



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

FRANCINY COSTANTIN SENRA

**O EGOÍSMO ENQUANTO VIRTUDE:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA FILOSOFIA MORAL  
OBJETIVISTA DE AYN RAND**

---

Londrina  
2017

FRANCINY COSTANTIN SENRA

**O EGOÍSMO ENQUANTO VIRTUDE:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA FILOSOFIA MORAL  
OBJETIVISTA DE AYN RAND**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Faggion.

Londrina  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Serna, Franciny Constantin.

O egoísmo enquanto virtude : considerações acerca da filosofia moral objetivista de Ayn Rand / Franciny Constantin Serna. - Londrina, 2017.  
112 f.

Orientador: Andrea Faggion.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Ayn Rand - Tese. 2. Código de valores - Tese. 3. Egoísmo - Tese. 4. Objetivismo - Tese. I. Faggion, Andrea . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

FRANCINY COSTANTIN SENRA

**O EGOÍSMO ENQUANTO VIRTUDE:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA FILOSOFIA MORAL OBJETIVISTA  
DE AYN RAND**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Faggion  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Elve Miguel Cenci  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Julio Cesar Ramos Esteves  
Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Darcy Ribeiro - UENF

Londrina, 18 de abril de 2017.



CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos 18 dias do mês de abril do ano de 2017, na sala 101 do Centro De Letras E Ciências Humanas, desta Universidade, às 14:00 horas, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta por Dra. Andrea Luisa Bucchile Faggion, Dr. Elve Miguel Cenci e Dr. Julio Cesar Ramos Esteves. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho da estudante FRANCINY COSTANTIN SENRA sob o título: "O egoísmo enquanto virtude: considerações acerca da filosofia moral objetivista de Ayn Rand". Os trabalhos foram abertos pela professora Dra. Andrea Luisa Bucchile Faggion. A seguir, foi dada a palavra à estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu a Mestranda, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se ao julgamento do trabalho, concluindo a Banca Examinadora por sua aprovação. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

A estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de \_\_\_\_ dias: ( ) SIM ( ) Não

Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

---

---

---

Obs.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível.

Londrina, 18 de Abril de 2017.

**PRESIDENTE**

Dra. ANDREA LUISA BUCCHILE FAGGION

UEL

**TITULARES**

Dr. JULIO CESAR RAMOS ESTEVES

UENF

Dr. ELVE MIGUEL CENCI

UEL

*Dedico este trabalho à pequena estrelinha  
Victoria Lettrari, que em suas 36 horas de  
vida me ensinou mais do que todos os  
livros já antes lidos; e ao pequeno príncipe  
Giovanni Lettrari que continua me  
ensinando diariamente.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL) pela oportunidade de desenvolver esse trabalho; sobretudo, aos professores, que contribuíram direta ou indiretamente nessa produção. Também à CAPES pelo apoio financeiro que permitiu a concretização da presente dissertação.

Agradeço, em especial, à minha orientadora Profa. Dra. Andrea Faggion, que não apenas me conduziu brilhantemente nessa trajetória, emprestando sua grandeza à essa pesquisa, como também foi paciente e generosa, enfrentando comigo os problemas que surgiram. À ela, minha eterna gratidão e admiração. Também aos professores participantes da banca, pela contribuição para que o trabalho possa ser concluído.

Aos meus pais, Francisco e Magbel, que souberam me acolher e me apoiar em cada momento desse processo, com amor, paciência e dedicação. Às minhas irmãs, Magally e Francielly, pela presença constante e amor sem igual.

Ao meu amor, amigo e companheiro, Rodrigo, que com seu abraço sempre foi capaz de me transmitir a paz necessária para seguir em frente. O seu amor e dedicação foram fundamentais.

Aos amigos, Matheus, Jéssica, Thaisa, Daniel, Fernanda, Carollyne, Tamara, que se fazem presentes cotidianamente, e compartilharam cada momento, dando apoio e amizade sincera.

Aos colegas de trabalho, pela amizade construída e compreensão essencial. Em especial, às amigas Thalita e Thais, que se tornaram parte fundamental desse processo, dando todo o carinho e sustentação que eu tanto precisei.

Às amigas construídas nesse processo de Mestrado, em especial à Maria Julia e José Eduardo, por compartilharem cada momento dessa importante fase vivida, dando apoio e força para sua concretização.

A todos que participaram desse processo, acreditando e apoiando a cada instante.

*Que o conhecimento nos acompanhe! Que  
segredo é esse que nosso coração  
compreendeu e ainda assim não revela a  
nós, embora bata de uma maneira como  
que se esforçando para nos contar?*

Cântico – Ayn Rand



SENRA, Franciny Costantin. **O egoísmo enquanto virtude**: considerações acerca da Filosofia Moral Objetivista de Ayn Rand. 2017. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

## RESUMO

Esta dissertação tem como intuito apresentar e explorar a proposta filosófica elaborada por Ayn Rand (1905-1982), denominada de Objetivismo; com ênfase em sua abordagem moral. Sendo o Objetivismo um sistema filosófico, inicialmente será abordada a concepção epistemológica, que indica pressupostos necessários que possibilitam o desenvolvimento de sua filosofia moral. Em seguida, conceitos centrais apresentados pela autora deverão ser devidamente esclarecidos e compreendidos, quais sejam: egoísmo e razão – verificando em que medida estes se desenvolvem no quadro de suas afirmações acerca da moralidade. A partir disso, poderá ser aprofundado o trabalho, no que envolve a crítica ao altruísmo, a valorização do indivíduo, bem como a necessidade de uma reformulação dos valores vigentes entre os homens, através da criação de um novo *código de valores moral*. Serão apresentados os principais conceitos fundantes de duas vertentes do liberalismo clássico; o jusnaturalismo de John Locke e o convencionalismo de David Hume, o que tornará possível tanto uma melhor compreensão da relação do Objetivismo com a tradição liberal quanto uma apreciação crítica das propostas de Ayn Rand. Posteriormente, será realizada uma análise do que foi exposto sobre a teoria objetivista, destacando não só sua relevância como também a possibilidade de defesa acerca do que foi indicado. A intenção é lançar um olhar mais crítico sobre a proposta de Rand, tendo como objetivo considerar as consequentes possibilidades e limites; compreendendo se a moral objetivista oferece um pensamento rigoroso, digno de reflexão, e observando em que medida o estudo pode seguir adiante ou quais falhas deveriam ser reparadas. Por fim, o que se pretende é verificar como ocorreria – e se é plausível – uma nova concepção acerca dos valores morais e no que isso acarreta, principalmente, ao final, numa determinação de um sentido novo para a vida humana na perspectiva de Rand.

**Palavras-chave:** Ayn Rand. Código de valores. Egoísmo. Objetivismo. Razão.

SENRA, Franciny Costantin. **Egoism as virtue: Considerations on Ayn Rand's Objectivist Moral Philosophy.** 2017. 112 p. Dissertation (Masters in Philosophy) - Londrina State University, Londrina, 2017.

## ABSTRACT

This dissertation intends to present and to explore the philosophical proposal elaborated by Ayn Rand (1905-1982), denominated Objectivism; with an emphasis on its moral approach. Being Objectivism a philosophical system, initially its epistemological conception will be approached, which will indicate necessary presuppositions that allow the development of its moral philosophy. Then, central concepts presented by the author should be properly clarified and understood, namely: egoism and reason – checking to what extent they develop in the frame of her statements about morality. From this on, the work can be deepened, in what concerns the critique of altruism, the valuation of the individual, as well as the need for a reformulation of the values existing among men, through the creation of a *new code of moral values*. The main foundational concepts of two aspects of classical liberalism will then be presented, John Locke's jusnaturalism and David Hume's, which will make possible both a better understanding of the relation of Objectivism to the liberal tradition and a critical appreciation of Ayn Rand's proposals. Subsequently, an analysis of what was exposed on the objectivist theory will be carried out, emphasizing not only its relevance but also the possibility of defending what was indicated. The intention is to take a more critical look at Rand's proposal, with the objective of considering its consequent possibilities and limits; to comprehend whether objectivist morality offers rigorous thought worthy of reflection and to observe in what extent study can proceed or which faults should be repaired. Finally, what is intended is to verify how – and if it is plausible – a new conception of moral values would occur and what it entails, especially, at the end, in the determination of a new meaning for human life, in Rand's perspective.

**Keywords:** Ayn Rand. Code of values. Egoism. Objectivism. Reason.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1 – O OBJETIVISMO E SUAS IMPLICAÇÕES NA ÉTICA</b> .....	14
1.1 – O OBJETIVISMO E A VALORIZAÇÃO DA RAZÃO.....	15
1.2 – A ÉTICA OBJETIVISTA.....	26
1.3 – EGOÍSMO MORAL E A RELAÇÃO COM O ALTRUÍSMO.....	30
1.4 – A DESCOBERTA DA MORALIDADE.....	38
<b>CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS NOÇÕES BASILARES DO LIBERALISMO CLÁSSICO</b> .....	42
2.1 – O INDIVIDUALISMO ANTES DO OBJETIVISMO ÉTICO: O JUSNATURALISMO DE LOCKE .....	42
2.1.1 – O Estado de Natureza de John Locke .....	43
2.1.2 – Sobre a Defesa dos Direitos Individuais .....	44
2.1.3 – A Legitimidade da Propriedade.....	46
2.1.4 – A Proteção da Liberdade através da Propriedade .....	49
2.1.5 – A Relação entre Liberdade e Igualdade .....	51
2.1.6 – Igualdade de Autoridade e a Transição para a Sociedade Civil.....	52
2.2 – HUME COMO ANTAGONISTA DO OBJETIVISMO ÉTICO.....	55
2.2.1 – A Crítica ao Racionalismo Moral.....	55
2.2.2 – A Falácia Naturalista e o “Is-Ought Gap” .....	60
2.2.3 – O Emotivismo Moral .....	63
<b>CAPÍTULO 3 – PROBLEMATIZAÇÃO DO EGOÍSMO MORAL</b> .....	70
3.1 – O QUE É INTERESSE RACIONAL?.....	70
3.2 – POR QUE NÃO POSSO PRIORIZAR O INTERESSE ALHEIO E SER RACIONAL? .....	76
3.3 – O EGOÍSMO MORAL PODE SER DEFENDIDO PUBLICAMENTE SEM CONTRADIÇÃO? .....	85
3.4 – O PROBLEMA DE HUME.....	93
3.5 – A HERANÇA LOCKEANA .....	100
<b>CONCLUSÃO</b> .....	107
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	110

## INTRODUÇÃO

Ayn Rand, nascida em 02 de fevereiro de 1905 na Rússia, testemunhou durante sua adolescência a Revolução Russa. A vida de sua família de classe média, que mantinha certo conforto, foi desestruturada quando o czar entrou na Primeira Guerra Mundial. A guerra devastou a economia da nação, incluindo os negócios do pai de Ayn Rand. As consequências da Revolução não só afetaram sua família do ponto de vista material, como também o interesse intelectual de Rand. A falta de liberdade instalada na Rússia soviética a inspirou, de modo que ela passou a narrar histórias sobre indivíduos heroicos que combatiam os ditadores comunistas. Dado esse contexto, em 1926 Ayn Rand conseguiu imigrar para os Estados Unidos, e lá desenvolveu toda a sua filosofia. Trabalhou como roteirista em Hollywood, tendo até mesmo produzido uma peça na Broadway. Seu reconhecimento foi alcançado através da publicação de diversos romances, dos quais sua filosofia pode aos poucos começar a ser extraída. Ela alcançou a fama literária em 1943 com a publicação de *A Nascente*. Mas foi com *A Revolta de Atlas*, publicado em 1957, que ela atingiu um amplo reconhecimento. A partir da década de 60, ela se voltou propriamente para a filosofia, criando o sistema que ela mesma denominou como *Filosofia Objetivista*. Ainda é válido ressaltar que a filósofa não seguiu carreira de professora em nenhuma universidade, e nem suas obras estiveram inseridas no circuito acadêmico. Esse breve histórico foi realizado apenas para contextualizar a filósofa, visto que seu trabalho ainda é pouco conhecido e explorado no Brasil.

A filósofa afirma ser de sua exclusiva criação a elaboração de seu sistema filosófico, não se baseando em outros autores. Ao ser questionada de onde surgiu sua filosofia, ela respondeu em uma entrevista: “Da minha própria mente. Com um único reconhecimento de uma dívida com Aristóteles, que é o único filósofo que já me influenciou. Eu mesma criei o resto de minha filosofia.”<sup>1</sup> Novamente, encontramos a mesma referência em sua obra filosófica *A Virtude do Egoísmo* (1964):

Nenhum filósofo deu uma resposta racional, objetivamente demonstrável e científica à questão de *por que* o homem precisa de um código de valores. Enquanto essa questão permaneceu sem resposta, nenhum código de ética racional, científico e *objetivo* pôde ser descoberto ou definido. O maior de todos os filósofos, Aristóteles, não considerava a ética como uma ciência

---

<sup>1</sup>Entrevista concedida por Ayn Rand a programa de Mike Wallace *The Mike Wallace Interview*, em 1959.

exata; ele baseava seu sistema ético em observações do que os homens nobres e sábios de seu tempo optavam por fazer, deixando sem resposta as perguntas sobre *por que* eles escolheram fazer isso e *por que* ele avaliou-os como nobres e sábios (RAND, 2013, p. 17).

Ela afirma que o sistema filosófico que fundou – o Objetivismo – é um pensamento inovador e diverso do que podemos encontrar no decorrer da história da filosofia. Essa pode ser considerada uma característica atraente em seu pensamento, porém, como será possível constatar no decorrer do desenvolvimento deste trabalho, também ocasiona diversas dificuldades. A tentativa de romper com a tradição pode ser considerada positiva? Parece extremamente difícil – se não imprudente – elaborar uma pesquisa sem levar em consideração o que já foi discutido a respeito do tema até então, pois, dessa forma, as pesquisas possivelmente se tornariam repetitivas e, conseqüentemente, não avançariam de maneira desejável. Desse modo, é válido investigar e buscar compreender o que é realmente inovador no projeto Objetivista – e, conseqüentemente, qual o seu valor filosófico.

Sendo assim, o foco desta pesquisa é exatamente esse: conhecer e explorar o projeto de uma filosofia objetivista elaborado por Ayn Rand. Assim, não é descartada a possibilidade do estabelecimento de paralelos com teorias já apresentadas anteriormente, encontradas na tradição – o que possibilita um conhecimento mais apurado e uma maneira de trabalhar melhor a proposta de Rand. Porém, o enfoque é dado para a própria filosofia da autora e suas conseqüências. Por se tratar de um amplo sistema filosófico, a atenção neste trabalho é voltada para o campo de sua construção moral. O caminho essencial de análise da filósofa para a possível elaboração de um *código de valores* tem como ponto de partida a relevância do conceito de egoísmo, o caminho explorado para o estabelecimento de um sentido da vida e a conseqüente possibilidade de atingir a felicidade.

Ayn Rand aparece no cenário intelectual do século XX afirmando ser criadora de uma proposta de pensamento inovador, nunca antes visto na filosofia. Este caráter supostamente inédito chama atenção para as indicações a serem feitas pela filósofa, incluindo sua biografia e o modo como buscou expor suas ideias. Ela optou, primeiramente, por divulgar sua filosofia em obras de ficção, inicialmente com a obra *A Nascente*<sup>2</sup>, de 1943, e posteriormente alcançando mais reconhecimento com a publicação de *A Revolta de Atlas*<sup>3</sup>, de 1957, sendo este seu trabalho de maior

---

<sup>2</sup>Título original: *The Fountainhead*, 1943.

<sup>3</sup>*Atlas Shrugged*, 1957.

reconhecimento. A partir de então, a autora se dedicou a escrever sobre o Objetivismo, como assim intitulou sua filosofia, através de ensaios, que foram reunidos em sua obra *A Virtude do Egoísmo*<sup>4</sup>, publicada em 1964, além de outras obras que buscam expor seu pensamento, algumas editadas ainda em vida e outras postumamente. Nos Estados Unidos – país onde a filósofa desenvolveu seu pensamento – os estudos acerca do Objetivismo são bastantes presentes, divulgados através do *Ayn Rand Institute*<sup>5</sup>. Nesse instituto, são desenvolvidas diversas pesquisas acerca do legado deixado pela autora, e existem inúmeros polos espalhados entre os estados dos Estados Unidos e também em alguns outros países. Além disso, alguns nomes de comentadores são relevantes, como Nathaniel Branden<sup>6</sup>, Leonard Peikoff e Tara Smith.

A influência do Objetivismo é evidente, haja vista a criação da organização Ayn Rand Society, destinada a promover maior compreensão de seu trabalho para os filósofos contemporâneos; a criação do Ayn Rand Institute (ARI), que segue divulgando o Objetivismo; e junto ao ARI o Objectivist Academic Center (OAC) que oferece cursos sobre o Objetivismo para jovens interessados. Em 1991, uma pesquisa patrocinada pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos e a empresa Book of the Month Club, revelou a grande influência de *A Revolta de Atlas* na vida dos americanos, ficando atrás apenas da Bíblia como livro mais citado nesse quesito. Porém, a filosofia de Ayn Rand não costuma ser ensinada nas universidades. Por conseguinte, parece existir uma carência de trabalhos eminentemente acadêmicos sobre o assunto. No que se refere às pesquisas no Brasil, pouco conhecimento se tem acerca da filósofa e de seu sistema (não foram encontradas dissertações e teses sobre). Diante dos motivos expostos, evidencia-se a necessidade de uma pesquisa abordando o tema em questão.

Uma vez que o pensamento de Rand ainda é pouco conhecido no Brasil, o objetivo desta dissertação é justamente tentar suprir essa carência de avaliação acerca do trabalho da filósofa, em uma tentativa não só de apresentar sua proposta – o sistema Objetivista, com foco em sua abordagem ética – mas também fazer considerações acerca do mesmo, observando sua real relevância. Rand buscou desenvolver um forte argumento moral a favor do individualismo, da liberdade e

---

<sup>4</sup>*The Virtue of Selfishness*, 1964.

<sup>5</sup>Referência: [www.aynrand.org](http://www.aynrand.org)

<sup>6</sup>Nathaniel Branden foi associado à Ayn Rand e contribuiu muito com a promoção do Objetivismo. Trabalhou com a filósofa escrevendo publicações para *The Objectivist Newsletter*.

retomou a proposta já pouco defendida em sua época sobre a filosofia dos direitos naturais. O Objetivismo é compreendido como um sistema filosófico, e seus pressupostos refletem em diversas áreas da filosofia. Caminha desde a epistemologia até a abordagem acerca da política e estética. Rand afirma que cada área é decorrente da outra, e seus conceitos fundamentais também estão ligados diretamente uns aos outros. Como o próprio nome já indica, o Objetivismo parte da possibilidade de uma construção teórica objetiva; seja o caráter objetivo da realidade; seja a objetividade moral possível de ser descoberta pelos homens; seja a necessidade e descrição objetiva da política. Conforme já exposto, o foco desta pesquisa é voltado para a abordagem moral do Objetivismo, construído com base na valorização do indivíduo e na defesa do egoísmo racional.

No primeiro capítulo que se seguirá adiante, o intuito é apresentar as noções basilares que fundamentam o Objetivismo. Desde seus conceitos mais gerais, ainda vinculados à concepção epistemológica, até o encaminhamento moral formulado por Ayn Rand. Inicialmente compreende-se a necessidade da apreensão objetiva e direta da realidade; dado o fato da existência real do homem. Em seguida, é exposto um dos conceitos centrais e mais trabalhados pela autora – a racionalidade, instrumento fundamental e comum a todos os homens para que o entendimento completo da proposta objetivista seja possível. No que se refere propriamente ao âmbito moral, a partir da defesa da razão fica estabelecido que a ação moral deve ter como beneficiário o próprio indivíduo que a pratica; decorrente desse fato, apresenta-se a noção do egoísmo enquanto uma virtude a ser perseguida e valorizada: o autointeresse racional deve ser defendido e o objetivo de um código de valores que deverá ser descoberto pelos homens é proporcionar a possibilidade de execução das metas individuais projetadas. A meta final, por assim dizer, deve ser a valorização da própria vida individual e a busca pela realização da própria felicidade. Para que essa estrutura seja possível, Rand empreende uma forte crítica à moral altruísta, que, segundo ela, defende o sacrifício como fundamento moral.

No segundo capítulo serão apresentadas noções básicas acerca do Liberalismo Clássico como tentativa de destacar se é possível inserir Ayn Rand nessa tradição. Em um primeiro momento, serão apresentados alguns dos pressupostos básicos do jusnaturalismo de John Locke, essencialmente no que se refere à defesa dos direitos individuais; para posteriormente ser possível verificar em que medida a própria defesa de Rand sobre esses direitos está alinhada ao que foi

exposto por Locke ou não – e como consequência, se seria possível entender o pensamento de Rand a partir da concepção liberal. Também serão abordados alguns fundamentos do pensamento de David Hume, nesse caso com o objetivo principal de discutir com a proposta de Rand. Essencialmente será apresentada a crítica do filósofo ao Racionalismo Moral e sua alternativa indicada: a moral motivada a partir de sentimentos e emoções. O objetivo é expor argumentos acerca de uma concepção subjetivista frente ao Objetivismo. Também será dedicada uma seção específica para tratar sobre a falácia descrita por Hume; a passagem indevida de *is* para *ought* – com o intuito de verificar se Ayn Rand incorre nesse problema.

Por fim, o terceiro e último capítulo visa retomar o que foi discutido nos dois anteriores, lançando um olhar mais crítico sobre o que foi apresentado. A intenção é verificar se a defesa do egoísmo ético conforme proposta por Ayn Rand pode ser aceita, quais seriam os seus limites e possíveis falhas. Para isso, será necessário retomar aspectos essenciais da filosofia objetivista a partir da descrição realizada no primeiro capítulo. Também serão retomados os pontos discutidos sobre a filosofia liberal de Locke – destacando o relevante resgate da tradição de defesa dos direitos individuais empreendida por Rand, e se seria possível denominá-la como uma pensadora liberal –; e também contrapor com os elementos apresentados acerca da filosofia de Hume – apontando essencialmente se Rand comete a falácia descrita pelo filósofo, e se, por conseguinte, a teoria objetivista da autora não poderia ser sustentada a partir desse pressuposto.

Em suma, o que se pretende com o presente trabalho é fornecer ao leitor um amplo conhecimento acerca da filosofia Objetivista de Ayn Rand, possibilitando uma discussão acerca dos conceitos essenciais que fundamentam a sua abordagem moral. As possíveis críticas realizadas são com o intuito de apontar algumas lacunas deixadas pela autora, empreendidas a partir do próprio estudo aqui realizado. Isso, porém, não elimina a relevância do tema aqui exposto.



## CAPÍTULO 1 - O OBJETIVISMO E SUAS IMPLICAÇÕES NA ÉTICA

O objetivo deste primeiro capítulo é realizar uma apresentação geral do que constitui o Objetivismo apresentado por Ayn Rand, com ênfase nas implicações para a abordagem ética da autora. Após a apresentação, é preciso considerar algumas decorrências do que foi exposto para ampliar e melhor compreender a proposta de Rand.

O Objetivismo tem em sua base uma forte defesa da razão contra as mais variadas formas de irracionalismo. Este sistema constitui um todo, abrangendo as diversas áreas da Filosofia. Seu projeto instigante, de grande repercussão nos Estados Unidos na época em que foi apresentado<sup>7</sup>, já pode ser percebido nas palavras introdutórias de Leonard Peikoff – que organizou a apresentação desse sistema filosófico em uma obra denominada *Objetivismo: A filosofia de Ayn Rand* –: “A filosofia de Ayn Rand mudou milhares de vidas, inclusive a minha, e tem o poder de mudar o curso da história” (PEIKOFF, 2000, p. 11).

Conforme já indicado na introdução do presente trabalho, Ayn Rand pouco se apegava à tradição, mas admite uma dívida com Aristóteles, quem ela considera como o “maior de todos os filósofos”. Semelhanças em diversas perspectivas do Objetivismo poderiam ser apontadas com a teoria aristotélica – tema possível de ser desenvolvido em um trabalho futuro. Porém, é possível destacar alguns elementos dessa importante contribuição, como o que será dito adiante sobre os axiomas, por exemplo. O conhecimento e a identificação desses axiomas já se tornaram possíveis graças à obra do gênio Aristóteles (cf. PEIKOFF, 2000, p. 24). Rand também atribuiu importância e resgata de Aristóteles a própria noção de uma epistemologia objetiva, além do desenvolvimento essencial da lógica.

---

<sup>7</sup> O Objetivismo ganhou grande repercussão inicialmente nos Estados Unidos. Porém, com o gradual interesse pela filosofia de Ayn Rand, as pesquisas deixaram de ser um fenômeno local e estão se expandindo constantemente. Atualmente existe uma organização profissional destinada a promover uma maior compreensão da filosofia objetivista entre os filósofos atuais – a Ayn Rand Society. Também a criação do Ayn Rand Institute (ARI) em 1985, na Califórnia, contribuiu para a constante ascensão do Objetivismo. Além de divulgar os ideais deste projeto filosófico, o ARI também opera o Objectivist Academic Center (OAC), que oferece cursos sobre o Objetivismo através de universidades e oferece apoio aos estudantes universitários que formam clubes nos campi para estudar a filosofia de Ayn Rand, contribuindo com livros e vídeo aulas. Desse modo é possível perceber que o Objetivismo não se configura meramente como um fenômeno estadunidense restrito, mas está ganhando cada vez mais espaço também em outros países através dos pesquisadores objetivistas sucessores de Rand e do ARI que contribuiu com sua propagação.

Sua teoria dos conceitos andou próxima o bastante da realidade para permitir-lhe identificar a necessidade que o homem tem de um método cognitivo e assim tornar-se o pai da lógica. (...) É com base nas descobertas epistemológicas de Aristóteles que o homem vem construindo desde então, na medida em que o homem *vem construindo* cognitivamente, em vez de estagnar ou retroceder (Ibidem, p. 146).

Rand também apontou a relevância histórica de Aristóteles e um alinhamento intelectual no que se refere à ética, afirmando que o filósofo apresentou um dos melhores e mais completos sistemas éticos, defendendo o valor da vida e da virtude. Também no tocante à realização do homem

Ressalto a serenidade desse “homem de grande alma” e da convicção aristotélica de que a eudemonia é a enteléquia humana. Segundo Aristóteles, a meta humana correta e natural, para a qual contribuem todos os esforços racionais, é um estado de felicidade terrena rica, madura e gratificante (Ibidem, p. 325).

### 1.1- O OBJETIVISMO E A VALORIZAÇÃO DA RAZÃO

Objetivismo é o nome dado por Ayn Rand à sua filosofia, compreendendo o projeto de baseá-la em uma realidade objetiva, em que os fatos não possuem qualquer interferência de emoções ou desejos dos homens. *Objetivismo* deriva da crença em que o conhecimento e os valores são objetivos<sup>8</sup>. Ao afirmar que o conhecimento e os valores são objetivos estamos afirmando que o conhecimento humano e os julgamentos morais devem ser baseados em fatos – que são incontestáveis – e não apenas nos sentimentos ou na fé de um indivíduo ou um grupo específico. A existência, a consciência e a identidade são tidas como axiomas básicos na filosofia objetivista. A existência é considerada um fato inegável, ou seja, *a existência existe*. Este axioma não informa sobre a natureza dos existentes, apenas sublinha o fato de que existem. Este conceito é amplo e não se refere exclusivamente à existência de um mundo físico, e como se encontra na base do conhecimento, abrange tudo o que pode ser conhecido.

