujeito constitua já em si uma avaliação. Do mesmo modo surgiu constantemente o mal-entendido quase inconcebível de haver eu afirmado que a ciência empírica não está apta a tratar as avaliações "subjetivas" dos homens como objeto dos seus estudos (embora a sociologia em geral, assim como a teoria do marginalismo na economia política se baseiem precisamente no pressuposto contrário). Mas, na realidade, trata-se exclusivamente da exigência, tão trivial, de que o investigador (ou o professor) deverá absolutamente fazer a distinção entre a constatação dos fatos empíricos (inclusive o comportamento "avaliador" dos seres humanos subjetivos que estuda) e a sua própria tomada de posição avaliadora do sábio que ajuíza os fatos (inclusive as eventuais "avaliações" dos seres empíricos por ele estudados), enquanto os considere como desejáveis ou desagradáveis e neste sentido adote uma atitude "apreciativa".

Num estudo, aliás muito apreciável, determinado escritor expõe a idéia de que um investigador poderia igualmente considerar as suas próprias avaliações como "fatos" e delas deduzir as conseqüências. Embora a idéia do escritor seja correta, a expressão de que faz uso dá origem a contra-sensos. É evidente que, antes de um debate, os participantes podem previamente pôr-se de acordo no sentido de tomarem como "pressuposição" das suas discussões determinada medida prática (como, por exemplo, a necessidade de cobrir os gastos do aumento dos efetivos militares unicamente com as contribuições das classes proprietárias), a fim de poderem deliberar unicamente os meios para levar a cabo a citada medida. Tal procedimento revela-se por vezes muito cômodo. Contudo, é impropriedade chamar "fato" a uma tal intenção prática, pressuposta em comum, dado que se trata antes de um "fim estabelecido **aprioristicamente**".

O fato de se tratar verdadeiramente de duas coisas diferentes, logo ficaria demonstrado na discussão dos "meios", a menos que o "fim pressuposto" como indiscutível seja tão concreto como o de acender um charuto. Mas, neste caso, quase nunca é necessário que se discutam os meios. Ora, em quase **todos** os casos em que o projeto é formulado de modo geral, como no exemplo acima escolhido, comprovar-se-á pela experiência que, no momento de deliberar sobre os meios, não só cada um dos participantes terá compreendido uma coisa diferente em face deste fim aparentemente unívoco, como também, e acima de tudo, pode suceder que cada um dos participantes deseje precisamente o mesmo fim, mas devido a razões últimas muito diferentes, influndo esta divergência na discussão dos meios.

Mas abandonemos esta questão. Decerto ninguém terá tido a idéia de negar que se pode partir de um fim determinado, desejado em comum, para deliberar unicamente os meios mais cômodos para o alcançar, e que esse debate **pode** dar lugar a uma discussão que seja necessário resolver-se de forma puramente empírica. Ora o que, em definitivo, se discute aqui é a escolha dos fins (e não dos "meios" quando o fim está estabelecido). Isto é, não se discute em que sentido pode a avaliação que um indivíduo toma como base de sua ação ser considerada como um "fato", mas em que sentido pode chegar a ser objeto de uma crítica científica. Se não nos ativermos a isto, tornar-se-á inútil qualquer ulterior discussão.

Na verdade, não se trata de discutir aqui em que medida as avaliações práticas, particularmente as éticas, podem reclamar pela sua parte uma dignidade **normativa**, isto é, assumir um caráter diferente do da pergunta contida neste exemplo devem preferir-se as loiras ou as morenas, ou em semelhantes juízos subjetivos de gosto. Estes são problemas da filosofia dos valores, mas não da metodologia das disciplinas empíricas. O que unicamente importa neste último caso é que, por um lado, a validade de um imperativo prático entendido como norma, e por outro, a validade de verdade da comprovação empírica de um fato constituem duas coisas totalmente heterogêneas ao nível da problemática, pelo que se prejudica a dignidade **tanto de uma como de outra** das duas esferas, se se desconhecer a sua diferença e se tentar confundi-las. Em minha opinião, esta confusão tem-se produzido com bastante freqüência e, principalmente, por parte do professor Schmoller.<sup>(1)</sup> Proíbe-me passar por alto estes pontos em que creio não poder estar de acordo com ele, precisamente a veneração que sirto pelo nosso mestre.

