

MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia  
ISSN 2318-0811  
Volume II, Número 2 (Edição 4) Julho-Dezembro 2014: 353-362

## Um Fundamento para os Direitos: A Finalidade Natural do Homem\*

*Douglas B. Rasmussen*\*\*

**Resumo:** Este artigo enfatiza a ética da lei natural e rebate a tentativa de dar à lei natural um nome diferente. Prossegue com a proposição de que os fins últimos, por sua própria natureza, não podem ser justificados e então argui sobre que tipo de defesa, se for o caso, pode ser dada a tais valores. Oferece também um argumento para justificar que uma pessoa deva agir de acordo com sua natureza.

**Palavras-Chave:** Ética, Lei Natural, Natureza Humana, Direito à Liberdade, Princípio de Não Contradição.

### A Groundwork for Rights: Man's Natural End

**Abstract:** This article emphasizes the natural law ethics and refutes the attempt to give Natural Law a different name. It carries on the proposition that the ultimate ends, by its very nature, cannot be justified and, being so argues about what kind of defense, if any, can be given to such values. It also offers an argument to justify that a person must act according to their nature.

**Keywords:** Ethics, Natural Law, Human Nature, Right to Liberty, Principle of Non-Contradiction.

**Classificação JEL:** Y8

---

\* A versão original do presente artigo foi apresentada na the Sixth Annual Libertarian Scholars Conference, em outubro de 1978, na Princeton University, em Princeton, New Jersey, EUA. A tradução utilizou a versão do texto publicada como: RASMUSSEN, Douglas B. A Groundwork for Rights: Man's Natural End. *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, No. 1 (Winter 1980): p. 65-76.

Traduzido do original em inglês para o português por Gabriel Moreira Beraldi.

\*\* **Douglas B. Rasmussen** é professor de Filosofia da St. John's University, em New York, nos EUA. Recebeu o B.A. em Economia e em Filosofia pela University of Iowa e o PhD em Filosofia pela Marquette University. Foi professor da Our Lady of the Lake University, da Marquette University, do Mt. Mary College e da University of Wisconsin-Milwaukee. É autor de mais de cem artigos acadêmicos publicados em diferentes periódicos e dos livros *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (University of Illinois Press, 1984), *The Catholic Bishops and the Economy: A Debate* (Social Philosophy and Policy Center / Transaction Books, 1987), *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order* (Open Court, 1991), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought* (Rowman & Littlefield, 1995), *Liberalism Defended: The Challenge of Post-Modernity* (Edward Elgar, 1997) e *Normas da Liberdade: Uma Base Perfeccionista Para uma Política Não-Perfeccionista* (Topbooks, 2011).

E-mail: [rasmussd@stjohns.edu](mailto:rasmussd@stjohns.edu)

Murray N. Rothbard (1926-1995), em um artigo intitulado “The Ethics of Liberty”<sup>1</sup> [A Ética da Liberdade], argumentou que o padrão moral de bondade é definido pela natureza do homem. Qualquer que seja a natureza de um ser vivo, ela é boa e tudo o que diminui sua natureza é ruim. Quando o ser em questão é humano e estamos falando de fins submetidos à escolha, então falamos de “bens” ou de “males” morais. Rothbard, em quase todas as suas recomendações, endossa a doutrina da Lei Natural como um fundamento para os direitos. Aprobatoriamente, citou Henry B. Veatch (1911-1999), que disse:

A natureza das coisas pode ser considerada como não sendo apenas a virtude na qual a coisa funciona ou se comporta de tal maneira, mas também como uma espécie de padrão em termos de como julgamos as ações dos entes, ou se o comportamento é tudo o que deveria ou poderia ter sido<sup>2</sup>.

Está claro que, para Rothbard, a base de todos os direitos, até mesmo o direito à liberdade, estaria no bem, que seria algo natural e inteligível<sup>3</sup>.

David Osterfeld, em resposta a Rothbard, alega que este falhou ao mostrar por que as ações humanas devem estar de acordo com própria natureza<sup>4</sup>. A regra axiológica à qual o conhecimento humano deve se conformar é a de que as exigências e necessidades da vida humana não têm “status científico”. O

<sup>1</sup> O texto em questão é parte de um manuscrito inédito que foi discutido no Fifth Annual Libertarian Scholars Conference, entre 21 e 23 de Outubro de 1977, na Woodrow Wilson School of International Studies, na Princeton University, em Princeton, New Jersey, EUA.

<sup>2</sup> VEATCH, Henry. **For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory**. Evanston: Northwestern University Press, 1971. p. 7-8.

<sup>3</sup> Embora fosse um economista austríaco, Rothbard não aceita o ponto de vista subjetivista dos valores propostos por essa escola de pensamento econômico.