---

<sup>8</sup> É necessário considerar o problema da transição lógica de fatos para valores – a compreensão acerca da existência de uma dicotomia fato-valor. Nesse caso, *fatos* são compreendidos como constatações objetivas e os *valores* são impressões subjetivas. Como derivar de observações factuais juízos de valor? Rand busca demonstrar a objetividade dos valores, tornando-os consequência de observações factuais. Ela afirma: “Em resposta àqueles filósofos que alegam que nenhuma relação pode ser estabelecida entre finalidades ou valores fundamentais e os fatos reais, deixe-me enfatizar que o fato de que entidades vivas existem e atuam necessita da existência dos valores e de um valor fundamental que para qualquer entidade viva é sua própria vida. Dessa forma, a validação dos julgamentos do valor deve ser alcançada através da referência aos fatos da realidade. O fato de uma entidade viva *ser* determina o que ela *deveria* fazer. Isso encerra a questão entre *ser* e *dever*” (RAND, 2013, p. 22).

Este axioma tem que ser o alicerce de tudo o mais. Antes que se possa examinar qualquer outro tópico, antes que se possa perguntar que coisas existem e que problemas o homem enfrenta ao aprender sobre elas, antes que se possa discutir o que sabemos e como sabemos – primeiro, deve existir alguma coisa, e deve-se apreender que esse algo existe. Do contrário, não há nada a se considerar ou conhecer (Ibidem, p. 20).

Aceito o axioma inicial sobre a existência, considera-se um segundo axioma: além da nossa própria existência, possuímos a faculdade da consciência; esta é responsável por nos fazer perceber aquilo que existe. A existência não depende necessariamente da consciência, já que um mundo sem seres conscientes ainda é possível existir. Mas a consciência é necessária para que seja possível uma compreensão e apreensão da existência. Ao tratar do conhecimento e da possibilidade dele, é preciso antes reconhecer que somos conscientes e capazes de perceber as coisas. Finalmente, o terceiro axioma está implícito e é compreendido a partir dos dois primeiros: a identidade. A identidade se caracteriza como aquilo que algo é, ou seja, um existente é, e tem uma identidade própria pela conjunção de seus atributos e características. A existência e a identidade estão implicadas uma na outra. Quando se tem algo, se algo existe, é porque ele possui uma identidade que o caracteriza e o faz existir. “*Existência* diferencia uma coisa do nada, da ausência dessa coisa. Essa é a identificação primária, da qual dependem todas as outras; é o reconhecimento, em termos conceituais, de que a coisa *é*. *Identidade* indica não que ela *é*, mas sim que *ela é*” (Ibidem, p. 22). Estes são os três axiomas básicos reconhecidos pelo Objetivismo, ou seja, os pontos de partida da estrutura epistemológica da filosofia de Ayn Rand.

De acordo com os axiomas conforme descritos acima se estabelece um princípio fundamental, que é a “primazia da existência”. Tal princípio declara que a existência é anterior à consciência, novamente, é independente da consciência que temos dela. Por isso pode-se dizer que a realidade das coisas existe independente de quem a observa, existe por si só<sup>9</sup>. De maneira mais detalhada: em um primeiro momento, o Objetivismo destaca a realidade com sua existência inegável e independente. Ou seja: a realidade, sendo uma existência objetiva, não depende da consciência que o homem tem dela, não tem necessidade de existir a partir da tomada de conhecimento, não é construída pela capacidade humana de percebê-la.

---

<sup>9</sup> Ayn Rand parte do pressuposto de que a existência precede a consciência, como se este fosse um fato óbvio e inegável. Isso mostra que ela não leva em consideração a discussão existente sobre a antecedência da consciência ou da existência, ela pressupõe a prevalência da existência de modo inquestionável.

Disso decorre a apreensão da realidade a partir dos sentidos e da razão. O conceito de *razão* para Rand, no que se refere ao campo epistemológico, é identificado como a faculdade, comum aos homens, capaz de identificar e integrar as informações coletadas pelos sentidos. Ela estabelece uma relação direta entre a realidade percebida através dos sentidos e o que essa ferramenta denominada razão pode reconhecer e absorver a partir desse contato. Para ser possível tal apreensão objetiva da realidade, é necessário que os homens se utilizem da razão – sendo esse o único meio para que possam compreender a realidade, é também a razão a única fonte capaz de produzir conhecimento, o único guia adequado para as nossas ações. Com base na observação sensorial, os seres humanos são capazes de identificar, analisar e integrar racionalmente o conhecimento adquirido pelos sentidos. O conhecimento se origina na experiência que os nossos sentidos são capazes de nos proporcionar e na observação e análise das informações que nos são passadas através das nossas sensações. Pode-se afirmar a partir dessa perspectiva que o conhecimento se origina de fatos observacionais. Isso implica na negação de que o conhecimento humano pode ser pautado na fé religiosa ou em simples sentimentos individuais. Após coletadas as informações por meio dos nossos sentidos é que, através da análise racional deles, podemos formar conceitos, ou seja, os conceitos se tornam a forma de organizar os dados sensoriais. Isso implica na rejeição do ceticismo, já que a verdade pode ser alcançada através do uso da razão – o conhecimento verdadeiro se encontra na relação entre a razão e a realidade; entre a consciência e a existência. “A visão objetivista de existência culmina no princípio que diz que nenhuma alternativa a um fato da realidade é possível ou imaginável. Todos os fatos são necessários. Nas palavras de Ayn Rand, o metafisicamente dado é *absoluto*” (Ibidem, p. 37). Nesse caso, ela parece se centrar nas informações determinadas que os fatos transmitem, mas parece forçoso afirmar que não existem alternativas sequer imagináveis a um fato da realidade. É possível imaginar o contrário dos fatos, mas essa possibilidade não interessaria na construção do conhecimento, afinal, não faria sentido, dentro desse panorama proposto, focar em possibilidades que contrariem os fatos constatados.

A partir dessa tomada de consciência diante do que se apresenta ao ser humano, é possível tomar a decisão sobre a atividade da própria mente. Com isso Rand quer dizer que o ato de pensar depende da vontade e do esforço do indivíduo. Isso nos difere essencialmente dos demais animais, pois “o homem não pode

sobreviver, como os animais o fazem, orientando-se através de meras percepções” (RAND, 1991, p. 30). A existência também tem primazia entre os animais; entretanto, por possuírem um conhecimento sensorial, não necessitam de uma orientação cognitiva. Os animais são capazes de sobreviver apenas através de reações automáticas; os homens, não. Apesar de também ser baseado na percepção sensorial, o conhecimento humano é conceitual, e a consciência não é considerada automática nem infalível, podendo desviar-se da realidade, quer seja por ignorância ou por evasão. É nesse sentido que os homens precisam decidir sobre a atividade da própria mente, precisam descobrir como usar a mente, um método de cognição. Rand apresenta a definição de três estágios da consciência específicos: em um primeiro momento, temos as sensações resultantes de estímulos externos dirigidos aos órgãos dos sentidos, que se caracterizam através de reações automáticas. A função que os sentidos exercem é a de fornecer as evidências da existência, porém ainda sem identificá-las. Nesse caso, a sensação tem a mesma duração que o estímulo oferecido. O estágio seguinte é a percepção, onde as sensações são automaticamente – portanto os animais também são capazes de tê-las – armazenadas e integradas pelo cérebro. Ainda antes de abordar o último estágio, é preciso versar sobre o conceito que se encontra presente entre esses dois estágios, a *volição*. Ao ser considerado como um ser volitivo pode-se dizer que o homem funciona livremente. Nesse caso, diz-se livre quando o indivíduo opta por um pensamento ou ação em detrimento de outro. No que se refere ao conceito de liberdade dentro do panorama objetivista, trata-se da liberdade básica de escolha que o homem possui ao exercitar ou não o seu mecanismo cognitivo. Em contrapartida, apresentar a *volição* como sendo anterior à racionalidade parece entrar em conflito com a clara característica racional comum aos homens. Essa possibilidade concedida ao homem de escolher agir de acordo com a razão ou não parece controversa ao avaliarmos o homem justamente por sua capacidade de pensamento – nesse caso pareceria uma liberdade aparente. A filósofa ainda afirma que não somos livres para escapar da nossa natureza, essa que define como meio para sobrevivência justamente a *escolha* por seguir o caminho apontado pela razão. Ela parece indicar, nesse contexto, que a razão não é consciente, ela precisa ser determinada por escolha – o que parece contraditório. Isso significa, em linhas gerais, que os homens podem escolher *pensar ou não pensar* – visto que o nível

conceitual, conforme será exposto adiante, não é automático como acontece com o nível sensório-perceptual.

Enquanto um homem estiver desperto (e seu cérebro intacto), ele estará consciente da realidade na forma sensório-perceptual; esse tanto lhe é dado pela natureza. Mas a consciência na forma requerida por sua sobrevivência não é dada ao homem; ela deve ser conseguida por um processo de escolha. O poder de volição do homem é o poder de buscar tal apreensão da realidade ou de prescindir dela. Sua escolha é ser consciente (no sentido humano) ou não. A volição inclui diferentes tipos de escolhas. A escolha primária, de acordo com o Objetivismo é a que viabiliza a atividade conceitual, é a opção por *focar* a própria consciência (PEIKOFF, 2000, p. 64).

Também o princípio da volição é compreendido como um axioma. Deve ser compreendido como o ponto de partida em direção à possibilidade de cognição conceitual, pois o indivíduo ao dirigir a própria consciência deve *ser livre e saber* que é livre. Uma consciência acima do nível perceptual deve ter seu pensamento orientado, deve realizar um processo de pensamento, porém se esse comprometimento estivesse além do poder de escolha do homem a consciência humana não seria capaz de cognição. Pode-se dizer nesse caso que a consciência humana não seria consciente – o que claramente não faz sentido. É importante destacar que Ayn Rand não compreende a vontade como algo oposto à razão. O que a autora tenta fazer é eliminar qualquer possibilidade de considerar o livre-arbítrio como um atributo externo à própria constituição do homem. Ou seja, ela pretende que a vontade e o poder de decisão do homem estejam diretamente atrelados à sua capacidade de conhecimento.

Ao identificar o locus da vontade humana como sendo a faculdade conceitual do homem, Ayn Rand aborta tal misticismo<sup>10</sup> em sua base. Na visão da autora, a vontade não é algo oposto, e nem mesmo adicionado, à razão. A faculdade da razão é a faculdade da volição. Essa teoria torna possível, pela primeira vez, validar objetivamente o princípio da volição. Retira o princípio de uma vez por todas das garras da religião. (...) Os sentidos do homem são válidos. Sua mente é livre. Agora, como ele deve usar sua mente? (Ibidem, p. 79).

Nesse sentido abre-se então a possibilidade de que os homens atinjam o estágio conceitual, que os torna capazes de formar conceitos. Esse último estágio é o facultativo, dependendo essencialmente da racionalidade – esta, definida como a faculdade que irá identificar e integrar o material fornecido pelos sentidos do homem a partir de sua apreensão da natureza. Conforme relata Rand:

---

<sup>10</sup> O “misticismo” a que o autor se refere seria o entendimento de Rand de que o livre-arbítrio é percebido por muitos como *algo místico, como um atributo de uma alma supranatural, em contraste com a ciência e a razão mundana*. (Ibidem, p. 79).

A virtude da *Racionalidade* significa o reconhecimento e a aceitação da razão como a única fonte de conhecimento de um indivíduo, o único juiz dos seus valores e o único guia para suas ações. Isso significa o comprometimento total do indivíduo com um estado de consciência plena, o comprometimento de manter um foco mental pleno em todas as questões, em todas as escolhas, em todas as horas vividas do indivíduo (RAND, 2013, p. 35).

Ela usa como expressão a escolha de *focar a mente*. O “foco da mente” é um processo semelhante ao foco da faculdade da visão, por exemplo. Para ter uma visão nítida das coisas, é preciso que os olhos de uma pessoa estejam em foco. Caso contrário, a visão será apenas um borrão sem nitidez, o que dificulta a percepção do que se apresenta diante dos olhos. No mesmo sentido, ao optar por focar ou não a própria mente, o indivíduo opta por uma apreensão nítida da realidade, permitindo a coleta de informações ali presentes que possibilitam a formação dos conceitos em um estágio mental, ou seja, a realidade apresenta o material que servirá de base para a formação de conceitos. Se não, o que se tem é um estado de borrão, influenciando diretamente no discernimento acerca das coisas, já que a clareza intelectual não é dada automaticamente aos homens. Quando uma mente está focada compreende-se que ela está orientada e comprometida com uma apreensão completa da realidade, decidida a usar a própria inteligência e racionalidade. Em última instância, optar por *focar* ou *não focar* a própria mente significa ser *consciente* ou *não consciente*, *pensar* ou *não pensar*. Entretanto, não parece claro nessa proposta de equiparar a racionalidade à volição se, ainda que o indivíduo opte por uma mente *focada*, essa integração das percepções capazes de se transformar em conceitos, seguiria regras específicas ou poderiam variar de consciência para consciência. Ela segue partindo do pressuposto e busca de objetividade, como um único caminho a partir da razão, mas não deixa claro qual é exatamente esse caminho e não enfrenta o problema das diferentes possibilidades que podem surgir na medida em que depende da escolha do indivíduo. Ela afirma que, por não ser um processo mecânico, o homem pode decidir agir de acordo com a razão.

O processo (de formação de conceitos) consiste em um método de utilizar a consciência do indivíduo, mais adequadamente chamado de *conceitualização*. (...) A habilidade que direciona esse processo e que trabalha por meio de conceitos é a *razão*. O processo de *pensar* (Ibidem, p. 27).

Aqui se encontram os pressupostos da valorização do indivíduo – esta será a base das considerações morais, já que o uso da razão é um exercício individual e não

coletivo. É também por esse motivo que, como será tratado posteriormente, o autointeresse racional será valorizado moralmente, voltado para a vida como valor supremo a ser considerado. Já em suas contribuições epistemológicas Rand deixa clara a forte valorização dos atributos próprios dos homens, como a racionalidade e sua capacidade de escolha enquanto indivíduo. Assim, o caminho para sua compreensão ética já começa a ser delineado.

A razão, como é possível perceber, é conceito chave na filosofia de Ayn Rand. O Objetivismo, de modo geral, poderia ser resumido em:  *siga a razão*. A razão se caracteriza como o instrumento cognitivo do homem capaz de identificar e integrar os dados absorvidos pelos sentidos, ou seja, é a faculdade que permite ao homem descobrir e conhecer as coisas que existem na realidade em que se encontra inserido. Outra ideia central defendida por Ayn Rand – como o próprio nome de seu sistema filosófico indica – é a *objetividade*. Esta se apresentaria como uma “regra” aos processos de cognição racional, e seria possível porque a formação dos conceitos aconteceria através de um processo específico, que apresentaria como resultado uma determinada relação com a realidade.

Conceitos são um método humano de integrar dados perceptuais. Ou ainda: conceitos são dispositivos elaborados por nossa consciência para lidar com existentes. Todas essas formulações apontam para um fato crucial. Os conceitos não se referem apenas à consciência ou à existência; são produtos de um *tipo específico de relação* entre as duas. As abstrações são produtos da faculdade que o homem tem de cognição, e não existiriam sem ela. Mas uma faculdade de cognição ocupa-se em apreender a realidade e deve, portanto, ser fiel à realidade (PEIKOFF, 2000, p. 114).

Porém, cabe aqui a questão: como alcançar esse grau de objetividade proposto por Rand? A razão, ao integrar ativamente as informações necessárias para a construção dos conceitos, está necessariamente integrando de acordo com a realidade objetiva? Como é possível saber que a razão integra em conformidade com a realidade de maneira rigorosa? A filósofa reconhece a contribuição *tipicamente humana* nesse processo. Justamente por não se tratar de um processo automático, “não é o ato passivo de olhar alguma entidade externa e ficar aguardando a infalível gravação dessa entidade na mente” (Ibidem, p. 114). Ela reforça a capacidade volitiva do homem, envolvendo esforço e *trabalho mental* para realizar esse processo. Porém, mesmo ressaltando o papel essencialmente *humano* na percepção e apreensão da realidade, ela insiste em afirmar que a razão é capaz de perceber aquilo que *existe* e aquilo que *é*. A base disso se encontraria nas características próprias das coisas que existem. De maneira geral



O homem, portanto, não pode projetar os produtos de seu método para fora, para a realidade que existe fora dele – tampouco pode desvinculá-los da realidade. Tais produtos representam um tipo especial de união: representam a realidade como ela se processa por meio de uma consciência humana volitiva. Esse é o status que Ayn Rand descreve como sendo *objetivo* (Ibidem, p. 115).

Essa descrição do que é objetivo, contudo, parece insuficiente. Ainda que Ayn Rand ambicione descrever um único processo cognitivo que torna possível a apreensão da realidade como ela é, justamente por se mostrar como um processo ativo, ela parece não conseguir responder de maneira satisfatória se essa apreensão ocorreria em conformidade exata com o que se encontra na realidade – ela insere o elemento volitivo do homem mas não enfrenta a subjetividade possivelmente envolvida na relação entre consciência e realidade.

A razão aparece então como o único meio do qual o homem dispõe para o conhecimento. E por que não as emoções? Porque estas são compreendidas apenas como uma reação a um objeto ou alguma situação. Quando as informações sobre um objeto chegam a um indivíduo, primeiro elas serão identificadas e depois avaliadas, e após esse processo será despertada uma emoção como uma forma de resposta. É importante diferenciar os conceitos de *sensação* e *emoção*. O primeiro se caracteriza meramente como experiências físicas, já o segundo não depende de um simples estímulo físico, mas é dependente da mente do indivíduo. As emoções e sentimentos não funcionam de maneira lógica como a razão, não podendo gerar evidências para uma conclusão.

A razão é a faculdade da apreensão; sua função é perceber aquilo que existe, organizando os dados observacionais. E a razão é uma faculdade volitiva; ela tem o poder de direcionar suas próprias ações e de checar suas conclusões, o poder de manter uma certa relação com os fatos da realidade. A emoção, ao contrário, não é uma faculdade de percepção; é uma faculdade de reação às percepções. Esse tipo de faculdade não tem poder de observação nem volição; não tem *meios de acesso independentes à realidade*, não tem meios de orientar seu próprio curso, nem a capacidade de monitorar a sua própria relação com os fatos (Ibidem, p. 156).

É válido notar que Rand valoriza a contribuição tanto dos sentidos quanto da razão no processo de conhecimento humano. Os que apreciam somente a racionalidade são descritos por ela como *místicos*, que abandonaram a realidade, e em contrapartida aqueles que se *agarraram à realidade* e apenas valorizaram os sentidos abandonaram a mente. Na concepção objetivista, os sentidos possuem o papel de recolher os dados auto-evidentes presentes na realidade e repassá-los à razão para que esta organize o que foi observado. Os sentidos parecem carregar

uma função mais passiva, na medida em que apenas transmitem os fatos da realidade à razão, permitindo assim a formação de conceitos de maneira ativa em nível lógico e cognitivo, conforme já descrito anteriormente.

A partir disso, sendo o homem caracterizado essencialmente pela sua razão, esta é fundamental para tornar uma consciência saudável. Por consciência saudável entende-se uma mente capaz de integrar conceitos e apreender a realidade, portando-se de maneira independente. Seu direcionamento está apontado para fornecer ao homem o controle da realidade. Com papel igualmente essencial, a autoestima será conceito chave para que possamos atingir o domínio de nossas vidas. Essa autoestima transpassa como confiança no próprio esforço e em seus valores – os quais devem ser admitidos racionalmente como um guia, determinados pela própria escolha<sup>11</sup>. Branden<sup>12</sup> deixa claro nesse trecho o que pretende na defesa da autoestima: “Quando um homem de autoestima escolhe os seus valores e estabelece as suas metas, quando projeta seus propósitos de longo alcance, os quais unificarão e guiarão suas ações – é como uma ponte lançada ao futuro, pela qual sua vida passará” (BRANDEN, 1991, p. 49). Para que possa figurar essa postura, qualquer modo de misticismo está extinto. A fé não pode ser confiável por não ser perceptível e não dar evidências. Ao adotar-se a fé como guia o indivíduo está predisposto a ter sua visão suspensa e seu julgamento incapacitado de compreender e formar conceitos racionais – tal processo vai contra o conhecimento, já que este requer base na realidade, e não em aspectos místicos e fora do alcance racional. Em uma breve distinção, Ayn Rand define o conhecimento como uma compreensão mental de fatos da realidade alcançada por um processo da nossa razão baseada em observações perceptuais captadas pelos sentidos. Isso se diferencia do ceticismo, já que é possível a compreensão da realidade pelo homem, e também do misticismo, pois sua única fonte de conhecimento é a razão, e não outros meios tais como intuição ou revelações espirituais.

Algumas consequências podem ser apontadas a partir da valorização da autoestima. Para que se possa alcançá-la, o esforço se apresenta como ferramenta fundamental para a apreensão da realidade. Aqui há uma distinção clara entre as

---

<sup>11</sup> O trabalho parece exaustivo na medida em que reforça a todo momento a importância do conceito de razão bem como suas implicações. Entretanto, essa é uma característica marcante da autora, já que em suas obras ela reforça constantemente tais indicações.

<sup>12</sup> Nathaniel Branden foi associado à Ayn Rand e contribuiu muito com a promoção do Objetivismo. Trabalhou com a filósofa escrevendo publicações para *The Objectivist Newsletter*.

concepções usualmente assinaladas para os conceitos de orgulho e humildade. Para que a autoestima possa ser atingida, o orgulho é apenas a resposta em relação à eficiência na busca pelos próprios objetivos. Ou seja, o orgulho é positivo na medida em que é decorrente de suas ações diretamente integradas com o uso da razão – enquanto a humildade se refere à ausência do pensamento, já que não está se referindo à busca pela eficácia nas ações. Outro meio de perceber a recompensa obtida de suas ações é o mecanismo do prazer e da dor. Nesse sentido, o prazer é a recompensa direta de uma ação bem sucedida, e a dor, ao contrário, é claramente a consequência do fracasso. Além do caráter de retribuição psicológica, essa alegria sentida é também um estímulo para o indivíduo continuar agindo corretamente: “Ao permitir que o homem experimente, em sua própria pessoa, o sentido de que a vida é um valor, e que ele é um valor, o prazer serve como combustível emocional da existência do homem” (Ibidem, p. 80). São apontadas cinco áreas que contribuem na experiência da chamada alegria da vida, sendo essas ligadas umas às outras, que são: o trabalho produtivo, o relacionamento humano, a recreação, a arte e o sexo. É válido lembrar que no que diz respeito às relações humanas, estas não devem ser movidas por sentimentos de interesses irracionais, de piedade ou qualquer outra emoção que descaracterize o ser humano – descaracterização do homem compreendida no quadro objetivista como qualquer emoção que desvie o ser humano de sua valorização enquanto indivíduo. Tais relações devem estar baseadas na admiração aos demais indivíduos. Cada homem é um fim em si mesmo, deve buscar o próprio benefício, através da valorização do autointeresse racional, tendo como maior meta a própria felicidade<sup>13</sup>. Sendo a razão a principal fonte de orientação, o sistema proposto pela autora irá advogar contra todas as formas de irracionalismo, defendendo o indivíduo em detrimento do coletivismo, e da liberdade contra a servidão.

A intenção desse momento inicial do primeiro capítulo foi de fornecer ao leitor uma compreensão abrangente acerca do sistema objetivista. A finalidade não é de

---

<sup>13</sup> Partindo da mesma premissa, Kant conclui que também devemos buscar a felicidade do outro. Porém, Ayn Rand não avalia isso como um dever, pois não estabelece relações necessárias ou obrigatórias entre os indivíduos. Ao afirmar que o *homem é um fim em si mesmo* compreende apenas a preocupação consigo próprio e o dever de não interferir na vida do outro. A *finalidade* em jogo é do indivíduo em relação a si mesmo, voltado para sua própria realização. Isso claramente implica que qualquer indivíduo deve ser tratado como um fim em si, mas Rand não estabelece obrigatoriedade entre os homens. Podemos trabalhar também em prol da felicidade do outro, mas isso não se configura como um dever; é apenas uma possibilidade. O dever aqui envolvido é no sentido negativo, de respeito à individualidade do outro.

aprofundar os temas até aqui discutidos, mas de preparar o pano de fundo para que seja possível melhor compreender os problemas inseridos na ética objetivista. O intuito essencial até aqui foi explicitar o conceito de razão, esse que continuará sendo essencial para a compreensão das questões que se seguem. Entretanto, alguns conceitos secundários foram apenas apresentados e não largamente discutidos, dado o motivo já esclarecido. Novamente é preciso reforçar que o Objetivismo é caracterizado como um sistema, onde cada um de seus domínios é muito bem construído e elaborado. “Em primeiro lugar, sua metafísica é a realidade objetiva. Em segundo lugar, sua epistemologia é a razão. Em terceiro, sua ética é o interesse próprio. Por fim, sua política é o capitalismo” (CONSTANTINO, 2007, p. 13). Esse é o caminho percorrido pela autora para formar seu sistema filosófico, em que um ponto culmina na formação do outro. Sendo os campos da filosofia decorrentes uns dos outros, seu sistema também será dessa forma, conforme descrito por Constantino. Entretanto, neste trabalho o foco principal é a abordagem ética.

Para melhor compreendermos o sistema objetivista, além de recorrer à obra *A Virtude do Egoísmo*<sup>14</sup> – que compila ensaios expoentes dessa corrente de pensamento –, também é necessário citar as obras de ficção nas quais Rand divulgou sua filosofia. Nesse sentido, é possível contar com suas tramas e personagens para ter uma apreensão melhor de sua proposta. Em sua obra de maior abrangência – *A Revolta de Atlas* - através dos diálogos e relações entre os personagens podemos encontrar os contornos claros do que é defendido por Rand.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Esta obra reúne ensaios escritos não apenas por Ayn Rand, mas também conta com contribuições de Nathaniel Branden, que esteve ligado ao Objetivismo.

<sup>15</sup> A trama de *A Revolta de Atlas* ocorre nos Estados Unidos, relatando como os produtores e empresários estão desaparecendo sob o peso da intervenção do governo e do coletivismo. Dentre os personagens podemos destacar Dagny Taggart, Hank Rearden e Francisco D'Anconia: estes são os que lutam por seus valores, fazem suas escolhas racionalmente e não se rendem aos apelos dos demais personagens e do governo. No decorrer da obra o governo irá romper com as empresas produtivas, obrigando-as a compartilhar o mercado com as empresas mais fracas. Os vilões retratados na trama – quase todos ligados ao governo – renunciam ao uso da racionalidade e à produção, buscando a sobrevivência saqueando os que realmente produzem. A questão que permeia todo o livro *Quem é John Galt?* faz referência a esse personagem, o próprio John Galt, que utiliza seu método único de modo inabalável, estando sempre em acordo com os fatos – mesmo que sejam desagradáveis – agindo racionalmente e perante a realidade.