Antes do mais, desejaria opor-me à pretensão dos partidários da neutralidade axiológica, que vêem no simples fato das variações históricas e singulares das tomadas de posição avaliadoras em vigor uma prova a favor do caráter inevitavelmente "subjetivo" da ética. Inclusive, a determinação empírica dos fatos é objeto freqüente de discussões, e sucede muitas vezes reinar uma maior unanimidade sobre a necessidade de considerar determinada



pessoa como um canalha, que sobre a interpretação que se deve dar a uma inscrição fragmentada. E isto sucede, precisamente, entre os especialistas.

A hipótese de Schmoller de uma crescente unanimidade convencional de todas as confissões e de todas as pessoas sobre os pontos principais das avaliações práticas, encontra-se em oposição radical à minha impressão pessoal. Mas isso não é verdadeiramente importante para a presente discussão. Porque aquilo que em todos os momentos se deve combater é a concepção de que, segundo o ponto de vista científico, poderíamos nos contentar com a evidência efetiva, convencional de determinadas tomadas de posição práticas, por muito divulgadas que estejam. Em minha opinião, a ciência cumpre uma função especificamente inversa: converte em **problema** o que, convencionalmente, é evidente. É isso o que o próprio Schmoller e os seus seguidores fizeram no seu tempo. Por outro lado, as investigações sobre a influência que determinadas convicções éticas ou religiosas **efetivamente** existentes exerceram casualmente sobre a vida econômica, mesmo que se lhes concedesse grande importância, não conseguiriam levar-nos a adotar tais crenças apenas porque terão tido talvez uma enorme influência causal, nem nos obrigariam a considerá-las "valiosas". Pelo contrário, conferir grande valor a um fenômeno religioso ou ético, não corresponde a afirmar que as conseqüências não habituais que a sua atualização comporta ou poderia comportar merecem receber a mesma qualificação positiva de valor. Não é possível resolver semelhantes problemas mediante a mera comprovação dos fatos, mas cada indivíduo ver-se-á obrigado a ajuizá-los de modo muito diferente, segundo as suas próprias avaliações práticas, religiosas ou de outra índole. Nada disto faz parte do problema em discussão. Pelo contrário, nego categoricamente que uma ciência "realista" da moral (isto é, o enunciado das influências efetivas que as convicções éticas predominantes em determinado grupo de pessoas sofreram por parte de outras condições de vida, e que em contrapartida exerceram sobre estas) possa, por seu lado, dar lugar a uma "moral" capaz de afirmar seja o que for sobre o que **deve ser considerado válido**. Do mesmo modo, uma exposição "realista" das representações astronômicas dos chineses – a qual mostraria por que motivos práticos se dedicavam à astronomia, como a conceberam, quais foram os seus resultados e porquê – por exemplo, nunca poderia ter por objeto estabelecer a exatidão dessa astronomia. E, do mesmo modo, a comprovação de que os agrimensores romanos e os banqueiros florentinos (mesmo quando estes últimos procediam à partilha de heranças fabulosas entre os herdeiros) se serviam de métodos muitas vezes incompatíveis com a trigonometria e a aritmética, nunca poderá pôr em questão a validade destas últimas.

Uma investigação empírica de ordem psicológica ou histórica, incidindo sobre determinado ponto de vista avaliador para analisar as suas condições particulares, sociais e históricas, leva sempre e apenas a explicar de **forma compreensível** esse ponto de vista. E isto não é pouco. Esta compreensão não é apenas desejável pela conseqüência secundária, de ordem pessoal (mas não científica), graças à qual nos é dado, pessoalmente, "render justiça" com maior facilidade a um indivíduo que, de fato ou na aparência, pensa de modo diferente. Torna-se ainda extremamente importante, sob o ponto de vista científico:

a) para os fins de um estado empírico causal da atividade humana, destinado a apreender os seus **verdadeiros motivos** últimos; e

b) para descobrir, numa discussão com um indivíduo cujas apreciações diferem (de fato ou na aparência) das nossas, quais são os respectivos pontos de vista avaliadores realmente existentes. Pois a verdadeira significação de uma discussão sobre o valor consiste em contribuir para apreender o que o adversário (ou inclusive o próprio) pretende dizer realmente, isto é, compreender o valor que está em jogo – realmente e não apenas na

aparência – entre ambas as partes, e desta forma possibilitar uma tomada de posição face ao citado valor.