<sup>4</sup> OSTERFELD, David. “Reflections on the Substantive and Epistemological Aspects of the Rothbardian Natural Rights Ethic” apresentado no Fifth Annual Libertarian Scholars Conference.

argumento foi sistematizado por Osterfeld da seguinte maneira:

- 1) O comportamento ou movimento de qualquer ente (vida) possui uma natureza e deve estar de acordo com ela.
- 2) O homem possui uma natureza.
- 3) Portanto, o homem deve agir de acordo sua natureza<sup>5</sup>.

Apesar de ser um argumento formalmente válido, a primeira premissa, de acordo com Osterfeld, não pode ser demonstrada como verdadeira e, assim, a base de Rothbard para os direitos não é válida. A razão pela qual a primeira premissa não poderia ser provada reside no fato de ser um fim último, um *summum bonum*, que não pode ser refutado, mas tampouco pode ser provado. Portanto:

Podemos achar, portanto, que quem quer que possa rejeitar a conclusão de que “agir de acordo com a sua natureza” seja “um pouco estranho”, mas permanece o fato de que a norma moral é obrigatória entre aqueles que aceitam a regra axiológica suprema, *mas tem pouco significado moral para quem não a pratica*<sup>6</sup>.

Não podemos provar a natureza obrigatória de um fim último, pois isso exigiria que fosse provado com referência a algum outro valor e, portanto, o que era tido como um fim, não mais o seria. Se tal processo probatório fosse seguido, por que alguém deveria aceitar o valor usado para oferecer a justificativa final? Onde quer que termine o processo probatório, o que dizer para a pessoa que opta por não aceitar o valor último? Segundo Osterfeld nada pode vir a ser dito e só o apelo a um conjunto de valores comuns (que curiosamente afirmou que *deveria* ser universal)<sup>7</sup> seria possível.

Nesse artigo nos dedicaremos ao argumento da ética da lei natural na presente

<sup>5</sup> Idem, *Ibidem.*, p. 11.

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem.*, p. 12.

<sup>7</sup> “Todos no mundo são demonstrados empiricamente pelo simples fato de que sua existência valoriza a vida em detrimento à morte”. Idem, *Ibidem.*, p. 18.

conjuntura crítica. Ignoraremos a interessante tentativa de Osterfeld tentar fazer a lei natural “entrar pela porta dos fundos” com um nome diferente<sup>8</sup> e prosseguir com o que acho mais interessante – a saber, a afirmação de que os fins últimos, pela própria natureza, não podem ser provados. Isso nos levará a levar em conta que tipo de defesa, se for o caso, pode ser dada a tais valores. Dar-nos-á também uma oportunidade de oferecer o que acreditamos ser um argumento eficaz do porquê uma pessoa deve agir de acordo com sua natureza. Dessa perspectiva, não nos preocuparemos em argumentar a favor de uma certa concepção viciosa de direitos naturais, pois já indicamos anteriormente no que acreditamos<sup>9</sup>; e já que aqui estamos interessados em uma *base* para os direitos, acreditamos que devemos concentrar nossos esforços nesse patamar.

## I

Parece justo notar que, ao defender uma posição que afirma existir algo de definitivo ou básico sobre a própria coisa, necessitar-se-á de procedimentos probatórios especiais, pois pela própria natureza do que é afirmado isso não pode se dar em nenhum outro termo. Se assim não fosse, tal posição não seria definitiva ou básica. No entanto, ao contrário do que Osterfeld e outros têm dito em relação a tais posições, disso não deriva que devam ser aceitas sem argumento ou defesa. De fato, que os primeiros princípios, enquanto tais,

<sup>8</sup> Ao aceitar a “doutrina da preferência demonstrada”, Osterfeld sustenta os valores à vida em detrimento aos à morte, e desse ponto procura construir uma ética dos direitos naturais, empregando a noção de auto propriedade. Não podemos deixar de ressaltar que seu argumento falha por causa de dificuldades muito semelhantes às que cercaram o “egoísta psicológico”.

<sup>9</sup> DEN UYL, Douglas & RASMUSSEN, Douglas. Nozick on the Randian Argument. *The Personalist*, April 1978. p. 198-99. O argumento central da vida humana enquanto fim último moral é apresentado, com certas modificações, neste artigo.

não podem ser defendidos é somente um dogma. Por que alguém deveria aceitar esse princípio metodológico *a priori*? Não deveria ser o procedimento mais empírico levar em conta aqueles candidatos à condição de primeiro princípio?