## 1.2 - A ÉTICA OBJETIVISTA

Após a apresentação do Objetivismo em seus fundamentos, o foco seguinte é a análise de suas implicações diretas na ética. A moralidade é caracterizada como um código de valores adotado pelos indivíduos, por decisão própria, para guiar suas escolhas e ações. É através desse código que o homem irá julgar o que é certo e errado, o que é bom ou mau. A ética trata precisamente da descoberta e definição desse código de valores. Os valores são tudo aquilo pelo qual alguém age, seja para ganhar ou para manter; sendo este conceito definido com base na realidade, na observação. Para o Objetivismo os valores se encontram diretamente conectados ao objeto de uma ação: a relação de alguém com capacidade de agir visando atingir um objetivo diante de possibilidades distintas. Partindo dessa noção, percebe-se que a adoção de valores exige que existam pessoas capazes de estabelecer metas, para que possam se concentrar em agir de modo a atingir um objetivo. Os organismos vivos possibilitam o *valor*, pois já se encontram, de maneira imediata, diante de seu primeiro objetivo e alternativa: vida ou morte. Por serem racionais, apenas os seres humanos são capazes de viver baseados em um código de valores, ou seja, viver moralmente. Como o valor supremo de cada indivíduo – do qual os demais valores serão derivados –, temos a própria vida. Os seres vivos agem na manutenção de sua vida, lutando para não deixarem de existir. Em um primeiro momento, isso é decorrente das próprias funções físicas dos organismos, que se concentram na necessidade de manter a própria vida. Por isso Ayn Rand afirma a vida como um padrão de valor, pois, na medida em que se compreende como seu primeiro objetivo, é também a sua finalidade – ou seja, primeiro é preciso optar pela própria vida para que possam ser estabelecidos os demais valores, e a vida se configura como valor essencial por sua própria necessidade demonstrada através do funcionamento do organismo físico. Assim, a vida é o padrão que define os valores; e o que implica na sua manutenção são os valores intermediários – estes serão designados no decorrer da vida do indivíduo, sendo apontados conforme forem expostas suas necessidades, de modo que todas as contribuições referentes à própria vida deverão ser adotadas como valores intermediários a serem perseguidos, almejando a manutenção do fim último. Nesse contexto, não há espaço para sacrifícios, por exemplo; estes são entendidos justamente como uma renúncia ao valor. É possível que alguém opte por se sacrificar ou até mesmo cometer

suicídio, minando completamente o princípio fundamental, *avida*? Sim, é possível. Mas, na medida em que o Objetivismo compreende a possibilidade de um valor a partir da decisão diante de alternativas distintas, se se optar por encerrar a própria vida não se seguirá adiante a necessidade de valores. Optar pelo sacrifício seria optar pela não-existência, o que para Rand pode ser considerado irracional. Entretanto, a filósofa não deixa de reconhecer que a escolha pelo suicídio é, ainda assim, um direito do indivíduo, já que este tem posse sobre sua própria vida. Não é aconselhável, é contra seu valor máximo, mas é um direito possível.

A vida de um organismo se configura como o seu padrão de valor, o que promove a sua vida é considerado como o *bem*, e o que a ameaça é o *mal*. O fato de que uma entidade é viva, a partir de sua condição, determina o que ela deve fazer – aqui se encontra a relação entre ser e dever<sup>16</sup>.

Apenas um objetivo fundamental, uma *finalidade propriamente dita*, é que torna a existência de valores possível. Metafisicamente, a vida é o único fenômeno que é uma finalidade propriamente dita: um valor obtido e mantido através de um processo constante de ação. Epistemologicamente, o conceito de “valor” é geneticamente dependente e derivado do conceito precedente de “vida”. Falar de “valor” separadamente de “vida” é pior do que uma contradição de termos. Apenas o conceito de “vida” é que torna o conceito de “valor” possível (RAND, 2013, p. 21).<sup>17</sup>

Novamente aqui é possível recorrer ao mecanismo prazer-dor para elucidar a questão. As sensações físicas de prazer e de dor podem tornar o homem consciente da oposição bem e mal.<sup>18</sup> As sensações, além de despertarem o desenvolvimento da consciência humana no terreno da cognição, também o fazem no que diz respeito à valoração. O corpo humano possui a capacidade inata de experimentar e sentir o prazer e a dor. O mecanismo prazer-dor está diretamente ligado à vida dos

<sup>16</sup> Novamente se apresenta a discussão acerca da determinação de deveres a partir de fatos. Conforme já citado na nota 2 do presente capítulo, Ayn Rand defende a posição de que é possível derivar o *dever* a partir da própria constituição de uma entidade viva, do que ela é.

<sup>17</sup> A ética é identificada como uma disciplina avaliatória, e quando se trata de conceitos relativos à avaliação – como os valores, por exemplo – encontra-se uma hierarquia de caráter teleológica; levando em consideração a relação entre os fins. O código moral se apresenta como um sistema de medição teleológica, que considera as escolhas e ações dos homens tendo em vista a sua finalidade essencial, qual seja, a própria vida. Estabelece-se, desse modo, uma teoria de valores teleológica, aplicada às possibilidades da ação humana. “No reino espiritual (por *espiritual* quero dizer *pertencente à consciência*) a moeda de troca – que existe em quantidade limitada e deve ser teleologicamente medida na busca de qualquer valor – é o tempo, ou seja, a vida dele [do sujeito, do homem]” (RAND, 1990, p. 33 – tradução própria).

<sup>18</sup> Para Rand: “Agora, de que forma um ser humano descobre o conceito de *valor*? Através de que meios ele toma conhecimento sobre a questão *do bem ou do mal* em sua forma mais simples? Através das sensações físicas de *prazer e dor*.” (RAND, 2013, p. 22). Como é possível notar, ela reduz conceitos fundamentais na discussão ética a esses mecanismos físicos, o que parece bastante problemático. Até mesmo porque, ao propor uma ética de caráter objetivo, o que é prazeroso ou doloroso pode sofrer variações entre os indivíduos, tornando-se subjetivo.

organismos. A sensação física de prazer indica que o organismo está perseguindo um curso de ação adequado, que lhe faz bem.<sup>19</sup> Já a sensação física de dor significa um sinal de alerta, um aviso de perigo indicando que o curso de ação provavelmente está equivocado, requerendo uma ação corretiva. Este é um método simples para compreender como o valor se sustenta a partir da própria vida e do que é benéfico para ela.

A ética, como um código de valores que deve ser descoberto, apresenta-se como uma necessidade objetiva do homem. O critério de valor da ética objetivista se configura a partir da vida do homem e do que é exigido para a sobrevivência do ser humano enquanto ser humano. O homem precisa encontrar quais são os objetivos a serem perseguidos, quais os valores que a sua sobrevivência requer. O código de ética, para que possa ser objetivo, não deve estar pautado em fantasias místicas, em convenções sociais e nem em meros caprichos subjetivos. Desse modo, fica determinado que a razão deve ser o meio básico que guiará as ações do indivíduo. O homem não deve sobreviver apenas de acordo com as necessidades momentâneas – como faz um animal. O processo de sobrevivência não é automático, está implícita a necessidade da escolha de como agir, conscientemente ou não<sup>20</sup>. Sendo essa escolha racional, o código adotado apontará para a direção que sustente a própria vida. Se optar pela irracionalidade, o indivíduo pode até mesmo ser guiado para a sua própria destruição. Nota-se que, ao tratar sobre ética, o Objetivismo não só a descreve – como busca fazer com a epistemologia, por exemplo, visto que esta é uma disciplina factual – mas também prescreve e orienta.

Ao reconhecer a razão como o nosso único guia, estamos comprometidos com a realidade de nossa existência. Isso significa que os objetivos, valores e ações devem ser baseados e derivados de um processo de pensamento. Ou o homem escolhe os seus valores através de um processo consciente de pensamento, ou os aceita por omissão, associações subconscientes, fé, autoridade externa, o que não

---

<sup>19</sup> Novamente derivar o que é bom a partir do que causa prazer parece precário. Afinal, não é difícil pensar em exemplos do que pode nos causar sensações prazerosas e que não se confirmam como coisas necessariamente boas. É possível também questionar a importância dada à racionalidade: se considerarmos a sensação de prazer como um indicativo seguro do que é bom, a resposta seria imediata, não havendo necessidade de inserir o papel da razão nesse contexto. Rand, ao contrário, não parece ter dúvidas da confiabilidade das sensações, mas, posteriormente, deriva disso também a necessidade da razão.

<sup>20</sup> Essa escolha *consciente* refere-se ao uso da razão conforme foi exposto anteriormente, adotando o código de valores. Caso o indivíduo não opte por segui-la ainda assim será responsável por seus atos.

condiz com a sua individualidade e objetividade. Em um sentido existencial a atividade de perseguir os objetivos racionalmente é a atividade de manter a própria vida, e psicologicamente a recompensa dessa busca e satisfação é um estado emocional de felicidade. Quando se experimenta esse estágio emocional de felicidade percebe-se que este é um fim em si mesmo, em última instância, a vida é um fim em si mesmo. Mas, para que seja possível alcançar a felicidade é preciso aceitar a própria vida e reconhecer o valor supremo dela. “Felicidade pode ser o *propósito* da ética, mas não o *critério*. A tarefa da ética é definir o código de valores apropriado do homem e, dessa forma, dar a ele o meio para conquistar a felicidade” (Ibidem, p. 42). A felicidade envolve um estado de vida bem sucedida, sendo o prazer um efeito que tem como causa a realização de um valor. No sentido contrário, um indivíduo que desvalorize e renuncie à própria felicidade valoriza o fracasso dos seus valores, negando assim a própria moralidade. Em uma definição geral, a felicidade é considerada como um estado de consciência resultante dos valores alcançados por uma pessoa. Aqui é importante distinguir a felicidade defendida por Rand em relação ao hedonismo ético. Segundo Rand, os hedonistas éticos defendem que um valor é adequado quando proporciona prazer, entretanto, ela compreende isso como uma escolha arbitrária de valores, ou seja, qualquer que seja o valor adotado é válido desde que lhe proporcione alguma forma de prazer. Nesse sentido as escolhas dos indivíduos não seriam pautadas racionalmente, mas poderiam ser baseadas em uma escolha de caprichos quaisquer. Os desejos não podem ser o fundamento de uma ética, pois não são objetivos e tornam os valores relativos e arbitrários. Entretanto, a ética objetivista encontra-se pautada na defesa do individualismo – este diretamente relacionado à valorização da vida –, um egoísmo não arbitrário, mas racional.

O próximo passo então é considerar adequadamente o conceito de egoísmo - sem qualquer conotação pejorativa que este possa conter –, muito utilizado por Rand para explorar sua ética objetivista. Na introdução da obra *A Virtude do Egoísmo*, ela já estabelece a determinada definição do conceito:

No uso popular, a palavra “egoísmo” é um sinônimo de maldade; a imagem que invoca é de um brutamontes homicida que pisa sobre pilhas de cadáveres para alcançar seu próprio objetivo, que não se importa com nenhum ser vivo e persegue apenas a recompensa de caprichos inconsequentes do momento imediato. Porém, o significado exato e a



definição do dicionário<sup>21</sup> para a palavra “egoísmo” é: preocupação com nossos próprios interesses. Este conceito não inclui avaliação moral; não nos diz se a preocupação com os nossos próprios interesses é boa ou má; nem nos diz o que constitui os interesses reais do homem (RAND, 1991, p. 14).

Essa visão negativa do egoísmo contribuiu para que passasse a figurar entre os homens a chamada *ética do altruísmo*, entendida como a busca constante pelo bem-estar do outro, onde apenas as ações realizadas em benefício dos demais indivíduos são consideradas boas<sup>22</sup>. Porém, pode-se pensar também nesse caso que o conceito de altruísmo não inclui avaliação moral, assim como ocorre com o egoísmo, pois tal conceito em si mesmo não nos diz se a preocupação com os interesses dos outros é boa ou má, nem o que constitui os interesses dos outros. Para Rand, uma ética que tem como base o altruísmo apresenta como ruim o desejo de viver do homem, onde não devemos nos ocupar com nossos próprios interesses – a autora defende que essa é a situação atual encontrada (não cita autores, em especial, que tenham defendido essa tese) em que somos ensinados desde cedo que a preocupação com o outro é boa enquanto o autointeresse, o egoísmo, é ruim. Em defesa da vida, é esse o motivo pelo qual o egoísmo entra em ação. Por isso a necessidade de uma adequada explanação acerca deste conceito central, que visa o homem como um fim em si mesmo. O egoísmo deve ser determinado objetivamente, e não através de sentimentos arbitrários.

### 1.3–EGOÍSMO MORAL E A RELAÇÃO COM O ALTRUÍSMO

Ayn Rand aponta a direção de um cenário de crise dentro da ética, onde os valores são perdidos e não se encontra uma base objetiva para que a ética possa ser pautada. A vida não é considerada o valor supremo a ser defendido, e

---

<sup>21</sup> Essa é uma citação direta da obra de Ayn Rand. É importante ressaltar que podemos encontrar em dicionários divergências quanto a referência exata para a palavra egoísmo. Em alguns casos é atribuído sim um caráter negativo. O que a autora pretende é esclarecer a concepção do termo dentro de sua filosofia – despojado desse caráter negativo.

<sup>22</sup> A definição e características referentes ao altruísmo devem sempre ser pensadas nos termos de Rand, ou seja, inseridos no cenário de crise moral que a autora descreve. É importante ter esse posicionamento sempre claro, pois em geral suscita dúvidas e desacordos quando comparado com outras definições para altruísmo. “A alternativa é a visão de que a obrigação moral primária do homem é servir a alguma entidade outra que não a si próprio, como por exemplo, Deus ou a sociedade, ao custo de subordinar ou negar seu próprio bem-estar. Dentro dessa visão, a essência da moralidade é a ausência de egoísmo, o que envolve alguma forma de abnegação (...). Alguém egoísta, dentro da visão objetivista, significa alguém que se autossustenta por um ato de escolha e por uma questão de princípio” (PEIKOFF, 2000, p. 219).

consequentemente quando se fala em egoísmo a imagem que nos remete é negativa, de alguém que busca por seus desejos desenfreadamente. Nesse cenário de perda de referencial, a alternativa se constrói a partir da visão de que a obrigação moral primária do homem é servir a qualquer outro que não a si próprio. Isso pode se referir a outro indivíduo, a sociedade ou até mesmo Deus, tendo como custo a subordinação e negação do próprio bem-estar. Percebe-se que nessa visão valoriza-se a ausência do egoísmo e procura-se uma forma de abnegação. Decorrente da extrema valorização do altruísmo, o homem aparece com o dever de se sacrificar pelos outros, sendo considerado moralmente bom apenas se mantiver uma preocupação constante pelos demais indivíduos. Aqui encontra-se o conceito de autossacrifício, caracterizado pela disposição dos interesses aos demais indivíduos para que assim possa justificar sua existência.

Um “sacrifício” é renunciar a um valor, como por exemplo dinheiro, carreira, aqueles que amamos, liberdade, em função de um valor menor ou mesmo de um não-valor (se a pessoa adquire um valor igual ou maior em uma transação, então isso é uma troca equilibrada ou um ganho, não um sacrifício). Um homem racional, entretanto, escolhe seus valores e sua organização hierárquica não por capricho, mas por um processo de cognição. Dizer a tal homem que renuncie a seus valores é o mesmo que dizer a ele: renuncie à sua opinião, contradiga seu conhecimento, sacrifique sua *mente*. Mas isso é algo que um homem não ousa sacrificar (PEIKOFF, 2000, p. 221).

Todavia, segundo Rand, o homem não deve ser responsável pelos outros, pois está designado para buscar a própria felicidade. Para tal, é preciso que o homem retome sua autoestima, que volte a se importar com seus próprios interesses, que seja guiado por um egoísmo racional, ou seja, que a razão seja o guia que dirigirá o autointeresse. É importante notar que o egoísmo é racional na medida em que está de acordo com o padrão de valor que é a própria vida, e portanto o altruísmo é irracional, pois não coloca a vida do indivíduo em primeiro lugar – Rand o considera irracional por não estar baseado nos interesses do próprio indivíduo (nos casos descritos por ela), mas em sentimentos arbitrários. A questão central proposta é não se sacrificar pelos outros assim como não sacrificar os outros por si. Isso procede do fato observável de que as pessoas são indivíduos, com seu próprio corpo, sua própria mente, consequentemente, sua própria vida. Sendo cada indivíduo *um fim em si mesmo* (e não um meio para fins de outros), cada um não tem o dever moral de se sacrificar em prol do proveito de outros e, por conseguinte, não tem o direito moral de sacrificar os outros em benefício próprio. Nem o autossacrifício, sequer o sacrifício dos outros é moral, porque esse código de valores

estabelece, de maneira geral, que o sacrifício humano enquanto tal é imoral.

*Sacrifício é a entrega de um grande valor em nome de um valor menor ou de algo sem valor. (...) Isso se aplica a todas as escolhas, incluindo as ações do indivíduo para com outros homens. Isso requer que o indivíduo possua uma hierarquia definida de valores racionais (valores escolhidos e validados através de um critério racional). Sem essa hierarquia, nem a conduta racional, nem os julgamentos considerados de valor, nem escolhas morais são possíveis (RAND, 2013, p. 66).*

Nota-se que, nesses termos, a vida humana não requer sacrifícios. As pessoas podem e *devem* viver sem abrir mão de sua individualidade e de seus valores; o sacrifício humano não promove felicidade. Ao buscar o caminho para uma vida plena e feliz, ninguém deve se sacrificar nem sacrificar os outros, ao contrário, cada um deve perseguir valores que servem às suas vidas e respeitar os direitos das outras de fazer o mesmo. Nesse contexto, o papel da moralidade é defender essa possibilidade. Não é permissível deixar que o amor ao próximo, a preocupação exacerbada com os demais indivíduos seja maior do que o amor próprio, rebaixando desse modo a autoestima.

Nesse momento é necessário realizar uma breve distinção que costuma gerar confusão nas interpretações sobre a ética objetivista: a diferença entre o que significa uma ação caridosa e um autossacrifício. Ao defender o egoísmo uma dúvida que sempre vem à tona é: *Não podemos então praticar ações em benefício de outras pessoas?* O foco da ética objetivista é ter como guia a própria razão para que possa buscar a realização dos próprios interesses, e não excluir qualquer possibilidade de ajuda aos outros. Se alguém desejar ajudar outro indivíduo, ele pode fazê-lo, até porque provavelmente se sentirá bem e confortável ao praticar tal ação. O que não pode é colocar em risco a própria vida e nem se sentir obrigado a ajudar o outro. O que a autora exclui veementemente é o autossacrifício. Esse *sacrifício* ocorre na medida em que renunciamos ao nosso valor máximo: a nossa própria vida e a necessidade de preservarmos ela acima de qualquer outro.

O egoísmo, conseqüentemente, não significa que um homem deva se isolar dos outros ou permanecer indiferente a eles. Pelo contrário, uma visão correta do egoísmo requer que um homem identifique o papel dos outros em sua própria vida e então os avalie adequadamente (PEIKOFF, 2000, p. 225).

O egoísmo, nesse caso, não denota indivíduos perversos que desconsideram todos os demais indivíduos quando estiverem diante de uma situação em que vale o seu único e exclusivo interesse. Rand reforça que esse egoísmo não deve ser movido por interesses arbitrários, desejos desmedidos – pois claramente, nesse

caso, a razão não seria o guia, não estando de acordo com o Objetivismo. O egoísmo a que se refere a autora é a busca pelos próprios interesses de maneira racional. “O conceito de *egoísmo* identifica apenas um aspecto de um código ético. Fala não sobre que atos um homem deve realizar, mas sobre quem deve beneficiar-se deles” (Ibidem, p. 219). No capítulo 5 da obra *A Virtude do Egoísmo* – artigo escrito por Nathaniel Branden em setembro de 1962 denominado *Não somos todos egoístas?* – ele define ainda mais criteriosamente todos os aspectos que incluem o conceito de egoísmo dentro do Objetivismo. Vale destacar a diferença entre o conceito proposto e o seguinte pensamento, com o qual o conceito também pode ser confundido: *Todos somos egoístas, pois se não quiséssemos realmente fazer algo não o faríamos*. Nesse caso, a distinção está entre um mero comportamento egoísta – a que se refere a frase anterior – e a escolha adequada de uma motivação, que desencadeará o código de valores – nesse caso o autointeresse racional. Quando se trata do *egoísmo genuíno* – como se refere Branden ao modo como Rand o trata – este deve ser assim considerado:

Um interesse genuíno por saber o que é do autointeresse do indivíduo, uma aceitação da responsabilidade de conquistá-lo, uma recusa a jamais traí-lo agindo sob caprichos cegos, estado de espírito, impulso ou sentimento do momento, uma lealdade sem compromissos com juízos, convicções e valores próprios (BRANDEN, 1991, p. 79).

O ponto é: não deixar de seguir os próprios objetivos traçados racionalmente em detrimento do outro, mas isso não implica no desrespeito ao outro – até porque, nesse caso, o próprio egoísmo não poderia estar situado como base da moralidade, visto que desrespeitaria seu princípio racional. Os homens estão fadados ao convívio social e os valores adotados pelos indivíduos os guiarão também para uma boa relação entre eles. O que o egoísmo racional procura fundar é a busca pelos próprios interesses sem uma preocupação acentuada com os demais indivíduos, o que não significa que podemos destrutá-los ou interferir em seus direitos. O conceito de direito está ligado diretamente à liberdade de ação, o que, em um primeiro momento, implica a livre interferência ou coerção exercida por terceiros.

Dado que cada homem é obrigado a sustentar a si mesmo, ninguém tem direito às ações ou produtos de *outros homens* (a menos que ele faça por merecer esse direito através de um processo de troca voluntária). Um direito não é uma reivindicação de ajuda nem uma garantia de sucesso; se o que uma pessoa busca envolve a atividade de outros homens, estes estão no seu direito de escolher cooperar ou não. Os direitos de um homem não impõem deveres a outros, a não ser uma obrigação no sentido negativo: os outros não podem propriamente violar seus direitos. (...) O direito à *busca* da felicidade é precisamente isso: busca não é necessariamente conquista.

Do contrário, o indivíduo poderia reclamar que seus semelhantes, ao negarem a ele seus favores, estariam destruindo sua felicidade e, portanto, infringindo seus direitos (PEIKOFF, 2000, p. 332).

Quando pensamos na possibilidade de ajuda a outros indivíduos, em benefícios concedidos voluntariamente – o que não é rejeitado pela filósofa, conforme já apontado –, podemos pensar e avaliar qual a relação dos indivíduos com o amor e com os sacrifícios realizados em prol desse sentimento. O amor incondicional em relação a todos os indivíduos é rejeitado no Objetivismo. Rejeitado, pois a preocupação com os demais indivíduos será resultado do próprio código de valores estabelecido, visto que serão reconhecidos os mesmos valores nos indivíduos merecedores de admiração – o que não significa que quem não for merecedor possa ter seus direitos violados. Esse amor incondicional ou uma caridade suprema colocaria todos em um mesmo patamar: os que possuem e seguem valores racionais e os que agem de modo arbitrário e não merecem sequer apoio. “Amar a todos de forma igualitária é dispensar o julgamento de valor, é colocar todos no mesmo saco, é abdicar da razão, é condenar os bons e enaltecer os maus” (CONSTANTINO, 2007, p. 73). Disso conclui-se que o próprio amor e a amizade nos termos do Objetivismo são egoístas, pois estão atrelados aos indivíduos com os quais nos identificamos e conseqüentemente reafirmamos nossa autoestima. Desejar e buscar promover o bem estar de quem se ama é também promover o próprio bem estar, já que ver a felicidade de quem amamos torna-se nossa própria felicidade – mas isso só é possível mediante uma identificação de valores, visto que só é possível amar quem admiramos. Por isso, nesses casos, quando empreendemos alguma atitude em benefício de quem amamos não configura um sacrifício, pois será convertido em felicidade para si.

Aproveitando o contexto Rand defende como devemos nos portar diante das situações de emergência.<sup>23</sup> Quando estamos frente a uma dessas situações devemos avaliar quais as condições presentes. Em primeiro lugar é preciso observar qual o indivíduo que corre perigo. Se for alguém que amamos não restam dúvidas: podemos nos dispor a salvá-lo, independentemente dos riscos envolvidos e das conseqüências que podem ser derivadas. Isso poderia parecer contraditório frente ao Objetivismo conforme exposto até o momento, mas não é, visto o que acabou de ser avaliado no que se refere ao amor. A resposta diante dessa situação é simples: é

---

<sup>23</sup> Por *situações de emergência* vamos compreender situações em que algum indivíduo corra risco de vida.

preferível perder a própria vida para salvar, ou ao menos tentar salvar alguém que amamos do que viver com a dor da perda ou ainda a culpa de nada ter feito para evitar a morte da pessoa amada. “Se é o homem ou a mulher que se ama, então se deve estar pronto para dar a própria vida para salvá-lo(a) – pela razão egoísta de que a vida sem a pessoa amada poderia ser insuportável” (RAND, 1991, p. 60). O risco assumido, nesse caso, leva em consideração o valor da pessoa em questão. O valor absoluto da vida é transferido para o outro apenas pelo valor que essa pessoa carrega, ou seja, o esforço ou o risco envolvidos em determinada situação devem ser proporcionais ao valor da pessoa e o que ela significa para o próprio indivíduo. Ainda assim, parece contraditório afirmar a possibilidade de entregar a própria vida no contexto Objetivista, que a defende como valor absoluto. Isso é respondido através da possibilidade do indivíduo de, não apenas reconhecer que sua vida é a fonte de todos os valores; perceber a consequente capacidade de valorizar. Nesse sentido, o indivíduo pode projetar esse valor a outros de acordo com sua hierarquia estabelecida. Contudo a situação se torna diferente quando o indivíduo em risco é algum estranho, onde deve-se avaliar a situação como um todo. Se a situação dada não envolver riscos – ou seja, não envolver um sacrifício – para quem se propõe a salvar a pessoa em perigo, podemos sim fazer o possível para ajudar quem pede por socorro. Entretanto, se a situação envolver riscos sérios, não devemos nos sacrificar, pois assim estaremos desvalorizando nossas próprias vidas. Decorrente disso Rand elabora um critério a ser seguido de quando devemos ajudar alguém, relacionado com a própria referência do autointeresse racional: tudo o que for investido em detrimento da outra pessoa deve ser proporcional ao que a pessoa representa para a sua felicidade. Diferencia-se assim a possibilidade de o homem salvar alguém que ama – que é imprescindível à própria vida e felicidade –, ou um sacrifício por alguém que sequer conhece – tratando-se de um amor abnegado ou desinteressado, o que não faz sentido, pois nesse caso, o indivíduo seria indiferente ao que valorizaria.

