

# Ética e Economia

Pedro Vieweger



Por uma reaproximação dos  
dois campos de estudos



A presente obra visa realizar uma reflexão teórica com o intuito de responder se existe uma proximidade entre o campo de estudo da ética com o campo de estudo da economia, bem como se o debate econômico é um debate ético. Para concretizar este empreendimento teórico, necessitou-se construir uma linha de raciocínio através de revisões bibliográficas de autores consagrados no mundo acadêmico voltados tanto para a filosofia, com a finalidade ética, quanto para economia. Dentre os autores, destacam-se Cortina e Martinez (2013) com a contribuição para uma ética voltada à filosofia moral; Vázquez (2014) para uma ética como campo acadêmico científico; Sen (1999) com a emergência de aproximação dos estudos da ética e economia; e Rawls (1997) na reflexão do contrato social hipotético que se utiliza da reflexão ética-econômica como meio de construir uma alternativa que possibilite uma equidade social. De modo geral, este livro reúne argumentos que visam desconstruir o constructo acadêmico que atribuiu à economia um caráter meramente positivista, onde o campo econômico apresenta-se como um campo imparcial das questões de reflexão moral e, conseqüentemente, distanciando-se das demandas normativas que, nos dias de hoje, são atribuídos somente ao campo de estudo da ética, mas que, outrora, apresentava-se também como uma demanda da economia.



# Ética e Economia

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Izete Pengo Bagolin**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

**Prof. Dr. Ely Jose de Mattos**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Laura Desirée Silva Vernier**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

# Ética e Economia

Por uma reaproximação dos  
dois campos de estudos

Pedro Vieweger



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

VIEWEGER, Pedro

Ética e economia: por uma reaproximação dos dois campos de estudos [recurso eletrônico] / Pedro Vieweger -  
- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

82 p.

ISBN - 978-85-5696-362-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Educação, 2. Ensino, 3. Pedagogia 4. Coleção I. Título. II. Série

---

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Moral 170

Para Marília Marques





## **Agradecimentos**

À Profa. Dra. Izete Pengo Bagolin por todos os conselhos e oportunidades concedidas. Mas, principalmente, por aceitar ser orientadora deste trabalho e confiar no meu potencial acadêmico, dando liberdade para realizá-lo de maneira ímpar.

Ao Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi e à Profa. Dra. Esmeralda Correa Macana que acreditaram na possibilidade da elaboração de uma monografia com tema controverso ao padrão estabelecido dentro da ciência econômica.

Ao Prof. Me. Andre Luis Contri pela rigidez empregada na disciplina de metodologia de pesquisa, na qual suas críticas, provocações e contribuições mostraram-se essenciais para o nascimento e produção deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Alessandro Donadio Miebach pelo companheirismo e confidencialidade.

Ao Prof. Dr. Norman Roland Madarasz, Prof. Dr. Felipe de Matos Müller e Prof. Dr. Leonardo Agostini que proporcionaram um aprendizado de extrema qualidade no âmbito filosófico, principalmente nas questões relacionadas à ética e à epistemologia.

Ao Prof. Dr. Ely Jose de Mattos e à Profa. Dra. Laura Desirée Silva Vernier pela participação na banca de avaliação deste trabalho.

*“Não há nenhuma ideia, por mais antiga e absurda, que não seja capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento.”*

Paul Feyerabend

# Sumário

<b>1.....</b>	<b>13</b>
<b>Introdução</b>	
<b>2.....</b>	<b>19</b>
<b>Ética e moral</b>	
2.1 Moral.....	20
2.2 Ética.....	21
2.3 Teorias éticas.....	27
2.3.1 Virtudes em Aristóteles.....	28
2.3.2 Contratualismo de Thomas Hobbes.....	32
2.3.3 Deontologismo de Immanuel Kant.....	37
2.3.4 Utilitarismo de Jeremy Bentham.....	42
2.3.5 A Moral de Senhor e de Escravo em Nietzsche.....	45
<b>3.....</b>	<b>51</b>
<b>Ética e economia</b>	
3.1 Origem ética da economia.....	51
3.2 Ética e economia política.....	54
3.3 Economia normativa e economia positiva.....	56
<b>4.....</b>	<b>63</b>
<b>A abordagem rawlsiana</b>	
4.1 A posição original e o véu de ignorância.....	66
4.2 Dois princípios de justiça.....	69
4.3 Princípio da diferença.....	73
4.4 Lições positivas da abordagem rawlsiana na perspectiva de Amartya Sen....	75
<b>5.....</b>	<b>77</b>
<b>Conclusão</b>	
<b>Referências.....</b>	<b>79</b>



## Introdução

Amartya Sen, economista e Prêmio Nobel, participou em 1986 de uma conferência na Universidade da Califórnia, onde expos a sua preocupação quanto ao distanciamento da economia moderna em relação às questões éticas. Esse distanciamento, segundo Sen (1999), é muito preocupante, pois empobrece a análise econômica, uma vez que a economia moderna, ao dar destaque para os princípios da engenharia ou logística, não é capaz de fazer uma análise real dos fatos quando não considera o impacto que as questões morais realizam na conduta humana. O estudo da economia, afirma Sen (1999), vem muito antes de Adam Smith. A preocupação com questões econômicas já era encontrada no texto *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Ainda, segundo Sen (1999), o vínculo entre a economia e a ética avança para além do próprio Adam Smith que era professor de filosofia moral. Segundo o autor, até o início do século XX, as próprias universidades ensinavam economia como uma ramificação da ética.

O entendimento da ligação da economia com outras áreas de estudos está muito presente nos economistas políticos. Segundo Piketty (2014), a economia política clássica originou-se no Reino Unido e na França entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Esses economistas tratavam “das relações entre os homens, na reprodução da vida material” (COUTINHO, 1990, p. 9). O seu objeto, segundo Singer (1982, p. VIII) era as “sociedades de classe, em que se contrapõem não somente os interesses econômicos das diferentes classes, mas também [...] o modo de cada uma encarar a própria

realidade social e econômica”. Dentre os aspectos de análise dos economistas políticos, conforme Piketty (2014), destacava-se a distribuição da renda. Esse debate gerou diversas controvérsias entre os pensadores, que possuíam posições ideológicas diferentes para tratar do assunto, a cada qual o contexto de sua época. O já mencionado Adam Smith, por exemplo, “que foi o primeiro a elaborar um modelo abstrato completo e relativamente coerente da natureza, da estrutura e do funcionamento do sistema capitalista” (HUNT, 2005, p. 37), simpatizava, frequentemente, com “[...] o operário e o trabalhador da terra, opondo-se aos privilégios e à proteção estatal que apoiavam o ‘sistema mercantil’” (PINHO, 1998, p. 36). Já Thomas Robert Malthus, que teorizava sobre a superpopulação e o seu impacto na economia, preocupava-se com “a inquietação dos trabalhadores e com os esquemas que estavam sendo defendidos por intelectuais radicais, com relação à reestruturação da sociedade, a fim de promover o bem-estar e a felicidade dos trabalhadores” (HUNT, 2005, p. 67). Malthus, em certo momento, propôs que “todas as medidas de assistências aos pobres deveriam ser suspensas de imediato e que a taxa de natalidade deveria ser severamente controlada, com a finalidade de afastar o risco de uma catástrofe global associada à superpopulação, ao caos e à miséria” (Piketty, 2014, p. 12). Segundo Hunt (2005, p. 67), “Malthus era defensor declarado dos ricos, e sua teoria da população serviu de arcabouço para defendê-los”. Outro autor que merece destaque é David Ricardo. Conforme Hunt (2005), Ricardo – contemporâneo de Malthus e seu amigo pessoal – era um defensor dos interesses da classe capitalista. Segundo o autor, a obra de Ricardo é, basicamente, uma análise sobre a base do conflito de classe, como, por exemplo, o aumento do lucro em consequência da diminuição do salário, ou se os interesses dos proprietários de terras serão sempre divergentes aos interesses dos consumidores e dos industriais. Com efeito, o autor esclarece que Ricardo acreditava que um livre-comércio, entre dois países, proporcionaria um aumento do benefício total das duas sociedades harmonizando, dessa forma,

os interesses sociais. Porém, segundo Hunt (2005, p, 114), “o livre-comércio aumentaria os benefícios dos que fossem ricos e que tivessem alto poder aquisitivo, mas não necessariamente os benefícios da classe operária”. O livro de Ricardo, *Princípios de Economia Política e Tributação*, publicado em 1817, impulsionou a sua visibilidade. Sendo considerado o sucessor de Adam Smith, o pensamento de Ricardo, ou da escola ricardiana, dominou a economia política até a publicação de *O Capital*, escrito por Karl Marx (SINGER, 1982).

O capital, que teve o seu primeiro volume publicado em 1867, é um ótimo exemplo de interdisciplinaridade. Segundo Gorender (2013, p. 31), *O capital* é “uma obra de unificação interdisciplinar das ciências humanas, com vistas ao estudo multilateral de determinada formação social. Unificação entre a economia política e a sociologia, a historiografia, a demografia, a geografia econômica e a antropologia”. Na obra, Marx trata da importância da mercadoria, das relações de trocas, e dos fatores de produção para a sustentação do sistema econômico capitalista. Piketty (2014) destaca que os estudos de Marx são iniciados com base no modelo ricardiano e, assim como Ricardo, “Marx baseou seu trabalho na análise das contradições lógicas internas do sistema capitalista”. Porém, segundo o autor, apesar de tomar como base o modelo de David Ricardo para fundamentar a sua análise do sistema capitalista, Marx “procurou distinguir-se dos economistas burgueses [...]” que, basicamente, acreditavam em uma economia sem intervenção, auto regulável. Entretanto, o autor destaca que além de afastar-se dos chamados economistas burgueses, Marx também afastou-se “dos socialistas utópicos ou proudhonianos, que, na sua visão, se contentavam em denunciar a miséria operária sem propor nenhum estudo realmente científico dos processos econômicos que seriam responsáveis por ela” (PIKETTY, 2014, p. 16). Além disso, Hunt (2005), afirma que Marx diferenciava-se dos outros economistas clássicos pois considerava aspectos históricos negligenciados por outros pensadores. Segundo o autor, um dos aspectos exaltados por

Marx, ao fazer uso da história para fundamentar as suas teorias, era a de que “a produção é uma atividade *social*, que pode assumir muitas formas ou modos, dependendo das formas vigentes de organização social e das correspondentes técnicas de produção (HUNT, 2005, p. 194, grifo do autor). Por fim, destaca-se que, diferentemente de Malthus e Ricardo, Marx se identificava com a classe trabalhadora (WARBURTON, 2013).

Considerando os aspectos supracitados, é possível constatar que, dentro da economia política havia uma discussão ideológica. Consequentemente, uma discussão ética. Sendo assim, a presente monografia busca esmiuçar a relação da ética com a economia. Para isso, neste trabalho, em sua revisão bibliográfica, inicia-se elucidando os aspectos fundamentais da moral e da ética. Esses aspectos servem como base para tratar do objeto de pesquisa de maneira mais esclarecida. É importante ressaltar que a revisão realizada traz à tona a dificuldade da academia em encontrar um consenso com relação ao papel da ética. Essa complexidade na harmonização dos pensamentos entre os estudiosos eleva o grau de dificuldade para a compreensão do que é ética. Dessa forma, tornou-se necessário apontar, distintamente, os aspectos defendidos por cada autor. Por outro lado, a dificuldade supracitada, proporcionou um debate repleto de pontos de vistas distintos, enriquecendo o estudo. Posteriormente, é apresentado cinco das principais teorias éticas estudadas na academia. Diferentemente da fundamentação da ética, onde estuda-se o que ela é, bem como para que ela serve, as teorias éticas funcionam como doutrinas. Essas doutrinas apresentam de maneira distinta qual é a coisa certa a ser feita. Tal distinção colabora, novamente, para elucidar que ética não é algo trivial.

Após realizar a revisão tratando de maneira isolada dos aspectos condizentes à ética, no tópico posterior, apresenta-se, na visão de Sen (1999), a origem da econômica como um campo de estudo pertencente à ética, bem como da desagregação realizada pela academia, e as principais consequências geradas pela separação



entre os campos de estudos. Em seguida, é realizada uma revisão do papel da ética na economia política, mostrando que os dois campos são influenciados mutuamente. Posteriormente, realiza-se um debate entre economia normativa e economia positiva, onde apresenta-se a economia normativa como um campo de estudo voltado para aquilo que deveria ser feito na economia, mostrando uma aproximação com as teorias éticas. Já a economia positiva, por sua vez, é apresentada como um campo de estudo que propõe pesquisar e representar a economia como ela é. Por fim, como crítica ao pensamento econômico-positivista, é esclarecido, na argumentação de Popper (2014), que não é possível realizar um estudo científico, mesmo na área da economia, livre das influências dos interesses pessoais.

Finalmente, no capítulo 4, apresenta-se a abordagem Rawlsiana da teoria da justiça, onde pode ser constatado, mais uma vez, a importância do papel da ética para as decisões de caráter econômico e reciprocamente.



## Ética e moral

Ao fazer uma breve análise etimológica das palavras ética e moral, Chauí (2002) relata que ambas possuem origens diferentes, mas relacionadas à mesma palavra, no caso, a palavra costume. Segundo Chauí (2002), a palavra ética é uma derivação do *ethos* ou costume em grego. Já a palavra moral, deriva-se de *mores*, ou costume em latim. Para Barros Filho e Pompeu (2014), tanto *ethos* quanto *mores* possuem o mesmo significado: hábito ou prática recorrente. Porém, Chauí (2002) faz o seguinte destaque:

[...] a língua grega possui uma outra palavra que, infelizmente, precisa ser escrita, em português, com as mesmas letras que a palavra que significa costume: *ethos*. Em grego, existem duas vogais para pronunciar e grafar nossa vogal e: uma vogal breve, chamada *epsilon*, e uma vogal longa, chamada *eta*. *Ethos*, escrita com a vogal longa, significa costume; porém, escrita com a vogal breve, significa *caráter, índole natural, temperamento*, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa. Nesse segundo sentido, *ethos* se refere às características pessoais de cada um que determinam quais virtudes e quais vícios cada um é capaz de praticar. Referem-se, portanto, ao senso moral e à consciência ética individuais. (CHAUÍ, 2002, p. 340).

Com efeito, Barros Filho e Pompeu (2014) fazem um alerta com respeito a proximidade que a etimologia atribui à ética e à moral. Segundo os autores, no âmbito do senso comum, as duas palavras, ética e moral, confundem-se entre elas, pois utiliza-se dessas palavras de maneira indistinta. Porém, os autores destacam

que grande parte dos produtores de conteúdo acadêmico realizam uma distinção de conceitos com relação à ética e à moral.

Dessa forma, faz-se necessário descrever como os autores contemporâneos tratam desses dois conceitos. Sendo assim, ao longo do texto, aborda-se, primeiramente, a descrição dos autores com relação à moral. Posteriormente, é abordado as perspectivas de diversos autores que demonstram posições distintas sobre como a ética é fundamentada, bem como qual é o seu papel. Essa distinção colabora para o entendimento da não-simplicidade da ética, além de demonstrar que não existe um consenso teórico no meio acadêmico.