Ainda, como isso seria feito? Se conhecermos os critérios que deverão ser utilizados para julgar se algo é um princípio primeiro, então não estaríamos provando tal fundamento em termos de outra coisa? E se não temos tal critério, como podemos distinguir os verdadeiros primeiros princípios dos aparentes? Esse dilema, todavia, não é real, pois o critério a ser usado ao julgar se, digamos, X é um primeiro princípio, não é apenas um princípio adicional que o proponente de X introduz. Melhor, o critério usado para julgar se X é um princípio resulta da própria linguagem do oponente de X – a saber, X é necessário pela própria possibilidade do assunto em questão, digamos, dizer ou não dizer Y? Em outras palavras, o critério para julgar se X é ou não um princípio primeiro é resultado das demonstrações que o adversário de X faz, não uma premissa por meio da qual o proponente de X raciocina dedutivamente. Será que X é necessário para haver a possibilidade ou não de Y? Esse é o critério usado.

Esse caminho argumentativo foi denominado “transcendental” devido ao argumento de Immanuel Kant (1724-1804) sobre “o que é necessário para a possibilidade da experiência”, mas há ainda uma fonte mais venerável de argumentação – a defesa de Aristóteles (384-322 a.C.) ao Princípio de Não Contradição como um primeiro princípio do ser enquanto ser. O Princípio de Não Contradição é defendido, mostrando sua necessidade, não só para a própria possibilidade de ser negado, mas também para o pensamento, a fala e a ação de quem o nega. Admitidamente, a força de tal forma de argumentação depende (1) da capacidade de argumentos dialéticos alcançar a verdade e não apenas derrotar um argumento contrário, (2) da firmeza da condição inicial, cuja própria

possibilidade é alegada para demandar a verdade de X e (3) da plausibilidade da distinção entre circularidade e a circularidade viciosa na defesa dos princípios primeiros. Assim, essas hipóteses podem ser defendidas:

(1) Aristóteles, em sua defesa do Princípio de Não Contradição, não propôs demonstrar algo como um princípio primeiro, pois assim o princípio não seria  $\theta$  primeiro ou tal demonstração daria a questão como provada. Em vez disso, Aristóteles procurou demonstrar o Princípio de Não Contradição negativamente. Distinguiu a manifestação negativa da própria demonstração, uma vez que o ponto de partida para a primeira é o que afirma o oponente do Princípio de Não Contradição. É a partir desse ponto de partida que o Princípio de Não Contradição é demonstrado como verdadeiro. Se a negação ou a dúvida quanto ao Princípio de Não Contradição deva existir, se qualquer discurso significativo ou pensamento deva ocorrer (Y), então o Princípio de Não Contradição (X) deve ser verdadeiro. Algo de significativo não pode ser dito se esse algo é e ao mesmo tempo não é<sup>10</sup>. Assim, a própria existência do discurso significativo requer a verdade do Princípio de Não Contradição. É “demonstrado como verdadeiro”, pois deriva necessariamente de premissas verdadeiras. A premissa da demonstração negativa – alguém falando em determinado significado – não pode ser rejeitada sem um silêncio de autorrefutação ou de autodefesa. Dessa forma, a defesa do Princípio de Não Contradição não é *meramente* dialética, uma defesa das crenças comuns de algum interlocutor, mas sim um argumento que Terence H. Irwin chama de “o tipo certo de premissa”<sup>11</sup> que ninguém racionalmente pode rejeitar. Essa premissa não é intrinsecamente necessária, quer dizer, “anterior e mais bem conhecida por natureza”, mas é inevitável

no sentido de que a sua negação seria um exemplo daquilo que se pretenderia negar. A negação ou a expressão da dúvida com relação ao discurso significativo é, ele mesmo, um discurso significativo. Esse tipo de argumento, pelo menos nesse caso, pareceria, então, ser verdadeiramente produtivo e não apenas a mera derrota de um adversário.

(2) A condição inicial desse modo de argumentar deve ser firme. Se não está claro que Y existe, então o argumento para a verdade de X será fraco, porque a existência de Y é a premissa do argumento. A defesa de Aristóteles ao Princípio de Não Contradição é forte porque a condição inicial de Y, pensamento e discurso significativo, é inevitável. Será interessante notar se esse tipo de argumento pode ser aplicado a outras áreas. Será que setores específicos da filosofia partem de premissas tão sólidas? É o caso da ética?