Muito longe portanto da afirmação segundo a qual, sob o ponto de vista da exigência da "neutralidade axiológica", são estéreis ou mesmo insensatas as discussões empíricas a partir de controvérsias sobre avaliações, o conhecimento da sua verdadeira significação constitui, pelo contrário, a premissa de todas as discussões úteis deste tipo. Pressupõem simplesmente a compreensão da possibilidade de avaliações últimas que, em princípio, apresentam uma **divergência** irreduzível. Porque não só "tudo compreender" não significa "tudo perdoar", como simples compreensão do ponto de vista do adversário não nos leva a aprová-lo. Antes nos conduz com a mesma facilidade, e muitas vezes com maior probabilidade, a dar-nos conta da **impossibilidade** de um acordo e ainda da causa ou do ponto que o impede. Mas este conhecimento é um conhecimento da verdade, e as "controvérsias sobre as avaliações" servem para o **estabelecer**.

Pelo contrário uma coisa é certa: por este caminho – dado que prossegue na direção contrária – torna-se impossível alcançar qualquer ética normativa ou estabelecer o caráter obrigatório de um qualquer "imperativo". Toda a gente sabe que este tipo de discussões constitui antes um obstáculo a este objetivo, dado que nos dá, pelo menos aparentemente, a impressão de um certo "relativismo". Ora isto não quer evidentemente dizer que, pela citada razão, se devam evitar tais controvérsias. Muito pelo contrário. Porque uma convicção "ética" que se deixa abalar por uma "compreensão" psicológica de avaliações divergentes, não tem mais valor que as crenças religiosas que acabam por ser destruídas pelos conhecimentos científicos. Por último, e dado que Schmoller supõe que os partidários da "neutralidade axiológica" nas ciências empíricas apenas são capazes de reconhecer determinadas verdades éticas "formais" (ao que parece devem referir-se ao tipo de proposições da *Crítica da Razão Prática*), vejo-me obrigado a fazer algumas breves observações a esse respeito, muito embora este problema vá um tanto além do limite deste ensaio.

Logo de início, devemos repelir a identificação que Schmoller faz entre imperativos éticos e "valores culturais", por mais sublimes que sejam. Isto porque pode existir um ponto de vista segundo o qual os valores culturais sejam "obrigatórios", mesmo que entrem em inevitável e irreduzível conflito com qualquer moral. Inversamente, e sem qualquer contradição interna, é também concebível uma moral que não aceite quaisquer valores culturais. Mas, de qualquer modo, as duas esferas de valores não são idênticas. Do mesmo modo, constitui um grave mal-entendido (embora muito generalizado) imaginar que as proposições "formais", tais como as da ética kantiana, não contribuem com qualquer indicação sobre o **conteúdo**. A possibilidade de uma ética normativa, não é, decerto, posta em dúvida pelo fato de existirem problemas de **ordem prática** para os quais não pode proporcionar, por si própria, indicações unívocas (na minha opinião, entram nesta classificação determinados problemas institucionais, e precisamente os de "política social"), nem pelo fato de a ética não ser a única coisa que tem valor no mundo, e de seu lado coexistirem outras esferas axiológicas cujos valores apenas podem ser realizados assumindo-se, se necessário, uma "culpabilidade" ética. E aqui deve ser classificada, principalmente, a esfera da atividade política. A meu ver, constitui uma demonstração de fraqueza querer negar as tensões existentes entre a ética e a política. Mas esta situação não é privada desta como nos pretende fazer acreditar a habitual distinção entre "moral privada" e "pública".

Vejam, pois, alguns dos "limites" da ética que acabamos de apontar.