Outro problema que pode ser levantado trata-se do conflito de interesses que pode haver entre os homens, e o seguinte problema poderia aparecer: diante dessa situação, em que dois indivíduos possuem o mesmo objetivo, alguém é merecedor e alguém deve ceder? Rand dedica um capítulo em *A Virtude do Egoísmo* para essa questão, onde ela explica detalhadamente qual o procedimento a ser adotado nesses casos. Ela enumera quatro momentos que devem ser analisados nesse tipo

de situação: *realidade, contexto, responsabilidade, esforço*. Rand defende que não existe conflito de interesses entre dois homens racionais. No que se refere à realidade, é preciso compreender adequadamente o que são – e quais são – os interesses, que estes devem ser adotados em vista de um objetivo específico e racional, e não meramente como um desejo qualquer a ser satisfeito. Quando um homem adota um objetivo o faz não baseado simplesmente no fato de *desejar* ou *ter vontade*. Ele deve escolher seus desejos após identificá-los racionalmente, sendo possível validá-los dentro de um determinado contexto – ou seja, que de fato seja possível e adequado alcançá-los. É também necessário que o indivíduo avalie a situação inserida em toda a sua vida, e não como um momento separado dela, percebendo se ele é merecedor de alcançar o objetivo diante do próprio esforço – essa configura a situação de contexto. Os objetivos adotados através de um crivo racional só fazem sentido no contexto da vida do indivíduo e os caminhos seguidos por ele até então – isso soa coerente, mas parece não permitir que um indivíduo queira mudar o curso da própria vida, por exemplo (o que não faria sentido.) Nesse caso, Rand parece afirmar que no mínimo, para que isso seja possível, ele precisa dispor de meios para seguir um novo caminho (meios no sentido de preparação pessoal). A relação entre merecer o alcance de suas aspirações e o próprio esforço dedicado a isso até então, é resolvido de maneira simples: “um homem racional nunca mantém um desejo ou busca alcançar um objetivo que não possa ser atingido através do seu próprio esforço” (RAND, 2013, p. 78). O contexto se configura como a capacidade humana de definir propósitos, trabalhar em função disso se preparando e buscando alcançá-los, tendo plena convicção de que isso é possível para ele – se não for, ele sequer se atreve a tentar. Se alguém não estiver preparado para buscar o objetivo traçado, deve percorrer o caminho anterior. Parece o método ideal para alcançar e satisfazer qualquer aspiração planejada, mas talvez em termos práticos não seja tão simples como descrito. Em todo caso, dentro de uma vida em sociedade deve-se estar preparado e contar com a própria eficiência para alcançar as metas. Em um caso em que se deve contar com a cooperação de outros indivíduos, por exemplo, deve-se contar apenas com sua própria habilidade em persuadi-las bem como com a boa vontade e a disposição delas. No caso da *responsabilidade* e do *esforço* os próprios nomes já denotam suas respectivas funções. Deve-se ter uma responsabilidade intelectual para buscar os valores que o guiarão, para decidir se quer usar a própria razão como guia de suas ações, se quer

focar a própria mente sendo capaz de participar ativamente da construção do mundo – e não apenas tomar o mundo como dado e ser apenas alguém que se contente em viver ignorando o que o cerca. E o esforço precisa estar aliado com a produtividade, para que seja possível merecer o alcance da meta planejada. Em suma, é possível avaliar a situação de conflito de interesses da seguinte forma: o mero *querer* de alguém não implica em sua qualificação para alcançá-lo – nem em seu prejuízo caso seja privado do mesmo; é preciso que esteja preparado e qualificado para buscar pelo sucesso de seu objetivo, levando em consideração a preparação do outro indivíduo e a situação que os cerca. É necessário que o indivíduo esteja consciente de sua capacitação ou não para lutar por um objetivo, mas ciente de que, se não alcançar em dado momento – como uma oferta de emprego, por exemplo –, quem a obteve também estava tão ou mais preparado, e as ofertas não são limitadas, a busca não se dá por encerrada. Um homem que ganha não implica necessariamente na perda de outro, nem a conquista de um se dá às custas dos que não a alcançaram. “O Objetivismo responde que não há conflitos de interesses entre homens *racionais*, que vivem de sua produção e troca, que aceitam a responsabilidade de fazer por merecer qualquer valor que desejam e que se recusam a fazer ou aceitar sacrifícios” (PEIKOFF, 2000, p. 224). Nessa discussão acerca dos conflitos de interesses Rand afirma que, do modo como a descreve, só é possível em uma sociedade livre e na convivência e relação entre homens racionais. Esse ponto ainda permanece obscuro, visto que diante das condições apresentadas por Rand, ainda assim é possível existir determinados conflitos de interesses – já que diversos indivíduos podem estar de acordo com esses parâmetros estabelecidos e ainda assim ter suas metas subjugadas. Mas, quando avaliado individualmente, um homem sabe bem como poderá alcançar seus objetivos dentro do código de valores estabelecido no Objetivismo.

Ao questionarmos o porquê da ética, o porquê da existência de um código de valores, precisamos saber que, além de ser fundada essencialmente na razão, a ética possui uma necessidade objetiva. Apenas a mente humana tem capacidade de adentrar essa realidade. Para tanto, tampouco é possível fundar a ética relacionada ao conceito de Deus, nem mesmo o de sociedade, já que estes ferem o princípio do autointeresse e da supremacia da razão. “A posição objetivista pode ser indicada por três palavras. O valor último é a *vida*. A virtude primária é a *racionalidade*. O beneficiário é a *própria pessoa*” (Ibidem, p. 198).



Ayn Rand afirma que a valorização do altruísmo acarreta em um cenário de crise moral, caracterizado essencialmente pela corrupção da própria moralidade. Isso ocorre na medida em que nossos próprios interesses são vistos como algo nocivo, e que os beneficiários de nossas ações devem ser quaisquer outros que não nós mesmos. Em sua descrição, ao relacionarmos a ética ao altruísmo, nos deparamos com a noção de obrigação em relação aos outros, de modo que logo criamos antipatia pela própria moralidade, já que em nenhum momento seremos nós mesmos o foco de nossas ações. Na concepção da autora, o altruísmo, ao apontar como nociva a busca pela própria felicidade, fere nosso desejo de viver, a própria vida do homem. Dessa forma, nada temos a ganhar com a moralidade, já que a mira de nossas ações será sempre os demais indivíduos, e teremos que esperar que os outros se sacrifiquem em nosso benefício. É possível perceber claramente como se caracteriza esse cenário de crise a partir dos diálogos dos personagens da obra *A Revolta de Atlas*, como é o caso dessa fala proferida pelo personagem James Taggart:

Todo mundo concorda que tudo o que você faz é bom desde que não seja por você mesmo (...) Não é vantagem nenhuma respeitar um homem que merece respeito – é apenas pagar o que lhe é devido. Conceder respeito imerecido é o gesto supremo de caridade... Mas eles são incapazes de um gesto de caridade. Não são humanos. Não sentem nada pelas necessidades dos outros... nem pelas fraquezas dos outros. Não sentem a menor preocupação... nem piedade (RAND, 2010, Vol. 2, p. 61).

A possível solução para essa crise encontra-se na valorização da racionalidade, primando pelo egoísmo. No primeiro capítulo de *A Virtude do Egoísmo*, chamado *A Ética Objetivista*, Ayn Rand opta por utilizar como referência o personagem principal de *A Revolta de Atlas*, John Galt. Ela se utiliza do discurso proferido por ele: “Sim, esta é uma era de crise moral... Seu código moral alcançou seu clímax, um beco sem saída ao final do seu trajeto. E se você deseja continuar vivendo, o que precisa agora não é retornar à moralidade... mas descobri-la” (RAND, 1991, p. 20). É nesse ponto que a moralidade do altruísmo é colocada em questão.

#### **1.4 - A DESCOBERTA DA MORALIDADE**

Tendo claro o conceito de egoísmo a ser pensado, pode-se partir para a construção da moralidade, de um novo código de conduta moral. O indivíduo deve ser a base das considerações morais, através da utilização de seu atributo exclusivo,

a razão – sem qualquer intervenção da fé ou de possíveis sentimentos e emoções; ao contrário, uma moralidade com caráter lógico, constituída com rigor tal que a torne verdadeira e necessária. O homem, detentor da razão, deve usá-la como única orientação para execução de seus atos, vivendo, desse modo, pelo julgamento independente de sua própria mente. É através da razão que o indivíduo irá definir o código de valores que determinará sua conduta: código este baseado em seu autointeresse, no caso o egoísmo acima abordado, voltado para a preservação de seu valor supremo, através de sua vida como ser racional. Não devemos considerar a ética como certa, já dada a nós sem antes ser investigada. Ela deve ser descoberta através da razão. A preocupação máxima da moralidade passa a ser a busca pelos próprios interesses, onde o homem deve ser o foco das próprias atitudes morais, e não os demais indivíduos. Percebemos então que o valor supremo do homem é a própria vida, os demais valores estão diretamente ligados à vida, pois sem ela nada mais existe para o homem, nada mais poderá ter valor. O homem não sabe automaticamente o que é bom ou ruim para sua sobrevivência; para tanto, precisa aprender a escolher como agir, tomar decisões de forma consciente. É nesse sentido que o homem precisa de um código de valores que possa exercer a função de orientar sua ação. O homem precisa escolher um padrão de valor, em que essa escolha se dá por meio racional: é só assim que o homem poderá ser guiado para um código de valores que sustente sua vida. Entretanto, é preciso esclarecer que o nosso próprio julgamento acerca de nossas escolhas é apenas um meio para atingir tais decisões, e não um critério da moralidade. O homem não pode considerar moral qualquer ato por ele praticado, sendo ele o próprio beneficiário. O ponto em questão não é agir apenas para satisfazer os próprios interesses e desejos irracionais, ou a impulsos sem consideração racional. A ação direcionada ao próprio interesse se dá no sentido em que

seu direito de fazer tal coisa é derivada de sua natureza como homem e da função dos valores morais na vida humana – e, por conseguinte, é aplicável somente no contexto de um código de princípios morais racional, objetivamente demonstrado e validado, que defina e determine seu real auto-interesse (Ibidem, p. 18).

É possível perceber a clara conexão entre o conceito de egoísmo e de razão, onde uma moralidade do autointeresse racional se dá através de um egoísmo racional. Para elaboração de um código de conduta, o homem precisa conhecer o mundo que o cerca. Para tal, deve-se utilizar de seu instrumento de cognição, a razão. Assim

ocorre na ética, fundamentada unicamente na razão e não nos sentimentos, nas emoções, nos costumes, nem mesmo na ideia de dever. A ética é percebida como uma necessidade objetiva para a sobrevivência do homem, para não retornar a um cenário de crise. Ela não é meramente uma convenção social, nem uma questão subjetiva que pode ser interpretada com base em meros caprichos.

Rand deixa claro que o ser humano, para configurar-se como tal, precisa descobrir, através do próprio esforço e da própria mente, as funções essenciais de sobrevivência características de um ser racional, sendo estas o pensamento e o trabalho produtivo. Os homens que não se utilizam dos recursos racionais para a própria sobrevivência são iguados aos demais animais, agindo apenas segundo as necessidades momentâneas. É apenas através de sua mente que o homem pode escolher o próprio rumo, tomar decisões, construir os próprios valores e traçar os próprios objetivos, não estando baseado em sensações, impulsos ou instintos. Essa sobrevivência a que a autora se refere não se dá no sentido do sobreviver físico, momentâneo; mas ocorre enquanto escolhas, enquanto o homem se caracteriza como ser humano. A necessidade do trabalho produtivo é fazer com que nossa mente sustente nossa própria vida, ou seja, permite que o meio ambiente seja ajustado a nós próprios, e não o contrário, como ocorre com os demais animais – em que estes se ajustam ao meio ambiente. É através da própria produtividade que o homem é capaz de se realizar. Rand aponta como *princípio social básico da ética Objetivista* a valorização do homem como um fim em si mesmo, não como um meio para outros fins, como o bem-estar dos outros.

É preciso, entretanto, sempre estar atento para as consequências decorrentes de um julgamento moral emitido. As pessoas não devem se omitir de pronunciar tais julgamentos morais, afinal, essa atitude pode prejudicar a quem for correto e contribuir para os indivíduos com seus preceitos equivocados. Mas não se deve fugir às responsabilidades do que for proferido. O medo dessa responsabilidade é que gera o preceito que por muitas vezes rege o pensamento dos homens, sendo uma postura de neutralidade moral, qual seja: *Não julgue, que não será julgado*. Enquanto que o princípio deveria ser: *Julgue e esteja preparado para ser julgado*. Aqui retornamos ao ponto central dos valores morais exigidos. O silêncio adotado, a fuga dos julgamentos caracterizam uma sociedade irracional. Uma sociedade racional só será possível quando os indivíduos tomarem consciência de suas responsabilidades e da necessidade de não se omitirem.

Esse é o foco essencial da construção proposta por Ayn Rand, uma ética objetivista, um egoísmo racional. Tal moralidade deve ser necessária e verdadeira, onde o homem terá como única orientação a razão, e seu propósito maior é a realização da própria felicidade, vivendo como um fim em si mesmo, primando pelo autointeresse racional. O Objetivismo pretende analisar e compreender o homem a partir de suas características e possibilidades, investindo na extrema valorização da racionalidade mas sem deixar de considerar os outros aspectos possíveis envolvidos – ser humano avaliado e compreendido a partir da sua individualidade. Estando destinado à própria felicidade, o homem por si mesmo deve tomar medidas para alcançá-la, sem esperar que os outros busquem fazê-lo feliz. Rand considera a ética altruísta como a fonte de um colapso que ameaça o mundo civilizado, e para tal, é preciso reconhecer o real valor do egoísmo racional. “É a filosofia que estabelece os objetivos dos homens e determina seu rumo; é apenas a filosofia que pode salvá-los agora. Hoje, o mundo está enfrentando uma escolha: se a civilização deve sobreviver, é a moralidade altruísta que os homens precisam rejeitar” (Ibidem, p. 47).

## **CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS NOÇÕES BASILARES DO LIBERALISMO CLÁSSICO**

Esse capítulo tem como finalidade apresentar as noções básicas que compõem movimentos importantes que podem ter exercido influência sobre o pensamento de Ayn Rand, servindo como base para uma análise comparativa, indicando os pontos em que ela se aproxima ou se afasta da tradição liberal clássica. Nesse momento o que se pretende é apresentar, em linhas gerais, sobre quais fundamentos estão baseados os princípios do Liberalismo Clássico – através de John Locke – e do Conservadorismo – representado por David Hume<sup>24</sup>. É nítido que a preocupação não é promover uma investigação profunda acerca dessas concepções, mas oferecer um suporte para o que será discutido no próximo capítulo: a possibilidade de extrair influências exercidas sobre o pensamento de Rand, para questionar a pertinência e o alcance dos problemas e soluções apresentados pela autora. Foram tomados como base para tal os filósofos John Locke e David Hume, por se tratarem de autores clássicos que oferecem a sustentação necessária para o objetivo aqui descrito, possibilitando apresentar os conceitos gerais de ambos os movimentos sem adentrar em discussões específicas entre autores.

### **2.1 - O INDIVIDUALISMO ANTES DO OBJETIVISMO ÉTICO: O JUSNATURALISMO DE LOCKE**

A escolha por John Locke (1632-1704) como o representante do Liberalismo Clássico para atender às expectativas anteriormente expostas se deu justamente pelo reconhecimento do filósofo como o primeiro pensador liberal de grande influência, fundando as noções básicas da corrente liberal que serão necessárias para a discussão que seguirá adiante. O pressuposto básico da defesa liberal lockeana será o desacordo com a ideia absolutista do direito divino do soberano. O Estado só deverá existir para proteger os interesses dos cidadãos e lhes garantir a sobrevivência e a propriedade. O indivíduo é, portanto, sempre mais importante do que a sociedade.

---

<sup>24</sup> O Conservadorismo a partir de Hume é compreendido a partir de seu convencionalismo, no sentido em que a justiça se baseia em certas convenções sociais cuja subversão ameaçaria a manutenção da sociedade. A justiça é entendida como um artifício capaz de restringir os movimentos parciais e contraditórios das paixões que impedem a constituição e manutenção da sociedade. Quando os homens percebem que viver em sociedade é vantajoso, acrescentam-se as convenções para que a ordem social seja instaurada.

Será tomada como base a obra *Dois Tratados Sobre o Governo Civil* (1690), livro em que Locke expressa sua compreensão quanto à política, à sociedade e o papel do Estado. Essa obra é comumente reconhecida como o primeiro tratado liberal sobre política. Não caberá aqui uma extensa análise da obra por completo, mas essencialmente destacar as principais contribuições de Locke para uma ampla compreensão do que constitui os ideais liberais. Após rebater no *Primeiro Tratado Sobre o Governo Civil* a tese de Robert Filmer – que defendeu o direito inato e de origem divina dos reis – afirmando a não existência desse poder divino, deixou como questão seguinte a ser abordada no *Segundo Tratado*: de onde se origina o poder político? Locke irá discutir a natureza e os limites do poder político, de acordo com seu pensamento de teor liberal e jusnaturalista.

### 2.1.1 - O Estado de Natureza de John Locke

Para responder à questão, Locke se concentra inicialmente em caracterizar qual seria a situação inicial do homem, anterior à existência de um poder central determinado, como o Estado. O filósofo propõe uma visão de humanidade em seu estado natural como relativamente pacífico e harmonioso, em que os indivíduos são livres e pouco dispostos a prejudicar a outrem por meio da força.

Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 1978, p. 35).

Nesse trecho que abre o segundo capítulo do *Segundo Tratado* – o qual aborda respectivamente o estado de natureza –, fica claro que os homens na condição natural são livres e independentes, sem a coerção de alguma autoridade definida, apenas os limites da lei de natureza. Os indivíduos, dotados de razão, carregam consigo a lei de natureza, que governa a todos e ensina os homens sobre a igualdade e independência de cada um, de modo que ninguém deverá prejudicar qualquer outro indivíduo. É através do uso particular da razão que a lei de natureza pode ser conhecida pelos homens em seu estado natural. É possível perceber que a liberdade humana encontra um limite na lei de natureza, que pode ser compreendido também como um limite diante da liberdade alheia. Aqui se encontra o pressuposto da defesa da igualdade de autoridade, em que todos os indivíduos são igualmente

responsáveis por vigiar e garantir o respeito e a não violação dos direitos de todos. Essa igualdade é decorrente da ausência de uma entidade legal responsável por garantir a liberdade e os direitos dos homens no estado de natureza, mas busca garantir a não violação desses direitos por parte de qualquer indivíduo. Novamente reforça-se a tese de que todos são igualmente livres, porém dentro dos limites da lei de natureza. Ainda nesse cenário, os homens possuem também direitos naturais – direito à vida, à liberdade e à propriedade. A partir da igualdade entre os indivíduos, todos devem ter garantidos os meios para preservar suas próprias vidas, não podendo haver coerção de outros que impeçam a possibilidade de exercerem sua liberdade – a garantia de direitos se dá no sentido de proporcionar ao indivíduo a não agressão sobre seu corpo, a possibilidade de exercitar sua liberdade, incluindo a força de trabalho para ser possível a aquisição de bens. O direito natural está intimamente ligado à lei de natureza, já que esta última busca proteger o direito natural individual. Lei de natureza compreendida na concepção lockeana como uma forma de conduzir e governar as ações dos homens, possibilitada através da razão, estando de acordo com a vontade de Deus, garantindo a preservação dos homens.

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a simples conservação o exija. O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses (Ibidem, p. 36).

### **2.1.2 - Sobre a Defesa dos Direitos Individuais**

De acordo com um jusnaturalismo individualista, o princípio de uma elaboração ética deve ter como ponto de partida o homem em particular – o indivíduo. A construção de uma moral não pode surgir do coletivo, já que é o indivíduo que cria o coletivo, o grupo só nasce a partir da união de vários indivíduos. As bases da ética só poderão, desse modo, serem fundadas no direito natural individual. Ao contrário, uma ética que prioriza a coletividade imola o homem, e pode incorrer em contradições e injustiças. Muitas vezes são admitidos princípios como *é necessário que haja sacrifício para se alcançar um bem superior*. Ou seja, trata-se de ações que implicam na insatisfação de um indivíduo em prol de uma maioria – essa que é constituída, justamente, por seres particulares. Disso extraímos uma

contradição ética, o que nos leva a compreender porque o estudo da ética só poderia surgir a partir do indivíduo – esse ente indivisível que só então, ao se juntar com outros indivíduos, poderá formar uma sociedade, mas sem perder seu caráter singular.

Os homens em estado de natureza, considerados em termos de igualdade em um ambiente sem o comando de um governo legítimo, carregam consigo o direito à própria vida e conseqüente liberdade. Para Locke, os direitos naturais são anteriores à formação do Estado porque estão relacionados com a vontade de Deus – o mundo é obra divina. No que se refere ao direito à vida, Deus criou os homens como iguais e independentes, não permitindo a agressão mútua entre eles, de modo que não existe uma hierarquização entre indivíduos. A liberdade também se concretiza, além do direito de não sofrer coerção, através da possibilidade de apropriação dos bens disponíveis na natureza. Novamente, partindo da premissa de que Deus criou os homens de forma igual, todos possuem as mesmas chances de conquistar terras e cultivá-las; por isso, a liberdade de agir não pode violar o direito à propriedade de cada indivíduo. O homem possui capacidade de trabalhar concedida por Deus, de modo que a apropriação de bens é fruto dessa doação divina. Os pressupostos de direito à vida e liberdade garantem a existência do indivíduo e permitem a realização de seus objetivos. Essa apropriação individual de determinados bens naturais destinados para uso particular com fins específicos é compreendida como propriedade.

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens (Ibidem, p. 45).

Fazendo apenas uma breve comparação: a concepção de uma ética constituída com base na valorização do indivíduo também é o fundamento encontrado no Objetivismo, e, por conseguinte, a defesa dos direitos individuais. Ayn Rand não descreve um estado de natureza inicial onde se encontraria o homem, mas busca descrever qual é a natureza do homem de maneira absoluta. Além disso, o modo como é derivado e compreendido o conceito de direito no panorama Objetivista segue um caminho semelhante ao de Locke: *os direitos são condições de*



*existência requeridas pela natureza do homem para sua sobrevivência adequada.* A natureza do homem necessita para sua sobrevivência, primeiramente, que se utilize da razão para conduzir suas ações. Isso porque sem qualquer forma de processamento racional dificilmente o homem seria capaz de prover as necessidades mais básicas para sua subsistência. É através do próprio esforço que o homem se torna capaz de sustentar a própria vida, então, é condição inerente o direito individual à própria vida. Conseqüentemente, para que possa operar seguindo o julgamento racional que lhe é próprio, é necessário que reconheça o direito à liberdade. Liberdade que lhe proporciona decidir a partir de quais princípios deve agir e determinar os objetivos a serem perseguidos. O direito, derivado da sua própria condição enquanto homem, de escolher os seus próprios valores e de trabalhar em prol da sua conquista. Esses pontos serão melhor desenvolvidos no próximo capítulo do presente trabalho.

### **2.1.3 - A Legitimidade da Propriedade**

Segundo Locke, a propriedade privada, deduzida do direito natural, configura-se como o resultado do esforço de cada indivíduo, de seu trabalho e suas ações. Ao vincular à própria pessoa um direito natural inicial – o direito a si mesmo – é decorrente deste todas as ações por ele praticadas. Isso garante a propriedade adquirida através da inserção de seu trabalho e ação sobre um determinado bem. “O homem, por seu trabalho, aplica seu esforço sobre a natureza ou a uma parte retirada desta; ele a transforma e lhe junta seu trabalho. E como o trabalho é propriedade inegável do homem, aquilo a que ele juntou seu trabalho torna-se igualmente sua propriedade” (TADIÉ, 2005, p. 58). Diante dessa compreensão do que é a propriedade estamos imaginando uma situação inicial em que nada é apropriado, onde todos os indivíduos são livres para usar qualquer coisa a qualquer momento que desejassem. Aqui se encontra a ideia de que a primeira pessoa a reivindicar um direito de posse sobre algo está dizendo que aquele objeto, anteriormente à disposição de todos, não se encontra mais disponível. Seria como imaginar a seguinte situação: inicialmente, existia um campo onde todos os indivíduos poderiam passar, colher frutos. O campo poderia ser igualmente usufruído por todos, sendo explorada essa abundância natural pelo trabalho mais primitivo de extrativismo, que a princípio produziria só aquilo que se pode consumir, ou seja, do

que se necessita (conceito de usufruto; cf. LOCKE, 1978, p. 47). Porém, em um determinado momento, um indivíduo específico se apropria desse campo, atribuindo a ele o seu trabalho, e passa a considerá-lo como sua propriedade após conferir a ele seu esforço pessoal. A partir de então ele não permite mais a entrada de outras pessoas e nem a colheita dos frutos – a menos que seja concedida sua permissão. E além de proibir a entrada de outros homens, também se considera moralmente autorizado a usar violência para impedir a invasão no campo. Entretanto, ainda cabe a questão: qual a justificativa para alguém fazer valer esse tipo de direito? A reivindicação de propriedade por um indivíduo implica na redução da liberdade alheia, afinal se tornam mais limitados os bens disponíveis para uso de outras pessoas. Há também uma demanda por respeito à propriedade individual, adquirindo a autorização para o uso da violência caso haja desrespeito à posse. A questão já foi parcialmente respondida, através da argumentação a favor do trabalho agregado ao bem adquirido. Mas ainda se faz necessário delinear melhor os limites da propriedade privada. Essa apropriação de bens não será ilimitada, será preciso deixar o suficiente e igualmente bom para os outros. Os direitos só serão legítimos se beneficiarem suficientemente outras pessoas – ou pelo menos não as prejudicarem.

Essa acumulação de propriedade pelo trabalho tem seus limites. Cada qual tem o dever de fazer frutificar a terra, de beneficiá-la por seu trabalho, mas não deve adquirir bens que deixaria deteriorar, nem cercar terras que seria forçado a deixar abandonadas. Isso seria contrário à lei natural, que prevê que cada um detenha propriedade somente segundo sua necessidade. Aquele que se apropria para além de suas necessidades usurpa, diz Locke, a parte de seu vizinho, e pode portanto ser punido. É desonesto querer mais do que a natureza nos impõe (Ibidem, p. 61).

A natureza disponível para o usufruto dos homens foi concedida por Deus a todos, de modo que a propriedade privada se torna originalmente limitada, sendo proporcional à capacidade de trabalho individual. Ainda que a desonestidade esteja implícita ao acúmulo excessivo de bens, os homens, pela lei da natureza, devem ter consciência plena em não buscar acumular bens em demasia, para que além de deixá-los também disponíveis aos outros, não permita que estrague ou se deteriore o que não é de fato desfrutado.

A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho do homem e conveniência da vida. Nenhum trabalho do homem podia tudo dominar ou de tudo apropriar-se, nem a fruição consumir mais do que uma pequena parte, de sorte que era impossível para qualquer homem, dessa maneira, usurpar o direito de outro ou adquirir para si uma propriedade com prejuízo do vizinho, que ainda disporia de espaço para posse tão boa e tão

extensa – depois que o outro lhe tivesse arrebatado a sua -, como antes de ter-se dela apropriado (LOCKE, 1978, p. 48).

Nota-se que Locke propõe como medida de propriedade a relação direta com o trabalho do indivíduo. Entretanto não parece claro de que modo alguém poderia alegar o “não direito” à determinada parte de propriedade adquirida por algum indivíduo. É difícil determinar o que é realmente necessário para alguém, e observar claramente se houve ou não atribuição de trabalho à posse reclamada – que dirá, infringir uma punição pelo suposto acúmulo inapropriado de bens. A forma mais simples de perceber a inutilidade de alguma propriedade por alguma pessoa seria mesmo, a princípio, observando a deterioração desta. De qualquer modo, com o advento do dinheiro como mercadoria convencional cambiável por outras mercadorias, os homens encontraram uma nova forma de adquirir propriedade além do trabalho individual. A moeda permite a durabilidade do acúmulo, ou seja, algo durável que os homens podem guardar sem que se estrague. A moeda passa a possibilitar também o aumento da propriedade para além de seu usufruto imediato, levando ao desenvolvimento de trocas e, conseqüentemente, do comércio. “Além disso, ele explica, por meio do aparecimento do dinheiro, a passagem de um estado em que cada qual trabalha para a sua própria subsistência a um estado em que nascem as trocas e no qual a propriedade conduz ao comércio” (TADIÉ, 2005, p. 63).

Em suma, dessa estrutura pensada por Locke, é possível salientar o direito do homem em poder se defender – a si mesmo e a sua propriedade – de ataques externos. Sendo parte inalienável de si mesmo, tem de ser responsável por suas próprias ações sem prejudicar a liberdade dos demais. Ninguém deverá pagar pelas imprudências ou erros dos outros. A partir do direito natural, nenhum homem deve servir a outro pela força.

Novamente, congruências podem ser claramente estabelecidas sobre o conceito de propriedade privada entre a proposta liberal e objetivista. Também como efeito do conceito de direito, conforme acentuado no tópico anterior, a propriedade privada aparece como resultado desse processo próprio do esforço individual. O homem, reconhecendo o direito à própria vida e liberdade, é capaz de determinar os objetivos a serem alcançados, e se torna apto a munir a própria vida através do produto de seu empenho. A propriedade também se configura como um resultado direto do trabalho individual.