## **2.1 Moral**

Segundo Vázquez (2014, p. 16), a moral surge quando “[...] os indivíduos se defrontam com a necessidade de pautar o seu comportamento por normas que se julgam mais apropriadas ou mais dignas de ser cumpridas”. Segundo o autor, trata-se de normas que os indivíduos reconhecem como obrigatórias, através de uma aceitação interna. Após o reconhecimento e aceitação das normas de maneira íntima, tais normas passam orientar as suas ações. Quando este processo ocorre, segundo o autor, o homem passa a agir moralmente, deixando de lado a espontaneidade ou atitudes consideradas da natureza do homem. Morin (2011) contribui com esse olhar sobre uma moral onde o indivíduo é o agente das suas decisões, quando o autor sugere que para a consciência moral individual é necessário que ocorra uma espécie de individualismo. Ou seja, segundo Morin (2011), para que os indivíduos passem a adotar atitudes condizentes com o que eles considerem corretas, a autonomia moral, é preciso que tais atitudes não sejam impostas por uma sociedade totalitária. Porém, na visão de Chauí (2002, p. 339) “toda cultura e cada sociedade institui uma moral, isto é, valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos os seus membros”. Segundo a autora, quanto mais estruturada uma sociedade for, com relação à

hierarquias, castas ou classes, maior será a possibilidade da existência de uma pluralidade de morais condizentes com cada tipo de divisão social. Claramente esse tipo de fenômeno afeta as ações individuais propostas por Vázquez (2014) e por Morin (2011), pois:

nossos sentimentos, nossas condutas, nossas ações e nossos comportamentos são modelados pelas condições em que vivemos (família, classe e grupo social, escola, religião, trabalho, circunstâncias políticas, etc.). Somos formados pelos costumes de nossa sociedade, que nos educa para respeitarmos e produzirmos os valores propostos por ela como bons, e, portanto, como obrigações e deveres. Dessa maneira, valores e deveres parecem existir por si em si mesmos, parecem ser naturais e intemporais, fatos ou dados com os quais nos relacionamos desde nosso nascimento: somos recompensados quando os seguimos, punidos quando os transgredimos. (CHAUÍ, 2002, p. 340).

Portanto, é necessário realizar uma avaliação das atitudes que são colocadas pela sociedade aos seus membros, bem como qual é a atitude de cada membro com relação à sociedade.

## **2.2 Ética**

Segundo Chauí (2002 p. 341), a ética surge na Grécia antiga, com Sócrates construindo o conceito de sujeito ético moral, que seria “aquele que sabe o que faz, conhece as causas e os fins de sua ação, o significado de suas intenções e de suas atitudes e a essência dos valores morais”. Além de Sócrates, a autora expõe que Aristóteles conquistou um papel importante ao descrever que a Ética se refere a práxis, ou saber prático, que “[...] é o conhecimento daquilo que só existe como consequência de nossa ação e, portanto, depende de nós”. De forma resumida, Chauí (2002 p. 342) afirma que os gregos concebiam a ética como: “educação do caráter do sujeito moral para dominar racionalmente impulsos, apetites e desejos, para orientar a vontade rumo ao bem e à felicidade, e para formá-lo como membro da coletividade sócio política”. Já a sua finalidade, segundo a autora,

“[...] era a harmonia entre o caráter do sujeito virtuoso e os valores coletivos, que também deveriam ser virtuosos”.

Ao olhar para os conceitos contemporâneos, no que diz respeito a fundamentação, e papel da ética, é possível encontrar pluralidade de conceitos entre diversos autores. Abbagnano (2007), por exemplo, classifica a Ética, de modo geral, como ciência da conduta. Visão que também é, de certo modo, compartilhada por Vázquez (2014). Enquanto Chauí (2002), trata da ética como filosofia da moral.

Morin (2011), introduz a Ética como um imperativo ou exigência moral. Esse imperativo, segundo o autor, possui três fontes que são interligadas: interna, externa, e anterior ao indivíduo. A fonte interna, diz respeito ao que o indivíduo “[...] sente no espírito como a injunção de um dever”. A origem externa, por sua vez, trata do meio em que o indivíduo habita, onde o mesmo é influenciado pela cultura, crenças, bem como as normas estabelecidas pela comunidade. Por fim, a fonte anterior está relacionada aos seus antepassados: “originária da organização viva, transmitida geneticamente” (MORIN, 2011, p. 19).

Singer (2002) prefere iniciar a sua explicação sobre o que é a Ética relatando o que ela não é. Para o autor, algumas pessoas entendem a moralidade como um conjunto de “proibições puritanas cuja função básica seria a de impedir que as pessoas se divertirem”. Porém, esse conceito não parece ser o correto, pois ele remonta a uma defesa de uma ética específica. Ou, nas palavras do autor, “um código específico de moralidade”. Dessa forma, Singer (2002) elabora quatro afirmativas descrevendo o que a Ética não é. Segundo o autor, a Ética não é um conjunto de proibições que está ligada as atividades sexuais; ela também não pode ser definida como um “sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática”; bem como a Ética não pode ser algo compreendido apenas em contextos religiosos; e, por fim, a Ética não é algo subjetivo ou relativo (SINGER, 2002, p. 9-12).

Com efeito, Singer (2002) relata que a razão possui um importante papel nas decisões éticas. Ou seja, os indivíduos deixam

de lado os seus sentimentos e dão maior atenção a razão no momento de tomar as suas decisões. Dentro dessa linha de raciocínio, o autor esclarece que a ética é fundamentada em um âmbito universal:

[...] ao emitirmos juízos éticos, extrapolamos as nossas preferências e aversões. De um ponto de vista ético, é irrelevante o fato de que sou eu o beneficiário de, digamos, uma distribuição mais equitativa da renda, e você o que perde com ela. A ética exige que extrapolemos o ‘eu’ e o ‘você’ e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou qualquer outro nome que lhe dermos. (SINGER, 2002, p. 19-20).

Ao compreender a Ética como um aspecto universal, Singer (2002, p. 20) propõe que a Ética assume uma posição utilitária. Segundo o autor, quando é compreendido que os juízos éticos são formalizados dentro de um aspecto universal, “[...] estou aceitando que os meus próprios interesses, simplesmente por serem meus interesses, não podem contar mais que os interesses de uma outra pessoa”. Dessa forma, “[...] a minha preocupação natural de que meus interesses sejam levados em conta deve – quando penso eticamente – ser estendida aos interesses dos outros”. O autor defende ainda que: “a postura utilitária é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio” (SINGER, 2002, p. 22).

Já para Cortina e Martínez (2013) a Ética, no âmbito da filosofia moral, é tratada como a área de conhecimento que faz a reflexão sobre a moral. Esse conhecimento ético é construído através das ferramentas proporcionadas pela filosofia, ou seja, através da racionalidade, conceitos e métodos da mesma. A reflexão proporcionada pela ética, enquanto filosofia moral, tem por objetivo “desdobrar conceitos e argumentos que permitam compreender a dimensão moral da pessoa humana nessa sua condição de dimensão moral”. Segundo os autores, a Ética possui uma característica

normativa indireta, ou seja, ela não determina, mas pode indicar o caminho a ser seguido: “a Ética – como Filosofia moral – remonta à reflexão sobre as diferentes morais e as diferentes maneiras de justificar racionalmente a vida moral, de modo que sua maneira de orientar a ação é indireta [...]” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 9). Com efeito, os autores destacam que a Ética tem como função esclarecer, fundamentar, e aplicar a moral:

[...] corresponde à Ética uma tripla função: 1) *esclarecer* o que é a moral, quais são seus traços específicos; 2) *fundamentar* a moralidade, ou seja, procurar averiguar quais são as razões que conferem sentido ao esforço dos seres humanos de viver moralmente; e 3) *aplicar* aos diferentes âmbitos da vida social os resultados obtidos nas duas primeiras funções, de maneira que se adote nesses âmbitos sociais uma moral crítica (ou seja, racionalmente fundamentada), em vez de um código moral dogmaticamente imposto ou da ausência de referências morais. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 21, grifo do autor).

Um dos pontos chaves, para compreender a Ética no pensamento de Cortina e Martínez (2013), diz respeito à não neutralidade da Ética. Isto é, a Ética não é indiferente aos códigos morais analisados. Este fenômeno ocorre pois:

[...] os métodos e objetivos próprios da Ética a comprometem como certos valores e a obrigam a denunciar alguns códigos morais como ‘incorretos’, ou até mesmo como ‘desumanos’, enquanto outros podem ser reafirmados por ela na medida em que os considere ‘razoáveis’, ‘recomendáveis’ ou até mesmo ‘excelentes’. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 20, grifo do autor).

Apesar desses pontos apresentados, Cortina e Martínez (2013) destacam que, apesar da ética não ser neutra, ela não tem, a princípio, a capacidade de fazer uma recomendação de um código moral preferível. Porém, a ética, consegue orientar as atitudes dos indivíduos. Os autores relatam que essa característica é possível por dois motivos:



em primeiro lugar, porque diferentes teorias éticas podem dar como resultado algumas orientações semelhantes [...]. Em segundo lugar, porque é muito provável que os progressos da própria investigação ética cheguem a evidenciar que a missão da filosofia moral não é a justificação racional de um único código moral propriamente dito, e sim um quadro geral de princípios morais básicos dentro do qual diferentes códigos morais mais ou menos compatíveis entre si possam legitimar-se como igualmente válidos e respeitáveis. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 21).

Na visão de Vázquez (2014), a ética é uma ciência que tem por objeto de estudo o comportamento moral. Segundo o autor, essa ciência também pode ser denominada como teoria-moral. A teoria-moral, ou ética, é uma consequência do comportamento prático-moral. Este processo ocorre uma vez que “os homens não só agem moralmente [...], mas também refletem sobre esse comportamento prático e o tomam como objeto da sua reflexão e de seu pensamento”. Segundo o autor, a generalidade apresentada pelos problemas teóricos-morais é o que corrobora para caracterizar uma diferenciação dos problemas práticos-morais: “a ética poderá dizer-lhe, em geral, o que é um comportamento pautado por normas, ou em que consiste o fim – o bom – visado pelo comportamento moral, do qual faz parte o procedimento do indivíduo concreto ou de todos”. No que diz respeito à atitude que deverá ser adotada em cada problema concreto é um problema que deverá ser resolvido pela prática-moral (VÁZQUEZ, 2014, p. 17).

Para Vázquez (2014, p. 20), a ética possui como objetivo fundamental o mesmo apresentado por toda teoria. Ela busca “explicar, esclarecer ou investigar uma determinada realidade, elaborando os conceitos correspondentes”. Porém, o autor destaca que deverá ser levado em consideração que, no passado, as doutrinas éticas não possuíam um caráter explicativo ou investigativo da moral, e sim uma justificação ideológica. Outro ponto importante, que permite compreender melhor o papel da ética, diz respeito no que consiste o seu valor como teoria. Vázquez

(2014, p. 21) argumenta que “o valor da ética como teoria está naquilo que explica, e não no fato de prescrever ou recomendar com vistas à ação em situações concretas”. Posteriormente, o autor complementa a sua explicação afirmando que:

a ética é a explicação daquilo que foi ou é, e não uma simples descrição. Não lhe cabe formular juízos de valor sobre a prática moral de outras sociedades, ou de outras épocas, em nome de uma moral absoluta e universal, mas deve, antes, explicar a razão de ser desta pluralidade e das mudanças de moral; isto é, deve esclarecer o fato de os homens terem recorrido a práticas morais diferentes e até opostas. (VÁZQUEZ, 2014, p. 21)

Com efeito, Vázquez (2014) argumenta que “a *ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade*. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano”. O objeto de estudo da ética pode ser formado por diferentes tipos de relações sociais: “os atos conscientes e voluntários dos indivíduos que afetam outros indivíduos, determinados grupos sociais ou a sociedade em seu conjunto” (VÁZQUEZ, 2014, pp. 23-24, grifo do autor).

Uma vez que é compreendido qual é o objeto de estudo da ética, enquanto ciência, é necessário englobar quais os métodos utilizados neste campo de investigação, bem como qual o seu fim:

[...] a ética parte de certo tipo de fatos visando descobrir-lhes os princípios gerais. Neste sentido, embora parta de dados empíricos, isto é, da existência de um comportamento moral efetivo, não pode permanecer no nível de uma simples descrição ou registro dos mesmos, mas os transcende com seus conceitos, hipóteses e teorias. Enquanto conhecimento científico, a ética deve aspirar à racionalidade e objetividade mais completas e, ao mesmo tempo, deve proporcionar conhecimentos sistemáticos, metódicos e, no limite do possível, comprováveis. (VÁZQUEZ, 2014, p. 23).

Vázquez (2014) ressalta que a ética por ser uma ciência que teoriza e analisa sobre o comportamento humano, ela não deve ser confundida com o seu objeto de estudo, o mundo moral: “As

proposições da ética devem ter o mesmo rigor, a mesma coerência e fundamentação das proposições científicas. Ao contrário, os princípios, as normas ou os juízos de uma moral determinada não apresentam esse caráter” (VÁZQUEZ, 2014, p. 23). Além disso:

a moral não é ciência, mas objeto da ciência; e, neste sentido, é por ela estudada e investigada. A ética não é a moral e, portanto, não pode ser reduzida a um conjunto de normas e prescrições; sua missão é explicar a moral efetiva e, neste sentido, pode influir na própria moral. (VÁZQUEZ, 2014, p. 24)

Outro ponto que deve ser levado em consideração quando defende-se, na visão de Vázquez (2014), que a ética possui caráter científico, é a compreensão do movimento de ruptura da ética com a filosofia. Essa ruptura, segundo o autor, é um movimento que é trilhado por outras disciplinas que buscam possuir um caráter científico. Porém, apesar da necessidade de uma ruptura da ética com a filosofia, é importante ressaltar que a ética científica ainda se utilizará de pressupostos filosóficos, mas abandonaria a ética oriunda de uma filosofia especulativa: “Uma ética científica pressupõe necessariamente uma concepção filosófica imanentista e racionalista do mundo e do homem, na qual se eliminem instâncias ou fatores extramundanos ou super-humanos e irracionais”. Além disso, segundo o autor, a partir do momento em que a ética passa a ser compreendida como ciência, e atinja uma autonomia, não significa, necessariamente, que ela abdique dos outros tipos de saberes ou que ela possa ser considerada absoluta. Muito pelo contrário, “a ética científica é incompatível com qualquer cosmovisão universal e totalizadora que se pretenda colocar acima das científicas positivas ou em contradição com elas” (VÁZQUEZ, 2014, p. 27).

### 2.3 Teorias éticas

Segundo Cortina e Martínez (2013), para compreender de maneira efetiva o fenômeno da moralidade, é preciso apropriar-se das

teorias éticas. Essa apropriação é necessária pois cada teoria ética trata de perspectivas diferentes o fenômeno da moralidade. Ainda, segundo os autores, apesar de cada teoria possuir uma forma distinta de analisar o comportamento moral, todas elas partem de conceitos que são comuns entre elas. Isto ocorre “porque não é possível falar de moral prescindindo de valores, bens, deveres, consciência, felicidade, finalidades da conduta, liberdade, virtudes etc.” Sendo assim, é possível compreender que “a diferença [...] entre as diversas teorias éticas não provém, portanto, dos conceitos com que lidam, mas do modo como os ordenam quanto a sua prioridade e dos métodos filosóficas que empregam” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 51).