Entre os problemas que **nenhuma** ética pode solucionar de modo decisivo e unívoco, encontram-se as conseqüências do postulado da "justiça". Com base nas premissas da ética,

não se poderia dar uma solução definitiva à questão - que talvez se aproxime mais das opiniões expressas no seu tempo por Schmoller - de se o que produz muito merecerá também muito ou, pelo contrário, se deverá exigir muito daquele que é capaz de muito produzir. Por outras palavras: se, em nome da justiça (dado que ficam afastados todos os restantes pontos de vista, tal como o do "estímulo" necessário), deverão ser concedidas grandes oportunidades ao indivíduo de grande talento ou, pelo contrário, se deverá equilibrar (como queria Babeuf) a injustiça da partilha desigual dos dons intelectuais, tentando rigorosamente que o talento, cuja mera posse confere já uma invejável sensação de prestígio, não explore por si próprio as melhores oportunidades de que dispõe no mundo. Ora a problemática **ética** da maioria dos problemas sócio-políticos corresponde a este tipo de questões.

No entanto, no campo da atividade pessoal há também problemas básicos de caráter especificamente ético, e que a moral seria incapaz de regular a partir dos seus próprios pressupostos. Entre eles se encontra a questão fundamental de saber se o valor intrínseco de uma atividade ética – geralmente conhecida como "vontade pura" ou "convicção" – bastará por si só para sua justificação, de acordo com a máxima formulada por alguns moralistas cristãos: "O cristão deverá atuar com retidão e deixar que Deus decida do êxito da sua ação?" Ou será necessário, pelo contrário, tomar também em consideração a responsabilidade perante as conseqüências previsíveis, possíveis ou prováveis, da atividade, tal como a sua inserção num mundo eticamente irracional exige? No âmbito social, qualquer atitude política radicalmente revolucionária, principalmente o chamado "sindicalismo", parte do primeiro postulado, enquanto que toda a política "realista" parte do segundo. Ambas reclamam para si determinadas máximas éticas. Mas estas máximas encontram-se em eterno e mútuo antagonismo, o qual não pode ser superado com o auxílio dos meios de uma ética baseada fundamentalmente em si própria.

Ambas as máximas éticas possuem um rigoroso caráter "formal", no que se assemelham aos conhecidos axiomas da *Crítica da Razão Prática*. Supõe-se muitas vezes a respeito destas últimas, e devido ao caráter citado, que estão absolutamente desprovidas de qualquer indicação do conteúdo apropriado a uma apreciação da atividade. Mas, como já foi dito, isto não é verdade. Tomemos expressamente um exemplo, o mais afastado possível de qualquer tipo de "política", e com o qual conseguiremos talvez, compreender com clareza qual a significação de tão debatido caráter "puramente formal" da ética kantiana.

Suponhamos que um homem confienciava a uma mulher a propósito das suas relações eróticas: "Ao princípio, as nossas relações não passavam de uma paixão, mas agora constituem um valor". O espírito moderador e desapassionado da ética kantiana exprimiria a primeira parte desta frase com os seguintes termos: "Ao princípio, éramos um para o outro apenas um **meio**. E, deste modo, poderíamos considerar toda a frase como um caso particular do célebre imperativo categórico que, curiosamente, se tentou apresentar como expressão puramente histórica do "individualismo", quando, na realidade, constitui uma formulação genial para caracterizar uma infinita diversidade de situações éticas que necessitam duma interpretação correta. Considerado pelo seu lado negativo e abstraindo de qualquer comentário sobre o que pudesse ser o equivalente positivo da recusa de se tratar outrem "apenas como um meio", este imperativo contém, evidentemente:

- a) o reconhecimento de esferas de valor independentes, de ordem extra-ética;
- b) uma delimitação da esfera ética em relação àquelas;
- c) a constatação de que (e em que sentido) uma atividade ao serviço de valores extra-éticos pode, apesar de tudo, ser afetada por diferenças na dignidade ética. Efetivamente,

as esferas de valor que permitem, ou prescrevem, que se trate outrem "apenas como um meio" são heterogêneas em relação à ética. Não podemos aprofundar mais a questão, mas apesar disso, vê-se que o caráter "formal" deste imperativo ético extremamente abstrato não permanece indiferente perante o **conteúdo** da atividade.