Compreende-se a existência de apenas um direito fundamental, o direito do homem à sua própria vida – todos os demais são suas implicações. O Objetivismo nos define como seres materiais, de modo que os frutos de nosso trabalho, o modo como dispomos deles, são legítimos, tornando possível assim defender o direito à propriedade. O esforço individual é estimulado e recompensado com a convicção de que o resultado deste só poderá ser desfrutado pelo indivíduo que se empenhou para obtê-lo. É através desse processo que os homens se tornam capazes de produzir e prosperar. O comércio aparece a partir dessa dinâmica de produção, e se caracteriza como trocas voluntárias gerando benefícios mútuos. Outra vez a moeda aparece como instrumento essencial que permite adquirir bens e serviços dos quais necessitamos – estes que se mostram disponíveis para serem contraídos. De modo geral, a produção independente parte de pessoas que reconhecem o valor do que produzem e igualmente valorizam o que recebem dos outros. Entretanto, há uma diferença a ser destacada em relação ao que foi exposto a partir da concepção lockeana: Ayn Rand não parece defender a existência de um limite para a aquisição de propriedade. Os indivíduos podem declarar como propriedade tudo o que for legitimamente fruto de seu trabalho ou de trocas voluntárias. Uma vez que não houve coerção ou saque em relação aos demais indivíduos, não há motivos para o estabelecimento de um limite. (Mais uma vez, esses pontos serão retomados no capítulo seguinte).

#### **2.1.4 - A Proteção da Liberdade através da Propriedade**

Sendo o direito à propriedade basilar na filosofia lockeana, é imprescindível estender um pouco a discussão – já que algumas de suas implicações são também fundamentais para desenvolver a proposta desse trabalho. É importante destacar que os argumentos de Locke em defesa da propriedade são de cunho individualista. Entretanto, os direitos de propriedade são também justificados se beneficiarem (ou ao menos não causarem danos) a outros indivíduos. Mas se apresenta como questão se essas outras pessoas estariam mesmo em uma situação melhor com um sistema de propriedade privada do que sem ele. Imaginando uma classe trabalhadora menos favorecida em uma sociedade, poderiam ser questionados sobre sua condição: como estariam caso ninguém jamais tivesse se apropriado de algo? Sem a apropriação de nada por ninguém, eles poderiam aproveitar ao máximo

a natureza que os cercava. A resposta está ao nosso alcance: as pessoas, em seu estado de natureza, encontravam toda a natureza à sua disposição. Porém, precisariam dispor, eventualmente, de instrumentos para caçar, por exemplo. Se não houver um sistema de propriedade privada que garanta a proteção e possa prover incentivos para defender o trabalho individual, quem iria se dispor a construir tais instrumentos? A criação de ferramentas requer esforço, tempo e recursos físicos. Se aqueles que se empenham não puderem estar relativamente certos de que ninguém irá confiscar o fruto de seu trabalho, seria provável esperar que eles também não invistam esses recursos escassos. Voltando ao ponto fulcral da teoria de propriedade privada para Locke: se alguém investe seu trabalho em algo, ele desejará que, de alguma forma, seja garantida a sua posse – e não que, após o trabalho investido, qualquer outro indivíduo possa tomá-lo. Partindo desse pressuposto, se não houver propriedade privada, também não haverá o surgimento de indústrias ou comércio, nem mesmo em suas formas mais rudimentares. Segundo a argumentação lockeana, sem a propriedade privada não se chegaria à produção organizada de víveres, muito menos ao excesso de produção (para além do usufruto mais imediato, de sobrevivência), excesso que leva à necessidade de criar moeda de troca (dinheiro) e, finalmente, ao comércio e à indústria (cf. LOCKE, 1978, p. 51-54).

De modo geral, defender a propriedade privada permite ao indivíduo controlar a sua própria vida e adquirir alguma forma de domínio sobre ela. O controle sobre a própria vida – sobre si mesmo, especificamente – pouco aumenta a liberdade individual se não for possível considerar também como propriedade a própria capacidade de trabalho, de adquirir bens e transformar o ambiente. Como conclusão é notável que os direitos de propriedade garantem aos indivíduos o poder de escolha, pois só desse modo haverá incentivo para a produção e, conseqüentemente, um aumento nas opções que se apresentam às pessoas. Liberdade, nesse contexto, é compreendida como essa possibilidade de escolha, preferir optar por X ou Y, já que existem alternativas para serem escolhidas. E a instituição da propriedade privada, através de seu próprio desenvolvimento conforme descrito apresenta essa possibilidade aos indivíduos, aumentando as limitadas opções que provavelmente existiriam sem o incentivo de proteção da propriedade.

### 2.1.5 - A Relação entre Liberdade e Igualdade

Nesse momento, após a defesa da proteção da propriedade privada como forma de aumentar a liberdade (mas que algumas interpretações relacionam com o aumento da desigualdade devido ao acúmulo de propriedade, conforme foi descrito acima com a respectiva justificativa a favor da tese inicial), parece ser necessário discorrer também sobre o conceito de igualdade, avaliando como ele pode se adequar ou não ao contexto do liberalismo clássico de Locke. Inicialmente é apropriado realizar uma breve distinção entre igualdade formal e igualdade substancial. A primeira se refere à igualdade dos indivíduos perante as leis, ou seja, as mesmas leis se aplicam igualmente a todos. Já a segunda envolve a redução das diferenças materiais, de oportunidade. Essa segunda noção de igualdade é incompatível, em certo sentido, com os direitos de propriedade individual conforme exposto anteriormente, pois visa uma igualdade socioeconômica entre os indivíduos a ser alcançada através de uma legislação coercitiva, impondo aos produtores que dividam sua produção com os não produtores, desejando equilibrá-los em um mesmo patamar. Porém, também a igualdade formal envolve uma discussão ampla sobre a relação entre a justiça da igualdade de tratamento – através das leis – e, anteriormente, a justiça do próprio tratamento. Observando rapidamente o que foi proposto, parece não existir lugar para a igualdade dentro de uma concepção liberal. Porém, após afirmar o *estado de perfeita liberdade* dos homens, Locke prossegue:

Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição (LOCKE, 1978, p. 35).

É nítida a defesa lockeana da igualdade entre os homens; porém, trata-se de uma igualdade de autoridade. Sujeitar alguém sem o seu consentimento é fazer uso dessa pessoa, torná-la submissa ilegítimamente, pois naturalmente todos somos iguais. Isso significa que qualquer interferência na liberdade do outro viola a concepção de igualdade para Locke. Porém, a igualdade atestada não é referente a um nivelamento de propriedade entre os homens, estas que podem ser adquiridas legítimamente. A igualdade de autoridade contribui para afirmar a liberdade individual, já que, ao considerar que todos nascem naturalmente iguais, todos os indivíduos possuem o direito de desfrutar de sua liberdade, de sua independência e

suas propriedades. Se todos são igualmente nascidos livres, ninguém poderá submeter outra pessoa a nada sem que haja o seu consentimento.

Aqui não se trata de uma simples igualdade formal, exigida na aplicação das leis, mas a igualdade liberal já delineada por Locke confere restrições ao conteúdo dessas leis, excluindo qualquer forma de subordinação forçada entre os indivíduos. Essa percepção se mostra coerente também com o uso legítimo da força defensiva, no sentido de restabelecer a igualdade de autoridade ao invés de violá-la. A consequência dessa consideração sobre a igualdade em termos políticos é que, ao afirmar uma igualdade de autoridade entre os indivíduos, o governo é desautorizado a possuir direitos que seus súditos não possuem, a menos que todos os indivíduos abandonem livremente esses direitos, de maneira consentida. Não tendo um indivíduo o direito sobre qualquer outro ou sua propriedade, não é possível delegar ao Estado tal direito. Dito de outra forma, se cada pessoa tem o direito de se defender e também a sua liberdade e propriedade, pode ocorrer de um grupo de homens se organizar em prol da proteção de seus direitos, apoiando uma força comum que os proteja. Entretanto, o princípio do direito coletivo continua pautado no direito individual, não adquire um direito “extra” pelo simples fato de se unirem direitos individuais em um mesmo grupo. Por isso, a igualdade definida nesses termos envolve uma igualdade não perante o Estado, mas junto a ele. Ou seja, os limites morais do Estado envolvem o consentimento do cidadão – se alguém não pode tomar a propriedade do outro caso não haja anuência respectiva, tampouco o Estado pode. Nesse contexto, a igualdade se apresenta como uma verdadeira defensora da liberdade.

#### **2.1.6 - Igualdade de Autoridade e a Transição para a Sociedade Civil**

É adequado reforçar que a defesa dos direitos naturais individuais, em um primeiro momento a defesa do direito ao próprio corpo, *propriedade em sua própria pessoa*, garante a igualdade de autoridade entre todos os homens em estado natural. Nessa situação fica claro que não há espaço para a ideia de direito divino do rei de governar (não há um rei – um indivíduo – considerado naturalmente superior aos demais). Porém, essa ideia de igualdade inicial também afronta os pressupostos da escravidão humana e qualquer forma de distinção entre as pessoas, no tocante ao tratamento e aos direitos. Desse modo, partindo do princípio da igualdade de

autoridade entre todos, qualquer outra forma de autoridade só será legítima se houver o reconhecimento e aprovação dos que forem submetidos a este governo. Os governantes devem ser reconhecidos como “servos” dos indivíduos, com poderes concedidos pela população e estritamente delimitados para a realização de fins específicos. O contrário - o povo submetido a um governo – não deve ocorrer, pois não foi fundado para esse propósito e não pode confrontar a autoridade individual.

Mas, dada a igualdade de autoridade entre os indivíduos, qual a necessidade de fundar um governo? Para Locke, o governo é produto das *inconveniências do estado de natureza*. O Estado deve existir pois a anarquia do estado de natureza, ainda que desejável por oferecer ampla liberdade individual, não é capaz de solucionar alguns problemas decorrentes da vida em sociedade.

Porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em seu próprio caso, estabelecendo-se uma autoridade conhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos os membros dessa sociedade terão de obedecer (Ibidem, p. 68).

É conveniente destacar a clara diferença sobre o entendimento acerca da criação do Estado entre Locke e seu antecessor, Thomas Hobbes<sup>25</sup>. Para Hobbes, os homens em seu estado de natureza se encontravam em constante conflito, um estado de *guerra de todos contra todos*, sendo superável apenas através da instauração do poder absoluto concedido ao *Leviatã*. Já para Locke, o Estado surgiria para suprimir as inconveniências do estado de natureza, mas como uma instituição social tolerável. No primeiro caso se apresenta como uma necessidade real, já no segundo como um mal necessário. Isso reflete diretamente na importância concedida ao governo. Compreende-se então que o Estado na visão de Locke é uma extensão do que já se encontrava no estado de natureza: ele é criado para garantir os direitos já existentes, na tentativa de abolir as dificuldades da situação inicial. Entretanto, ninguém deve se submeter a um governo que viole ou não proteja minimamente os direitos mais básicos enquanto indivíduo.

A partir dessa breve exposição, podemos concluir que Locke percebeu que a constituição da sociedade precede a existência do Estado, reforçando a ideia de que

---

<sup>25</sup> O texto não tem como objetivo realizar comparações entre ambos os autores. A indicação a Hobbes nesse momento é apenas para elucidar o ponto em questão.



os indivíduos possuem direitos que antecedem qualquer autoridade constituída. Podemos visualizar essa conclusão nas chamadas “pessoas comuns”, aquelas que vivem afastadas das decisões políticas, que se ocupam com seu próprio cotidiano ignorando todas as dificuldades e discussões políticas, ainda que em certa medida estas afetem suas vidas. Foi partindo dessa constatação que Locke reforçou o ideal de um Estado com papel restrito. Um Estado com limitada atuação deve apenas proteger os direitos naturais dos indivíduos, de modo que não existem motivos para que estes se preocupem com questões políticas. Preserva-se, assim, a esfera privada da vida de cada pessoa. Ao aceitarem a instituição de um governo, os indivíduos apenas transferem a preocupação com a proteção de seus direitos ao Estado, podendo assim continuar apenas voltados para os próprios afazeres cotidianos, cientes que seus direitos estão garantidos. Disso decorre a essência do Liberalismo, uma filosofia política voltada para atender os interesses de pessoas comuns, na tentativa de deixar com que cada um viva sua própria vida e não interfira nas escolhas dos demais. Esse modelo não determina uma tomada de consciência por parte dos indivíduos para garantir os seus direitos, apenas fortalece o ideal de respeito entre todos. Novamente, o ponto central é a não existência de uma superioridade ou autoridade entre os indivíduos, portanto, não é exigido que todos sigam um único modelo de vida, apenas defende a tolerância mútua e a garantia do respeito ao próximo, este que é compreendido como alguém dotado dos mesmos direitos e responsabilidades. Os alicerces liberais determinam o respeito à liberdade e a defesa da igualdade de autoridade, desaprovando qualquer forma de privilégio concedido pelo Estado, seja a indivíduos específicos ou determinados grupos.

Em suma, é possível destacar a congruência com o ideal objetivista: o desejo de que as pessoas possam viver suas vidas do modo como ambicionarem, respeitando as diferentes formas de vida que os cercam, mas sem a preocupação de serem interrompidas na busca da realização de seus próprios objetivos, seja pelo Estado ou por outros indivíduos. Alguns elementos harmônicos já foram destacados entre esses dois modelos de pensamento – o liberalismo e o objetivismo. Porém, feita tal apresentação necessária para atender ao objetivo do trabalho, no próximo capítulo será discutido, de maneira mais específica, se é possível afirmar que a corrente filosófica fundada por Ayn Rand pode ser considerada liberal.

## 2.2 – HUME COMO ANTAGONISTA DO OBJETIVISMO ÉTICO

Nesse segundo momento, a intenção é observar alguns pontos na filosofia de David Hume (1711–1776) que favorecem o debate com o Objetivismo de Ayn Rand. A escolha por Hume se deu devido à sua grande importância e possível contribuição com o movimento Conservador, nos moldes conforme descritos no início deste capítulo, e também por sua proposta contrastante e que oferece um posicionamento adverso à filosofia de Ayn Rand. Nesse caso, a apresentação geral de alguns pontos da filosofia de Hume tem como intenção muito mais confrontar a proposta de Rand do que observar semelhanças – como no caso de Locke, na seção anterior. Será analisada a possibilidade de Ayn Rand ter cometido a falácia descrita por Hume como passagem indevida de *is* para *ought*, sendo assim, se faz necessário investigar do que se trata e avaliar se a crítica de Hume a seus predecessores racionalistas se aplica à Rand. Também será dedicada uma sessão ao emotivismo moral, com objetivo de comparar uma ética que pode se dizer subjetivista com a proposta moral objetivista. Para tanto, serão utilizadas como base importantes obras do filósofo: *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) e *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751).

### 2.2.1 – A Crítica ao Racionalismo Moral

O objetivo, nesse momento, é apresentar em linhas gerais a crítica feita por Hume ao Racionalismo Moral, e observar posteriormente se esta pode ser aplicada à moral objetivista de Ayn Rand – que defende intensamente o uso da razão como fundamento das escolhas morais. Já se encontra enunciado no título da Seção 1 do Livro III da obra de Hume *Tratado da Natureza Humana*: “As distinções morais não são derivadas da razão” (HUME, 2009, p. 495). O caminho percorrido por Hume propõe que a distinção entre virtude e vício encontra sua origem não na razão, mas no sentimento que surge diante de uma ação – estes sentimentos característicos como de aprovação ou desaprovação.

O *Racionalismo Moral* criticado por Hume apresenta a razão como alicerce das ações morais, capaz de estabelecer princípios objetivamente válidos de ordem normativa. Nesse sentido, se os juízos morais não forem discernidos com base nos fatos e através da razão, corre-se o risco de reduzir a moralidade ao relativismo ou

subjetivismo. As ações são consideradas em si mesmas certas ou erradas, relacionadas diretamente com a compreensão acerca do que é bom ou mau – compreensão essa que tem sua origem na razão. A razão é também entendida como a faculdade capaz de obter verdades fundamentais sobre a virtude assim como é possível alcançar as verdades eternas da matemática. A determinação da vontade do agente é também assentada na razão, ou seja, o indivíduo age de acordo com o que a razão indica como moralmente correto. A virtude se encontra na disposição de seguir o que a razão recomenda.<sup>26</sup> Entretanto, em consonância com sua epistemologia, Hume se opõe a essa concepção que atribui à razão o papel essencial de formação dos nossos juízos morais.

Para iniciar a discussão acerca do fundamento das distinções morais Hume retoma alguns princípios essenciais de sua filosofia. Ele afirma que a mente humana é formada por percepções, estas que podem ser qualificadas em duas classes distintas: *impressões* e *ideias*. À percepção imediata Hume dá o nome de impressão, sendo essas as sensações mais vívidas que temos a partir de nossas experiências; caracterizam-se como o primeiro contato, o primeiro “impacto” que sensações, paixões, emoções despertam no homem. As impressões podem ser também compreendidas como percepções originais, e distinguidas como *impressões de sensação* – seriam as impressões externas, que dependem das informações recolhidas pelos sentidos; e *impressões de reflexão* – sendo essas as impressões internas, que se relacionam com a vontade e as emoções. Já no tocante às *ideias*, estas são definidas como cópias das impressões, ou seja, são provenientes das impressões, e por isso mesmo mais fracas, de modo que não se confundem com as impressões. As ideias simples são derivadas das impressões, e sua complexidade pode aumentar a partir da associação entre si dessas mesmas ideias.

Ao iniciar o Livro III *Da Moral* do *Tratado da Natureza Humana*, Hume retoma a distinção das percepções entre impressões e ideias e, reafirmando esse princípio, ele inicia sua abordagem acerca da moral partindo do pressuposto de que as operações da mente – o que inclui os juízos sobre as diferenças morais – devem também ser compreendidas a partir dos conceitos de impressões e ideias.

Qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo *percepção*; conseqüentemente, esse termo não se aplica menos aos juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal morais que a qualquer outra

<sup>26</sup> Como é possível notar, o Racionalismo Moral criticado por Hume vai ao encontro dos ideais objetivistas descritos por Ayn Rand – ainda que ela não denomine assim sua posição.

operação da mente. Aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes. Ora, como as percepções se reduzem a dois tipos, *impressões* e *ideias*, essa distinção gera uma questão, com que abriremos a presente investigação a respeito da moral: *Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?* A resposta a essa questão dará imediatamente fim a todos os discursos vagos e grandiloquentes, atendendo-nos a uma abordagem exata e precisa sobre o assunto presente (Ibidem, p. 496).

Desse modo, Hume coloca em dúvida qual dos dois tipos de percepções permitirá reconhecer as diferenças morais e a elaboração de juízos morais. A questão envolvida é compreender se as intuições morais são ideias ou impressões. Ao considerar que as ações são provenientes das ideias e suas correlações possíveis – ou seja, através de raciocínios conceituais a partir de fatos – encontra-se a posição racionalista criticada pelo filósofo. Porém, uma segunda possibilidade é derivar nossas ações partindo das nossas reações emotivas – nossas impressões permitem que possamos distinguir qualidades censuráveis ou dignas de louvor a partir do despertar de sentimentos morais. Novamente, Hume criticará a primeira posição e defenderá a segunda alternativa. “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão” (Ibidem, p. 497).

Inicialmente, Hume argumenta ressaltando que, os que defendem as distinções morais em consonância com a razão declaram sua origem nas ideias e suas relações. Os argumentos humeanos seguem na direção de mostrar que essas distinções não são decorrentes da racionalidade e de relações imutáveis acerca do que é certo ou errado. Hume aponta uma suposta passividade da razão, ou seja, as ações humanas estão relacionadas com a vontade, a razão e seus princípios abstratos não são capazes de fornecer a motivação própria para a prática de ações. A moral é compreendida nesse contexto como coisa concreta, que interessa aos homens por ser de ordem prática, pois influencia diretamente as decisões dos homens sobre suas ações. A vontade é movida por paixões, e a moralidade é influenciada pelas paixões que são capazes de promover ações, para além do que apenas o entendimento seja capaz de proporcionar. A moral, sob o ponto de vista de seu caráter prático, impossibilita a razão como fundamento, pois *um princípio ativo nunca pode estar fundado em um princípio inativo e a razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral* (cf. HUME, 2009, p. 497-498). Nota-se uma relação entre a moralidade e o

comportamento humano, pois se esta não fosse fruto das paixões, não haveria necessidade de um esforço para imprimir a moralidade nos homens. Partindo das relações entre ideias, estas não provocam movimento, ação; atuam apenas no sentido de esclarecer ao juízo sobre as causas e efeitos. Já ao partir da experiência, o raciocínio se forma a partir da relação entre os objetos, e a razão estabelece uma conexão entre eles, coordenando as paixões a encontrar os meios para evitar a dor e buscar o prazer em cada ação. A razão, dessa forma, não gera ações, pode apenas contribuir como condutora.

A razão tem como objeto representações, não a existência real. Os sentimentos e paixões, que promovem as ações, não se constituem como ideias, mas como impressões, desse modo, não são representacionais, e não podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas. A razão, partindo das relações entre ideias, opera em acordo ou desacordo entre as partes dessa relação; seus objetos são de realidade representacional e se referem às coisas. Entretanto, as paixões fogem desta determinação, pois se configuram como uma realidade original, sem referências. A razão se torna incapaz de gerar ações ou diferenciá-las, o que significa que não é aceitável afirmar que uma ação virtuosa seja considerada racional ou uma viciosa irracional, tampouco que a distinção entre bem e mal possam ter sua origem racional.

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão (Ibidem, p. 498).

As operações produzidas pela razão são juízos, o que cabe avaliar a partir de critérios como verdade ou falsidade, determinados através das ideias e suas respectivas relações. Já a moral, as ações, não são avaliadas como sendo verdadeiras ou falsas. Se as ações partissem do mesmo embasamento que os juízos, por um caminho racional, elas seriam equivalentes às proposições ou ideias. Hume aponta que a razão não é capaz de produzir uma ação, conseqüentemente, a distinção moral da ação praticada também não é realizada pela razão – o estímulo possível capaz de produzir ações são as paixões, o que impossibilitaria tratar a moral a partir de sua verdade ou falsidade.

Hume também advoga contra a eternidade da moral, visto que não existem relações e distinções morais absolutas. Nesse caso, ao considerar que a moral existe em relações determinadas, seria preciso aceitar que mesmo animais e objetos inanimados estariam submetidos às avaliações de caráter moral, como virtude e vício. Isso reforça a negação de que a moral seja instituída a partir de relações de ideias. Se os juízos morais fossem considerados a partir de relações objetivas e não de paixões e sentimentos, as mesmas ações praticadas pelos humanos deveriam ser igualmente avaliadas quando realizadas por outros seres – Hume considera isso um absurdo. A moral não só não é determinada a partir de relações, mas também não é desenvolvida a partir de questões de fato, descobertas pela razão. Quando se trata de avaliar o caráter de uma ação, para o filósofo é nítido que não se trata de observações concretas sobre o fato e que determinam uma avaliação que pode se estender universalmente, mas o julgamento surge a partir das emoções e percepção das motivações geradas no agente.

Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto (Ibidem, p. 508).

Outro argumento apresentado por Hume também faz referência à pretensão de universalidade da moral racional que dificilmente poderá ser assegurada. Afinal, não é possível provar que as supostas relações morais universais são percebidas universalmente por todos os seres racionais, incluindo Deus. Ou seja, não temos acesso às experiências de seres superiores, portanto não é possível determinar que a moralidade se aplica universalmente a todos os seres racionais.

Aqueles sistemas que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão; que existe uma eterna adequação e inadequação das coisas, e esta é a mesma para todos os seres racionais que as consideram; que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria Divindade (Ibidem, p. 496).

A partir da evidente refutação humeana acerca da concepção racionalista como critério da moralidade<sup>27</sup>, já é possível observar nesse processo que são as

---

<sup>27</sup> É importante ressaltar que, apesar de não assumir papel essencial no que se refere à moral, a razão não deixa de ser presente na filosofia de Hume. Ele compreende nossa razão – também se referindo como *entendimento* – como a capacidade humana de julgar a verdade e a falsidade, podendo dessa forma alcançar o conhecimento. O conhecimento se mostra possível tanto como raciocínios acerca de relações de ideias como também raciocínios a partir de questões de fato.

impressões – ao gerarem sensações e sentimentos – que tornam possíveis as distinções entre vício e virtude. Duas formas de impressões – sentimento de aprovação ou desaprovação – formam a base que possibilita a elaboração de distinções morais. Todos os seres humanos possuem sensibilidade moral e por isso são capazes de avaliar ações e suas conseqüentes motivações. A proposta de Hume a favor dos sentimentos e paixões como fonte das ações e possibilidade de distinções morais será apresentada no item 2.2.3 do presente capítulo. Nesse primeiro momento, o intuito foi de apresentar sumariamente os principais argumentos de Hume contra o racionalismo moral – proposta que parece se adequar em suas bases com a argumentação de Ayn Rand.

### **2.2.2 – A Falácia Naturalista e o “*Is-Ought Gap*”**

A necessidade de abordar a falácia naturalista e a distinção entre *ser* e *dever*, conforme apresentada por Hume, é buscar uma forma de avaliar se Ayn Rand comete essa falácia ou consegue justificá-la – na medida em que defende que os valores podem ser apreendidos objetivamente, através de uma compreensão racional da realidade. Para que isso seja possível, é primeiro necessário conhecer o problema conforme exposto por Hume.

O problema essencial se encontra em afirmações distintas que muitas vezes são propostas como sendo derivadas uma da outra: a diferença entre como as coisas são de fato e como elas deveriam ser. Uma situação é perceber que as pessoas são capazes de pensar; isso é um fato. Outra é afirmar que elas devem pensar antes de praticar alguma ação. Essa distinção é feita a partir da classificação dos nossos juízos como factuais ou descritivos – estes que nos descrevem como é a realidade (*is*); e juízos morais ou prescritivos – estes indicam como a realidade deve ou deveria ser (*ought*). Cabe aos juízos de fato expor o que está presente na realidade, de maneira neutra, sem realizar qualquer avaliação sobre o que foi apresentado. Já no que se refere aos juízos prescritivos, estes indicam uma norma, comprometem-se ao apresentar uma determinação.

Observada essa distinção, Hume aponta para um problema: um juízo de fato – a descrição de como algo é – não possibilita logicamente extrair um juízo normativo – uma avaliação ou consideração de como algo deve ser. Não é possível

partindo apenas de premissas factuais extrair uma conclusão moral, de caráter valorativo.

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (HUME, 2009, p. 509).

Essa percepção de Hume está atrelada à sua concepção acerca do papel da razão e das paixões na produção das ações humanas. A razão se ocupa da descrição da realidade, podendo emitir juízos de fato. Entretanto, a razão é competente ao analisar a realidade, mas não a promover ações, e dos juízos factuais que lhe são possíveis não se deriva juízos de valor. Cabe às paixões a promoção de ações.

Os fatos empíricos não contêm em si indicações normativas. Sendo assim, não é possível formular conclusões, uma vez que conclusões são dedutivamente válidas apenas se as premissas apresentarem as informações necessárias para que a conclusão seja derivada. Hume questiona a legitimidade da passagem de enunciados meramente descritivos para enunciados normativos. Para que uma conclusão normativa seja formulada, é necessário que haja em alguma das premissas algum elemento prescritivo.

A ideia parece sólida: de puras descrições não poderia surgir uma prescrição; uma mera indicação de como o mundo é não tem o poder de fazer surgir uma instrução acerca de como o mundo deveria ser. O mundo é como é, e para mudá-lo teríamos que fazer algo mais do que meramente descrevê-lo; se apenas o descrevermos, da descrição não sairão nada mais que outras descrições, mas nenhuma prescrição. (Fazer essa passagem seria cometer a assim chamada “falácia naturalista”, uma expressão posterior não utilizada por Hume)<sup>28</sup> (CABRERA, 2014, p. 100).