Com o objetivo de exemplificar essa variedade de métodos e prioridades, no qual são empregados os conceitos de cada teoria ética, serão apresentados os pontos fundamentais das mesmas. Neste ponto, é preciso destacar que se optou por realizar uma breve revisão de algumas das principais teorias éticas estudadas pela comunidade acadêmica e que, em certa medida, ao longo do desenvolvimento da revisão bibliográfica, serão revisitadas e debatidas nos próximos capítulos da monografia. Caso contrário, seria necessário realizar uma revisão histórica, mostrando que cada pensador é influenciado pela contribuição, crítica ou acumulativa, de um outro pensador, abrangendo todas as teorias éticas como, por exemplo, a ética em Sócrates; Platão; Aristóteles; Epicuro; Círcio; Agostinho de Tagaste; Tomás de Aquino; David Hume e assim por diante, o que tornaria a revisão sobre ética extremamente extensa.

### **2.3.1 Virtudes em Aristóteles**

Aristóteles (384-322 a.C.) nasceu na Grécia, foi aluno de Platão, e fundou sua própria escola em Atenas, podendo ser considerado como o pensador mais influente que já existiu. As suas extensas contribuições acadêmicas permaneceram influentes durante muitos séculos como, por exemplo, as suas teorias da física, lógica, biologia, e etc. Aristóteles, passada duas gerações depois de

Sócrates, por volta de 330 a.c., foi responsável pela elaboração do primeiro grande tratado que aborda, de maneira sistemática, a filosofia da moral (RACHELS, J.; RACHELS, S., 2014). “A *Ética a Nicômaco* é a sua principal e mais importante obra de ética e possui uma estrutura lógica específica: inicia propondo um problema e, em seguida, procura resolvê-lo, examinando uma série de aspectos em confronto com outras posições e opiniões” (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 230, grifo do autor).

O elemento necessário a ser considerado, e que funciona como um esteio para a fundamentação da ética das virtudes, é a compreensão do conceito de felicidade proposta por Aristóteles (2009). Todavia, só é possível entender de maneira efetiva o conceito de felicidade através da percepção sobre qual é a função do humano. Conforme Aristóteles (2009, p. 27), um humano, diferente de animais ou plantas, é submetido a uma vida prática racional. Dessa forma, um humano possui como “possibilidade capacitante de razão” dois aspectos que surgem “através da obediência ao sentido orientador” e “através da ativação do seu poder de compreensão”. Contudo, o autor discorre que estes dois conceitos, por si só, de maneira isolada, não são capazes de abranger a “dimensão da alma capacitante de razão”. Logo, é preciso colocá-la dentro de uma conjuntura, onde ela possa ser entendida “através da ativação e do exercício da sua função específica”. Esta linha de raciocínio fica melhor compreendida quando o filósofo realiza a seguinte argumentação:

se, então, a função do Humano é uma atividade da alma de acordo com o sentido ou, pelo menos, não totalmente discordante dele; se, demais, a função que um determinado indivíduo particular exerce é genericamente a mesma que exerce o virtuoso nessa atividade [...], apenas acrescentando à função em causa a superioridade conformada pela excelência [...], se assim é, isto é, se admitimos que a função do Humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido; se, ainda, a função do homem sério é a de cumprir estas funções bem e nobremente, e se, finalmente, admitirmos que uma ação é bem realizada se for

cumprida de acordo com a sua excelência específica – nessa altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa. (ARISTÓTELES, 2009, pp. 27-28).

Em outras palavras, Aristóteles (2009) defende que o ser humano possui uma atividade específica condizente com a alma e que se realiza pelos sentidos. Tal atividade deverá ser desempenhada da melhor maneira possível, sendo esta a verdadeira função humana. Cortina e Martínez (2005), esclarecem que “Aristóteles nos recorda que todos temos uma missão a cumprir na própria comunidade, e que nosso dever moral é justamente desempenhar bem o nosso papel nela”. Com efeito, Aristóteles (2009), afirma que o homem só estará satisfeito consigo mesmo quando ele for capaz de exercer a sua atividade de maneira virtuosa, só assim ele será capaz de atingir a *eudaimonia*<sup>1</sup>. Tal atividade deverá ser exercida com excelência ao longo de toda a vida, de maneira que o homem possa ser plenamente feliz, pois “uma andorinha não faz a Primavera, nem um só dia bonito. Assim também o homem bem-aventurado e feliz não o será apenas durante um só dia tal como não o será apenas por pouco tempo”<sup>2</sup> (ARISTÓTELES, 2009, p. 28).

Considerando que o homem deverá exercer suas atividades de maneira virtuosa, é necessário compreender o que Aristóteles (2009) abrange por virtude. O filósofo discorre no seu livro que

---

<sup>1</sup> O conceito de *eudaimonia* é muito extenso, sendo este objeto de pesquisas acadêmicas. Chih (2009) traduz a palavra grega *eudaimonia* como felicidade. Segundo Chih (2009, p. 12), grifo do autor “a palavra *eudaimonia* literalmente quer dizer *boa divindade*, e remete ao fato de um indivíduo ter a sua existência agraciada pelas divindades”. Dessa forma, o autor expõe que os gregos acreditavam que toda a prosperidade gerada por um indivíduo, resultante em uma felicidade, era consequência de alguma atribuição divina. Contudo, o autor esclarece que esta não é a noção de felicidade encontrada em Aristóteles, que se dedica a contrapô-la. Silvestrini (2012, p. 68) defende que “a concepção de *eudaimonia* na Ética Nicomaquéia diz respeito a um fim inclusivo não contável com os demais concatenador não maximal com bens hierarquicamente organizados na sua consecução, hierarquia esta fundamentada na superioridade que existe entre as diferentes partes da alma”.

<sup>2</sup> Uma outra tradução do texto aristotélico sugere que “uma andorinha não faz verão, nem um dia. Similarmente, nem pode um dia, ou um breve espaço de tempo, tornar um homem abençoado e feliz”. (ARISTÓTELES, 2014, p. 78).

existem dois tipos de virtudes, sendo estas de disposição teórica e de disposição ética.

Segundo Aristóteles (2009, p 40), a disposição teórica, também compreendida como virtude intelectual, é resultado da instrução, do ensino, onde demanda-se muito tempo e experiência para ser adquirida. Nas palavras do autor: a “disposição teórica [...] encontra no ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo”. A disposição ética, por sua vez, tratada como virtude moral, é resultado da prática, do hábito: “a disposição permanente do caráter resulta, antes de um processo de habituação [...]. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza”. Entretanto, mesmo sabendo que “as excelências [...] não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza”, fomos “constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las”. Portanto, como explicam Paviani e Sangalli (2014), ao longo da vida, os seres humanos executam, repetidamente, diversos exercícios práticos, onde defrontam-se com o bem ou com o mal. Conforme relembram os autores, a natureza proporciona aos seres humanos a competência de tomar a decisão que o tornara um ser virtuoso, ou não. Contudo, tal decisão só será executada com excelência a partir da prática.

Assim sendo, considerando os aspectos desenvolvidos das duas excelências, disposição teórica e disposição ética, chega-se a sabedoria prática ou virtude intelectual prática que, por sua vez, é “a disposição racional permanente da ação, do agir e não do fazer, que tem a capacidade de saber reconhecer quais das ações humanas são boas ou más”. Portanto, a sabedoria prática possui como função “[...] conhecer os próprios princípios das ações, pois estes são os próprios fins. Isto é, a felicidade é definida como o melhor dos bens, o fim último do homem, e a atividade racional, conforme a excelência perfeita e completa” (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 234).

Assim sendo, a proposta ética de Aristóteles é aquela que condiz com a busca pela vida boa, onde o ser humano deverá encontrar a sua

felicidade através da prática, excelente, da sua função dentro de uma comunidade, durante toda a sua vida. Caso este não seja capaz de executar a sua função de maneira extraordinária, perfeita, este não conseguira ser feliz, não atingira a *eudaimonia*. A proposta que coloca a perfeição da atividade é tão enfática que, segundo Cortina (2009, p. 268), “fez sua ética merecer o título de ‘ética da perfeição’, exatamente por entender a bondade moral como realização do bem ontológico e psicológico humano e por fazer a felicidade, por sua vez, depender do alcance da perfeição”.

### **2.3.2 Contratualismo de Thomas Hobbes**

Hobbes (2015, p. 115) descreve que os homens são iguais, fisicamente e mentalmente, apesar que é possível encontrar homens com características físicas ou mentais, respectivamente, mais fortes e rápidas. Entretanto, quando se soma todos os homens, o autor esclarece que esta diferença tende a minimizar-se, não sendo grande o bastante para que alguém possa possuir a oportunidade de reivindicar proveitos somente para si, acreditando que outro homem também não será capaz de reivindicá-lo. Tal relação de igualdade de habilidades fica clara quando o autor coloca que: “em relação ao corpo, o mais fraco é suficientemente forte para matar o mais forte, tanto por meio de alguma trama secreta quanto pela conspiração com outros que se encontram na mesma situação de perigo”.

O fato de todos os homens encontrarem-se em um estado de igualdade de habilidades físicas e mentais proporciona uma disputa entre eles, pois ambos sabem que são capazes de reivindicar algo para si. Logo, “se dois homens desejam a mesma coisa que, não obstante, não podem ambos aproveitar, eles se tornam inimigos; e cada um deles, na forma de seu objetivo [...] se esforça para destruir ou subjugar o outro”. Entretanto, após a disputa entre os homens que almejam o mesmo objetivo se encerra, o vencedor não conseguira ficar tranquilo e aproveitar a sua reivindicação em paz, pois em qualquer momento, um outro homem, em pé de igualdade, poderá



também realizar uma reivindicação para si. Tal argumentação fica melhor compreendida quando Hobbes (2015) discorre sobre o exemplo da fazenda que pertence a um homem, onde este havia plantado, semeado e construído, tornando-se um lugar agradável para si. Quando chega um invasor, este, compreende que a única coisa que ele deve temer é o homem solitário que possui a fazenda. Por conseguinte, o invasor reúne um grupo de outros homens, que somam as suas forças e conseguem retirar o fazendeiro “dos frutos de seu trabalho e de sua vida ou liberdade”. Entretanto, o invasor, que agora torna-se o possuidor da fazenda, fica à mercê de uma invasão de outro homem, enfrentando o mesmo perigo do antigo fazendeiro. À vista disso, o autor coloca que a única decisão a ser tomada é antecipar-se a invasão de outros homens, invadindo as suas próprias terras, dominando “[...] o máximo de pessoas possível e pelo tempo que for necessário, até que veja que não há nenhum outro grande poder que o ponha em perigo” (HOBBS, 2015, p. 116).

Hobbes (2015) expõe que tal invasão, ou reivindicação, é justificada pela natureza do homem, uma natureza que não desfruta da companhia de outro homem, pois a natureza do homem possui uma característica de autovalorização, onde “todo homem deseja que seus companheiros o valorizem tanto quanto ele valoriza a si mesmo”. Entretanto, quando o homem não é valorizado da maneira como ele acredita que deve sê-lo, sendo desprezado ou desvalorizado, ele se esforça para provar o seu valor, por meio da violência ou qualquer outro meio. Considerando a natureza do homem, o autor coloca que existem três causas que fazem com que os homens entrem em constante conflito: “Competição, Desconfiança e Glória”. A competição, faz com que os homens procurem invadir em busca de lucros, onde o homem “faz uso da violência para que se tornem Senhores de outros homens, dominando as esposas, as crianças e o gado alheio”. Já a desconfiança, como no exemplo do fazendeiro, o homem o faz por questões de segurança, usando da violência para sua proteção. A glória, por sua vez, leva o homem a invadir visando o aumento ou a manutenção da sua reputação, onde a violência é usada

“por ninharias, por exemplo, uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente e qualquer outro sinal de desvalorização dirigido a Eles ou, obliquamente, a seus Familiares, seus Amigos, sua Nação, sua Profissão ou ao seu Nome” (HOBBS, 2015, p. 117).

As considerações discorridas até agora trataram sobre o que Hobbes (2015) propõe como um estado de Guerra. Este estado, segundo o autor, só é possível quando não existe nenhuma outra força externa que obrigue os homens a manter uma ordem. Esta afirmativa fica clara nos momentos em que o autor argumenta que “[...] os homens não sentem nenhum prazer em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum poder capaz de intimidar a todos”. Ou seja, os homens realizam as invasões pela competição, pela desconfiança, pela glória e, principalmente, porque não há “um Poder comum para mantê-los todos intimidados”. Contudo, faz-se necessário ressaltar que o estado de Guerra não abrange somente as batalhas, “mas em um intervalo do tempo, no qual a Vontade de lutar em uma Batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, 2015, p. 117).

desse modo, qualquer que seja o conseqüente do tempo de guerra, em que todo homem é Inimigo de todo homem; o mesmo é conseqüente do tempo em que o homem vive sem nenhuma outra segurança, a não ser aquela que sua própria força e sua inventividade lhe fornecem. Em tal circunstância, não há espaço para o Trabalho Duro, porque os frutos dele são incertos; e, conseqüentemente, para nenhum Cultivo da terra, nenhuma Navegação, nem o uso dos Produtos que podem ser importados por Mar, nenhuma construção de Prédios úteis, nenhum Instrumento para Mover ou Remover as coisas que precisam de mais força, nenhum conhecimento da face da Terra, nenhuma contagem de Tempo, nenhuma Arte, nenhuma Literatura, nenhuma Sociedade e, pior ainda, vive-se com o medo e o perigo contínuo da morte violenta; E ao homem, uma vida solitária, pobre, suja, bruta e curta. (HOBBS, 2015, p. 118).

Trata-se então do estado de natureza. E, quando se propõe o estado de natureza, é imprescindível frisar dois conceitos. Primeiro,

que “o homem natural de Hobbes *não* é um selvagem. É o mesmo homem que vivem sociedade” ele também não é um “*homo economicus*, porque seu maior interesse não está em produzir riqueza, nem mesmo em pilhá-las”. Portanto, “o indivíduo hobbesiano não almeja tanto os bens, mas a *honra*”. Segundo, que “o estado de natureza é uma condição de guerra, porque cada um se imagina [...] poderoso, perseguido, traído” (RIBEIRO, 2006, pp. 54-59, grifo do autor).

Outro ponto importante, no que diz respeito ao estado de natureza, levado ao estado de guerra, é que nada nele pode ser considerado justo ou injusto pois, segundo Hobbes (2005), para que exista injustiça é necessário que haja um poder comum, que estabeleça as leis porque, segundo o autor, “onde não existem Leis, não existe injustiça”. Além disso, o autor reforça que o estado de guerra possui outra consequência. Nele, “não existe Propriedade, nem Domínio, nenhuma distinção entre o que é *Meu e Seu*; mas somente isso: tudo o que um homem conseguir tomar para si pertencerá a ele pelo tempo que conseguir mantê-lo” (HOBBS, 2015, p. 119, grifo do autor).