(3) Ao alegar que a rejeição do ponto de partida (a condição inicial) da demonstração negativa do Princípio de Não Contradição é inevitável que a pessoa possa ser acusada de raciocinar de modo circular, pois ressaltar a negação do discurso significativo é, ela mesmo, um discurso significativo é só para demonstrar que o oponente diz que há e não há discurso significativo, mas o que há de errado nisso? Certamente, aquele que se opõe ao Princípio de Não Contradição não pode ser julgado pelo princípio que nega. Por ora, isso descaracteriza a dificuldade com que se depara o suposto negador em aceitar a existência de discursos significantes. Não é a autocontradição que o vence; ao contrário, é a negação do discurso significativo que deve ser para ele uma negação e, caso não seja, então não é uma negação. Entretanto, se a negativa é real, então o discurso significativo existe. Se a negativa não é real, então a demonstração negativa do Princípio de Não Contradição não é questionada e, dada a existência do ponto de partida (discurso significativo), o Princípio de Não Contradição deve ser verdadeiro. Tudo isso, é claro, é para raciocinar conforme o Princípio de Não Contradição, mas só deverá

<sup>10</sup> Ver: RASMUSSEN, Douglas B. Aristotle and the Defense of the Law of Contradiction. *The Personalist*, Spring 1973, p. 154.

<sup>11</sup> IRWIN, T. H. Aristotle's Discovery of Metaphysics. *The Review of Metaphysics*, December 1977, p. 229.



sê-lo caso este seja considerado um princípio primeiro. Ainda assim, isso não torna a demonstração negativa viciosamente circular, pois o argumento não é inferido *do* Princípio de Não Contradição. Apenas parte do que o adversário do Princípio de Não Contradição diz ou pensa, nada além disso. Essa é a distinção entre raciocinar segundo o Princípio de Não Contradição e a partir do próprio Princípio de Não Contradição que dá a base para a distinção adicional entre circularidade e circularidade viciosa. O anterior não é petição de princípio, mas, o último o é. Como Marie C. Swabey (1890-1966) observou:

o procedimento racional, ao que parece, não é necessariamente circular em sentido vicioso, quando lida com os próprios cânones. Há uma grande diferença entre o emprego de uma lei da lógica, como princípio de prova por si mesma, e utilizá-la como parte do teor da demonstração<sup>12</sup>.

A distinção, então, entre o que é viciosamente circular (o raciocínio segundo algum princípio a fim de demonstrá-lo) e o que apenas é circular (raciocínio segundo algum princípio a fim de mostrar que o adversário deve aceitá-lo) parece plausível.

Esse tipo de argumentação pode ser aplicado à ética? O já citado Terence Irwin fez a seguinte sugestão em relação à aplicabilidade desse modo de argumentar a ética aristotélica:

Em seu *Analíticos*<sup>13</sup> Aristóteles insiste que o conhecimento científico requer a demonstração dos princípios primeiros apreendidos pelo intelecto intuitivo, sem a defesa científica de tais fundamentos. No livro IV da *Metafísica*<sup>14</sup> reconhece uma ciência do ser que não é demonstrativa, e defende seus princípios primeiros

cientificamente. [Essa é a demonstração negativa mencionada acima.] Nas obras éticas, Aristóteles percebe que nem todo raciocínio ético deve basear-se em um fim aceito sem reflexão, uma vez que pode haver debate tanto sobre fins como a partir de fins. Percebe no livro IV da *Metafísica* que nem todo argumento que produz conhecimento deve obedecer ao modelo demonstrativo; e o trabalho ético demonstra que nem toda deliberação racional deve conformar-se à analogia do modelo demonstrativo<sup>15</sup>.

Deixemos esse assunto aos mais instruídos para avaliarmos exatamente quais formas de deliberação sobre os fins últimos se encontram na ética aristotélica. Por ora, o que encontramos de absolutamente fascinante nos comentários de Irwin é que deve haver uma maneira de argumentar a favor dos fins últimos que pode ser posteriormente formulada segundo a manifestação negativa de Aristóteles ao Princípio de Não Contradição. É claro,

as premissas da *Ética a Nicômaco*<sup>16</sup> não são indispensáveis exatamente da mesma maneira [como a premissa usada na demonstração negativa do Princípio de Não Contradição – nomeadamente, o oponente ao Princípio de Não Contradição, num dado sentido], mas Aristóteles poderia razoavelmente alegar que são indispensáveis para o agente racional, o tipo de pessoa que interessa à ética. A escolha cuidadosa das premissas mostra como a dialética pode justificar os princípios primeiros, não tornando-os, simplesmente mais plausíveis a partir de crenças comuns<sup>17</sup>.

Assim, há escolhas cuidadosas que devam ser feitas? Há alguma condição

<sup>12</sup> SWABEY, C. Marie. **Logic and Nature**. New York: New York University Press, 1955. p. 12.

<sup>13</sup> A obra foi publicada em português na seguinte edição brasileira: ARISTÓTELES. **Analíticos**. In: **Órganon**. Trad. de E. Bini. São Paulo: Edipro, 2005. p. 251-345. (N. do T.).