---

<sup>28</sup> A expressão *falácia naturalista* não aparece em Hume, mas é uma implicação do problema apresentado por ele – a *Lei de Hume*. Essa proposta foi desenvolvida por G. E. Moore (1873-1958) em sua obra *Principia Ethica*. Ao interessar-se pela definição do que é “bom”, defendeu seu caráter simples, enquanto uma qualidade indefinida e não passível de análise, pois não pode ser descrita através de outros atributos ou propriedades mais básicas (ao contrário do que se constitui como propriedade complexa, podendo ser definido a partir de suas propriedades mais essenciais). A falácia naturalista é cometida por aqueles que buscam definir *bom* em referência a algo natural, sendo passível de verificação empírica. Qualquer tentativa de definir *bom* não faria sentido, dada sua característica e propriedade simples. A falácia naturalista consiste no erro de argumentar a favor da definição de *bom* como um objeto natural, ou seja, identificam-se erroneamente conceitos morais ou normativos com propriedades naturais.



Hume detecta um hiato entre ser e dever-ser, e para ser aceita essa transição é necessário que se apresente uma justificação adicional para essa relação entre *é* e *deve* – reconhecer que uma ação causa maior felicidade para um grande número de pessoas não implica a obrigatoriedade de sua prática, por exemplo. Uma justificativa possível para a objeção apontada pelo filósofo seria ponderar o dever do agente de praticar determinada ação ou cultivar uma disposição de caráter específica pelo reconhecimento dos atributos de valor que tornam alguém uma boa pessoa, com um caráter desejável. Porém, o problema também abrange a passagem de juízos sobre o modo de ser de algo em termos de predicados descritivos para juízos que possuem características valorativas. Ou seja, há também dificuldades em uma transição entre fato e valor.

Pensando em atributos valorativos como *vício* e *virtude*: para Hume, estes não são encontrados na efetivação das ações, não são fatos passíveis de percepção. Declarar que uma ação é viciosa remete ao sentimento pessoal de desaprovação gerada frente a essa ação que é objeto de apreciação. Conforme já indicado na sessão anterior, os valores são fatos enquanto reações na mente do sujeito que analisa uma ação, não são presentes como fatos nos objetos de análise depurados da própria ação. A ação, por si só (como ela é) não informa objetivamente seus valores ou uma indicação de como *deveria ser*. É a partir da consideração desta ação pelo sujeito que a observa que serão despertados sentimentos – e *valores*. Subjetivando os valores, nota-se que nossos juízos valorativos não informam sobre o objeto, nem denotam qualquer atributo específico do objeto em questão. Ou seja, juízos de valor não podem ser decorrentes necessariamente de juízos de fato; não há uma implicação direta entre ambos. Ao serem empregados predicados para descrever os fatos, isso apenas denota o sentimento de aprovação ou desaprovação gerados frente às ações.

É evidente que Hume impõe restrições às tentativas de combinar elementos factuais com elementos valorativos. Novamente, de um grupo de premissas factuais não é possível extrair uma conclusão moral. Para que faça sentido, deve haver uma conexão entre as premissas descritivas e a conclusão, de modo que também há uma conexão entre dever (*ought*) e valor ético. Mas uma afirmação normativa não pode ser concluída a partir de um conjunto de afirmações descritivas.

O problema da lacuna deixada pela passagem do *é* ao *deve* é conhecido como *Lei de Hume*, e aparece também em outros ramos da filosofia, como o

processo de indução na ciência – a previsão de fatos a partir da observação de eventos e experiências. Para Hume, apesar da constatação desse problema lógico, o hábito faz com que os homens confirmem suas expectativas após a observação de determinados acontecimentos.

A barreira apontada por Hume entre *ser (is)* e *dever (ought)* é um problema em aberto e merece atenção. Uma vez que seja proposta uma base factual para a moralidade, faz-se necessário argumentar a favor dessa possibilidade. Muitos teóricos versaram sobre o tema e também discutiram sobre as inúmeras possibilidades de interpretação acerca da própria *Lei de Hume* e qual o rigor que o filósofo tratou o problema. O intento dessa seção não é abordar essas considerações, mas foi a de apresentar o problema para, posteriormente, permitir uma análise acerca da proposta de Ayn Rand – e verificar em que medida ela pode ter respondido ou não a questão. Em geral, parece que rotineiramente somos capazes de processar essas inferências apontadas por Hume. Em processos reflexivos diários é possível realizar tais inferências. Entretanto, a questão suscitada é a sua validade lógica, e é preciso justificar se discursos teóricos e práticos podem se articular.

### 2.2.3 – O Emotivismo Moral

Como já indicado na seção 2.2.1 do presente capítulo, para Hume as distinções morais que somos capazes de realizar – como entre virtude e vício – não possuem sua origem na razão, mas no sentimento que nasce diante de uma ação; as avaliações morais consistem em sentimentos de aprovação e desaprovação. As motivações necessárias para a realização de ações são provenientes das paixões – uma vez que a razão não é capaz, em si mesma, de agir como um impulso direto para a ação. Sentimentos como de prazer e de dor nos auxiliam nas distinções morais. Uma vez que a moral está incluída no ramo da filosofia prática, é necessário que seja baseada em motivações capazes de gerar movimento. A possibilidade de distinguir ações boas ou más encontra-se no *sentimento* moral.

Ora, como as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem e o mal morais, não são senão dores e prazeres *particulares*, segue-se que, em todas as investigações acerca dessas distinções morais, bastará mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer por que esse caráter é louvável ou censurável. Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de

determinado tipo. Portanto, ao dar a razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício ou a virtude. Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração (HUME, 2009, p. 510).

O vício e a virtude não são desvendados pela razão ou através de ideias, mas por meio de paixões ou sentimentos que indicam a diferença entre eles. Desse modo, um juízo de valor moral não será pautado na razão, mas na experiência humana; a moralidade é mais sentida do que julgada ou analisada. A experiência humana aponta a distinção entre o certo e o errado no campo da moralidade.

Inicialmente, se manifestam as emoções, como uma reação às impressões primárias, ligadas ao prazer e a dor. Elas estão associadas ao que primeiro toca a mente humana, como uma forma de resposta fisiológica do corpo às percepções sentidas. As emoções, como um primeiro resultado das impressões, podem evoluir para paixões, estas que representam uma reflexão sobre as emoções. As paixões determinam uma avaliação sobre o que originou as emoções. Os sentimentos representam a união entre as emoções e paixões, essas que nascem em uma determinada situação. A subjetividade humana elabora uma passagem das emoções, como uma resposta mais imediata, às paixões e sentimentos, como uma forma de compreensão das reações às percepções.

Hume aponta que conceitos como bem ou mal não constituem relações objetivas, de modo que o seu esclarecimento deve ser buscado nos sentimentos. Reagimos subjetivamente a cada ação presenciada, e isso é capaz de gerar sentimentos de aprovação ou reprovação através de uma sensação de prazer ou mal-estar. Sendo assim, Hume defende que os juízos morais não são fundamentados nem sobre a religião e sequer sobre a razão; estão baseados no sentimento: o vício se caracteriza como o que causa incômodo e a virtude o que causa satisfação. Reforça-se a noção de que vício e virtude não são descobertos através de ideias, mas por meio das paixões que são capazes de apontar as diferenças entre eles. As avaliações morais também não são deduzidas a partir de enunciados de fato, a partir da observação e apreensão direta da realidade; elas são resultado de uma reação emotiva: prazer ou desprazer. Por consequência, nota-se que Hume buscou construir sua concepção ética em bases empíricas, derivando-a da sensação.

Ainda que existam variações nas possíveis reações dos indivíduos perante um mesmo ato, a proposta que parte da defesa de um *sentimento moral* considera que a moral é fundamentada em sentimentos que são constantes. Experiências que partem de impressões causadas pelas virtudes e impressões causadas pelos vícios levam à percepção de que a virtude deve ser valorizada e o vício deve ser condenado. Um processo de conscientização gradativa acontece através das experiências, e ensinam os homens sobre o progresso dos sentimentos humanos. O *moral sense* é natural nos homens, e conduz as decisões e avaliações morais. Ele está diretamente ligado ao que provoca prazer ou dor e que, como consequência, indica aprovação ou reprovação.

Hume ainda propôs a diferenciação entre virtudes naturais e virtudes artificiais. As primeiras se caracterizam pela independência de qualquer artifício, ou seja, são próprias da natureza humana, são parte constituinte da essência humana. Um exemplo é a bondade, sentimento natural já existente no homem. Por outro lado, as virtudes artificiais se constituem como uma espécie de virtude concebida e que também é capaz de produzir prazer e aprovação, mas surge como um resultado das particularidades e necessidades dos homens. Elas se tornam um “complemento” que surgem como resultado de convenções ou acordos, tornando-se artifícios estabelecidos pelos homens para que seja possível a busca e defesa do interesse público – visto que este não é foco das intenções dos homens de maneira natural. Como um dos principais exemplos que caracteriza as virtudes artificiais é possível citar a justiça, instrumento fundado pelos homens para coordenar as relações.<sup>29</sup>

Também no sentido da compreensão de uma qualidade moral, o filósofo aponta que esta se encontra presente no agente moral e não nas ações por ele praticadas. A ação é resultado das intenções e motivações do agente – e porque estas não são possíveis de serem conhecidas pelos outros, somos levados a avaliar as ações propriamente expostas e não aquele que a praticou. Entretanto, na

---

<sup>29</sup> “Para que ninguém se sinta ofendido, devo observar aqui que, quando nego que justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra *natural* como significando exclusivamente o oposto de *artificial*. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam *artificiais*, não são *arbitrárias*” (HUME, 2009, p. 524).

proposta humeana uma ação é virtuosa como consequência de uma motivação também virtuosa.

Vemos, portanto, que todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos, sendo tidas apenas como signos desses motivos. Desse princípio, concluo que o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural. (...) É preciso um motivo virtuoso para que uma ação se torne virtuosa. Uma ação tem de ser virtuosa para que possamos ter consideração por sua virtude. Portanto, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração (Ibidem, p. 518).

Conclui-se desse modo que não existirão ações moralmente boas se não houver na própria natureza humana motivações que as produzam. Porém, retomando a existência de virtudes artificiais, a justificativa para que sejam forjadas é a ausência de um genuíno *amor à humanidade*, uma paixão existente nos homens por quaisquer outras pessoas, independentemente das relações constituídas, de favores ou qualidades pessoais. As regras de justiça são necessárias na medida em que, por um lado, a natureza não provê abundância de recursos suficiente para atender as necessidades de todos; como também não se observa um cuidado natural em relação aos outros assim como cada um de nós busca cuidar de si mesmo. O que Hume propõe nesse caso é que, para ser possível uma espécie de harmonia social, são necessárias essas leis artificiais que possam desacelerar os apetites naturais dos homens, uma vez que certas noções – no tocante às relações humanas – não estão fundamentadas em leis naturais universais facilmente identificadas pela razão. A ideia de justiça (e também noções de propriedade, direito e obrigação) não se constitui a partir de uma relação natural, mas se trata de uma criação que possibilita a boa convivência entre os homens. As boas relações e ações em uma vida em sociedade não são naturais aos homens, e para que sejam garantidos alguns direitos são necessários alguns artifícios. Estes terão como função equilibrar e corrigir as irregularidades e inconveniências relativas às paixões e apetites. A justiça aparece como o resultado de uma convenção, que tem como objetivo garantir os direitos dos indivíduos. Os homens têm dificuldade em perceber as vantagens de viver em sociedade; porém, ela torna possível a convivência e a coexistência das paixões, e também precisa coordenar as ações e impulsos dos homens para que todos aprendam e possam ter tranquilidade para desfrutar dos bens que obtiveram como resultado de seu trabalho.

O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um

remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. (...) Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos (Ibidem, p. 529).

Essa convenção ou acordo ocorre para que seja possível a própria convivência em sociedade, e as leis e regras estabelecidas asseguram a posse e a negociação de bens de maneira segura, preservando o bem estar dos indivíduos. É vantajoso e é em virtude do próprio interesse que é consentida a instituição de regras de justiça. A estabilidade almejada por esse acordo garante o direito aos próprios bens como também a abstinência aos bens dos outros, o que torna possível uma compreensão sobre o que deve ser a justiça, injustiça, e conseqüentemente as ideias de propriedade, direito e obrigação.

A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras. Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado (Ibidem, p. 530).

Sendo esse o objetivo de um acordo, não faz sentido que este seja estabelecido e não respeitado. As leis existem e devem ser obedecidas para que a ordem e a harmonia social sejam preservadas, possibilitando também que o homem seja reconduzido ao que lhe é natural. Aliado a esses fatores, surge a necessidade de um governo formal, dada a incapacidade dos homens de nem sempre seguirem essas regras. A implantação de um governo também se constitui como um artifício que objetiva garantir as vantagens já evidenciadas. Desse modo, fica claro que o bem estar coletivo deve ser a finalidade da justiça e suas regras; a observância das virtudes sociais caracteriza a convenção social, formulando um sistema de ações e colaborações mútuas que adquirem um caráter de utilidade pública. A justiça deve promover harmonia e ordem, ao mesmo tempo em que se espera uma cooperação dos membros inseridos nessa sociedade. As regras fundadas para conduzir a conduta comprometida com a utilidade pública deverão seguir, quando necessário, o direito positivo na condução de procedimentos que deverão ser seguidos para promover a justiça.

Na estrutura humeana sobre os fundamentos da moral, a utilidade também aparece como um importante princípio que organiza e estrutura os conceitos morais. A avaliação moral é compreendida como uma reação emotiva e gera uma aprovação ou rejeição em um espectador que observa e julga uma ação praticada por um determinado agente. Essa avaliação provoca sentimentos de prazer ou desprazer, uma vez que essa fundamentação está pautada em bases empíricas derivadas da sensação. Os juízos de valor não são firmados em determinações racionais, mas são decorrentes da experiência humana; a experiência conduz as impressões geradas pelas virtudes e as impressões geradas pelos vícios. As percepções provenientes das distinções entre vício e virtude – consequentemente também de desprazer e prazer – provocam nos homens hábitos correspondentes. Os homens se habitua a valorizar o que é útil, louvável e também necessário. Por conseguinte, a utilidade se mostra essencial na constituição da moralidade humana, e atua como um importante critério para definir o que é virtude e o que é vício. A utilidade adquire um caráter social moral que visa o bem da humanidade.

A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária. Mas *útil?* Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação frequentemente se estende para além dessa esfera. Devem, portanto, ser os interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação, o que nos leva a concluir que esses interesses, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes. Ao trazer à luz esse princípio, teremos descoberto uma imensa fonte de distinções morais (HUME, 2004, p. 284).

Nesse contexto, novamente reforça-se a constatação da necessidade da criação de um governo, que tem sua origem definida em um princípio de utilidade. O governo se mostra como útil porque tem como função garantir a justiça – esta, como uma virtude artificial, tem o papel de conservar a sociedade. A justiça também se mostra como um dever, existe e funciona através da obediência. Porém esse dever não tem um caráter moral, mas existe devido à sua utilidade. O governo deve existir para que haja segurança, harmonia e paz, e diante de uma autoridade deve existir obediência. Em um primeiro momento, a autoridade governamental se mostra útil e necessária. Mas o hábito solidifica através do tempo essa autoridade. A experiência da existência do governo e da segurança garantida pela sociedade política é passada com o decorrer do tempo e acostuma os homens à obediência. Ou seja, do mesmo modo que as sucessões de experiências são, para Hume, a base do

conhecimento no que se refere às questões de fato, a experiência também constitui o hábito, este que servirá como um alicerce para a autoridade do governo.

Aliado à essa percepção empirista da moral, Hume também não aceita a existência de normas e valores inatos. Uma vez que, conforme a proposta empirista humeana, não há nada na mente que não seja decorrente de percepções, isso também acontece em relação aos juízos de valor, ou seja, a aprovação ou reprovação de determinadas ações são apenas percepções distintas. Ao admitir que as normas não são inatas, entende-se também que estas são criadas pelos homens. Os homens tendem para a organização social que visa manter a harmonia da sociedade e também garantir seus interesses, desse modo, a criação de normas se torna necessária. A moral indica qual o dever dos homens e porque devemos agir corretamente. O hábito instituído a partir da observação da deformidade do vício e da beleza da virtude já conduz as ações em direção à promoção das virtudes e rejeição dos vícios.

Reforçando o que foi exposto no decorrer da presente seção, é evidente novamente a crítica de Hume ao racionalismo moral, uma vez que a moral não está fundada em conexões e relações de ideias, estas de caráter eterno, imutável e que se apresentam universalmente obrigatórias; a moral não é fundada na razão. Hume vai contra a ideia de que exista uma espécie de lei racional comum a todos os homens, própria da natureza humana, capaz de conduzir suas ações de maneira específica e corretamente. As normas capazes de auxiliar a determinação das ações possuem um caráter artificial e se mostram essenciais para que seja possível a vida em sociedade. A constatação da utilidade nesse processo também ganha destaque, estando atrelada à moralidade humana e ao conceito de justiça, indicando assim a relação de virtude e vício com os sentimentos de prazer e desprazer. Os sentimentos se mostram então como motivação real das ações.



## CAPÍTULO 3 – PROBLEMATIZAÇÃO DO EGOÍSMO MORAL

O terceiro e último capítulo visa retomar e discutir alguns pontos centrais da filosofia objetivista de Ayn Rand, e também realizar as aproximações ou contraposições acerca do que foi exposto no capítulo anterior. No primeiro capítulo do presente trabalho, foi apresentada a proposta da filósofa, com o foco voltado para sua abordagem ética: a defesa de uma ética egoísta. O objetivo nesse momento é buscar compreender melhor a abordagem objetivista e verificar em que medida ela se sustenta e os limites que apresenta – verificar se o egoísmo moral é defensável.

### 3.1 – O QUE É INTERESSE RACIONAL?

O conceito central que leva à construção de uma defesa moral a partir do egoísmo é o interesse racional, mais precisamente, o *autointeresse racional*. É preciso considerar em quais termos Ayn Rand defende esse autointeresse racional, e porque só ele deve ser valorizado. Inicialmente, é necessário retomar o ciclo em que se encontra envolvido tal conceito, ou seja, o contexto das próprias motivações que conduzem à valorização do próprio interesse.

Para Ayn Rand, a vida humana ganha sentido na medida em que são estabelecidos objetivos, metas traçadas para serem alcançadas. Esses objetivos podem ser desde cuidar daqueles que se ama, até alcançar sucesso profissional. Nesse sentido, os valores estabelecidos por um indivíduo representam o significado da vida. O que é valorizado pelos homens é também o que os move em sua busca. Os valores podem ser compreendidos então como objetos de ações; trata-se do que motiva alguém a agir, seja para obtê-lo ou para mantê-lo. Se esses valores conferem sentido à vida, Rand acredita ser um direito inerente aos indivíduos ter a possibilidade de buscar esses valores e procurar atingir os seus objetivos. O pressuposto da *Virtude do Egoísmo* encontra-se nesse princípio enunciado.

Nesse contexto, atrelado ao fato de que a vida humana ganha sentido através do estabelecimento e busca de valores, é inevitável, para que isso seja possível, a construção de um código moral capaz de guiar os rumos escolhidos pelo indivíduo. A partir desses termos, a moralidade para o Objetivismo encontra seu propósito na definição dos interesses e valores adequados aos homens. Conforme já exposto no primeiro capítulo, o valor mais essencial a ser defendido é a própria

vida do indivíduo – sem a qual nenhum outro valor estabelecido faria sentido. A vida individual encontra, dessa forma, sua máxima valorização.

A ética Objetivista considera a vida do homem como o *critério* de valor – e *sua própria vida* como *propósito* ético de cada indivíduo. (...) O homem deve escolher suas ações, seus valores e seus objetivos através do critério do que é adequado ao homem – com o objetivo de alcançar, manter, satisfazer e aproveitar esse valor básico, essa finalidade, que é sua própria vida (RAND, 2013, p. 34-35).

Ao conciliar a valorização da vida e a determinação acerca da satisfação dos objetivos pessoais dos indivíduos conforme por eles instituídos, Rand avalia que a preocupação com os próprios interesses é legítima e deve ser apreciada como a essência da existência moral – o homem deve ser o beneficiário das próprias ações morais. A determinação do beneficiário das ações e valores é uma das premissas fundamentais de um sistema moral, uma vez que um indivíduo que age e sacrifica sua ação em prol do outro, é considerado injustiçado por agir e não receber em troca. O que incomoda Rand é a necessidade que muitos parecem ter de buscar justificativas externas para as próprias realizações, ou seja, ao invés de declararem a si próprios como destinatários das próprias ações, elas são praticadas tendo em vista um “propósito maior”, como por exemplo, agradar a Deus ou colaborar para o bom funcionamento da sociedade. O Objetivismo defende que o indivíduo deve ser sempre favorecido em suas próprias ações, e deve agir valorizando a si mesmo e o próprio autointeresse racional.

Ayn Rand defende o *interesse próprio racional*. Isso significa a ética do egoísmo, com a vida humana sendo o padrão de valor que define “interesse próprio”, e a racionalidade sendo a virtude primária que define o método para alcançá-lo. Dentro da estrutura objetivista, o termo “interesse próprio racional” é uma redundância, embora hoje em dia necessária. Não reconhecemos nenhum “interesse próprio” para o homem fora do contexto e do absoluto da razão. Na interpretação objetivista, o princípio de egoísmo inclui todos os valores e virtudes já discutidos (juntamente com todos aqueles ainda por discutir). O egoísmo exige objetivos não-contraditórios, pensamento a longo prazo, ação baseada em princípios e total aceitação da causalidade. O homem egoísta, em suma, não é mais que o homem racional – porque reconhece que qualquer omissão na racionalidade é danosa a seu bem-estar (PEIKOFF, 2000, p. 223).

Como é possível perceber, os interesses dos homens se caracterizam como os objetivos por eles traçados. O que *interessa* um indivíduo é o que servirá de propulsor para uma ação. O interesse *próprio* se refere ao âmbito do próprio indivíduo que objetiva, ambiciona. Conforme os motivos expostos anteriormente, uma vez que um homem compreende a própria vida como valor máximo a ser protegido e apreciado, ele irá defender os *interesses próprios*. Já a determinação do

autointeresse como *racional* é exposta na medida em que Rand compreende que a racionalidade não é acionada por todos de maneira automática. Valorizar os próprios interesses não define que tudo seja feito para satisfazer qualquer desejo ou tudo o que for agradável. As motivações não podem partir de emoções, sentimentos, apetites ou desejos irracionais. O que é decorrente da natureza instintiva do homem não é válido para estabelecer um código de valores moral. Um indivíduo é livre para estabelecer seu próprio julgamento, do mesmo modo que é livre para escolher suas ações e os seus objetivos. Porém, essas escolhas só estarão ligadas ao âmbito moral se forem racionalmente definidas.

É imprescindível também lembrar a compreensão de Rand sobre a racionalidade. A razão é um atributo comum aos homens, um instrumento que, se utilizado, é capaz de conduzir adequadamente as ações e os processos cognitivos. Porém, o emprego da razão é resultado de uma escolha. O indivíduo pode ou não optar por *pensar* e focar a própria mente – a outra opção é guiar-se por impulsos. Todos os seres humanos são dotados de racionalidade, mas o seu exercício pode ser facultativo, não acontece de maneira automática.

A epistemologia nos diz que a razão é *válida*; é o meio de que o homem dispõe para o conhecimento. A ética tira uma conclusão prática: se o indivíduo escolhe viver, ele deve ter a razão como um *valor*. Valorizar a razão é o contrário não só de rejeitá-la, mas também de aceitá-la por obrigação. (...) Pelo contrário, compreendendo o papel vital da consciência, ele confere à razão o lugar fundamental em sua estrutura de valores *pessoal*. Ele é o homem que valoriza seus meios de sobrevivência, que retrocede ante a perspectiva de subvertê-los, que fica enlevado com o espetáculo da objetividade pura. (...) A magnífica luminosidade da ética de Ayn Rand – suas afirmações inspiradoras sobre o homem-herói, o trabalho criativo, a alegria egoísta, a liberdade individual –, tudo isso é derivado. A raiz é a estimativa moral primária do Objetivismo, sua estimativa da razão (Ibidem, p. 211).

Desse modo, primeiramente o homem deve reconhecer esse atributo e depois decidir – e definir – se suas metas serão traçadas após um processo racional de escolha. Se esse homem reconhecer a própria vida como um valor absoluto, e em primeira instância já compreender que ela deve ser prioridade, a partir de então já estará tomando decisões racionais e poderá definir seus próximos passos. Não é possível viver de maneira acidental, mas deve-se descobrir e praticar os princípios requeridos para a manutenção da própria vida. Nesse mesmo sentido também não é desejável que o autointeresse seja determinado por impulsos cegos ou caprichos irracionais, mas deve ser descoberto através de princípios racionais. É dessa forma que o Objetivismo compreende a moral como a valorização do autointeresse racional

– o egoísmo racional. Ao investir contra uma compreensão egoísta do indivíduo, isso fere consequentemente a preocupação com os interesses individuais, fere a autoestima e, por fim, desvaloriza a própria vida.

Essa breve retomada reforça o que Ayn Rand compreende como o objetivo da moralidade e o que ela defende como um *interesse próprio racional*. Inicialmente ela procura justificar a própria moralidade, a busca e o resgate por um código de valores moral que ela considera perdido. Ela reforça a noção de que a moral possui um caráter prescritivo, capaz de recolher informações acerca da realidade e não apenas descrever essa realidade, mas prescrever noções a partir dela. E uma vez que os seres humanos são dotados de racionalidade, podem se utilizar desse atributo para realizar esse processo – de apreensão e conhecimento da realidade e transformá-la em princípios normativos.

A ética é a divisão da filosofia que, nas palavras de Ayn Rand, fornece “um código de valores para orientar as escolhas e ações do homem – as escolhas e ações que determinam o propósito e o curso de sua vida.” De acordo com o Objetivismo, esse código deve lidar com três questões básicas, inter-relacionadas. Com que meta deve viver um homem? Em função de que princípio fundamental deve ele agir a fim de alcançar essa meta? Quem deve lucrar com suas ações? As respostas a essas questões definem o *valor* último, a *virtude* primária e o particular *beneficiário* defendidos por um código ético, e assim revelam a essência desse código. A posição objetivista pode ser indicada por três palavras. O valor último é a *vida*. A virtude primária é a *racionalidade*. O beneficiário é a *própria pessoa*(Ibidem, p. 198).

Entretanto, a proposta de Ayn Rand, apesar de atrativa, apresenta diversas dificuldades. Primeiramente, a própria noção de que o código de valores é derivado diretamente da realidade; ou seja, a compreensão de que os nossos sentidos são capazes de absorver as informações presentes na realidade e que compete à razão transformar essas informações em normas morais. Esse modelo remonta ao que Hume critica como a passagem indevida de *ser* para *dever*, conforme exposto no capítulo anterior. Esse problema, porém, será abordado posteriormente no decorrer do presente capítulo, justamente verificando se Rand pode ser acusada de ter cometido a falácia naturalista – ou se apresenta uma justificativa para essa passagem.

A fundamentação da moral em interesses próprios racionais também parece bastante frágil. Ainda que Rand busque fundamentá-la através de uma construção de escala de valores, destacando o valor essencial da vida individual, parecem faltar fundamentos que forneçam maior solidez a essa concepção. A proposta que vai ao

encontro de uma moral normativa, que determina a necessidade de uma redescoberta de um código de valores é viável. Porém, a definição – ou o conteúdo – desse código de valores permanece bastante vaga. O código de valores é embasado na própria definição do que são os valores – *aquilo pelo qual alguém age para conseguir algo ou para manter*. Os valores são determinados pelos próprios interesses do indivíduo – interesses racionais. Mas o Objetivismo não discorre sobre o conteúdo desses valores. Desse modo, parece aceitar quaisquer conteúdos, desde que atendam a esses requisitos essenciais pré-determinados. Esse código, que tem como função prescrever normas que conduzam adequadamente as ações, não nos fornece essas indicações, apenas aponta quem deve ser o beneficiário dos nossos atos. Isso, no entanto, não parece ser suficiente em uma proposta moral.