Coitinho (2014, p. 288), considerando os aspectos do estado de natureza, discorre que Hobbes propõem que, “qualquer pessoa, sendo racional, desejaria sair dessa situação [...] em que cada homem é inimigo de outro homem [...]”<sup>3</sup>. Assim como explicam Rachels e Rachels (2013), para sair deste estado de natureza, é necessário que os homens se coloquem em cooperação, onde o medo da constante guerra fosse deixado de lado, e os homens passassem a produzir e distribuir as suas produções de maneira racional. Contudo, os autores ressaltam que tal cooperação não é algo fácil de

---

<sup>3</sup> Contudo, ao analisar o texto escrito por Hobbes (2015), compreende-se que o homem não é movido apenas pela razão, mas é motivado também pela paixão. Segundo Hobbes (2015, p. 120), “as Paixões que inclinam os homens à paz são o Medo da Morte, o Desejo de coisas necessárias para se levar uma vida adequada e a Esperança de obtê-las com seu próprio trabalho”. A razão, por outro lado, “indica os Artigos convenientes da Paz sobre os quais os homens podem ser levados a fazer um acordo”. Dessa forma, pode-se dizer que não é apenas a razão que faz o homem querer mudar o estado em que se encontra. As paixões, são partes fundamentais nesta escolha.

ser alcançada, pois é necessário que se estabeleça uma sociedade, onde os indivíduos membros de tal sociedade concordassem com regras estabelecidas que coordenariam as ações dos membros que, antes, viviam em um estado natural. Tal acordo, como frisam os autores, é o que Hobbes chama de contrato social. Neste acordo, segundo Hobbes (2015, p. 121), o homem renuncia ao seu direito natural, que “consiste na Liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria Natureza”, bem como a liberdade de “fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio Julgamento e em sua própria Razão como sendo o meio mais adequado para tal fim”. Entretanto, não basta que os homens concordem em não atacar um ao outro, ou concordarem em não adotar determinado meio para alcançar algum fim, é preciso que algum poder externo faça com que se cumpra o acordo e, como demonstra Hobbes (2015, p. 156) ao reconhecer tal necessidade, é que começa o processo de surgimento do Estado, onde o homem entrega “todo poder e força individual a um único Homem ou a uma Assembleia de homens, que possa transformar as Vontades de cada um, pela pluralidade das vozes, em uma Vontade única”. O autor discorre ainda que, todas as ações que forem adotadas pelo homem ou pela assembleia estabelecida como governante, deverão ser consideradas como uma ação que é legítima, como se fosse algo concordado pelos membros do contrato social:

isso significa mais do que um Consentimento ou Concordância; é uma Unidade real de todos em uma única Pessoa, feita pelo Pacto de todos os homens uns com os outros, como se cada homem devesse dizer a cada um dos outros: *Eu Autorizo e cedo o Direito de Governar a mim mesmo a este Homem, ou a esta Assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu Direito e, da mesma forma, Autorize todas as Ações dele*. Feito isso, a Multidão unida em uma só Pessoa passa a ser chamado de ESTADO. (HOBBS, 2015, pp. 156-157).

O acordo em questão só é firmado pois os indivíduos buscam o próprio interesse, visando a sua própria segurança. Caso contrário,

não seria possível. Dessa forma, Coitinho (2014, pp. 288-289) descreve que a moralidade, em Hobbes, pode ser analisada como o resultado de um acordo que, possui como base, o interesse individual. Sendo assim, “as razões que se tem para apoiar a moralidade são razões que refletem a interdependência dos interesses individuais e as oportunidades que se possui para alcançar o benefício mútuo”. Portanto, segundo o autor, “[...] a legitimidade da moralidade recairá sob as razões não morais que se possui para agir moralmente”. Com efeito, o que fará o indivíduo agir moralmente será o “desejo de garantir o autointeresse e, também, o medo da punição [...] no caso de desobediência da lei, punição essa que é condição necessária para a efetividade da regra”. Portanto, pode-se dizer que “o modelo contratualista hobbesiano é o critério factual do autointeresse, que também servirá de norma para o empreendimento da cooperação”.

### **2.3.3 Deontologismo de Immanuel Kant**

Immanuel Kant (1724-1804) é considerado um dos filósofos de maior influência dentre aqueles que já existiram, realizando contribuições em diversas áreas como epistemologia, metafísica, ética, filosofia da religião, estética e etc. Kant possuía como objetivo esclarecer e realizar uma defesa da autoridade, bem como da autonomia e da razão humana, sendo divididas em razão teórica, que consiste no conhecimento factual, e razão prática, pertencente ao campo da ação e da moralidade (BONJOUR; BAKER, 2010). Compreende-se ainda que “Kant desenvolveu a mais elaborada, profunda e influente proposta de ética deontológica, a ponto de se poder tomar as expressões ‘ética deontológica’, que elabora e ‘ética kantiana’ como sinônimas”. Sendo a ética deontológica como uma ética que, “[...] do ponto de vista moral, ações ou pessoas devem ser avaliadas como possuidoras de um valor intrínseco, independentemente das consequências esperadas para a maioria ou para a sociedade como um todo” (ESTEVEVES, 2014, pp. 247-254).

Conforme introduzido anteriormente, Kant ocupou-se durante muitos anos com a investigação sobre a razão humana. Sendo que, para Kant, o ser humano é um ser dotado de razão e [...] a posse da razão capacita os seres humanos a se proporem fins dados pela razão prática, e não pela sua natureza sensível, ou seja, pelos seus desejos e inclinações naturais, o que marca sua distinção com relação a todos os demais seres vivos (ESTEVEVES, 2014, p. 254).

Uma vez que o ser humano é dotado da capacidade de racionalizar sobre os seus atos, e não é obrigado a conduzi-los de maneira instintiva, onde ele possui uma liberdade nas suas decisões, ele deverá receber outro tipo de tratamento social, pois “a liberdade como possibilidade de decidir por si mesmo é, para Kant, a qualidade humana mais surpreendente”. Sendo que esta liberdade “coloca o ser humano como o protagonista de sua própria vida, de modo que precisará ser tratado como alguém, e não como algo, como um fim, e não como um meio, como uma pessoa, e não como um objeto” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 71). Portanto, colocando o ser humano em uma posição diferenciada de um objeto ou de qualquer outro ser natural não-racional, “cada ser humano se constitui como um fim em si mesmo, o que justamente proíbe que seja tratado como um simples meio ou instrumento de fins ditados por terceiros, como a felicidade da sociedade, por exemplo” (ESTEVEVES, 2014, p. 254-255).

Com efeito, Cortina e Martínez (2013) ressaltam que, essa racionalidade do ser humano é o que lhes permite obedecer a um conjunto de regras, mesmos que essas regras não sejam do agrado daquele ser que o cumprirá. Essa reflexão é o que permite esboçar a ética kantiana:

o ponto de partida da Ética não é o bem que desejamos como criaturas naturais, mas o dever que reconhecemos interiormente como criaturas racionais; porque o dever não é dedutível do bem, mas o bem próprio e específico da moral não consiste em outra coisa senão no cumprimento do dever. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 69).

Rachels e Rachels (2014) comentam que “Kant acreditava que a moralidade poderia ser resumida em um princípio último, o imperativo categórico”. Contudo, primeiramente, é preciso compreender o que é um imperativo, bem como a concepção de imperativo hipotético que também é considerado por Kant. Segundo WOOD (2008, p. 166), “Um imperativo é qualquer princípio através do qual um agente racional obriga-se a agir com base em fundamentos objetivos ou razões”. Isto é, o ser tido como racional, deixa de lado a vontade, e passa a agir conforme os seus princípios:

todos os imperativos são expressos por um “dever” e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão com a vontade, que não é em sua constituição subjetiva necessariamente determinada por essa lei. Essa relação é uma obrigação. Os imperativos dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar algo, mas dizem a uma vontade que nem sempre faz algo só porque lhe é representado que seria bom fazê-lo. Bem prático é o que determina a vontade por meio de representações da razão e, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas, em vez disso, objetivamente, isto é, por princípios que são válidos para todos os seres racionais. Ele se distingue do agradável, pois este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas, que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos. (BONJOUR; BAKER, 2010, p. 433).

Já os imperativos hipotéticos “apresentam a necessidade prática de uma ação possível como um meio de atingir outra coisa que se deseja” (BONJOUR; BAKER, 2010, p. 433) ou seja, um imperativo só pode ser considerado hipotético “se a obrigação racional é condicionada à adoção de um fim opcional pelo agente”. O imperativo pode ser considerado categórico, por sua vez, “se a obrigação não é condicional desse modo” (WOOD, 2008, p. 166). Pois, o imperativo categórico “é aquele que apresenta uma ação como sendo objetivamente necessária, sem relação com qualquer outra finalidade”. Dessa forma, o imperativo categórico, “declara a ação como objetivamente necessária em si mesma, sem fazer

qualquer referência ao propósito, isto é, sem ter qualquer outro fim” (BONJOUR; BAKER, 2010, p. 433). Esteves (2014, p. 266), descreve o imperativo categórico como “princípio em que se exprime a lei moral, a qual é necessariamente representada como um imperativo, ou seja, como um mandamento, por um ser imperfeitamente racional como o ser humano”. O autor descreve ainda que “trata-se de um mandamento incondicional, ou seja, que ordena uma ação como boa em si mesma, sem pressupor nenhuma condição ulterior”. Tal incondicionalidade é explicada por Cortina e Martínez (2013, p. 69). Segundo os autores, “os imperativos categóricos são aqueles que mandam fazer algo incondicionalmente: ‘cumpra suas promessas’, ‘diga a verdade’, ‘socorra a quem está em perigo’ etc”. Contudo, os autores destacam que os imperativos não podem ser considerados como “ordens militares que nos mandem fazer algo ‘porque sim’, mas estão a serviço da preservação e da promoção daquilo que percebemos como um valor absoluto: as pessoas, incluindo a de si mesmo”.

A está altura, é necessário fazer alguns esclarecimentos quanto a rigidez aparente da proposta de Kant quando elabora a concepção de imperativo categórico. Segundo Wood (2008, pp. 160-161), é possível afirmar que, um imperativo categórico, não necessariamente implica que “a validade das regras não possa ser condicionada em circunstâncias particulares, ou que não possa haver fundamentos para que sejam feitas exceções a regras morais geralmente válidas”. Sendo assim, é possível identificar que um imperativo categórico, mesmo aparentando certa rigidez, deixa lacunas que colaboram para uma interpretação se um imperativo será categórico. Além disso, o autor destaca que Kant não negou que o ser humano possui o hábito de realizar exceções para as regras morais que são esperadas que os outros a sigam. Além disso, o ser humano, faz uso da concepção de que há, em alguns casos, a existência de exceções nas regras morais para justificar o não cumprimento delas. Portanto, “para Kant, é correto que as pessoas



façam frequentemente isso e que tal ação seja responsável por muitos males e muito do que é repreensível na conduta humana”.

O argumento de Kant, sobre a tendência humana em realizar exceções para elas mesmas, corrobora com a concepção descrita pelo filósofo com relação a história natural da razão humana. Wood (2008) esclarece que a história natural da razão humana é conduzida através das inclinações dos seres humanos. Taís inclinações, segundo o autor, escondem a presunção, que é “um desejo de ser superior a outros seres racionais, isto é, de usá-los como meros meios para seus próprios fins e de isentar-se de regras gerais que se deseja que os outros obedeçam”. Contudo, Kant acredita que os seres humanos, em sua história, por serem seres dotados de razão, que o diferencia de outros seres, possui como atribuição histórica a transição do hábito da competição para a união entre os indivíduos, sendo o ser humano destinado a engajar-se “em uma luta constante entre ‘natureza’ e ‘cultura’, cujo objeto é a perfeição moral do caráter humano” (WOOD, 2008, pp. 163-164).

Wood (2008, p. 165) explica que, quanto aos juízos morais corretos, Kant considera que eles devem ser “deriváveis de um princípio fundamental único se eles constituem um todo consistente e bem-fundamentado”. Entretanto, segundo o autor, Kant analisa e formula o princípio único através de três óticas distintas, com duas variantes. Primeiramente, a fórmula da lei universal e sua variante denominada como a fórmula da lei da natureza: “age somente de acordo com aquela máxima a qual você possa, ao mesmo tempo, querer que se torne uma lei universal” e “age como se a máxima de sua ação fosse pela sua vontade se tornar uma lei universal da natureza” (KANT, 2014, p. 73). Posteriormente, a fórmula da humanidade como um fim em si mesma: “age *de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (KANT, 2007, grifo do autor). Por último, a fórmula da autonomia com a sua variante descrita como a fórmula do reino dos fins: “A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da

vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas” e “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (KANT, 2007, p. 81-84, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Considerando as três formulas supracitadas, é necessário esclarecer sobre qual ótica elas compreendem o princípio da moralidade, além disso, destaca-se que Kant (2007) categoriza-as em imperativos. A lei universal e sua variante avaliam, o princípio da moralidade, somente sobre à sua forma e são categorizados respectivamente como imperativo categórico e imperativo universal; já a fórmula da humanidade compreende através do valor - da ação racional da obediência - sendo categorizado como imperativo prático; a autonomia e sua variante, por sua vez, pondera pela ótica da autoridade (WOOD, 2008) (KANT, 2007).

### **2.3.4 Utilitarismo de Jeremy Bentham**

Jeremy Bentham (1748-1832) foi o fundador da doutrina utilitarista (SANDEL, 2015), sendo o primeiro a teorizar em como colocar em prática o princípio da maior felicidade como abordagem à moral (WARBURTON, 2013). Para compreender o pensamento utilitarista, é preciso abranger o conceito de felicidade e o seu método de mensuração.

Warburton (2013, p. 121) explica que a felicidade em Bentham consiste no prazer e na ausência da dor. Dessa forma, “quanto maior for o prazer ou quanto maior a quantidade de prazer sobre a dor, maior será a felicidade”. Com efeito, o autor elucida que a busca do ser humano, ou seu objetivo natural, é a busca pela felicidade, que só é possível reduzindo ao máximo a sua dor e aumentando o seu prazer, pois “a dor e o prazer são as grandes diretrizes de vida que a natureza nos deu”. Nas palavras de Bentham

---

<sup>4</sup> No original: “A moralidade é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas”.

(2010, p. 397, grifo do autor), “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a *dor* e o *prazer*”. Sendo a busca pela felicidade como objetivo humano, a coisa certa a ser feita é maximiza-la. É nessa estrutura que se baseia a moral utilitarista, onde o seu “mais elevado objetivo [...] é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor” (SANDEL, 2015, p. 48).

Com efeito, Bentham (2010) expõe que a utilidade possui um princípio<sup>5</sup>. Sendo este, de aprovação ou de desaprovação sobre determinada ação executada e se o impacto desta aumenta ou diminui a felicidade do interessado. A utilidade, por sua vez, pode ser compreendida, através de sua propriedade, como averiguação de uma ação que traz benefícios, elevando o grau de felicidade, ou que protege, reduzindo os sentimentos de dor e angustia para determinado indivíduo ou determinada comunidade.

Analisando os aspectos supracitados, no que se trata de questões da comunidade, pondera-se que a coisa certa a ser feita, através do princípio utilitarista, é adotar uma ação que proporcionará o maior grau de felicidade para determinada comunidade. Contudo, é preciso compreender no que é composta uma comunidade e quais os seus interesses. Bentham (2010, p. 397, grifo do autor), afirma que uma “comunidade é um *corpo* fictício, composto por pessoas individuais que são consideradas como constituindo os seus *membros*”. Portanto, “a soma dos interesses dos muitos membros que a compõem” pode ser traduzido como o interesse da comunidade. Consequentemente, para atingir o maior nível de utilidade em determinada comunidade, é preciso considerar os interesses individuais acrescentados aos interesses dos outros membros. Dessa

---

<sup>5</sup> Bentham (1823, p. 3, tradução nossa) esclarece que “os princípios em questão podem ser tomados como um ato mental; um sentimento; um sentimento de aprovação; um sentimento que, quando aplicado à uma ação, aprova sua utilidade, como aquela qualidade pela qual a medida de aprovação ou desaprovação conferida deve ser governada”. No original: “*the principle here in question may be taken for an act of the mind; a sentiment; a sentiment of approbation; a sentiment which, when applied to an action, approves of its utility, as that quality of it by which the measure of approbation or disapprobation bestowed upon it ought to be governed*”.

forma, segundo Cortina e Martínez (2013), conclui-se que o objetivo moral encontrado no utilitarismo é, fundamentalmente, a busca pelo maior prazer coletivo, ou a máxima felicidade, para o maior número de seres vivos. Por conseguinte, compreende-se que o utilitarismo faz uso do princípio hedonista, ou seja, ele busca o maior nível de prazer. Porém, diferentemente de uma ética encontrada no epicurismo<sup>6</sup>, o utilitarismo possui um caráter social:

o utilitarismo pode ser considerado hedonista porque afirma que o que impele os homens a agir é a busca do prazer, mas considera que todos temos alguns sentimentos sociais, entre os quais se destaca o da simpatia, que nos levam a perceber que os outros também desejam alcançar tal prazer. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 75).