<sup>14</sup> Em língua portuguesa, ver: ARISTÓTELES. **Metafísica II**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 129-186. (N. do T.).

<sup>15</sup> IRWIN, T. H. First Principles In Aristotle's Ethics. In: **Midwest Studies in Philosophy**. Morris: The University of Minnesota, 1978. p. 265.

<sup>16</sup> Dentre as diversas traduções em língua portuguesa, sugerimos a seguinte edição brasileira: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. do grego, intr. e notas de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992. (N. do T.).

<sup>17</sup> IRWIN. First Principles In Aristotle's Ethics. p. 261.

inicial, premissa ou ponto de partida que todos aqueles que se preocupam com a ética devam aceitar e que exija a verdade de algum fim último, digamos X? Particularmente, há alguma condição inicial que uma pessoa como Osterfeld aceite e que exija que também acate o valor último de um ser vivo agir segundo a própria natureza. Ainda mais importante, essa condição inicial exigiria a aceitação de um ser humano agir e viver segundo a sua natureza como valor *moral* último? Esboçar uma resposta a tais questionamentos será a tarefa específica do restante desse artigo.

## II

Parece que há, certamente, uma condição inicial que David Osterfeld e, de fato, todos os que se preocupam com a ética parecem aceitar – a existência de um comportamento orientado a um fim, isto é, uma ação praticada com o propósito de alguma coisa. Independentemente do que seja tal “coisa”, é o resultado provocado pela ação ou a conformidade da ação com algum princípio deontológico, o problema é o mesmo: alguém agindo em vista de um fim<sup>18</sup>. Se não houvesse um comportamento orientado para um fim, e nem coisas como “meios” e “fins”, não haveria a iniciativa ética. Preocupar-se com aquilo que justifica alguma ação significa apenas se preocupar com aquilo para o qual a ação foi realizada e dizer que uma ação não requer justificativa adicional significa que o tipo de ação ou atividade é um fim em si mesmo. Nesse sentido do termo, os “fins” sempre justificam os “meios” e é a busca por tal fim seria aquilo que constitui a iniciativa ética<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Mesmo a injunção kantiana de que uma ação deve ser realizada a partir do dever deve ser considerada como o “fim” ou o “objetivo” da ação.

<sup>19</sup> Mesmo o não cognitivismo dos positivistas não entra em conflito com essa preocupação fundamental da ética, porque predicados morais e expressões de valor têm “força linguística” (apesar de não serem descritivos) para eles e, como tal, podem orientar a ação.

Dado que o comportamento orientado para fins é uma preocupação ética e, portanto, a preocupação de quem quer que deseje contestar que os fins últimos podem ser racionalmente defendidos, o que se requer para a própria possibilidade de discussão dos fins (valores) e se eles são justificáveis? O que a própria possibilidade de negação dos fins últimos requer? Deve estar claro o que temos dito até o momento, que não vamos afirmar que, porque alguém usa o termo “fim último” deve, portanto, possuí-lo. Isso seria o mesmo que supor a existência de unicórneos a partir de uma discussão de suas propriedades. Ao contrário, nós estamos reivindicando que a própria existência dos fins – por cuja causa uma ação se faz – requer a existência de algo cujo próprio ser não só torna possível, mas na verdade exige a existência deles. Assim, quando alguém em alguma discussão ética mostra uma preocupação com os fins pretendidos ou com o que os justifica, ou quando em uma discussão meta-ética nega que os fins possam ser, em última instância, justificados, quer então afirmar que a dependência conceitual existe e comete-se um erro de categoria quando se fala de fins e, ao mesmo tempo, se nega a existência de um fim último – que não requer justificção para além de si. Queremos afirmar que, para esse tipo de conversa ter significado, deve haver um fim último. No entanto, quando continuamos com nossa argumentação queremos deixar claro que não estamos preocupados com a maneira como as palavras são usadas ou mesmo com a forma como a mente humana passa a pensar, mas com o que a realidade do comportamento orientado para os fins requer.