Desde nosso nascimento, somos avaliados, e aprendemos logo a avaliar. Ninguém escapa. Como qualquer outro predicado, os predicados avaliativos têm domínio de aplicação. (...) Porém, podemos avançar com certa tranquilidade à seguinte hipótese: *o que é dito moralmente “bom” ou “ruim” de modo originário são ações*. Pessoas, governos, leis etc. são moralmente louváveis ou condenáveis porque realizam ações, ou mandam executar ações, ou ainda tornam obrigatórias ou proíbem certas ações, ou conduzem as pessoas a realizar certas ações. (...) Assim, o domínio de aplicação dos predicados avaliativos morais é, por excelência, o domínio das ações realizadas por agentes providos de certas capacidades discriminatórias, e capazes de deliberar e escolher. Portanto, o domínio de aplicação dos predicados avaliativos (quando se trata de avaliação propriamente moral) se reduz às ações, individuais ou coletivas, de agentes humanos (LECLERC, 2014, p. 88).

Novamente, a ética egoísta objetivista ressalta o caráter avaliativo dos predicados morais, mas não aponta a direção dessas avaliações, apenas a quem as ações devem ser direcionadas e beneficiar. Rand ressalta a importância da descoberta da moralidade, reforça a sua necessidade e valor, porém tem dificuldades em apresentar o caminho para sua efetivação. Isso não significa que essa perspectiva de uma moral egoísta não deva ser apreciada. Uma proposta que coloca o indivíduo como foco não deixa de ter o seu valor. Mas, diante dos objetivos descritos pela própria filósofa, suas conclusões talvez não satisfaçam os critérios inicialmente apresentados.

Outra dificuldade que também se mostra nesse contexto é a definição do próprio conceito de racionalidade, ou, mais precisamente, o que o adjetivo *racional* implica quando se trata da definição de *interesses próprios racionais*. Ayn Rand define o que é *razão* e quais são suas funções, mas não as especifica no contexto das ações. A razão é compreendida como um atributo comum a todos os homens,

capaz de processar e organizar as informações recolhidas pelos sentidos acerca da realidade. Diferentemente das emoções, que são definidas como reações às percepções, incapazes de serem definidas de maneira consciente ou de planejar a própria relação com os fatos observados – são apenas *sentidas* –, a razão é capaz de conduzir as próprias ações após processar informações e estabelecer conclusões. Rand também define o que consiste a virtude da racionalidade: quem reconhece a razão como fonte de conhecimento e guia para as ações, sem aceitar interferência das emoções nas decisões.

A conclusão é óbvia: não há alternativa nem complemento para a razão como meio para o conhecimento. Se tentarmos conferir às emoções tal papel, então não mais estamos engajados numa atividade de cognição. Pelo contrário, estamos subvertendo a integridade de nossos processos mentais, assim invalidando-os – ao introduzir elementos não-objetivos no papel de guia de nossos processos mentais. Uma emoção não analisada, uma emoção cujas raízes intelectuais não foram identificadas e validadas por um processo de razão, é só um evento subjetivo da consciência de uma pessoa. Pode ser comparado a uma abstração flutuante ou a uma proposição de nível mais elevado que não foi reduzida a dados perceptuais. É um estado mental desligado da realidade, um estado cuja relação com o fato é desconhecida (PEIKOFF, 2000, p. 158).

O Objetivismo advoga fortemente contra uma fundamentação da moral a partir das emoções. Primeiramente, diferencia sensações – definidas como reações físicas a partir do contato com a realidade – e as emoções, compreendidas como dependentes do conteúdo da mente. Os sentimentos e emoções não são registros automáticos diante de percepções despertadas, mas são resultado dessas percepções já processadas. As emoções também aparecem, nesse contexto, como resultado de conclusões mentais, mas elaboradas sem rigor, sem procedimentos lógicos. Isso também parece problemático, na medida em que se aceita que as conclusões racionais são necessárias e as emocionais – que também são um resultado mental – são relativas. Fica ausente uma definição mais específica acerca dos processos racionais – porque são, de fato, infalíveis e confiáveis.

Embora a razão e a emoção, por suas próprias naturezas, estejam em harmonia, a aparência de conflito entre elas, como vimos, é possível; a origem de tal aparência é uma contradição entre as conclusões conscientes e subconscientes do homem no que se refere a uma questão avaliatória. Quando isso ocorre, as ideias conscientes podem estar corretas e as subconscientes, equivocadas. Ou pode dar-se o contrário: um homem pode conscientemente sustentar uma ideia equivocada ao mesmo tempo em que experimenta um sentimento que se choca com aquela ideia, um sentimento que se origina de uma premissa verdadeira subconsciente. Nos dois casos, entretanto, o verdadeiro conflito acontece entre as duas ideias. E a única maneira de resolvê-lo, de *saber* que lado está certo, é submetendo as duas ideias ao escrutínio da razão (Ibidem, p. 157).

Em suma, é aceitável a ideia de que ações não podem ser pautadas em desejos e caprichos impensados, sem qualquer avaliação anterior, que não considere as consequências de suas realizações. Entretanto, defender a razão como guia exclusivo para conduzir as ações requer definições mais específicas. Do mesmo modo, estabelecer como princípio moral a busca racional pelos próprios interesses tem sua relevância enquanto retomada da valorização do indivíduo, mas parece insuficiente para fundamentar uma proposta de estruturação e redescoberta da moral.

### **3.2 – POR QUE NÃO POSSO PRIORIZAR O INTERESSE ALHEIO E SER RACIONAL?**

Após discorrer sobre o que consiste o autointeresse racional no cenário da ética objetivista (e notar sua possível insuficiência como fundamentação dessa proposta), outro ponto bastante discutível é a exclusão por completo do altruísmo na proposta objetivista. Ao valorizar a vida e os direitos individuais, Ayn Rand exclui qualquer sacrifício em prol de outros indivíduos, e ficam pendentes algumas questões: por que não é possível tomar como meu o interesse alheio? Priorizar o interesse alheio implica necessariamente em uma ação irracional? Para examinar se Rand consegue justificar essas afirmações, é preciso antes retomar a forte crítica da filósofa ao altruísmo e ao autossacrifício.

Ao defender que os homens devem perseguir os próprios interesses racionais, para Rand isso implica aceitar a responsabilidade sobre nossos próprios julgamentos, vivendo independentemente pelo resultado da própria mente. Isso significa que não é aceitável procurar vantagens sobre o que não é fruto do próprio esforço, nem fugir às consequências impostas pelas ações praticadas. No Objetivismo, uma vez que se aceita a vida como valor máximo estabelecido, e a razão como guia, também não é possível ignorar os fatos objetivos que a realidade apresenta, ou tentar falseá-los de alguma forma para atender objetivos irracionais. Também não é possível desejar alcançar efeitos sem se preocupar em como efetivar suas causas, em contrapartida é necessário assumir a responsabilidade pelos efeitos ocasionados a partir de uma determinada causa praticada; ou seja, não devemos agir sem estabelecer devidamente os objetivos e motivos que justifiquem a realização dessa ação. Finalmente, assumindo a própria vida e todos os valores – e responsabilidades – a ela relacionados, não devemos sacrificar nossa própria vida e

nossas convicções aos desejos e opiniões de outros. Nesse sentido, a ética objetivista entende que o bem individual não demanda sacrifício, e nem pode ser obtido pelo sacrifício de outros. Uma vez que os homens compreendem que sacrifícios não são fontes racionais de aquisição, aceitam que a troca voluntária se mostra como um caminho justo. Para o Objetivismo, conforme exposto no primeiro capítulo, não há conflito de interesses entre os homens, pois são capazes de perceber que não é adequado depender de sacrifícios, mas trocam valores por valores. Esse princípio da troca voluntária se apresenta como o princípio ético racional capaz de conduzir adequadamente os relacionamentos humanos.

A ética Objetivista acredita que o bem *humano* não requer sacrifícios humanos e não pode ser alcançado pelo sacrifício de qualquer um por qualquer um. Acredita-se que os interesses *racionais* dos homens não se chocam – que não há conflito de interesses entre homens que não desejam o imerecido, que não fazem sacrifícios nem os aceitam, que lidam uns com os outros como *negociantes*, dando valor em troca de valor. O princípio da troca é o *único princípio ético racional para todas as relações humanas, pessoais e sociais, privadas e públicas, espirituais e materiais. Esse é o princípio de justiça*(RAND, 2013, p. 44-45).

Ayn Rand rejeita o sacrifício como fundamento moral, pois compreende que, dessa forma, o indivíduo desvaloriza a própria vida, uma vez que se preocupa com os outros e não consigo mesmo. Se os valores são conquistados ou mantidos pelas ações dos homens, ao instituir o sacrifício como norma moral admite-se que alguns agem a favor de outros que não agem, o que representa uma injustiça. É por esse motivo que Rand valoriza a determinação do beneficiário das ações, uma escolha validada pelas premissas da moral egoísta proposta por ela. Se, ao planejar uma ação, o indivíduo define metas, mas aceita que o destinatário dessa ação não é ele mesmo, e sim outro a quem o resultado final será dirigido, possivelmente esse sacrifício será realizado contra a vontade do agente. Do mesmo modo, será preciso aguardar um sacrifício alheio para que este primeiro indivíduo seja o destinatário da ação, receba um benefício. Esse sistema impede que cada indivíduo estabeleça os próprios valores.

Quando o beneficiário de uma ação é outra pessoa e não quem a pratica, isso configura um *autossacrifício*. De acordo com Rand, a moral vigente e defendida por diversos sistemas culmina nesse princípio básico: uma ação só é considerada com valor se for destinada a outro. O autossacrifício representa o sacrifício da mente de um indivíduo perante autoridades superiores que assim decidirem, e também determina o sacrifício dos próprios valores de acordo com os interesses de outrem.



O primeiro é o fato de que o *autossacrifício* significa – e só pode significar – sacrifício *mental*. Um sacrifício, é necessário lembrar, significa a renúncia de um valor mais alto em favor de um valor mais baixo ou de algo sem valor. Se o indivíduo abre mão daquilo que ele não valoriza para obter aquilo que ele valoriza – ou se ele abre mão de um valor menor para obter um valor maior –, isso não é um sacrifício, mas um *ganho*. (...) Mas se sacrifício é uma virtude, não é o homem neurótico, mas o racional que deve ser “curado”. Ele deve aprender a violentar seu próprio julgamento racional – a inverter a ordem da hierarquia de valores – a render-se àquilo que sua mente escolheu como bom – contrariar e invalidar a sua própria consciência. Os místicos declaram que tudo que eles exigem do homem é que ele sacrifique sua *felicidade*? Sacrificar a felicidade de um indivíduo é sacrificar seus desejos; sacrificar seus desejos é sacrificar seus valores; sacrificar seus valores é sacrificar seu julgamento; sacrificar seu julgamento é sacrificar sua mente – e é nada menos do que isso que a doutrina do autossacrifício deseja e exige (BRANDEN, 2013, p. 59-60).

Para Rand, a valorização do autossacrifício como fundamento moral – a rejeição ou má interpretação do egoísmo, a desvalorização do autointeresse – culmina em um cenário de crise moral, uma completa inversão de valores. Sua dura crítica a *ética do altruísmo* se refere a uma visão de mundo enraizada, presente fortemente na nossa cultura. Isso se apresenta no sentido de que aprendemos a abrir mão, muitas vezes, dos nossos objetivos para agradar ou satisfazer o interesse alheio. Uma cultura que valoriza o altruísmo declara que ações que visam beneficiar o outro são sempre positivas. Um dos pressupostos da fé cristã, por exemplo, determina que devemos agir buscando a salvação eterna, cumprindo a palavra de Deus. Um de seus principais mandamentos determina: *"Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes."* (Marcos 12:30-31). Na compreensão objetivista, colocar todos os outros no mesmo patamar de igualdade em relação a si mesmo, desvaloriza sua própria existência individual, uma vez que a própria vida e consequentes objetivos não poderiam ser a finalidade principal.

Separar amor de valores racionais é confessar que o sujeito deve reconhecer o que não merece, uma agressão completa ao conceito de justiça. (...) A defesa da caridade, no sentido de dispensar o julgamento de mérito da pessoa em questão, é contraditória aos valores de justiça. Caridoso, para essas pessoas, é quem ama sem motivo, quem dá sem julgar merecimento, quem recusa o julgamento racional de valores. Caridoso seria quem amasse incondicionalmente. Não pode haver nada mais injusto que isto. A verdadeira caridade, para quem valoriza a moral, o correto e o bom, é defender a justiça! (CONSTANTINO, 2007, p. 73-74).

Também a partir de uma visão ampla de sociedade, somos sempre conduzidos a valorizar princípios como caridade e compaixão, entendendo que é

considerado um bem maior dar valor aos cuidados coletivos, ou seja, a preocupação com todos envolvidos nessa sociedade de maneira geral, ao invés de ressaltar os valores individuais. A partir dessas observações, Ayn Rand declara que o sacrifício humano é um mal, não importando quem é o destinatário – ou seja, se você se sacrifica por alguém ou se alguém se sacrifica por você. A propósito, é válido reforçar que a partir dessa noção, o egoísmo não carrega consigo a ideia de que para satisfazer os próprios interesses será necessário, em alguma circunstância, sacrificar algum indivíduo. Ao contrário, o sacrifício não é aceitável em nenhum desses sentidos, portanto o conceito de egoísmo não carrega consigo essa conotação.

Ao recusar o altruísmo como fundamento moral, o Objetivismo recusa o pressuposto de que o indivíduo não possa agir colocando-se em primeiro lugar, pensando que só o sacrifício tornaria sua ação moral.

Um egoísmo genuíno – ou seja, uma preocupação verdadeira com a descoberta do que é de interesse de um indivíduo, a aceitação da responsabilidade de alcançar isso, a rejeição à ação motivada por capricho, de acordo com a disposição, o impulso ou o sentimento do momento, uma lealdade determinada diante de seu julgamento, suas convicções e seus valores – representa uma conquista moral (BRANDEN, 2013, p. 92).

Entretanto, muitas questões são levantadas a partir das críticas expostas. A primeira delas, que sempre vem à mente após a leitura da exposição do projeto objetivista, é: mas não é possível, então, praticar uma ação caridosa? Não é possível praticar uma ação em benefício de outra pessoa? Primeiramente, é necessário compreender que Rand rejeita o altruísmo enquanto *fundamento* moral, ou seja, enquanto um princípio norteador das ações, para que essas possam ser consideradas morais. Entretanto, não rejeita por completo ações que sejam motivadas por compaixão, por exemplo. Sua avaliação dependerá dos interesses e motivações do agente. O egoísmo não implica em uma completa indiferença pelas pessoas. A vida em sociedade é um fato e as relações pessoais fazem parte da vida dos indivíduos. Caberia a cada um identificar o papel dos outros em sua própria vida, avaliando adequadamente. As relações instituídas com outras pessoas também se tornam um valor na vida do indivíduo, e cabe a ele reestruturar esse envolvimento de acordo com sua hierarquia de valores, suas prioridades. Além disso, uma vez que alguém representa um bem na vida de um indivíduo, beneficiar esse alguém não é compreendido como um sacrifício, já que a ação beneficiará a ambos – quem é o destinatário da ação pelo benefício recebido em si, e ao agente pelo prazer de contribuir de maneira voluntária

com alguém que contempla seu afeto e admiração. Também não representa um mal ajudar alguém, desde que essa motivação tenha sido estabelecida de modo voluntário pelo indivíduo que irá praticá-la. A crítica de Rand se direciona a uma moral que tem como princípio essencial a prática de ações em prol do outro, ainda que contra a vontade – ou sem motivação – pelo agente. Ou ainda, que o agente tenha que abrir mão dos próprios interesses previamente determinados para poder contribuir com a satisfação do interesse alheio.

Conforme sustenta Ayn Rand, qualquer ação que realizamos para ajudar outra pessoa deve ser escolhida dentro do contexto total de nossos próprios objetivos e valores. Devemos determinar o tempo, esforço e dinheiro apropriados para gastar, dada a posição do receptor em nossa hierarquia de valores, e então agir de acordo. Dar a uma pessoa menos do que ela merece, a julgar por nossa própria hierarquia, é o mesmo que trair nossos valores. Dar mais é desviar recursos para um receptor indigno segundo nossa própria definição, o que também se traduz em sacrificar nossos valores. (...) Não deve ajudar homens que vão contra os seus valores ou que são contra ele ou que ele não conhece. Se um homem quer se qualificar como alguém que se sustenta a si mesmo e que tem amor-próprio, ele não deve ajudar, muito menos amar, seu inimigo, ou mesmo seu vizinho – não até que ele descubra quem é o vizinho e se ele merece ser ajudado (PEIKOFF, 2000, p. 227).

Nesse contexto, também é válido reforçar uma importante distinção. A caridade e a compaixão são possíveis, consistem em atos generosos, mas que devem ser voluntários. Tratam-se de boas ações, mas que não devem representar uma obrigação. A crítica à moral altruísta também se dá a partir do momento em que se apresenta o *dever* do sacrifício, o *dever* da compaixão, o *dever* da caridade. Caridade e compaixão são possíveis, mas enquanto ações voluntárias, não enquanto obrigações. Como também é possível notar a partir da leitura da última citação, fica indicada a possibilidade de ajudar outros homens que sejam conhecidos, para que essa ajuda possa ser considerada *merecida*. Mas, e um desconhecido? Sem saber se o indivíduo que clama por ajuda é merecedor ou não – até mesmo quem é esse indivíduo – por que não é possível ajudá-lo? Em um primeiro momento já se apresenta a dificuldade de definir o que está atribuído ao conceito *merecedor*. O Objetivismo define que merecerá o benefício de uma ação alguém que esteja alinhado à hierarquia de valores definida pelo indivíduo que praticará a ação. Mas, em termos mais práticos e morais, *merecer* um benefício não se encontra devidamente enunciado, quais os predicados envolvidos. E, afinal, independentemente do fator *merecer*, por que não é possível ajudar um desconhecido? O Objetivismo admite essa possibilidade apenas em uma situação

de emergência, desde que não envolva risco para quem se propuser a ajudar – ou seja, não implicar em um sacrifício. O sacrifício só é admitido se for direcionado a alguém de grande estima e amor – o que, nesse caso, acaba não configurando uma situação de sacrifício, uma vez que a pessoa amada é vital para o indivíduo que se sacrifica.

Segue-se que um homem certamente deve agir para ajudar uma pessoa que ele ama e que está passando por problemas, mesmo a ponto de arriscar sua própria vida em caso de extremo perigo. Isso não é um sacrifício se ele ama o indivíduo – digamos, sua esposa – porque o que acontece a ela faz uma diferença de vida ou morte para ele, pessoalmente e egoisticamente. Se não faz nenhuma diferença para ele, então o que ele sente por ela é qualquer outra coisa, mas não é “amor” (Ibidem, p. 227).

Conforme foi exposto, é possível constatar algumas concessões feitas na ética egoísta (certamente Ayn Rand não diria que são concessões, mas possibilidades presentes e de acordo com a proposta objetivista), porém ainda permanecem em aberto questões não respondidas. Além de alguns pontos já destacados no decorrer do texto, a crítica endereçada ao altruísmo moral parece não responder qual a incompatibilidade entre a valorização do interesse alheio e ser racional. Afinal, por que uma ação altruísta implica necessariamente em irracionalidade? Nos termos sugeridos por Ayn Rand, ajudar algum desconhecido, abrir mão do próprio interesse em prol de outra pessoa sem identificação, sem qualquer relação pessoal, sem qualquer reconhecimento de valores, representa uma ação que fere o código de valores estabelecido. Novamente, é preciso reforçar a diferença entre *dever* e *querer*. O problema envolvido é que um indivíduo não deve se sentir coagido a ajudar outro por obrigação. Mas, se assim quiser, pode fazê-lo (por mais que não faça sentido). E por que não faria sentido? Rand, ao eleger a própria vida como valor máximo a ser defendido, não admite que esta seja colocada em segundo plano – por isso essa crítica extrema ao altruísmo.

Como a natureza não gera o homem com uma forma automática de sobrevivência, e como ele tem que sustentar-se a partir do próprio esforço, o fato de uma doutrina que se preocupa com os interesses do próprio indivíduo ser nociva significa que o desejo de viver desse homem também é nocivo – e que a vida dele, da mesma forma, é nociva. Nenhuma doutrina poderia ser mais nociva do que essa. (...) Para rebelar-se contra um mal tão devastador, o indivíduo precisa rebelar-se contra sua premissa básica. Para libertar o homem e a moralidade, é o conceito de “egoísmo” que esse indivíduo precisa libertar. O primeiro passo é reivindicar o *direito do homem a uma existência moral*, ou seja, reconhecer sua necessidade de um código moral para orientar sua trajetória e a realização de sua própria vida (RAND, 2013, p. 10-11).

Contudo, parece faltar ainda uma explicação mais contundente que determine porque o sacrifício em prol do outro deve ser excluído de uma proposta moral – para além dos termos já descritos anteriormente. A narração de Ayn Rand sobre o cenário de crise encontrado a partir da vigência da ética altruísta é bastante drástica. Porém, através de suas obras de ficção *A Revolta de Atlas* e *A Nascente* elas se mostram plenamente possíveis. Conforme já dito na seção anterior do presente capítulo, uma proposta que tem como objetivo valorizar o indivíduo, seus direitos e sua própria vida, é interessante e, talvez, até necessária. Mas a dura crítica dirigida ao altruísmo carece de rigor em seus argumentos, e pode ser compreendida e aceita em linhas muito gerais. Considerar alguém que escolhe agir em benefício do outro como irracional é forçoso e, provavelmente, inadequado. A escolha por ajudar um desconhecido pode partir de sentimentos de compaixão, mas certamente é possível pensar que passariam pelo crivo objetivo da razão, uma vez que o fato – a necessidade alheia – é incontestável.

Nesse sentido, seria pertinente e construtivo considerar, ainda, as críticas oferecidas por Simon Blackburn<sup>30</sup> a respeito do egoísmo na moral. Utilizando-se principalmente da argumentação do bispo Joseph Butler (1692-1752) contra o egoísmo psicológico em Mill e Hobbes, o autor britânico, embora sem citar o Objetivismo de Ayn Rand, oferece bons subsídios para as considerações aqui apresentadas.

No capítulo 5 do livro aqui citado, Blackburn resume a figura do “*homo economicus*”, entendido como um pressuposto básico de qualquer argumentação egoística a respeito das deliberações e ações humanas. Suas características que mais chamam a atenção, no tocante à descrição da proposta objetivista, são: o ator racional estabelece e busca satisfazer objetivos; esses objetivos revelam o seu autointeresse; esse autointeresse é determinado a partir de uma escolha consciente.

O ser humano pintado por esta teoria é *homo economicus* ou homem econômico. O homem econômico deve conduzir a deliberação de uma maneira específica. Ele (ou ela, pois *Homo* abrange ambos os sexos) sempre age com seu próprio interesse [*owninterest*] em mente. No jargão mais formal, o seu princípio único é o de maximizar sua utilidade esperada: obter o máximo, para si, que pode ser esperado por qualquer curso de ação que poderia tomar. O homem econômico é geralmente apresentado como um paradigma de racionalidade (BLACKBURN, 1998, p. 134 – tradução própria).

---

<sup>30</sup> BLACKBURN, Simon. **Ruling Passions – A Theory of Practical Reasoning**. Oxford: Clarendon, 1998.

Se levado a sério, tal princípio acarretaria, segue Blackburn, três resultados possíveis principais:

- (1) A tese, se verdadeira, é uma verdade empírica, descrevendo a nós mesmos como somos. Assim tomada, ela emite em previsões específicas. Sendo verdade sobre nós, faremos algumas coisas e evitaremos outras; se o princípio não fosse verdadeiro sobre nós, teríamos feito diferentemente.
- (2) A tese, se verdadeira, é uma verdade normativa, descrevendo-nos como nós devemos ser. Não emite previsões, mas recomendações. É uma regra de conduta [...].
- (3) A tese, se verdadeira, é analítica ou de definição. É um princípio ou uma grade para impor interpretação: uma estrutura matemática, concebida para formular processos de deliberação matematicamente tratáveis, quaisquer que sejam esses processos. Como tal, não emite nem de previsões nem de recomendações (Ibidem, p. 135 – tr. pr.).

À defesa destes três princípios, ou mesmo de uma combinação de dois deles, Blackburn imputa o que chama de “falácia do economista” e, o que é mais importante aqui, iguala tal falácia ao egoísmo psicológico (conforme *op. cit.*, p. 136-ss). Após definir tais noções, ele continua suas análises críticas, que indicam a parca reivindicação empírica de verdade para as teses do egoísmo assim concebido como possível critério de explicação ou, ainda, de orientação para a vida moral humana (citando, inclusive, o “*is-ought gap*” humeano). E quando constata, por exemplo, que é no mínimo questionável “a afirmação de que o que é ‘natural’ sobre a natureza humana deve ser visto imaginando as pessoas como indivíduos solitários fora da sociedade”, e de que esta é outra parte da ideologia do individualismo competitivo, não mais provável de ser verdadeira do que a crença de que a natureza humana é melhor expressa em pessoas que crescem sem ligação humana ou amor parental, ou talvez mesmo na natureza”, conclui considerando que “por esses padrões nossa capacidade de linguagem seria rebaixada como “não-natural”, uma vez que ela só se manifesta se formos criados numa comunidade linguística” (*op. cit.*, p. 151), é possível estabelecer que suas críticas podem se aplicar também às teses defendidas por Rand, mesmo que Blackburn não a cite diretamente.

Isso se intensifica e se explana de maneira mais definitiva ao final do seu quinto capítulo, aqui resumido. Alguns pontos são bastante contundentes e dispensam comentários adicionais, se cotejados ao que já foi exposto acerca da teoria moral egoísta de Ayn Rand.

Acreditar que todos os homens são mortais não altera minhas chances de imortalidade. Mas acreditar que toda preocupação dirigida a outrem é hipócrita, ou que todas as transações humanas são de troca econômica, ou que todo mundo é realmente traiçoeiro ou egoísta, me alterará muito para pior” (BLACKBURN, 1998, p. 153 – tr. pr.).

O autor aponta que não há uma relação direta entre perseguir os próprios interesses e alcançar a felicidade, porque é possível que haja confusão ao estabelecer princípios e algumas preocupações podem sufocar outras. Também indica que os próprios interesses e interesses referentes a outrem não necessariamente são contrários. Ao preocupar-se com o resultado das suas ações, não no sentido estrito dos objetivos possivelmente alcançados, mas que essas consequências afetem alguém, isso não segue de uma motivação propriamente egoísta.

Pois como alguém alegremente imerso em uma preocupação particular — seja sua porcelana, ou animais de estimação, ou ambição, ou o bem-estar ou destruição de outros — é menos razoável do que alguém que se contém em examinar o pacote completo de seus próprios interesses? A segunda preocupação, correta em seu lugar, mas destrutiva da felicidade quando se lhe aceita imoderadamente, é apenas outra preocupação. Não tem mais nem menos a ver com a razão do que qualquer outra (Ibidem, p. 159 – tr. pr.).

Assim, é possível concluir a partir da leitura de Blackburn – em consonância com as próprias constatações do presente trabalho – que tampouco Rand consegue fundamentar a contento sua crítica ao altruísmo, e que o egoísmo ético se assemelha mais a uma espécie de aconselhamento, não satisfazendo plenamente alguns critérios para ser compreendido como um bom fundamento moral. É coerente defender que possamos voltar nossas motivações a nós mesmos, mas isso não implica na exclusão da preocupação com o outro, preocupação essa que muitas vezes pode se mostrar necessária.