Segundo Sandel (2015), um ótimo exemplo para analisar a visão utilitarista de Bentham é o plano que o filósofo construiu para diminuir a queda de felicidade gerada ao encontrar um mendigo nas ruas. Conforme expõe o autor, toda vez que alguém cruza com um mendigo nas ruas, o nível de felicidade daquele sujeito diminui, seja através de um sentimento que gera dor ou repugnância. Compreendendo que os mendigos fazem parte de uma parcela menor da comunidade e, sendo o restante dela, a grande parte, afetada pela redução no grau de felicidade ao cruzar com os mendigos nas ruas, o legislador desta comunidade deveria adotar como política a retirada dos mendigos das ruas, colocando-os em abrigos. Entretanto, não basta colocar os mendigos em abrigos, pois mesmo que a retirada deles das ruas aumente o nível de felicidade

---

<sup>6</sup> Segundo Cortina e Martínez (2013), o epicurismo é uma ética hedonista, onde o ato moral pode ser explicado através da “busca da felicidade, entendida como prazer, como satisfação de caráter sensível”. É importante ressaltar que no Epicurismo, apesar de possuir um olhar voltado para o hedonismo, a busca pelo maior nível de prazer deverá ser realizada de forma cautelosa. Essa observação é melhor exemplificada pelos autores quando os mesmos explanam o pensamento de Epicuro e afirmam que “se o que move nossa conduta é a busca do prazer, será sábio quem for capaz de calcular corretamente quais atividades nos proporcionam maior prazer e menor sofrimento, ou seja, quem conseguir levar a sua vida calculando a intensidade e a duração dos prazeres, desfrutando dos que têm menos consequências dolorosas e dividindo-os com moderação ao longo da existência”. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 61).

da comunidade de maneira geral, ela ainda será afetada pelos custos gerados em manter os mendigos nos abrigos. Portanto, a felicidade da comunidade não está maximizada. Sendo assim, é preciso fazer com que os mendigos arquem com os custos da sua permanência nos abrigos. Conforme Sandel (2015, p. 50), Bentham “reconhece que alguns mendigos seriam mais felizes mendigando do que trabalhando em um abrigo, mas observa também que para cada mendigo feliz mendigando existem muitos infelizes”. Entretanto, Bentham “conclui que a soma do sofrimento do público em geral é maior do que a infelicidade que os mendigos levados para o abrigo possam sentir”.

Uma vez estabelecido que a coisa certa a ser feita, através do princípio utilitarista, é a retirada dos mendigos de circulação, Sandel (2015) explica que Bentham propõe que comunidade seja incentivada a contribuir com a eficácia do projeto. Para tanto, cada pessoa que encontrar mendigos nas ruas e que os levar para um abrigo, será compensada financeiramente. Contudo, não basta retirar os mendigos das ruas e fazê-los trabalhar para compensar à comunidade dos transtornos gerados. Pois, uma vez que os mendigos se encontram nos abrigos, eles deverão ser colocados em alas especiais, com o objetivo de minimizar os danos a felicidade causados pela sua presença frente a outros residentes do abrigo. Portanto, o autor expõe, como exemplo, que indivíduos loucos ou que possuem um linguajar impróprio deveriam ser abrigados junto com surdos; prostitutas e mulheres jovens com comportamento impudico permaneceriam próximas de mulheres de idade avançada; e os que possuem deformações no corpo deveriam permanecer na mesma ala que os cegos.

### **2.3.5 A Moral de Senhor e de Escravo em Nietzsche**

A moral do senhor e a moral do escravo é proposta pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Para compreender as duas concepções de moralidade proposta, de maneira satisfatória,

faz-se necessário realizar uma breve revisão sobre o pensamento de Nietzsche com relação a moral. Esta revisão, propõe partir do conceito de vontade de potência.

Conforme Russ (2015), a vontade de potência está presente no todo da filosofia nietzschiana. Ela faz parte da base filosófica de Nietzsche. Principalmente no que diz respeito ao modo como Nietzsche realiza proposições com relação à moral. Dessa forma, recorre-se a Russ (2015) para realizar uma introdução da ideia nietzschiana de vontade de potência:

o verdadeiro núcleo da existência é essa famosa vontade de potência – força, ao mesmo tempo, criadora e destruidora – que impele qualquer ente a enriquecer-se por novas criações. Evitemos, no entanto, um contrassenso: tal vontade não deve ser compreendida originalmente em relação a algum êxito social. Ela designa, em primeiro lugar, uma faculdade dinâmica que, sob a sua forma mais elevada, é criadora e fica à disposição; todavia, sob uma forma secundária, ela aparece também como poder e dominação. (RUSS, 2015, p. 352).

Cortina e Martínez (2013, p. 84) explicam que a vontade de potência, estabelecida por Nietzsche, é um princípio base necessário para realizar a interpretação do mundo. Dessa forma, segundo os autores, para compreender todas as morais, é necessário reduzi-las à vontade de potência e, além da possibilidade de interpretação, também “é possível estabelecer uma gradação de acordo com a quantidade na elevação do sentimento de poder”.

Com efeito, a autoridade da vontade de potência, no pensamento nietzschiano, fica melhor esclarecida quando Nietzsche (2005) propõe estabelecer o que é bom, mau e felicidade: “O que é bom? – Tudo aquilo que preenche as pessoas com sentimentos de poder, desejo de poder, o poder próprio. O que é mau? – Tudo aquilo que é resultante da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento que

o poder está aumentando, de que se superou uma resistência” (NIETZSCHE, 2005, p. 4, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Dessa forma, a moral, em Nietzsche, pode ser considerada como um “sistema de juízos de valor em ligação com as condições da existência de um ser, com a relação à vida, com o grau de força ou de fraqueza” e, os juízos de índole moral, por sua vez, “são sintomas da fraqueza que nega a vida” (RUSS, 2015, p. 351).

Considerando os aspectos supracitados, Nietzsche (2002), propõe à existência de dois tipos básicos de moralidade: a moral do senhor e a moral do escravo. Segundo o autor, os dois tipos de moralidades podem ser encontrados em diversos tipos de culturas. E estas, por sua vez, tentam criar um processo de diálogo entre as moralidades, o que acaba gerando uma interpretação equivocada de ambas. Pois, como estabelece o autor, existe uma diferença básica entre elas. A moral do senhor surge dentro do grupo que determina o que é bom, já a do escravo, por sua vez, surge no grupo que não determina o que é bom. Para melhor entendimento de como a determinação do que é bom afeta, na concepção Nietzsche (2002), às moralidades, faz-se necessário discorrer, brevemente, sobre as características da moral do senhor, bem como a moral do escravo.

Conforme Nietzsche (2002), quando os sujeitos que determinam o que é bom - que consiste em tudo aquilo que eleva a sensação, vontade e próprio poder (NIETZSCHE, 2005) - o estado da alma é engrandecido, os sujeitos ganham potência que, por sua vez, gera orgulho de si que confere uma distinção daqueles que não partilham do poder de determinar o que é bom. Tal distinção é o que classifica os nobres dos desprezíveis ou os senhores dos escravos. Os nobres desprezam e procuraram separar-se de todos os que não partilham da elevação do estado da alma:

---

<sup>7</sup> No original: “*What is good? - Everything that enhances people’s feeling of power, will to power, power itself. What is bad? - Everything stemming from weakness. What is happiness? - The feeling that power is growing, that some resistance has been overcome.*”

peças que são covardes, apreensivas, peças que pensam somente em termos de utilidade – estes eram os desprezados. Mas o mesmo pode ser dito sobre peças que são desconfiadas que possuem olhares preocupados, sobre os sem respeito próprio, sobre peças que assim como cães deixam ser maltratadas, sobre aqueles que mendigam e, acima de todos eles, os mentirosos. (NIETZSCHE, 2002, p. 154, tradução nossa).<sup>8</sup>

O nobre, segundo Nietzsche (2002), possui dois tipos de sentimentos: o sentimento de completude e o sentimento de poder. O nobre percebe-se como completo e poderoso porque é ele que determina e cria os valores, bem como compreende como ser honroso. Dessa forma, ele determina que tudo aquilo que é danoso para o nobre, é danoso em si mesmo, ou seja, o nobre é um ser poderoso, e ele honra-se dessa forma. Honra-se “[...] como aquele que possui poder sobre si, que sabe como falar e ficar em silêncio, que se alegra em ser severo e duro consigo mesmo e respeita toda a severidade e dureza” (NIETZSCHE, 2002, p. 154, tradução nossa)<sup>9</sup>. Este excesso de poder cria um sentimento de urgência no nobre que, para extravasar a sua alta tensão - e não por pena - ajuda o que é desafortunado. Além disso, o filósofo expõe quais são os severos princípios dos nobres: os nobres unem e criam deveres somente com aqueles que também são nobres; quanto aos seres que são externos e inferiores ao seu grupo, bem como em qualquer tipo de evento, os nobres estão habilitados à agir conforme o coração, além do bem e do mal; devem possuir capacidade para experimentar a gratidão e a vingança contra aqueles que lhe são semelhantes; ser sutil na realização de retaliações; possuir “refinamento em conceitos

---

<sup>8</sup> No original: “people who were cowardly, apprehensive, and petty, people who thought narrowly in terms of utility - these were the ones despised. But the same can be said about distrustful people with their uneasy glances, about grovelers, about dog-like types of people who let themselves be mistreated, about begging flatterers and, above all, about liars”.

<sup>9</sup> No original: “[...] as well as those who have power over themselves, who know how to speak and be silent, who joyfully exercise severity and harshness over themselves, and have respect for all forms of severity and harshness”.



de amizade”; e uma “certa necessidade de ter inimigos” (NIETZSCHE, 2002, p. 155, tradução nossa)<sup>10</sup>.

A moral do escravo, por sua vez, é diferente. Nietzsche (2002) começa a esboçar a moralidade do escravo, justamente, colocando em dúvida se o escravo possui a capacidade de moralizar. Contudo, na tentativa de compreender as atitudes dos que são considerados como violados, oprimidos, sofredores, e não-livres, para fins analíticos e para encontrar atitudes em comum do grupo tido como inferior, Nietzsche (2002) necessita supor que os escravos possam moralizar. Sendo assim, o autor identifica que os escravos, dentro das suas avaliações morais, possuem uma ótica pessimista da condição humana, onde o homem é condenado com a sua condição, logo o escravo obriga-se a acreditar que a felicidade não é genuína. Dessa forma, todas as qualidades que são capazes de amenizar o sofrimento durante à existência serão apreciadas. Tais qualidades são descritas como “piedade, a prestatividade, a mão amiga, o coração amável, a paciência, diligência, humildade, e amizade [...]”. Portanto, o autor considera que a moral dos escravos é uma moral de utilidade<sup>11</sup> (NIETZSCHE, 2002, p. 156, tradução nossa)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> No original: “refinement in concepts of friendship”; “a certain need to have enemies”.

<sup>11</sup> Diferentemente da utilidade encontrada no utilitarismo, a utilidade proposta em Nietzsche (2002) pode ser compreendida como a prestatividade que é exercida ao longo da vida.

<sup>12</sup> No original: *pity, the obliging, helpful hand, the warm heart, patience, industriousness, humility, and friendliness [...]*.



## Ética e economia

Nessa seção é revisado o posicionamento dos autores com relação à ética e economia. Primeiramente é exposto, na estrutura montada por Sen (1999) e enriquecida com a contribuição de outros autores, as duas origens da economia. Posteriormente, apresenta-se a proximidade da ética com as questões da economia política na visão de Vázquez (2014). Em seguida, faz-se uma breve revisão da posição de alguns autores com relação à divisão entre economia normativa e economia positiva, bem como da chamada isenção científica, presente no argumento dos economistas positivistas.

### 3.1 Origem ética da economia

Segundo Sen (1999), a economia possui duas origens. Uma delas ligada a ética e outra ligada a engenharia.

A origem ética da economia, segundo Sen (1999) é, naturalmente, mais antiga que a origem da engenharia, podendo ser chamada também de uma visão mais moderna da economia. Sen (1999), explica que a origem ética remonta a Aristóteles, que já fazia uma associação da “economia aos fins humanos, referindo-se à sua preocupação com a riqueza”. Segundo o autor, apesar de fazer uma relação do estudo da economia com à riqueza, o seu estudo também está “em um nível mais profundo [...] ligado a outros estudos, abrangendo a avaliação e intensificação de objetivos mais básicos”. Em última análise, segundo o autor, a economia “relaciona-se ao estudo da ética e da política [...]” (SEN, 1999, p. 19).

Viapiana (2014) explica que a relação da economia com a ética diz respeito aos aspectos abrangentes dos fins humanos. Para o autor, a economia em si, enquanto objeto de análise, considera os elementos ajustados que explicam o modo como origina-se a riqueza. De tal maneira, o autor relata que, ao fazer este tipo de análise, não existe sentido em afirmar que a economia aprecia somente às riquezas materiais abdicando da satisfação individual ou coletiva, bem como de outros aspectos considerados pelas ciências sociais que elevam o bem-estar humano. Muito pelo contrário, pois como salienta Viapiana (2014), todo trabalho exercido com objetivo de alcançar à riqueza é visto como um processo para que se atinja um outro objetivo, seja para acumular ou obter acesso à bens materiais ou para satisfação psicológica. Sendo assim, o autor discorre que o processo de busca pela riqueza é apenas um meio para alcançar um determinado fim.

A segunda origem da economia, é compreendida como uma relação das abordagens da engenharia. Isto é, “caracteriza-se por ocupar-se de questões primordialmente logísticas em vez de fins supremos e de questões como o que pode promover o ‘bem para o homem’ ou ‘como devemos viver’” (SEN, 1999, p. 20).

Portanto, como visto anteriormente, a abordagem ética analisa os métodos econômicos através de um olhar que pondera sobre os meios para pensar ou atingir um determinado fim (VIAPIANA 2014). Por outro lado, a abordagem da engenharia, explicada por Sen (1999) aponta que os fins já são concretos, não merecem uma reflexão. Deste modo, o autor elucida que a abordagem da engenharia deposita todo o seu esforço apenas com os meios que são necessários para atingir o fim dado. Está última, por sua vez, é considerada a abordagem mais disseminada na estrutura do pensamento econômico contemporâneo.