Um fim é o que é feito para o bem de algo, ou nos termos de Ayn Rand (1905-1982): “*todos os valores têm de ser ganhos e/ou mantidos pelas ações do homem*”<sup>20</sup>. Comportamentos

<sup>20</sup> RAND, Ayn. **The Virtue of Selfishness**. New York: New American Library, Signet Edition, 1964. p. 15. [Todas as passagens da obra citadas no presente artigos foram substituídas pela versão em português da seguinte edição brasileira: RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo**. Trad. On Line Assessoria em Idiomas;

são ditos, compreendidos ou explicados em referência a algo e dirigidos a objetivos que pretendem ser alcançados e orientados para um fim. Dado que tal comportamento de fato exista, o que é necessário para a possibilidade dos fins (valores)? (1) Comportamentos orientados para fins, por sua própria natureza, implicam na existência de uma alternativa. Se não houvesse a questão de se atingir um fim, então não haveria nenhuma razão para agir a fim de atingi-lo. (2) Comportamentos orientados para objetivos dão a entender, por sua própria ação, a existência de uma entidade confrontada com uma alternativa, isto é, um ente cujas ações poderiam, ou não, alcançar um alvo. Se o sucesso ou o fracasso em relação a alguma meta não estava condicionado a alguma entidade, não haveria razão ou base para esta agir a fim de alcançar a meta – *ela* não teria fins ou objetivos. (3) O comportamento orientado para um fim, por sua própria natureza, requer que a alternativa enfrentada por um ente seja *capaz* de fazer a diferença para ele mesmo, isto é, tenha sempre um efeito ou consequência. Se o efeito do sucesso em atingir algum fim for igual à consequência de não conseguir alcançá-lo, não haveria nada que diferenciase atingi-lo ou não. Portanto, nenhuma alternativa seria confrontada pelo ente. Uma alternativa deve ser capaz de fazer uma diferença para o ente que a enfrenta; do contrário não haveria comportamento orientado para um fim. Todas essas três condições estão presentes em uma e em apenas uma classe de entes – seres vivos. Como argumentou Ayn Rand:

Há apenas uma alternativa fundamental no universo: existência ou não existência – e ela pertence a uma única classe de entidades: à dos organismos vivos. A existência de matéria inanimada é incondicional, a da vida não: depende de um curso específico de ação. A matéria é indestrutível, ela muda suas formas, mas não pode parar de existir. *Somente um organismo vivo enfrenta uma alternativa constante: a questão*

*da vida ou morte.* A vida é um processo de ação autogerada e autossustentada. Se um organismo falha nesta ação, ele morre; seus elementos químicos permanecem, mas sua vida cessa de existir.<sup>21</sup> [grifos meus]

Seres vivos necessitam e tornam possível a existência de comportamentos orientados para fins, e são os únicos tipos de seres que o fazem. Seres vivos podem ter muitas alternativas e metas e podem alcançar um objetivo ou não, mas não possuem nenhuma base ou razão para agirem para atingirem um alvo se, em última análise, não há diferença entre conseguir ou não alcançá-lo. Podemos observar isso, se quisermos, mas consideremos a seguinte questão: o que determina se o objetivo foi alcançado ou não? A única resposta possível é que a diferença, o efeito, contribui para que a entidade que agia alcançasse seu objetivo. Há um resultado que é a meta alcançada e outro que é ela não alcançada (mesmo que isso seja apenas a falta de um resultado positivo). A diferença no resultado para o ser que agiu a fim de atingir a meta determina se o objetivo foi alcançado. O que diferencia os resultados do comportamento direcionado para um objetivo? A diferença possível mais fundamental é a diferença entre existência e não existência. Se tal disparidade não existisse, se algum ser não fosse *condicional*, se uma ação não pudesse resultar na existência ou não-existência de um ente que age a fim de alcançar uma meta, então não haveria diferença entre alcançar ou não um objetivo. Se não houvesse diferença no resultado com respeito à existência ou não de uma entidade, então que outras diferenças poderiam existir? O que produziria resultados diferentes se não houvesse uma desavença básica? Nada. Portanto, essa é a diferença que cria todas as alternativas para um ser vivo existente e um não-existente, e é por isso que a vida deve ser mantida e objetivos prioritários existem.

Esse mesmo ponto Allan Gotthelf (1942-2013) defendeu em “Aristotle’s Conception



of Final Causality". Ele afirma que o uso primário do "por causa de" diz respeito ao desenvolvimento de um organismo vivo e que todos os outros usos são entendidos por Aristóteles para serem definidos nos termos desse uso primário<sup>22</sup>. Em outras palavras, a causa final em Aristóteles não deve ser interpretada em termos de uma "função imaterial" presente em toda natureza, nem como algo mecânico, mas como um potencial irreduzível que caracteriza o desenvolvimento orgânico. Gotthelf afirma que:

a noção de um potencial irreduzível fornece o conteúdo adequado para a consciência de que, para Aristóteles, o desenvolvimento, na verdade, é *diretivo*, sem implicar (como a interpretação da "função imaterial") que seja dirigido; e identifica a base ontológica da consciência de que a existência de fases em um desenvolvimento só pode ser entendida em termos de seu fim – pela consolidação de que a *identidade* do desenvolvimento seja *irreduzível* a esse fim, a atualização de um potencial<sup>23</sup>.