Mas agora o problema é ainda mais complexo, inclusive esse predicado negativo que se exprime nas palavras "não passavam de uma paixão", pode ser considerado sob determinado ponto de vista, como uma injúria ao que de mais autêntico e característico existe na vida, isto é, como uma injúria ao único caminho, ou pelo menos ao caminho real que nos subtrai aos "mecanismos" de valor impessoais e suprapessoais e por isso hostis à vida ou ainda que nos liberta da nossa situação acorrentada ao rochedo inanimado da rotina quotidiana e das pretensões de irrealidades "obrigatórias". Em qualquer caso, torna-se possível imaginar uma concepção desta interpretação que - apesar de desdenhar o termo "valor" para designar o que ela considera como o elemento mais concreto da vivência-constituiria uma esfera que, demonstrando igual hostilidade ou indiferença face a toda a santidade ou bondade, a qualquer lei ética ou estética, a todo o significado cultural e a qualquer avaliação da personalidade, poderia pretender (e precisamente por isso) uma dignidade própria e "imaneente", no sentido mais lato do termo. Qualquer que seja a posição por nós assumida perante tal pretensão, torna-se em qualquer caso impossível prová-la ou refutá-la com os meios seja de que ciência for.

Qualquer meditação empírica sobre estas situações nos levaria, como bem observou o velho Mill, ao reconhecimento do politeísmo absoluto como única metafísica que lhes convém. Uma análise não empírica mas sim interpretativa das significações, isto é, uma autêntica filosofia dos valores que ultrapasse este ponto de vista, deveria dar-se conta de que, mesmo o mais ordenado dos sistemas conceituais de "valores", não seria capaz de avaliar a dimensão do ponto decisivo deste estado de coisas. Porque no fim de contas e no que se refere à oposição entre valores, não só se trata sempre e em todas as circunstâncias de alternativas, mas também de uma luta mortal e insuperável, comparável à que opõe "Deus" e o "diabo". Entre estes extremos recusam o relativismo e os compromissos. Note-se que tal é verdade apenas quanto à sua **significação**, pois, como qualquer pessoa o pode experimentar na sua vida, a cada passo deparamos com a existência na realidade e aparentemente de compromissos. Com efeito, em quase todas as tomadas de posição importantes de homens reais se cruzam e entrelaçam as esferas de valores. O que se denomina de caráter trivial da vida "quotidiana" consiste precisamente no fato de ser o homem que se vê imerso nela não consciente e sobretudo não querer tomar consciência, por razões quer psicológicas, quer pragmáticas, deste encadeamento de valores mortalmente hostis entre si. Mas, pelo contrário, recusa-se simplesmente a escolher entre "Deus" e o "diabo", e a tomar uma decisão pessoal última destinada a determinar quais dentre estes valores antagonísticos são regidos pelo primeiro e quais os regidos pelo segundo. O fruto da árvore do conhecimento tão amargo para a nossa comodidade humana, mas iniludível, consiste precisamente na necessidade de tomar consciência de tais antagonismos e de compreender que toda a ação individual e em última análise, a vida inteira - desde que não flua como um fenômeno da natureza, mas seja conduzida com plena consciência - apenas significa uma cadeia de decisões últimas, graças às quais a alma escolhe o seu próprio destino, tal como em Platão, o que significa escolher o sentido dos seus atos e do seu ser. O maior mal-entendido que continuamente se abate sobre as intenções dos partidários do antagonismo dos valores é, talvez, a interpretação do seu ponto de vista como um "relativismo". Isto é, como uma concepção da vida que tem precisamente por base uma visão das coisas que se encontra em oposição radical à relação que os valores mantêm entre si e que (logicamente) apenas pode ser elaborada de modo significativo,

tomando como fundamento uma metafísica de um caráter muito específico (de tipo "organicista").

Mas voltemos ao nosso caso particular e veremos, sem qualquer espécie de dúvida, que, no que se refere às diretivas para uma ação válida deduzidas a partir das avaliações práticas e políticas (principalmente de política econômica e social), uma disciplina empírica apenas pode fornecer, pelos seus próprios meios, as seguintes informações:

- a) quais são, de acordo com as circunstâncias, os inevitáveis meios;
- b) quais as inevitáveis conseqüências subsidiárias;
- c) quais as conseqüências **práticas** da competição entre as diversas avaliações possíveis, conseqüências estas condicionadas pelos dois pontos precedentes.