A abordagem moderna, segundo Sen (1999), foi possibilitada graças a contribuição de engenheiros como, por exemplo, Leon Walras. Com efeito, o autor relata que essa abordagem se relaciona também “aos estudos econômicos que se desenvolveram a partir de

análises técnicas da estatística” (SEN, 1999, p. 21). Em complemento, Viapiana (2014, p. 448) discorre que a maneira de pensar a economia como agregadora instrumental da engenharia, está intimamente relacionada com os instrumentos e métodos de análise que a mesma utiliza, de tal modo que estes instrumentos técnicos “permitem gerenciar os fluxos de produção e distribuição de bens e serviços, de modo à alcançar os níveis ótimos de utilização dos recursos produtivos, tanto no lado da demanda quanto no lado da oferta”.

Segundo Sen (1999), ambas as abordagens apresentadas possuem os seus poderes de persuasão. Porém, o autor demonstra certo receio quanto ao surgimento da abordagem da engenharia, bem como o espaço que ela tem tomado na economia moderna. Esta preocupação fica clara quando o autor pondera que “a natureza da economia moderna foi substancialmente empobrecida pelo distanciamento crescente entre economia e ética” (SEN, 1999, p. 23).

Aqui, após discorrer sobre às origens da economia, faz-se importante realizar um destaque com respeito ao processo no qual a economia passou a ser consagrada enquanto campo científico. Sendo assim, Saes e Saes (2013), expõem que o processo de consagração parecia estagnado até o momento em que foi publicado um dos livros mais importantes para o reconhecimento da economia como campo de estudo formal: *A Riqueza das Nações*, escrito por Adam Smith e publicado no século XVIII. Esta publicação, sem dúvidas é um dos marcos mais importantes encontrados quando se estuda a evolução histórica do pensamento econômico, de tal forma que se percebe uma marginalização dos autores que escreveram textos relacionados à economia até o momento da sua publicação. Em vista disso, atribui-se *A Riqueza das Nações* à consequência de gerar um aumento progressivo na qualificação da economia enquanto ciência (SAES; SAES, 2013). Durante o século XIX, “uma vasta produção de estudos da então chamada Economia Política consolidou-a como uma disciplina socialmente reconhecida”, onde houve a contribuição dos economistas clássicos: “Thomas Malthus,

David Ricardo, Jean Baptiste Say, John Stuart Mill [...]” bem como Karl Marx que contribuiu através de uma perspectiva crítica (SAES; SAES, 2013, p. 3). Porém, semelhante a abordagem de SEN (1999), Saes e Saes (2013) afirmam que a forma dominante de como se pensava a economia mudou substancialmente a partir de 1870. Segundo os autores, o foco da análise sobre os aspectos econômicos alterou-se após a revolução marginalista, contribuindo para a construção de uma dissociação completa da economia dos outros campos, de tal modo que antes, enquanto matéria de estudo, chamava-se economia política e, após a revolução marginalista, retirou-se a política, tanto da nomenclatura quando do pensamento crítico, para tornar-se apenas economia. Os autores que contribuíram para essa nova corrente, além do já citado Leo Walras, foram: Karl Menger e Stanley Jevons. Estes “foram pioneiros dessa nova corrente, que se consolidou como principal paradigma da teórica econômica [...]” (SAES; SAES, 2013, p. 3).

### **3.2 Ética e economia política**

Antes de prosseguir com a crítica sobre o isolamento da economia enquanto matéria, com fins de enriquecer o debate e na tentativa de esclarecer a maioria dos pormenores possíveis, é preciso desacelerar e considerar qual que é a ligação entre Ética e Economia Política.

Vázquez (2014), destaca que a proximidade da Economia Política com as questões da ética ocorre através do estudo das relações econômicas originárias dos processos de produção. “Esta vinculação se baseia na relação efetiva, na vida social, entre os fenômenos econômicos e o mundo moral” (VÁZQUEZ, 2014, p. 33). O autor destaca que essa associação entre a ética e a economia política, que estuda as relações econômicas, faz parte de uma relação de dois planos. A primeira relação ocorre “na medida em que as relações econômicas influem na moral dominante numa determinada sociedade”. Já a segunda relação surge “na medida em

que os atos econômicos [...] não podem deixar de apresentar uma certa conotação moral” (VÁZQUEZ, 2014, p. 34).

Conforme Vázquez (2014, p. 34), a primeira relação, entre ética e economia política, na qual existe a influência das relações econômicas na moral, é possível pois verifica-se no sistema econômico vigente o processo de mercadorização da força de trabalho, bem como da regra estruturada correspondente ao modo como o lucro deve ser obtido, sempre maximizado, acarretando no que o autor poderá como uma “moral egoísta e individualista”, colocando o anseio de saciar o desejo de lucrar acima de tudo. No entanto, segundo o autor, para que a ética, enquanto ciência, possa estudar o comportamento moral originado dessas relações, é necessário que ela utilize como base os dados e as conclusões da própria economia política, no que diz respeito aos modos de produção ou do sistema econômico vigente daquela sociedade. A segunda relação proposta indica que todos os atos econômicos possuem algum tipo de conotação moral. Para o autor, “a atividade do trabalhador, a divisão social do trabalho, as formas de propriedade dos meios de produção e a distribuição social dos produtos do trabalho humano, colocam problemas morais”.

Verifica-se que na linha de raciocínio proposta por Vázquez (2014) existe uma forte correlação entre a economia política e a ética. Essa correlação entre as duas áreas é positiva pois ambas às áreas realizam estudos sobre as relações sociais, uma delas direcionada para o campo econômico e a outra para o campo da moral, mas que ambas sofrem influências uma da outra e, em conjunto, podem esclarecer os problemas enfrentados por ambos os campos de estudos. De acordo com o autor,

a ética como ciência da moral não pode negligenciar os problemas morais apresentados, especialmente em nossos dias, pela vida econômica; ora, a economia política, como ciência das relações econômicas ou dos modos de produção, contribui para a elucidação dos mesmos. (VÁZQUEZ, 2014, p. 34).

### 3.3 Economia normativa e economia positiva

Como colocado anteriormente, é possível abranger duas origens, uma relacionada à ética e outra a engenharia (SEN, 1999). Além de compreender a origem de cada linha de pensamento, nos dias atuais, é possível também distinguir a economia de maneira mais específica em dois tipos de ramos de atuação: economia normativa e economia positiva.

Krugman e Wells (2007, p. 801, grifo do autor) definem a economia normativa como o “ramo da análise econômica em que são feitas prescrições sobre como a *economia* deveria funcionar” e a economia positiva como “o ramo da análise econômica que descreve como a *economia* de fato funciona”. Dessa forma, é possível atribuir à economia normativa um estreitamento com a abordagem ética, enquanto a economia positiva seria relacionada à abordagem da engenharia (SEN, 1999).

Segundo Sen (1999), essa distinção colabora para o distanciamento das duas matérias, contribuindo para a diminuição da capacidade analítica dos estudos econômicos:

pode-se dizer que a importância da abordagem ética diminuiu substancialmente com a evolução da economia moderna. A metodologia da chamada ‘economia positiva’ não apenas se esquivou da análise econômica normativa como também teve o efeito de deixar de lado uma variedade de considerações éticas complexas que afetam o comportamento humano real e que, do ponto de vista dos economistas que estudam esse comportamento, são primordialmente fatos e não juízos normativos. (SEN, 1999, p. 23).

Além desse déficit na análise, por deixar de fora questões relacionadas à ética, Sen (1999) destaca que, ao examinar as publicações da economia moderna, pode-se notar que os economistas modernos construíram uma abominação intensa relacionada ao campo de análise normativa da economia, de tal modo que se apresenta um desprezo e ocultação das influências



geradas pela ética no modo de agir e se relacionar com o meio em que o ser humano está inserido.

Seguindo uma linha de raciocínio similar à apresentada por Sen (1999), Silva (2007, p. 29) compreende que a ciência econômica se dedicou ultimamente a teoria econômica positiva neoclássica, “cujo fundamento último é a microeconomia”, deixando de lado questões que dizem respeito ao “[...] papel da racionalidade, da empatia, do altruísmo e dos valores morais [...]”. Ou seja, ocorreu um distanciamento da ciência econômica com a sua origem, a filosofia moral. Hunt e Sherman (2013) colaboram realizando uma breve crítica aos economistas que participaram do processo de formulação e consolidação do pensamento econômico neoclássico. Estes economistas, segundo os autores:

[...] cavaram um imenso abismo entre a teoria econômica e a realidade econômica. Muitos economistas filiados a tradição neoclássica passaram a ignorar os problemas concretos e instituições econômicas existentes na prática. Confinados em uma torre de marfim, ocupavam-se exclusivamente da construção de modelos matemáticos, intermináveis e herméticas variações em torno das mesmas trivialidades. (HUNT; SHERMAN, 2013, p. 130).

Todo esse abismo citado por Hunt e Sherman (2013), oriundos da tradição neoclássica, colaborou para a transformação da ideia de qual o objeto de estudo da ciência econômica pois, de maneira banal e amplamente difundida, acredita-se que a economia é uma matéria estritamente matemática e, muitas vezes, confundida como uma ciência exata. Essa confusão leva os indivíduos a adotarem uma crença de que a economia não possui uma correlação com abordagens éticas, ou que para que uma área funcione de maneira autônoma ela deverá abrir mão de outra. Pois, assim como exposto anteriormente com relação à constatação de Sen (1999) sobre a aversão dos economistas modernos à economia normativa, Cortina e Martínez (2013, p. 164) apontam que “a economia deve prescindir das considerações éticas se não quer comprometer seu

desenvolvimento, ao passo que a ética [...] deve prescindir dos cálculos econômicos para levar adiante seus objetivos morais”.

Para Cortina e Martínez (2013), é possível compreender que, erroneamente, os conceitos morais abordados pela Ética são conflitantes com os conceitos estudados pela Economia. Os autores explicitam que essa visão proporciona uma apropriação de valores, onde a Economia deteria para si o valor da eficiência, enquanto valores como equidade ou justiça não seriam de sua competência, mas que são conferidos estritamente à moral.

Essa análise equivocada da atuação de cada esfera de forma independente não retrata, na visão de Cortina e Martínez (2013), uma isenção da ação humana. Pois, em muitos casos, quando é necessário fazer alguma avaliação das condutas dos indivíduos atuantes, seja no âmbito econômico ou político, os indivíduos buscam os princípios morais para embasar os seus argumentos. Um exemplo muito claro, exposto pelos autores, diz respeito às denúncias de imoralidades e corrupções que são muito frequentes nesses dois setores citados. Dessa forma, é possível afirmar que “[...] a economia não é moralmente neutra, como na verdade não pode sê-lo nenhuma das atividades humanas que tenha algum tipo de repercussão social”. Os autores relatam ainda que quando uma sociedade é considerada de moral elevada, são esperados que os agentes ou instituições atuantes no âmbito econômico levem em consideração valores como “[...] *equidade, eficiência, qualidade, competitividade e solidariedade em alta*” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 165, grifo do autor).

Outro ponto importante, diz respeito à isenção disseminada pelos chamados economistas positivistas com relação às questões morais, que na busca pela objetividade do seu trabalho científico acreditam estar colocando de lado suas convicções a fim de retratar o mais precisamente possível a realidade como ela é, parece ser algo totalmente equivocado. Essa posição, da impossibilidade de uma neutralização dos cientistas, é defendida por Popper (2004). Porém, antes de abranger a ideia da não neutralidade apresentada pelo

autor, é preciso realizar uma revisão da colocação de Feyerabend (2011) no que diz respeito ao esforço da ciência para objetivar os seus instrumentos.

Segundo o Feyerabend (2011), na história da ciência, é possível constatar que existem diversas interpretações diferentes para os fatos, bem como conflitos gerados por tais interpretações e, até mesmo, erros. Para o autor, a história da ciência mostra que a sua evolução temporal não é marcada pela suavidade entre as relações dos seus cientistas e suas pesquisas. Muito pelo contrário, Feyerabend (2011) afirma que a história da ciência é complexa. Porém, na sua contemporaneidade, a educação científica buscou colocar de lado as evoluções conflitantes, bem como todo o caos gerado pelo desentendimento entre as ideias dos seus membros, com o objetivo de transformar a ciência em algo mais objetivo, demarcado por regras e lógicas. Essa simplificação ocorre, segundo o autor, através da simplificação dos membros participantes da ciência:

primeiro, define-se um campo de pesquisa. Esse campo é separado do restante da história [...] e recebe uma lógica própria. Um treinamento completo em tal 'lógica' condiciona então aqueles que trabalham nesse campo; torna suas ações mais uniformes e também congela grandes porções do *processo histórico*. Fatos 'estáveis' surgem e mantêm-se a despeito das vicissitudes da história. Uma parte essencial do treinamento que faz que tais fatos apareçam consiste na tentativa de inibir intuições que possam fazer que fronteiras se tornem indistintas. A religião de uma pessoa, por exemplo, ou sua metafísica, ou seu senso de humor [...] não podem ter a menor ligação com sua atividade científica. Sua imaginação é restringida, e até sua linguagem deixa de ser sua própria. Isso se reflete na natureza dos 'fatos' científicos, experienciados como independentes de opinião, crença e formação cultural. (FEYERABEND, 2011, p. 33-34).

Porém, Popper (2004) não considera que a objetividade da ciência seja um reflexo da objetividade do cientista. Essa afirmação fica clara quando o autor caracteriza o cientista natural como um ser

partidarista, principalmente quando este não está produzindo novas ideias. Quando não se produz novas ideias, segundo Popper (2004), o cientista natural procura, de um modo parcial e unilateral, favorecer as ideias que lhe são preferidas. Dessa forma, compreende-se que a objetividade da ciência não depende de apenas um único cientista, e sim de toda uma comunidade:

o que pode ser descrito como objetividade científica é baseado unicamente sobre uma tradição crítica que, a despeito da resistência, freqüentemente torna possível criticar um dogma dominante. A objetividade da ciência não é uma matéria dos cientistas individuais, porém, mais propriamente, resultado social de uma crítica recíproca, da divisão hostil-amistosa de trabalho entre cientistas, ou sua cooperação e também sua competição. Pois esta razão depende, em parte, de um número de circunstâncias sociais e políticas que fazem possível a crítica. [...] em uma discussão crítica podemos distinguir questões tais como: 1) a questão da verdade de uma asserção; a questão de sua relevância, do seu interesse e da sua significação em relação aos problemas nos quais estamos interessados; 2) a questão da sua relevância e do seu interesse e da sua significância para vários *problemas extra-científicos*, por exemplo, problemas de bem-estar humano, os problemas estruturalmente bem diferentes, da defesa nacional; ou [...] de fuma agressiva política nacionalista; ou de expansão industrial; ou de aquisição de riqueza pessoal. (POPPER, 2004, p. 23-24, grifo do autor).

De certo modo, fica claro para Popper (2014, p. 24) que as questões denominadas pelo autor como extra-científicas possuem extrema importância no modo como o cientista conduz a sua pesquisa: “é claramente impossível eliminar tais interesses extra-científicos e evitar sua influência no curso da pesquisa científica”. Por fim, o autor faz a seguinte colocação com respeito aos problemas da objetividade e da isenção:

ao formular esta tese eu disse que é, praticamente, impossível conseguir a eliminação dos valores extra-científicos da atividade científica. A situação é semelhante com respeito à objetividade; não

podemos roubar o partidarismo de um cientista sem também roubá-lo de sua humanidade, e não podemos suprimir ou destruir seus juízos de valores sem destruí-lo como ser humano e *como cientista*. Nossos motivos e até nossos ideais puramente científicos, inclusive o ideal de uma desinteressada busca da verdade, estão profundamente enraizados em valorações extra-científicas e, em parte, religiosas. Portanto, o cientista ‘objetivo’ ou ‘isento de valores’ é, dificilmente, o cientista ideal. Sem paixão não se consegue nada – certamente não em ciência pura. A frase ‘a paixão pela verdade’ não é uma mera metáfora. (POPPER, 2014, p. 25).