A óbvia implicação está no fato de que a teleologia é encontrada no universo, porque a própria natureza dos seres vivos envolve o desenvolvimento em direção à forma do organismo maduro, e isso significa que os tais seres são a base ontológica para comportamentos orientados para um fim. Seres não vivos não possuem alternativas de existência e não existência. Uma coisa não viva, isto é, um sofá ou uma pedra, deve estar aberta à possibilidade da não existência. O sofá pode ser transformado em outra coisa – uma cama, por exemplo – uma pedra pode ser dividida em milhões de pedaços, de modo que se torne cascalho ou areia. Mas nada disso é uma alternativa que o sofá ou a pedra devam enfrentar. Possibilidades podem existir, mas não são alternativas enfrentadas por esses objetos. O sofá ou a pedra não conseguem

atingir sua existência como resultado de suas ações. Sua *existência não é um objeto, um resultado ou fim de suas ações*. A "matéria" básica do mundo pode mudar ou evoluir em direção à complexidade ou simplicidade crescente, mas isso não pode cessar de ser – sua existência não está condicionada a nada. Assim, seres não vivos não possuem alternativas e, portanto, não podem realizar ações orientadas para um fim. Somente seres vivos podem fazê-lo<sup>24</sup>.

Agora, se "um valor supremo é aquele objetivo final para o qual todos os objetivos menores são meios – estabelecendo o critério pelo qual todos os objetivos menores são valorados"<sup>25</sup>, há algo que constitua uma meta ou um fim último? De tudo que foi dito vemos que a vida é o fim último de todo comportamento que é guiado por metas. Caso contrário, *tal* comportamento não existiria, e esse é o ponto que Rand destaca:

Sem um objetivo último ou fim, não pode haver objetivos ou meios menores: uma série de meios que avançam em uma progressão infinita na direção de um fim inexistente é uma impossibilidade metafísica e epistemológica. É somente um objetivo último, um fim em si mesmo, que faz possível a existência de valores. Metafisicamente, a vida é o único fenômeno que é um fim em si mesmo: um valor ganho e mantido por um processo constante de ação. Epistemologicamente, o conceito de "valor" geneticamente dependente e derivado do conceito antecedente de "vida"<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> GOTTHELF, Allan. Aristotle's Conception of Final Causality. *The Review of Metaphysics*. December 1976: 237.

<sup>23</sup> Idem, *Ibidem.*, p. 253.

<sup>24</sup> Não podemos compreender o que são e como funcionam os seres vivos, exceto na medida em que compreendemos esse funcionamento como ordenado pela manutenção da vida do ente, que para qualquer coisa viva em especial é entendido como o desenvolvimento do ser vivo à maturidade, ou de forma mais explícita em termos aristotélicos, a atuação da forma do ser vivo em particular. E nós não precisamos ver as ações das coisas não vivas para entendermos seu comportamento. HULL, David. *Filosofia da Ciência Biológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, c. 4 e 5.

<sup>25</sup> RAND. *A Virtude do Egoísmo*. p. 24.

<sup>26</sup> Idem, *Ibidem.*



“Metafisicamente, a vida é [...] um fim em si mesmo: um valor ganho e mantido por um processo constante de ação”. Essas palavras são absolutamente cruciais, pois mostram que os seres vivos são inerentemente carregados de valor. No entanto, isso não faz da vida um valor intrínseco – que não é objeto da ação de ente algum. Ao contrário, a natureza relacional do valor – a ideia de que algo se torna valioso, não só por causa de suas características, mas também porque é objeto das ações de um ente – é preservada ao dizer que a vida vale por si só, e para os seres vivos ela é toda relação que torna algo importante. Seres humanos agem para viver. Isso é, em si mesmo, o termo e a própria relação. É o que significa ser um fim em si. Esse tipo de ser não necessita de mais nada para justificar o seu estatuto como um valor, para que seja o que é.

Se a vida é um fim último, o que determina que este tenha sido alcançado? A única resposta possível para essa questão está na forma de ser que um ente em particular possui, e é a atuação dessa forma que o constitui para agir. Ser algo vivo e não ser um tipo particular de ser vivo é impossível e, assim, não podemos falar da vida como um fim último sem entender que ela é sempre algo que o ente possui. Em outras palavras, é a natureza do ente vivente, seja ele o que for, que determina se seu objetivo foi alcançado. Agir de acordo com sua natureza significa agir para viver.