As disciplinas **filosóficas** podem por acréscimo e com os meios intelectuais de que dispõem, descobrir o "sentido" destas avaliações, isto é, a sua estrutura **significativa** última e as suas conseqüências **significativas**. Por outras palavras, são capazes de lhes atribuir o devido "lugar", dentro do conjunto de todos os "valores" últimos geralmente possíveis, e delimitar a sua esfera de validade significativa. No entanto, dependem por completo de uma escolha e dum compromisso questões tão simples como:

- em que medida deve o fim justificar os meios?
- em que medida se devem aceitar as conseqüências subsidiárias não desejadas?
- como se deve esclarecer o conflito entre vários fins, desejados ou impostos, que se enfrentam **in concreto**?

Não existe procedimento científico algum (racional ou empírico) que seja capaz de tomar qualquer decisão a este respeito. Mas a nossa própria disciplina, rigorosamente empírica, é a menos apropriada para pretender evitar esta decisão ao indivíduo; do mesmo modo não deverá suscitar a ilusão de se encontrar em posição de o resolver.

Por último, quero insistir expressamente em que o reconhecimento deste estado de coisas é, **para as nossas disciplinas**, em absoluto independente da posição que se assume face à teoria dos valores, aqui esboçada o mais rapidamente possível. Isto porque não existe qualquer ponto de vista logicamente sustentável sob o qual fosse possível repelir este estado de coisas, excepção feita ao que se baseia numa hierarquia de valores prescrita de forma unívoca pelos dogmas de uma Igreja.

Apenas me resta esperar, para saber se haverá realmente alguém capaz de afirmar que **não existe**, quanto ao sentido, qualquer diferença fundamental entre os dois grupos de perguntas seguintes:

Uma situação concreta desenvolve-se neste ou naquele sentido? Porque se produziu esta situação concreta de uma determinada maneira e não de outra? Segundo uma regra do devir real, não seria de esperar que uma outra situação pudesse suceder a essa situação concreta? E com que grau de probabilidade?

Que se deve fazer, na prática, face a uma situação concreta? Sob que pontos de vista poderia tal situação apresentar-se como agradável ou desagradável? Existem eventualmente proposições (ou axiomas) de caráter geral qualquer que seja a sua natureza – aos quais podia reduzir esses pontos de vista?

Igualmente espero a prova de que não existe qualquer diferença entre estes dois grupos de questões:

Em que sentido **evoluirá** provavelmente uma situação efetiva concretamente (ou, em linhas gerais: uma situação de certo tipo suficientemente determinado de um ou outro modo), e segundo que grau de probabilidade evoluirá nesse sentido (ou costuma **evoluir** nesse sentido típico?), **por um lado**, e: dever-se-á **intervir** numa situação determinada para a auxiliar a evoluir numa determinada direção, quer seja na direção provável, quer na direção **oposta**, **quer em qualquer outra?**, por outro lado.

Que opinião **irão formar** provavelmente (ou de certeza) determinadas pessoas ou uma multidão indeterminada perante um problema qualquer, em idênticas circunstâncias?, **por um lado**, e: será **correta** essa opinião que formarão provavelmente ou de certeza?, **por outro lado**.

Pergunto-me se estes grupos de questões opostas terão algo de comum quanto ao seu sentido. Será verdade, como é costume repetir-se, que são realmente "indissociáveis"? E no caso afirmativo, não estaremos em contradição com as exigências do pensamento científico?

Porém, uma vez aceita a absoluta heterogeneidade de ambos os tipos de perguntas, é já uma questão totalmente pessoal decidir se será melhor apresentar numa só obra, numa mesma página, ou inclusive através do jogo das orações principais e das subordinadas numa mesma unidade sintática. A única coisa que deveremos exigir a esse autor é que não engane involuntariamente (ou por graça intencional) os seus leitores acerca da heterogeneidade absoluta dos problemas. Pessoalmente, sou de opinião que não há no mundo meio algum demasiado "pedante" para permitir-se evitar tais confusões.