## A abordagem rawlsiana

Considerando os aspectos que foram debatidos anteriormente nesta monografia, principalmente nas questões voltadas para a normatividade, esta seção contribui com a realização de uma reflexão sobre uma teoria Rawlsiana que se propõe como uma alternativa de solução para o problema da questão da individualidade que afeta as decisões dos agentes nas esferas sociais.

John Rawls (1921-2002) que foi professor da universidade de Harvard, bem como contemporâneo, amigo e grande influenciador de Amartya Sen, é consagrado como um dos principais filósofos políticos do século XX. A sua principal obra, Teoria da Justiça, publicada no ano de 1971, trouxe para o autor um enorme prestígio dentro da academia (SEN, 2011). A contribuição de John Rawls através da Teoria da Justiça é considerada como um dos alicerces que compõem o campo contemporâneo de estudos dedicados à ética econômica e social (ARNSPERGER; RAIJS, 2003), da mesma maneira que possui o “[...] mérito de ser a primeira grande teoria geral sobre a justiça, tendo provocado uma reorientação no pensamento filosófico americano, até então interessado em questões epistemológicas e linguísticas para os problemas ético-sociais” (SILVA, 1998, p. 211). De fato, o impacto da obra de Rawls é tão contundente que dificilmente encontra-se manuais de ética ou de justiça que coloque de lado as questões levantadas por Rawls, mostrando que a sua contribuição permanece presente, seja através de citações ou de um robusto embasamento teórico para elucidar pontos de discussão, e desenvolver novas contribuições acadêmicas

como, por exemplo, nos trabalhos de Adela Cortina, Amartya Sen, Michael Sandel, dentre outros inúmeros autores consagrados em seus devidos campos de atuação.

A esta altura e antes de discorrer sobre o pensamento do autor trabalhado nesta seção, mostra-se interessante constatar como alguns autores enxergam as influências que contribuíram para o desenvolvimento da Teoria da Justiça de Rawls. Tal constatação prévia pode revelar-se enriquecedora, uma vez que já foi discorrido no capítulo 2 desta monografia como são estruturadas as principais doutrinas éticas estudadas pelos acadêmicos.

Sandel (2015) sugere que Rawls é um contratualista, pois a teoria rawlsiana parte do princípio de um contrato hipotético prévio que estruturaria a sociedade. De fato, é a mesma linha de raciocínio esboçada por Sen (2011) que também observa uma forte abordagem contratualista na Teoria da Justiça de Rawls. Entretanto, como explicam Bonjour e Baker (2010, p. 582, grifo do autor), ao contrário dos contratualistas clássicos, o interesse de Rawls é voltado “[...] menos com questões relativas a se e porque algum tipo de poder governamental é legítimo, e mais com a questões relativas a quais são os tipos de estruturas e instituições, governamentais e sociais, que satisfazem as exigências de *justiça*”. Ainda assim, Bird (2011) faz uma inevitável associação de Rawls com dois contratualistas clássicos. Primeiramente, Bird (2011, p. 103) considera que de modo semelhante com o que é possível ser encontrado nos escritos de Rousseau, mas divergindo em seus métodos, “o livro de Rawls nos convida a pensar os princípios que regem uma sociedade idealmente justa como validados por um procedimento de decisão que implica a participação daqueles a quem os princípios devem se aplicar”. À vista disso, em uma segunda comparação, o autor discorre que “a argumentação de Rawls remete à concepção [...] mais hobbesiana da argumentação do contrato social como um tipo de experimento do pensamento”. Coitinho (2015) vai além ao propor que Rawls abandona qualquer tipo de linha de raciocínio voltado para a lei divina ou natural. Segundo o autor, Rawls propõe um modelo



contratualista de justificação. Em complemento, Cortina e Martínez (2013) discorrem que: “a ética rawlsiana concebe os conteúdos morais que habitualmente aceitamos nas modernas sociedades pluralistas e democráticas como as conclusões de um procedimento dialógico entre pessoas concebidas como seres racionais e autônomos à maneira kantiana”. A colocação de Cortina e Martínez (2013) é um exemplo da possibilidade de abrangência e do não isolamento do pensamento de Rawls. Neste ponto, com o objetivo de não tornar esta questão muito extensa, optou-se por discorrer sobre outros eventuais aspectos morais que contribuem para a reflexão do pensamento de Rawls ao longo desta seção, ao passo que se constrói a linha de raciocínio. Por fim, faz-se necessário realizar uma breve ressalva de que, apesar das inevitáveis comparações geradas através da possibilidade de reflexão pelo meio de outras óticas, a proposta de Rawls (1997, p. 12), nas palavras do próprio autor, é de “apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant”.

Segundo Sen (2011), é possível resumir, mesmo que de maneira grosseira, que um olhar sobre a justiça, na perspectiva rawlsiana, ocorre através da proposta de equidade. Com efeito, o autor explica que a equidade possui como esteio uma proposta de colocar de lado o autointeresse, na busca pela imparcialidade:

uma exigência de evitar vieses em nossas avaliações levando em conta os interesses e as preocupações dos outros também e, em particular, a necessidade de evitarmos ser influenciados por nossos respectivos interesses pelo próprio benefício, ou por nossas prioridades pessoais ou excentricidades ou preconceitos. Pode ser amplamente vista como uma exigência de imparcialidade. (SEN, 2011, p. 84).

Entretanto, Rawls (1997) admite que o autointeresse é uma característica presente na sociedade. Sendo assim, dificulta-se a possibilidade de criar um acordo equitativo entre aqueles que são

membros da sociedade. Portanto, o autor propõe um contrato hipotético, voltado para o que ele consagra como posição original.

#### **4.1 A posição original e o véu de ignorância**

A posição original, exposta por Rawls (1997, pp. 146-147) é uma situação abstrata. Segundo o pensador, ela possui como proposta a criação de uma situação favorável para que se torne possível praticar processos equitativos que possibilitam tornar qualquer princípio adotado como justo. Ademais, o objetivo da posição original é “usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria”. Nesta posição é que será formulado o contrato social hipotético.

A proposta de posição original mostra-se desafiadora, pois como afirmam Cortina e Martínez (2013, p. 90), quando os indivíduos que são participantes do processo de escolha dos princípios que levam a justiça, estes não deveriam deixar-se desvirtuar pela racionalidade que possibilita “[...] aproveitar-se de sua força física, ou de seu talento, ou de seu dinheiro, ou de qualquer outra vantagem natural ou social para conseguir fazer que os princípios adotados pudessem favorecer determinados indivíduos em detrimento dos demais”. Essa preocupação, no que diz respeito à forte tendência do benefício individual, é o que pauta uma das mais clássicas contribuições hipotéticas da argumentação rawlsiana. Para Rawls (1997, p. 147), é imperativo que, “de algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Portanto, o autor propõe o “véu de ignorância” como solução definitiva para obstruir qualquer tipo de viés decisório.

Conforme o conceito construído por Rawls (1997, p. 147), o véu de ignorância, tal como o nome propõem, coloca os indivíduos formuladores do contrato hipotético situados na posição original - mesmo que dotados da racionalidade que leva ao autointeresse - à

se encontram em uma condição de ignorância, onde desconhecem qual a sua posição social no estado pré-contratual ou pós-contratual. Com relação à situação pré-contratual, para que a posição original se torne eficaz, pressupõem-se que “as pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração pertencem”. Portanto, “as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir” (RAWLS, 1997, p. 147). Do mesmo modo, o autor alega que as partes não possuem informação sobre qual é a sua posição dentro da sociedade, seja ela de classe ou que gere algum tipo de *status* social. Além disso, Rawls (1997, p. 147) conjectura que os formuladores do contrato hipotético também não compreendem quais suas habilidades e seus dotes naturais, sejam eles físicos ou intelectuais, bem como desconhecem “a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou tendência ao otimismo ou ao pessimismo”.

Somente assim, como coloca Rawls (1997, p. 13), ofuscado pelo véu de ignorância que o indivíduo não pensará exclusivamente em si, nem mesmo em determinados grupos, na formulação contratual pois, como explica o autor, o “véu de ignorância”, “garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais”. Esta, certamente, é uma das grandes chaves que possibilitam a igualdade em um ponto de partida na concepção rawlsiana, já que “é nesse estado de concebida ignorância que os princípios de justiça são escolhidos por unanimidade” (SEN, 2011, p. 85).

Além do véu em si, Cortina e Martínez (2013) explicam que:

Rawls estipula que as partes contratantes na situação original não são capazes de se dominar ou de coibir uns aos outros, e que ao mesmo tempo conhecem perfeitamente as condições gerais em que se desenvolve a vida humana (moderada escassez de bens, que ocorre a cooperação, mas também a competição entre as pessoas

etc.) e dispõem também de amplos conhecimentos gerais sobre economia, sociologia, psicologia etc. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 90).

Dessa maneira, considerando os aspectos elucidados, Rawls (1997), em sua argumentação com relação à posição original, coloca o homem racional em uma disposição que a sua própria racionalidade escolhe pela abdicação de um possível benefício pessoal em busca de um benefício social. Em outras palavras, o indivíduo racional, na busca pelo autointeresse optará por um arranjo onde todos serão beneficiados. E, em vista disso, a partir das deliberações acordadas no contrato hipotético da posição original é que serão determinadas todas as outras questões subsequentes colocando, dessa forma, a equidade como objeto permanente na estrutura social. Tal afirmação pode ser constatada quando Rawls (1997) realiza a seguinte reflexão sobre a sua ideia principal da teoria da justiça:

a idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade. (RAWLS, 1997, p. 12).

De fato, a lógica argumentativa de Rawls (1997), com relação à posição original, coloca os indivíduos formuladores do contrato hipotético a decidirem não somente para si, mas para todos, uma vez que o próprio indivíduo poderá se encontrar em uma situação pior do que na sua expectativa de obtenção de auferir alguma vantagem originada de um princípio qualquer de justiça estabelecido no contrato hipotético. Tal qual é exemplificado por

Sandel (2015, p. 178) quando o autor questiona: “que princípios escolheríamos?” Segundo o autor,

primeiramente, raciocina, não optaríamos pelo utilitarismo. Por trás do véu de ignorância, cada um de nós ponderaria: ‘Pensando bem, posso vir a ser membro de uma minoria oprimida.’ E ninguém se arriscaria a ser o cristão atirado aos leões para o divertimento da multidão. Tampouco escolheríamos o simples *laissez-faire*, o princípio libertário que daria às pessoas o direito de ficar com todo o dinheiro recebido em uma economia de mercado. ‘Posso acabar sendo Bill Gates’, alguém raciocinaria, ‘mas também posso, por outro lado, ser um sem-teto. Portanto, é melhor evitar um sistema que me deixe desamparado ou que não me ajude’. (SANDEL, 2015, pp. 178-179).

#### 4.2 Dois princípios de justiça

Seguindo a linha de raciocínio, agora com a dúvida sobre qual os princípios que seriam escolhidos por aqueles que estão na posição inicial, Rawls (1997) alega que as partes contratantes optariam por dois princípios da justiça. Estes, seriam organizados da seguinte forma: primeiramente, “o princípio de liberdades iguais”. Em seguida, o segundo princípio que é dividido em duas partes, sendo a primeira parte chamada de “princípio de justa igualdade de oportunidades”, que possui preferência sobre a segunda parte denominada “princípio de diferença” (CORTINA; MARTÍNEZ, 2013, p. 91).

Em tempo, faz-se necessário elucidar que, assim como exposto por Sen (2011, p. 86), os princípios que são identificados por Rawls são originados somente através da proclamação integral por aqueles que são os formuladores do contrato hipotético e que possuem como base o conhecimento político sobre os aspectos da justiça como equidade. Dessa forma, o autor explica que Rawls salienta que “uma vez que fossem escolhidos por todos na posição original, com sua igualdade primordial, esses princípios constituem a “concepção política” adequada da justiça”. Além disso, Sen (2011)

elucida que todos os indivíduos que crescem e fazem parte desta sociedade que é ordenada e orientada pelos princípios que são reconhecidos por Rawls “teriam uma boa razão para afirmar um senso de justiça com base nele”.

Regressando às características dos princípios, o primeiro, denominado de princípio de liberdades iguais, é descrito por Rawls (2000) através da seguinte sentença: "todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas e, somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido". O outro princípio, dividido em duas partes, de justa igualdade de oportunidades e de diferença, apresentam-se por meio da subseqüente máxima:

as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 47).

Destaca-se que os princípios elaborados por Rawls deverão ser seguidos em ordem lexical (BIRD, 2011). Em vista disto, Rawls (1997) esclarece que o primeiro sempre antecederá o segundo e, a primeira parte do segundo, sempre antecederá a sua segunda parte. Tal ordenação estabelecida pelo autor ocorre, segundo Cortina e Martínez (2013, p. 91), pois “não seria moralmente correto suprimir nem reduzir as garantias expressas” que estão estabelecidas no “princípio de liberdades iguais” com o objetivo de potencializar o “princípio de justa igualdade de oportunidades”. Do mesmo modo, os autores expressam que não seria correto, moralmente, omitir ou retirar qualquer parte do “princípio de justa igualdade de oportunidades” em benefício do “princípio da diferença”.

Considerando os aspectos supracitados, Sen (2011, pp. 89-90) explica que Rawls estabelece que o princípio que rege à liberdade

deverá ser consagrado como prioridade. Dessa forma, à liberdade apresentada como uma máxima, coloca os indivíduos de maneira equivalente com relação à liberdade e que se sobrepõem a todos os outros princípios. Portanto, o autor discorre que quando se estabelece a existência do princípio que rege à igualdade de liberdade pessoal, não é possível colocar, por exemplo, as distribuições de recursos como uma prioridade, tampouco outros tipos de oportunidades como criação de cargos, pois estes fazem parte do segundo princípio. Em outras palavras, “as liberdades que todos podem desfrutar não podem ser violadas em razão, digamos, da promoção da riqueza ou renda, ou para uma melhor distribuição de recursos econômicos entre as pessoas”. Portanto, pode-se afirmar que, com a lógica desenvolvida nos princípios da teoria rawlsiana, “a liberdade não pode se limitar a ser apenas um recurso que complementa outros recursos”. Sendo assim, Rawls (1997) acredita ser possível criar uma lista de liberdades que são essenciais:

as mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado e de direito (RAWLS, 1997, p. 65).

Com relação ao segundo princípio, que é dividido em duas partes, Sen (2011) aponta que é neles que são trabalhadas as escolhas institucionais que são dadas através de um sistema complexo que incorpora tanto a primeira parte do segundo, princípio de justa igualdade de oportunidades, quanto a segunda parte, Princípio da Diferença, mas ambos em suas respectivas ordenações de importância. Sen (2011, p. 90), sobre a primeira parte do segundo, discorre que este considera “à obrigação institucional de garantir que as oportunidades públicas sejam abertas a todos,

sem que ninguém seja excluído ou prejudicado em razão de, digamos, raça ou etnia ou casta ou religião”.