Quando as ações são resultados de escolhas, quando há tipos de fins a serem perseguidos, a ação em discussão é humana, pois apenas seres humanos são capazes de escolher. Nesse contexto, o fim último vem a ser o padrão da valoração moral. Assim, a vida como o tipo de coisa que o ser humano é – o homem enquanto ser vivente – vem a ser o fim último, o *summum bonum*. Isso é o que tradicionalmente foi chamado de fim natural do homem. Um indivíduo pode, é claro, agir de forma incompatível com as normas estabelecidas pela sua natureza e não estar literalmente morto, mas não estar morto não pode ser considerado vida ou, pelo

menos, vida humana. Ignorar os princípios que a natureza humana requer e tentar viver sem os levar em conta de maneira alguma é optar por uma existência metafisicamente desajustada, vivendo por pura sorte e/ou pelo comportamento moral de alguém. Os princípios que requer a vida humana – racionalidade, produtividade, dignidade e benevolência – são guias da vida humana. Todo erro ou evasão não resultará em uma imediata e literal obliteração, mas esses princípios não são menos obrigatórios por conta disso. É errado crer que um princípio moral seja obrigatório somente se as consequências imediatas e devastadoras de seu descumprimento recaem sobre você. As consequências de uma ação imoral raramente são tão imediatas e ostensivas como os moralistas gostariam, mas isso não é motivo para se dizer que tais princípios são menos necessários para uma boa vida humana. No entanto, ainda temos a questão inicial de Osterfeld: por que devo viver de acordo com minha natureza? Por que devo segui-la? Aqui está a pergunta que temos tentado responder, e é aqui que o tipo de argumento usado na defesa do Princípio de Não Contradição pode ser usado. Deixe-nos considerar o seguinte argumento:

- 1) Y é um objeto de escolha.
- 2) X é necessário para a existência de Y como um valor.<sup>27</sup> X torna a existência de Y como um valor possível.
- 3) Se P escolhe (valores) Y, deve escolher (valores) o que é necessário para a valoração do P do Y.
- 4) P escolhe (valores) Y.
- 5) Assim, P escolhe (valores) X.
- 6) X é o homem enquanto vida humana, seu fim natural.
- 7) Assim, P escolhe (valores) o homem enquanto vida humana na escolha (valorização) de Y.

---

<sup>27</sup> Para uma discussão mais completa sobre a noção de “valor” e como ele funciona nesse argumento para atender a certas dificuldades, e como Robert Nozick (1938-2002) aponta para a tese de Ayn Rand de que a vida é um valor supremo, ver: DEN UYL & RASMUSSEN. Nozick on the Randian Argument. Ver, particularmente, as notas 14 e 16.

Na medida em que se escolhe, independente da escolha (mesmo que a opção seja a de não escolher), deve-se escolher (valor) a vida do homem. Não faz sentido valorizar Y sem também valorizar o que faz com que a valorização de Y seja possível. Assim, é um erro de categoria – um tipo de contradição – realizar algo como um valor, isto é, fazer alguma escolha e ao mesmo tempo perguntar por que alguém deve viver de acordo com sua natureza. “A vida do homem enquanto ser humano” é o fim que toda ação humana implicitamente objetiva; e na medida em que se escolhe também se valoriza esse fim último. A resposta à questão “Por que devo viver de acordo com minha natureza?” é uma escolha, uma valoração, que demanda alguém ter aceitado esse fim último. Assim, Osterfeld seria obrigado a agir de acordo com a sua natureza pela virtude de sua própria escolha, valorizando Y, o que nesse caso foi o desejo de uma resposta à sua pergunta. Dessa forma, não apenas a mera aceitação de um comportamento orientado para um fim exige a aceitação de um fim último; um mero agir orientado para um fim requer a aceitação de tal finalidade, que no caso de fins escolhidos é

o homem enquanto ser humano, ou seja, o fim natural do homem.

Esse argumento parece ter uma fundamentação quase tão firme quanto a base utilizada por Aristóteles na defesa ao Princípio de Não Contradição, pois é difícil imaginar como alguém poderia ficar de fora da responsabilidade de fazer escolhas, de valorizar os fins. Pois, como já disse mesmo a decisão de não fazer escolhas é em si uma escolha. A conclusão é que o homem deve aceitar – e valorizar – quem faz escolhas partindo, necessariamente, de premissas verdadeiras, e a defesa humana é ter a vida do homem como valor final, e isso não é meramente uma vitória dialética. Finalmente, a natureza obrigatória da afirmação “as pessoas devem viver de acordo com a sua natureza” recebe sua força moral do valor último da vida humana, mas isso não é um círculo vicioso; para a escolha inicial, a valoração que requer a aceitação desse fim moral último foi feito pelo oponente ou cético ao fim último, não pelo seu proponente. Portanto, acreditamos termos respondido à pergunta de Osterfeld e defendido a abordagem de Rothbard acerca da justificação do direito à liberdade. ∞