Assim, a significação das discussões acerca das **avaliações práticas** (dos próprios participantes inclusive) apenas pode ser o seguinte:

a) **Sublinhar os axiomas de valor últimos, internamente coerentes**, dos quais partem as opiniões antagônicas. Não só é freqüente o equívoco sobre os axiomas do opositor, mas também sobre os próprios. Na sua essência, este procedimento consiste numa operação que parte de uma avaliação singular e da sua análise significativa, para continuamente se elevar para tomadas de posição avaliadoras cada vez mais fundamentais. Jamais trabalha com os meios de uma disciplina empírica, nem dá lugar a qualquer conhecimento de fatos. Tem a mesma "validade" que a lógica.

b) **Deduzir as conseqüências** da tomada de posição **avaliadora**, que resultariam de determinados axiomas de valor últimos, se estes, e apenas eles, fossem tomados como base para a apreciação prática de situações efetivas. No que se refere à argumentação, esta dedução liga-se significativamente a comprovações empíricas no que diz respeito à casuística mais completa possível das situações empíricas que podem em geral ser tomadas em linha de conta para uma apreciação prática.

c) **Determinar as conseqüências efetivas** que resultariam necessariamente da realização prática de uma tomada de posição, praticamente avaliadora, face a um problema, tendo em conta que:

- esta realização está ligada a determinados **meios** inevitáveis, e que
- é impossível evitar determinadas conseqüências subsidiárias não desejadas diretamente.

Esta determinação puramente empírica pode ter, entre outros, os resultados seguintes:

- impossibilidade absoluta de realizar, mesmo da forma a mais aproximada possível, o postulado de valor que se tem em vista, dada a impossibilidade de obter qualquer meio para o realizar, ou

- maior ou menor **improbabilidade** de poder realizá-lo na sua totalidade ou parcialmente, quer pela razão precedente, quer por existir a probabilidade de se produzirem conseqüências subsidiárias não desejadas, suscetíveis de tornar ilusória a sua realização, ou ainda

3) necessidade de suportar os meios e as conseqüências subsidiárias que o partidário do postulado prático em questão não havia tomado em consideração, de tal modo que a decisão axiológica entre fim, meios e conseqüências acaba por converter-se num novo problema para ele, com o que perde a sua força obrigatória sobre os demais.

d) Por último, podem empregar-se axiomas de valor **novos**, bem como os postulados derivados deles, e que não foram tomados em consideração pelo representante de um postulado prático e relativamente aos quais não chegou a tomar uma posição. E tudo isto, muito embora a realização do seu próprio postulado entre em luta com estes axiomas quer seja no plano dos princípios, quer no das conseqüências práticas, isto é, opõe-se-lhes significativa ou praticamente. No primeiro caso encontrar-nos-emos perante uma discussão mais vasta do tipo (a), enquanto que no segundo caso encontraremos problemas do tipo (c).

Assim pois, muito longe de serem "desprovidas de qualquer significação", as discussões avaliadoras deste tipo possuem uma significação muito grande quando se compreende corretamente a sua utilidade, e só então.

A **utilidade** de uma discussão incidindo sobre avaliações práticas, realizada no local apropriado e segundo uma significação correta, de modo algum fica esgotada por certos resultados diretos a que dá origem. Com efeito, se for bem dirigida, toma fecunda a investigação empírica, ao suscitar as **problemáticas** necessárias no decurso do trabalho.

**RESPOSTAS DOS EXERCÍCIOS**

1. Principais modelos éticos
  1. B
  2. A
  3. D
  4. A
  
2. A ética grega
  1. B
  2. C
  3. D
  4. C
  
3. A ética de salvação
  1. D
  2. A
  3. C
  4. D
  
4. A ética social
  1. A
  2. B
  3. C
  4. D
  
5. A ética kantiana
  1. D
  2. A
  3. B
  4. C
  
6. A ética de responsabilidade
  1. A
  2. D
  3. B
  4. C
  
7. As éticas eclética e totalitária
  1. D
  2. A
  3. B
  4. B
  
8. Principais temas da discussão moral
  1. C
  2. A
  3. B
  4. D