Por último, em relação à segunda parte denominada de “Princípio da Diferença”, Sen (2011, p. 90) afirma que ela “está relacionada com a equidade distributiva, bem como com a eficiência global, e assume a forma de fazer com que os membros da sociedade em pior situação sejam beneficiados tanto quanto possível”. Entretanto, precisa-se destacar que a distribuição dos recursos não precisam ser exatamente igual, como expõem Rawls (1997, p 65):

ela deve ser vantajosa para todos e, ao mesmo tempo, as posições de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos”. Sendo assim, “aplicamos o segundo princípio mantendo as posições abertas, e depois, dentre desse limite, organizando as desigualdades econômicas e sociais de modo que todos se beneficiem. (RAWLS, 1997, p. 65).

O Princípio da Diferença certamente é um dos mais controversos, pois ele afeta diretamente às regulamentações dos bens econômicos (BIRD, 2011). Sobre ele, é destinada uma seção exclusiva mais à frente.

Por hora, Cortina e Martínez (2013, p. 91, grifo do autor) observam que a ordem estruturada na teoria rawlsiana é uma ordem que, somente esta, seria a decisão mais racional a ser adotada em uma posição original, onde os indivíduos desconhecem qual a sua posição após a formulação do contrato. É neste cenário de ignorância quanto ao futuro que, através da racionalidade, os contratantes “garantem que, qualquer que seja sua sorte na obtenção de dons naturais e de posições sociais, poderão desfrutar de determinados *bens primários* [...] para poder levar a termo, ainda que minimamente, qualquer projeto de vida que queiram definir para si mesmo”.



### 4.3 Princípio da diferença

No Princípio da Diferença, Rawls realiza uma reflexão sobre os aspectos da desigualdade de renda e riqueza, bem como essa desigualdade deverá ser compreendida e trabalhada por uma sociedade que possui por objetivo atingir a Justiça.

A base do Princípio da Diferença está no olhar sobre aqueles que são considerados os menos favorecidos na sociedade. Estes, segundo o Princípio da Diferença, são os que possuem um menor acesso aos bens primários<sup>1</sup> e que, através do uso do Princípio da Diferença, deverão possuir um benefício em função da desigualdade gerada, seja por renda ou riqueza. Dessa forma, por exemplo, no instante em que uma sociedade considera que, para melhorar a qualidade de vida daqueles que são os menos favorecidos – os que possuem um acesso limitado aos bens primários – seja necessário realizar uma modificação que gere uma diferença entre as condições dos membros da sociedade, seja através de um aumento ou diminuição da renda ou riqueza dos mais favorecidos, então este ajuste deverá ser realizado (BIRD, 2011).

Segundo Bird (2011), existem três pontos chaves que são importantes e merecem destaque para realizar uma boa compreensão do Princípio da Diferença que é elaborado por Rawls.

O primeiro ponto chave trabalhado por Bird (2011) considera que o Princípio da Diferença é justificado através de uma demanda de igualdade política. Dessa forma, para que uma sociedade possua a igualdade como adjetivo, é necessário que esta busque sempre o melhor para os seus membros que são considerados os menos favorecidos perante os outros membros da sociedade. Assim como foi discorrido anteriormente, a ferramenta usada pelo Princípio da Diferença consiste na criação de uma certa heterogeneidade entre as

---

<sup>1</sup> Os bens primários, conforme Sen (2011, p. 90) são “quaisquer recursos que sejam em geral úteis para as pessoas obterem o que desejam, por mais variados que esses desejos possam ser.” Esses bens surgem como instrumento da “equidade na distribuição dos recursos”, sendo definidos como os meios necessários para que se alcance uma pluralidade de fins.

condições dos membros de uma determinada sociedade. Entretanto, o autor salienta que

o princípio parte de um pressuposto a favor das parcelas iguais, já que permite afastamentos da igual distribuição de renda e riqueza apenas sob certas condições, isto é, quando temos certeza de que as desigualdades serão para maior benefício daqueles com escassez de bens primários. (BIRD, 2011, p. 145).

O segundo conceito ponderado por Bird (2011) é uma afirmação ao caráter não-utilitário do Princípio da Diferença. Segundo o autor, em uma sociedade elaborada através do modelo social hipotético rawlsiano não possui espaço para características utilitárias de maximização de riquezas. Isto ocorre pois, segundo o autor, e como foi discorrido anteriormente, uma das principais características do utilitarismo diz respeito ao modo como é necessário maximizar os benefícios da maioria dos membros de uma sociedade, mesmo que seja necessário sacrificar aqueles que são minorias. Ou seja, “[...] maximizar princípios deixa as pessoas, especialmente as menos favorecidas, inaceitavelmente vulneráveis à exploração, em nome de ganhos utilitaristas marginais”.

Por fim, Bird (2011) esclarece que o Princípio da Diferença se mostra como uma renúncia aos pontos de vistas sociais que consideram o mérito como forma de justiça distributiva. Segundo o autor, uma distribuição por mérito individual mostra-se extremamente equivocada pois, o mérito, que é aquilo que é creditado à um desempenho satisfatório nas atividades exercidas por um sujeito é, primeiramente, fruto do acaso e do contexto no qual o sujeito nasce. Nas palavras de Bird (2011):

Rawls reconhecia que, se deixado desregulado, o intercâmbio econômico será poderosamente afetado pela distribuição natural de talentos e habilidades. Os que forem mais capazes, ou cujos talentos calharem ser mais altamente valorizados em sua geração, tenderão a passar muito melhor que os outros. Os naturalmente dispostos ao trabalho pesado também tenderão a ser os mais bem-

sucedidos. O senso comum diz que tais desigualdades são justas porque merecidas. Mas Rawls rejeitava essa visão. Ele insistia que dons pessoais de tais traços de caráter são tanto uma questão de sorte quanto de *status* social no qual se nasce. (BIRD, 2011, p. 145, grifo do autor).

Este último aspecto trazido por Bird (2011) certamente é um dos pontos mais controversos no que diz respeito ao princípio da diferença, pois contrária em grande parte o pensamento cotidiano de que cada indivíduo merece aquilo pelo qual ele se esforça. Entretanto, faz-se necessário lembrar que sobre o véu da indiferença, no momento em que o sujeito participa da formulação do contrato hipotético, este está sujeito ao nascimento em condições não tão favoráveis. Ou seja, sobre o véu, este indivíduo advogará por políticas que o favoreçam – ao acesso aos bens primários – em caso do infortuno de pertencer à parcela dos menos favorecidos.

#### **4.4 Lições positivas da abordagem rawlsiana na perspectiva de Amartya Sen**

Amartya Sen (2011) elabora uma lista com as sete principais lições positivas que podem ser identificadas na teoria rawlsiana sobre a reflexão da justiça. E que contribuem até hoje para o debate social.

Primeiramente, Sen (2011) destaca que Rawls abordou aspectos fundamentais que a literatura, até o momento da publicação da abordagem rawlsiana, havia negligenciado. Consagrando, desta maneira, o papel da equidade como pilar essencial para justiça.

Posteriormente, o autor também reconhece à abrangência da colaboração de Rawls sobre a análise da natureza da objetividade na razão prática. Do mesmo modo, como terceira lição positiva, elogia-se o trabalho de Rawls sobre as dimensões da racionalidade, dando ênfase a distinção entre ser racional e ser razoável.

A quarta lição verificada por Sen (2011, p. 93) evidência o potente argumento rawlsiano com respeito à prioridade que é dada a liberdade, prevalecendo-a nas considerações sobre o arquétipo de justiça dos sistemas sociais. De tal modo que, segundo o autor, a ordenação rawlsiana sobre a posição da liberdade é “reconhecidamente na forma extrema da prioridade total”. Em complemento, como quinta lição, o autor destaca também uma nova visão sobre as desigualdades sociais apresentadas por Rawls, onde o pensamento rawlsiano passa à analisar questões de desigualdades de gênero e racial dentro dos arranjos econômicos, quebrando uma sequência de estudos que consideravam somente, como desigualdade, a posição social ou poderes econômicos dados na forma de resultados.

O Princípio da Diferença, da mesma forma, figura como lição positiva entre as contribuições de Rawls. A contribuição por meio da fundamentação do Princípio da Diferença, que dá destaque para as pessoas que se encontram em pior situação dentro dos arranjos sociais, é o alicerce indispensável para a promoção da equidade (Sen, 2011). De tal modo que, na teoria da justiça rawlsiana, “um lugar importante é dado à eliminação da pobreza medida quanto à privação de bens primários, e esse enfoque rawlsiano com efeito foi poderosamente influente na análise de políticas públicas para a remoção da pobreza” (SEN, 2011, p. 95).

Por último, mas não menos importante, Sen (2011) destaca a importância dos bens primários que, através da promoção da liberdade, é conceitualmente formulado como propósito de elencar aquilo que é necessário para que o indivíduo atinja os seus objetivos, independentemente de qual que ele seja. Assim, nas palavras de Sen (2011, p. 95), “ao destacar instrumentalmente a importância da liberdade humana, Rawls deu [...] um lugar definitivo para o pensamento relacionado à liberdade dentro do corpo principal de sua teoria da justiça”.

## Conclusão

Nesta conclusão, merece destaque a dificuldade acadêmica em conceituar o que é ética, uma vez que não existe unanimidade entre os acadêmicos da área. De modo geral, pode-se dizer que existe uma divisão entre os que consideram ética como uma ciência que analisa a conduta do indivíduo e os que alegam que ética é uma filosofia moral. Apesar dessa distinção, é possível afirmar que ambas vertentes são centradas no indivíduo e no modo como ele realiza uma ação através do uso da razão.

Dessa forma, para constatar que o debate econômico é um debate ético, apesar da verificação de Sen (1999), mostrou-se necessário realizar uma revisão bibliográfica de alto nível intelectual, recorrendo-se às discussões de cunho filosófico, o que nem sempre é muito aceito pelos cientistas econômicos. Entretanto, em linhas gerais, e conforme o discorrido nos capítulos 2, 3 e 4, é possível concluir que o debate econômico é um debate ético, independentemente da tentativa de transformar o campo econômico em um campo positivista que, em teoria, está isento das decisões dos seus analisadores. Esta tentativa de isenção, conforme visto nesta monografia, mostra-se como um posicionamento ideológico dos membros que compõem o campo acadêmico da economia. Posicionamento que representa uma decisão que, por parte do indivíduo, se utiliza da razão, assim sendo uma decisão moral.

Outro ponto que merece destaque nesta conclusão diz respeito às doutrinas éticas que demonstram uma pluralidade de

vertentes intelectuais sobre o que seria a conduta correta de um indivíduo e de uma sociedade. Sendo assim, no momento em que ocorre o debate econômico, que também é um debate ético, sobre quais políticas econômicas deverá ser adotada para uma sociedade ou qualquer ação que gere algum impacto social, é necessário refletir sobre qual decisão deverá ser tomada considerando a existência de uma pluralidade de doutrinas éticas.

Apreciando a complexidade intelectual e, principalmente, de isenção dos interesses individuais que é uma escolha de uma doutrina ética para fundar-se um esteio que guie uma sociedade, esta monografia trouxe uma alternativa proposta por John Rawls (1997) que, através do véu da ignorância, coloca os indivíduos formadores do contrato social hipotético sobre um véu que os deixa cegos com relação ao seu posicionamento econômico e social após à formulação do contrato. Dessa forma, os formadores do contrato social hipotético estabelecerão as melhores políticas econômicas possíveis, priorizando a equidade, uma vez que estão sujeitos ao pertencimento de uma classe desfavorecida.

Elementarmente, o posicionamento de Rawls (1997) não se mostra como uma solução completa para a dificuldade da decisão que é adotar uma política que cause um impacto em toda sociedade, uma vez que a proposta do autor é baseada em um cenário hipotético. Entretanto, a sua abordagem moderna possibilita uma reflexão sobre o caráter ético da economia que se mostra fundamental para compor a teoria da justiça.

Abrangendo as conclusões supracitadas, pode-se afirmar que a economia, enquanto campo de estudo, necessita resgatar o seu debate moral, colocando de lado os preconceitos voltados para questões normativas e, principalmente, reintegrando-se com outros campos de estudos, pois a economia não é uma matéria autossuficiente capaz de realizar uma análise fidedigna do comportamento social.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARNSPERGER, Christian; RAIJS, Philippe Van. **Ética econômica e social**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009.
- \_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. In RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **A coisa certa a se fazer: leituras básicas sobre filosofia moral**. 6. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.
- BARROS FILHO, Clovis de; POMPEU, Júlio. **A filosofia explica grandes questões da humanidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2014.
- BENTHAM, Jeremy. **Introduction to the principles of morals and legislation**. Londres: W. Pickering, 1823.
- \_\_\_\_\_. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BIRD, Colin. **Introdução à filosofia política**. São Paulo: Madras, 2011.
- BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite à Filosofia**. 12. ed. São Paulo: Ática, 2002.
- CHIH, Chiu Yi. **A eudaimonia na polis excelente de Aristóteles**. 2009. 263 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

COITINHO, Denis. **Éticas neocontratualistas**. In TORRES, João Carlos Brum. (Org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

COUTINHO, Maurício Chalfin. **Lições de economia política clássica**. 1990. 225 f. Tese (Livre Docência)-Departamento de Teoria Econômica, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

CORTINA, Adela. **Ética mínima: introdução à filosofia prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ; Emilio. **Ética**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

ESTEVES, Julio. **Éticas deontológicas: a ética kantiana**. In TORRES, João Carlos Brum. (Org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

FEYERABEND, Paul K. **Contra o método**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2011.

GORENDER, Jacob. Apresentação. In MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 1 v. São Paulo: Boitempo, 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard. **História do pensamento econômico**. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Foundations of the Metaphysics of Morals**. In RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **A coisa certa a se fazer: leituras básicas sobre filosofia moral**. 6. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KRUGMAN, Paul. WELLS, Robin. **Introdução à economia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.



- MORIN, Edgar. **O método 6: ética**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond good and evil: prelude to a philosophy of the future**. Nova York: Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. The anti-christ. In RIDLEY, Aaron; NORMAN, Judith. (Orgs). **The anti-christ, ecce homo, twilight of the idols**. Nova York: Cambridge University Press, 2005.
- PAVIANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo José. Ética das virtudes. In TORRES, João Carlos Brum. (Org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PINHO, Diva Benevides. Evolução da ciência econômica. In MONTORO FILHO et al. **Manual de economia**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.
- POPPER, Karl Raymund. **Lógica das ciências sociais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **A coisa certa a se fazer: leituras básicas sobre filosofia moral**. 6. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Os elementos da filosofia moral**. 7. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.
- RAWLS, John. **O Liberalismo político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RIBEIRO, Renano Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In WEFFORT, Francisco Correa (ORG). **Os clássicos da política**. Vol. 1. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006.
- RUSS, Jacqueline. **Filosofia: os autores, as obras**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SAES, Flávio Azevedo Marques de. SAES, Alexandre Macchione. **História econômica geral**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre Ética e Economia**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Marcos Fernandes Gonçalves da. **Ética e economia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

SILVA, Ricardo Perlingeiro Mendes da. Teoria da Justiça de John Rawls. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília a. 35, n. 138 abr./jun. 1998.

SILVESTRINI, Renata Christina Ceroni. **Um estudo sobre a concepção de eudaimonia na ética nicomaquéia**. 2012. 69 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2009.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VIAPIANA, Tadeu. Ética, economia e negócios. In TORRES, João Carlos Brum. (Org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

WARBURTON, Nigel. **Uma breve história da filosofia**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

WOOD, Allen. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.