Seu conselho intenciona algo neste sentido: limitar suas preocupações a si mesmo e sua família. Não se preocupe com o quadro mais amplo, nem se torne um 'servo do mundo'. O conselho não tem a intenção de colocar a 'consideração do seu próprio interesse' em concorrência com as suas preocupações de primeira ordem, mas apenas para delimitar o conteúdo daquelas preocupações de primeira ordem: aproximadamente, em restringi-las a coisas, situações e eventos em que você mesmo esteja imediatamente envolvido. Cultive seu próprio jardim; deixe que outras pessoas cuidem do delas. Isto é conselho, certamente, e em ocasiões pode ser um conselho muito bom: não seja atarefado demais, cuide melhor de si mesmo. Mas é difícil vê-lo como mais do que ocasionalmente aplicável (Ibidem, p. 160-161– tr. pr.).

Para finalizar, uma breve retomada de um ponto tocado no que se refere ao autossacrifício – o do suicídio. Conforme citado brevemente no primeiro capítulo, Ayn Rand identifica o suicídio como um direito possível, porém não aconselhável. “A vida é um direito, não um dever. Cada indivíduo é dono do seu próprio corpo, e deve ser livre para escolher o destino que pretende dar a ele. O direito à vida inclui e implica no direito de cometer suicídio” (CONSTANTINO, 2007, p. 84). A decisão de

dar fim à própria vida contraria o princípio básico do Objetivismo: a valorização da vida. Consequentemente, não implica em metas posteriores para serem alcançadas: o próprio suicídio já se apresenta como um fim. As motivações que direcionam tal ação são de caráter individual – a não ser que se trate de um sacrifício, nesse caso, nitidamente seria contestado. Discutir a plausibilidade dessa escolha é delicado, uma vez que a própria Ayn Rand não escreveu sobre o tema (apenas menciona em um de seus vídeos). Porém, levando-se em consideração todo o panorama descrito por Rand, de fato não parece ser aceitável, uma vez que escolher encerrar a própria vida é a forma mais direta de compreender sua desvalorização. Entretanto, no que se refere à moral, o código de valores deve ser buscado e estabelecido tendo como objetivo guiar as escolhas e ações dos homens. Se a vida – e, por conseguinte, as escolhas e ações – chegam ao fim, não parece se tratar propriamente de uma ação imoral, mas a escolha final dentre suas possibilidades.

A vida humana é sagrada, mas não por conta de alguma declaração supernatural, e sim pela natureza única, o glorioso potencial do indivíduo racional de amar, criar, pensar e experimentar prazer. Em resumo, nossa vida é sagrada pela possibilidade de alcançarmos a felicidade aqui nesta vida mesmo. Uma verdadeira “cultura da vida” deixaria o indivíduo livre para perseguir o próprio caminho da felicidade, sem coerção desnecessária ou imposição de algum dogma religioso. Todos devem ter o direito de viver, que abrange inclusive o direito de escolher não mais viver (Ibidem, p. 85).

É possível afirmar, em suma, que o egoísmo moral se ocupa exclusivamente com os próprios interesses. Se benefícios forem dirigidos a outros indivíduos, devem ser por escolhas próprias, satisfazendo, em última instância, as próprias motivações do agente. A crítica dirigida ao altruísmo, em contrapartida, abrange a compreensão exclusiva de que ações boas são apenas as que se direcionam aos outros, tratando a compaixão e a caridade como um dever. Porém, uma possível conciliação entre essas posições não foi trabalhada pela autora, o que implica na ausência de algumas respostas para uma completa aceitação de sua proposta.

### **3.3 – O EGOÍSMO MORAL PODE SER DEFENDIDO PUBLICAMENTE SEM CONTRADIÇÃO?**

Uma proposta que apresenta o egoísmo como fundamento moral soa, no mínimo, bastante curiosa. A própria Ayn Rand, já na introdução da obra *A Virtude do Egoísmo*, indica que a primeira reação comum ao ouvir o título da obra é negativa.

O título deste livro pode trazer à tona o tipo de questão que ouço de vez em quando: “Por que você usa a palavra ‘egoísmo’ para referir-se a virtudes de caráter, sendo que essa palavra hostiliza tantas pessoas para as quais ela



não tem o mesmo significado adotado por você?” Para os que fazem tal pergunta, minha resposta é: “Pela mesma razão que o faz ter medo dela” (RAND, 2013, p. 7).

A filósofa se esforça, já de início, para tentar desconstruir uma suposta concepção equivocada referente ao uso popular da palavra “egoísmo”. A primeira noção que nos vem à mente quando ouvimos ou aplicamos o atributo “egoísta” a alguém, geralmente faz referência a um indivíduo que, em diversas situações, só pensa nele mesmo e desconsidera outras pessoas. Essa definição é geralmente acompanhada de um tom negativo e crítico. Ayn Rand diz: “No entanto, o significado exato e a definição da palavra ‘egoísmo’ de acordo com o dicionário é: *sentimento do indivíduo que apenas se preocupa com os próprios interesses*” (Ibidem, p. 7). As descrições presentes em diferentes dicionários para definir “egoísmo” podem sofrer variações, mas em alguns casos também contém uma menção negativa, insinuando que a referida preocupação com os próprios interesses é excessiva, o que pode resultar em desconsideração pelos interesses alheios. O fato é que a palavra “egoísmo” carrega consigo – seja nas definições encontradas no dicionário ou não – uma referência negativa. Rand busca redefinir o conceito, a partir da definição dada por ela, para que possa utilizá-lo como alicerce para sua filosofia moral. Ela afirma que caberá a uma proposta ética estabelecer se o egoísmo é bom ou mau, uma vez que o próprio conceito não carrega consigo essa definição. O esclarecimento acerca dos interesses reais do homem, ou quais devem ser esses interesses, partem da legitimidade concedida à soberania do autointeresse racional.

Esse conceito *não* inclui uma avaliação moral, não nos diz se a preocupação com os interesses próprios de um indivíduo é boa ou má, nem o que constitui os interesses reais do homem. A tarefa da ética é, portanto, responder a essas questões. (...) O altruísmo declara que qualquer ação feita para benefício do próximo é boa e qualquer ação realizada para benefício próprio é má. Dessa forma, o *beneficiário* de uma ação é o único critério para o valor moral – e, portanto que esse benefício seja qualquer pessoa que não a si mesmo, tudo é aceitável (Ibidem, p. 8).<sup>31</sup>

Apesar da preocupação em definir adequadamente o conceito, o egoísmo moral ainda é pouco aceito, de maneira geral, e parece sempre gerar alguma antipatia imediata diante da sua exposição. Será que uma teoria que apresenta o

---

<sup>31</sup> Nessa citação também fica claro que, talvez, Ayn Rand não tenha conseguido cumprir a proposta que indicou. Ela afirma ser tarefa da ética responder o que constitui os interesses reais dos homens. Porém, conforme já discutido na primeira parte do presente capítulo, ela parece não ter sucesso. Rand se ocupa em redefinir quem deve ser o beneficiário das ações – o agente egoísta – e instituir como critério a busca pelo autointeresse racional, porém acaba recaindo no mesmo ponto que critica na ética altruísta: “o beneficiário de uma ação é o único critério para o valor moral”. Ela parece apenas inverter o pressuposto altruísta conforme ela mesma definiu.

egoísmo como fundamento pode ser universalizada? Todos os indivíduos, seguindo a orientação de apenas valorizarem os próprios interesses, conseguirão conviver em harmonia? Uma proposta teórica é diferente de sua consideração prática. Será possível defender publicamente o egoísmo moral? Para auxiliar a responder essas questões, serão brevemente apresentados alguns elementos do Livro II de *A República*, de Platão, onde Gláucon pede a Sócrates um discurso convincente a favor da justiça; retomando opiniões comuns que apreciam a injustiça – o que não poderia ser exposto abertamente ao público.

Iniciando a discussão sobre a avaliação acerca da justiça, Gláucon distingue três categorias distintas de bens: 1) os bens estimados em si mesmos; 2) os bens desejados por si mesmos e também pelas suas implicações; 3) os bens que não são desejados por si mesmos, são desejadas apenas as suas consequências. Sócrates é favorável à segunda categoria, ou seja, a justiça é compreendida como um bem desejado em si mesmo e também pelos seus efeitos. Porém, muitos discordam, e acreditam que a justiça pertença à terceira classe, tendo em vista apenas os resultados alcançados, e não como um bem estimado em si mesmo. Diz Gláucon:

Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não pode evitar uma coisa ou alcançar outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça (359 A-B; PLATÃO, 2007, p. 55).

Gláucon apresenta, então, a justiça como um pacto entre os homens que seriam potenciais receptores de injustiças sem poder cometê-las. As leis serão estabelecidas e determinam que é justo quem lhes obedece e injusto quem desobedece. Nesse contexto, a justiça não é compreendida como um bem em si, mas os justos praticam a justiça contra a própria vontade – isso é percebido ao se observar que, quando alguém considera ser possível cometer uma injustiça, não deixa de cometê-la.<sup>32</sup> Se dois homens, um considerado justo e outro injusto, se

<sup>32</sup> Esse ponto é detalhado por Gláucon através do exemplo de Gíges. “Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Dêmos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto. (...) Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar na mesma meta que o injusto, devido à ambição,

encontrarem diante da mesma oportunidade, ambos seriam injustos. Assim, Gláucon aponta que a injustiça é, individualmente, mais proveitosa que a justiça. Desse modo, é mais feliz aquele indivíduo injusto do que o justo – no caso a perfeita injustiça identificada como aparente justiça.

Porque a justiça é um compromisso social, a sua prossecução põe em desvantagem os justos, ao serem privados das recompensas sociais pelo seu comportamento. E porque todos acabam por tomar consciência disto, as pessoas ignoram as normas da justiça sempre que podem. (...) A relutância universal em obedecer ao princípio da justiça, embora não constitua isso uma característica da humanidade, é apenas um sintoma do problema mais profundo, segundo o qual não existe, de facto, uma razão válida para obedecer a esses princípios (PAPPAS, 1995, p. 70).

Entretanto, a justiça se mostra benéfica em suas consequências, sendo preferível abrir mão da prática de atos injustos em prol da proteção contra injustiças. A justiça se apresenta como uma conveniência. Ainda no sentido das consequências esperadas, Gláucon analisa o que pode ser apreendido a partir da seguinte situação: um homem justo considerado injusto e outro injusto considerado justo. As recompensas só recairão ao homem justo se ele, de fato, parecer justo. As consequências colhidas por um indivíduo depende da reputação que ele possui.

Adimanto – irmão de Gláucon – complementa a argumentação apresentada. A justiça também é ensinada tendo em vista suas vantagens, ressaltando a sua boa reputação – e não a consideração de que a justiça seja boa em si mesma. Apesar da admissão de que uma vida injusta parece ser mais proveitosa, a boa reputação da justiça é que deve ser explorada publicamente. “Como a sociedade se torna consciente de que as suas prescrições são artificiais, a sua retórica moral comunica uma atitude cínica perante o comportamento virtuoso” (Ibidem, p. 74). Ao pedir que Sócrates faça um elogio à justiça, mostrando porque além de ser considerada a partir de suas consequências, também deve ser desejada em si mesma; Gláucon segue no sentido contrário apresentando o valor da justiça apenas a partir de seus efeitos. Conforme foi exposto, a justiça é praticada não por ser considerada um bem, mas pela necessidade e obrigação implícitas à sua prática; porém, a vida do homem injusto é mais feliz que a do homem justo. O bem individual e a sua consequente satisfação interessam mais aos homens, mas o risco de sofrer uma injustiça impele os homens em direção contrária, criando leis e convenções que garantem o que é justo e a necessidade de seu respeito. Nesses termos, a justiça é uma solução para

---

coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade” (359 C; PLATÃO, 2007, p. 56).

prevenir que os homens sofram injustiças. Entretanto, se houver a possibilidade de praticar a injustiça sem recebê-la de volta, os homens não hesitariam em decidir pela sua prática. Isso mostra que a vida do injusto é considerada melhor que a vida daquele que se apega à justiça; interessa que o injusto se apresente como justo.

O elogio de Gláucon à injustiça é claro, entendido como o caminho que melhor conduz o homem a uma boa vida; mas suas inconveniências podem não compensar, por isso a justiça se mostra útil. Nesse discurso, destaca-se a necessidade da aparência, do que é mostrado ao público. O injusto deve parecer e convencer que é justo, uma vez que um discurso em defesa da prática da injustiça não seria bem aceito. Ou seja, a injustiça não pode ser defendida publicamente.

Todos em uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. (...) Portanto, uma vez que a aparência, como me demonstram os sábios, subjuga a verdade e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. (...) Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados (364 A; 365 C; 366 E; PLATÃO, 2007, p. 63-68).

Tendo em vista a dificuldade em defender publicamente a postura do homem injusto, ainda que essa se apresente como uma forma de vida boa, será possível considerar a mesma dificuldade em relação à teoria moral egoísta? Uma vez que se estabelece como propósito delinear a estrutura de uma teoria moral, é preciso avaliar simultaneamente a viabilidade de sua defesa pública, sua possibilidade de universalização. Quando apresentada publicamente uma teoria que defende o valor acerca dos interesses particulares somente – uma ética baseada no egoísmo –, sua proposta parece soar de maneira hostil, com poucas chances de ampla aceitação. Esse discurso parece inviabilizar sua concretização prática, e como consequência respectiva a própria defesa teórica. Aquele que apresentar um discurso ressaltando o valor de seus interesses particulares, depreciando a necessidade da preocupação com os outros indivíduos, provavelmente receberá pouca aceitação, ao considerarmos que teorias morais tratam diretamente sobre as relações entre indivíduos. Como será possível, então, não levá-los em conta na condução da elaboração do código de valores necessário para guiar as ações?

O egoísmo racional, conforme exposto por Ayn Rand, parece possibilitar de maneira mais acessível o encontro com a felicidade no âmbito individual, e enquanto

tal, colocando os próprios objetivos em primeiro plano, parece desejável. Esse seria o mesmo caminho encontrado pela prática da injustiça, como expôs Gláucon. Porém, sua defesa pública parece inviável, na medida em que, dentre os interesses do indivíduo egoísta, deve estar a necessidade de sua aparente justiça – ou sua boa vontade para com os outros indivíduos. Contudo, certamente Rand não concordaria com essa interpretação, já que entende que essa boa vontade em relação aos outros não é excluída no âmbito da ética egoísta, apenas não é apresentada como prioridade ou dever. Conforme exposto no início da presente seção, o que ela pretende é romper com as interpretações equivocadas tanto em relação à palavra egoísmo quanto à sua aplicação prática. Nesse sentido, ao identificar o egoísmo como *racional* ela acredita ser possível a sua apreensão pública; se cada um, individualmente, seguir o que ela determina e configura como o caminho mais adequado em direção à própria realização, não há problema em sua divulgação pública; ou seja, se sua aplicação for estendida universalmente. Nesses termos, a justiça – dentro dos moldes definidos pelo Objetivismo – se faz presente. A não aceitação de ações em benefício alheio – que poderia configurar uma espécie de injustiça, não podendo ser assim defendida – não configura um dever, mas a troca voluntária de benefícios entre indivíduos é aceita por Rand – e dessa forma ela compreende a justiça.

Entretanto, ao pensar na aplicabilidade prática do egoísmo, e a consequente falta de obrigatoriedade em relação aos outros, parece indicar a direção de uma falta de harmonia nas relações entre os indivíduos em sociedade. Ayn Rand afirma que não existem conflitos entre os interesses individuais, e isso explicaria a possibilidade prática do egoísmo.

As pessoas muitas vezes perguntam se não há conflitos de interesse entre os homens – por exemplo, no âmbito do trabalho ou do amor romântico – que requerem o sacrifício de alguém. O Objetivismo responde que não há conflitos de interesses entre homens *racionais*, que vivem de sua produção e troca, que aceitam a responsabilidade de fazer por merecer qualquer valor que desejam e que se recusam a fazer ou aceitar sacrifícios (PEIKOFF, 2000, p. 224).

Mas os argumentos da filósofa nesse sentido (conforme expostos no primeiro capítulo do presente trabalho) são pouco convincentes. Os critérios definidos por ela – realidade, contexto, responsabilidade e esforço – que devem ser contemplados em uma determinada situação envolvendo dois indivíduos ou mais que visam o mesmo objetivo se mostram demasiadamente simples. É possível esperar que um indivíduo,

ao estabelecer racionalmente uma meta, tenha clareza suficiente para levar em consideração esses aspectos e procurar satisfazê-los. Mas eles são insuficientes para inibir qualquer conflito de interesse. É muito difícil imaginar que, uma sociedade compartilhada por milhares de indivíduos, os objetivos de cada um, ainda que estabelecidos racionalmente, não possam conduzir para um mesmo caminho. E, se assim for, como não há obrigação moral alguma em relação ao outro, a busca pela satisfação desse objetivo será incessante e pode, eventualmente, prejudicar o outro.

A justiça existente no interior das relações entre indivíduos, com possibilidade de ser harmonizada com o egoísmo, parece bastante frágil. Não há garantia de que os interesses particulares serão sempre conciliáveis. Até mesmo porque, a própria definição desses interesses carece ainda de melhor definição. Conforme também já apontado na primeira seção deste capítulo, a fundamentação da moral egoísta parte do conceito de autointeresse racional, mas por mais que Rand reforce sua defesa e importância, sua aplicabilidade e necessidade, ainda permanece vago o conteúdo desse autointeresse. Ela pretende, sobretudo, mostrar o seu valor a partir da sua objetividade, e apesar de ressaltar suas diferenciações em relação aos interesses meramente subjetivos, a natureza característica dos interesses objetivos parece pouco definida.

O egoísmo tem sido defendido ao longo dos séculos principalmente pelos subjetivistas. O resultado são várias versões deformadas do egoísmo, que a maioria das pessoas hoje vê como o significado auto-evidente do conceito. Então devo continuar enfatizando que o Objetivismo defende a objetividade e portanto rejeita todas essas versões. Rejeitamos a ideia de que o egoísmo permite a evasão de princípios. Rejeitamos a equiparação do egoísmo com a irresponsabilidade, o abandono do contexto ou a adoração dos caprichos. Rejeitamos a noção de que o egoísmo significa “fazer tudo aquilo de que se tem vontade.” O fato de você ter vontade de realizar alguma ação não faz dela necessariamente uma ação compatível com seus “interesses”, no sentido legítimo do termo (Ibidem, p. 223).

Mas como é possível ter clareza com tamanha facilidade sobre qual a motivação específica de nossas ações? Será possível afirmar que a racionalidade indicará, sem exceção, sempre o caminho mais adequado? Ou, como é possível determinar que a *minha* razão e a razão *do outro* indicam a mesma direção e podem, desse modo, evitar um conflito futuro? A objetividade buscada e defendida por Ayn Rand precisa ser, no mínimo, melhor definida. As apresentações do subjetivismo como “desejos ou caprichos arbitrários” e do objetivismo como “apreensão racional da realidade” são por demasiado vagas e deixam a desejar.

Como consequência dessas observações, se parece difícil que um indivíduo tenha clareza imediata sobre qual a natureza de seus objetivos, é seguro defender o egoísmo publicamente? Uma postura egoísta pode proporcionar mais felicidade aos homens, ao determinar a satisfação dos próprios interesses. Mas, também em um sentido semelhante, isso ocorre com a injustiça, de acordo com as indicações de Gláucon. Uma ética egoísta carece de um fundamento propriamente moral, já que reforça constantemente quem deve ser o beneficiário das ações, mas o conteúdo dessas ações praticamente não é abordado. Nesse sentido, parece difícil defendê-la publicamente, como no caso da injustiça. A própria imagem pública de Ayn Rand talvez aponte nessa direção. Ao expor sua filosofia inicialmente em livros de ficção, sua publicação não foi imediatamente aceita. Quando *A Revolta de Atlas* foi publicada, em 1957, não foi prontamente bem recepcionada, fortes críticas foram desferidas, desde insinuações de que tratava-se um romance bobo, até sugestões de que se assemelharia ao nazismo.

Os comentários eram geralmente mordazes. (...) O The New York Times proclamou que o livro foi “escrito pelo ódio”. O The Los Angeles Times – para não ficar atrás – argumentou que seria difícil encontrar tamanha exibição de “excentricidade grotesca fora de um asilo.” O The New Yorker, pelo menos, manteve um senso de humor sobre isso. Comentando sobre uma cena em que a economia americana está tão deprimida com as políticas socialistas que um homem é testemunhado a puxar um arado com as mãos, ele declarou: “Até o cavalo, ao que parece, não pode sobreviver quando os liberais florescem.” Outro crítico espirituoso chamou o livro de 1.000 páginas de “mais longo que a vida e duas vezes mais absurdo”. Ainda outro, não tão espirituoso, comparou *Atlas Shrugged* com o livro de Adolf Hitler, *Mein Kampf* (MARKS, 2014, p. 28-29).

Também é possível notar essa estranheza em relação à proposta de Rand nos diversos vídeos disponíveis de entrevistas que a filósofa concedeu ao longo de sua vida. Isso mostra, ainda que de maneira muito superficial, que a virtude do egoísmo é de difícil aceitação pública.<sup>33</sup> Porém, isso não significa que a elaboração teórica de Rand não tenha valor.<sup>34</sup> O momento histórico em que Ayn Rand se encontra envolvida, essencialmente a Revolução Russa de 1917, ajudou a definir os

<sup>33</sup> Aceitação pública é compreendida aqui em termos bastante gerais, no sentido do grande público e seus conhecimentos comuns – como acontece no discurso de Gláucon, mostrando os benefícios da injustiça conforme compreendidos pelo entendimento geral.

<sup>34</sup> Apesar da aparente rejeição, o Objetivismo ganhou força e muitos adeptos: “Em uma pesquisa de 1991, patrocinada conjuntamente pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos e a empresa Book of the Month Club, os americanos disseram que *Atlas Shrugged* é o livro que mais tinha influenciado as suas vidas (perdendo apenas para a Bíblia). (...) A sua defesa do individualismo radical e do egoísmo como uma virtude capitalista conquistou um grande público. Rand lançou um movimento filosófico com um impacto crescente sobre a cultura americana. As revistas Forbes e Fortune, a mencionam regularmente como uma heroína dos jovens empreendedores do Vale do Silício.” (MARKS, 2014, p. 30-31).

pressupostos de sua filosofia, conforme divulgados posteriormente. Também envolvida em conflitos familiares, não faltaram episódios que corroborassem com a visão de mundo que se formou em sua mente.

Certa vez, sua mãe estava servindo chá, na época e talvez mais como um teste, Rand pediu uma xícara. Sua mãe recusou-se e disse que crianças não bebem chá. Rand absteve-se de discutir, em vez disso, ela se perguntou: Por que eles não me deixam ter o que eu quero? E fez uma resolução: Algum dia eu vou tê-lo. Ela tinha entre quatro anos e meio a cinco anos de idade. O controverso sistema filosófico por ela elaborado, quarenta e cinquenta anos depois, foi em sua essência, uma resposta a esta pergunta e a memorização deste projeto (Ibidem, p. 20-21).

Mas, existem grandes diferenças entre o que poderíamos identificar como “bons conselhos” para conduzir nossas vidas em direção à felicidade, e o que se apresenta como estrutura para a elaboração de uma filosofia moral. É no sentido do rigor filosófico – ou certa ausência dele – que esses pontos são discutidos no presente trabalho.

### 3.4 – O PROBLEMA DE HUME

O problema a ser investigado nesse momento aborda a possibilidade de Ayn Rand ter fundado uma ética prescritiva a partir de premissas descritivas. Isso remonta ao problema já apontado e discutido acerca da falácia envolvendo uma transição indevida de *is* para *ought*. De acordo com o que foi exposto na seção 2.2.2 do capítulo anterior, Hume indica um problema na transição existente entre pressupostos distintos que, em muitas teorias morais, aparecem como decorrentes. A questão surge a partir da diferença existente entre a descrição de como as coisas são e a prescrição, indicação de como deveriam ser. Hume argumenta que é possível encontrar em muitos sistemas morais essa respectiva transição, e que se esta não for acompanhada de uma justificativa que esclareça o surgimento do *deve* a partir do *é*, sua aceitação não é possível. A referida distinção parte da classificação dos juízos como factuais ou descritivos – que descrevem como é a realidade (*is*) – e os juízos normativos ou prescritivos – que apontam como a realidade deve ou deveria ser (*ought*). Quando tratamos de juízos descritivos, compreende-se a ideia de que a realidade será descrita de maneira neutra, apenas fornecendo referências diretas do que é possível ser constatado. O problema aparece quando, a partir dessas descrições neutras, tenta-se inferir diretamente uma conclusão moral, um



juízo de caráter normativo. Hume adverte, então, que logicamente não é possível extrair um juízo normativo a partir de um juízo de fato.

O objetivo é verificar se Ayn Rand pode ser acusada de ter cometido essa falácia, ou se ela consegue expor alguma justificativa razoável que explique sua utilização. A filosofia objetivista, já ficou evidente no decorrer do trabalho, parte das observações empíricas e fatos da realidade para a construção do código de valores moral. O método proposto por Rand, para ser possível a apreensão objetiva dos dados da realidade – seja para construção do conhecimento ou para o estabelecimento de valores – deve ser a lógica: “A lógica é um método de que a consciência volitiva dispõe para conformar-se à realidade. É o método da razão” (PEIKOFF, 2000, p. 120). A vida do homem, além de ser valorizada em sua máxima potência, também é entendida a partir da disposição para o estabelecimento e resolução de objetivos. Esses objetivos já inicialmente decretados como fundamentais à essência do homem o relacionam diretamente à natureza. Dessa forma, pretende-se afirmar o estabelecimento de uma relação direta entre o homem, enquanto um ser vivo, e a natureza que o cerca e da qual ele é dependente. Sendo um ser também consciente, portador de racionalidade, ele pode fazer distinções e análises decorrentes diretamente da própria realidade – *objetivamente*. Um dos problemas que parece ser presente em vários aspectos da filosofia Objetivista é a falta de uma explicação mais categórica acerca de como esses processos internos, que ligam um fundamento ao outro, acontecem. (Por exemplo, é tratado sobre a objetividade inerente à natureza, mas pouco se explica propriamente o que o conceito *objetivo* quer dizer. Parte-se do pressuposto de que é óbvio, de que fala por si. Mas sua falta de esclarecimento impossibilita que possamos compreender claramente o que se pretende, posteriormente e de maneira integral, com uma proposta ética objetiva. Também o pressuposto de que a racionalidade humana é capaz de apreender diretamente esses dados da realidade não é bem justificado; como ocorre esse processo, no caso. Destaca-se o papel da escolha individual e presume-se que o indivíduo, ao escolher fazer uso de sua razão, é capaz de processar os dados do sentido de maneira objetiva, mas como esse processo funciona de fato não fica claro. A razão, como uma ferramenta comum a todos, segue sempre o mesmo mecanismo, independentemente da subjetividade do indivíduo? Se sim, se esta é capaz de chegar sempre ao mesmo resultado independente do indivíduo que processa a informação, como isso é possível? A

proposta de Rand, ao querer dar conta de responder o todo, não é cuidadosa com o caminho percorrido que permite que o todo faça sentido.)

A intenção de Ayn Rand de formular uma moral normativa a partir das descrições da realidade é clara.

A metafísica e a epistemologia, assim como as ciências naturais, são disciplinas factuais. Seu interesse é descrever o universo e os meios de que o homem dispõe para o conhecimento. A ética ou moralidade (uso os termos aqui como sinônimos) é uma disciplina avaliatória. Seu interesse não é só descrever, mas também prescrever. A ética é a divisão da filosofia que, nas palavras de Ayn Rand, fornece “um código de valores para orientar as escolhas e ações do homem – as escolhas e ações que determinam o propósito e o curso de sua vida” (Ibidem, p. 198).

Nesse trecho é possível notar claramente que o interesse da ética, nos termos objetivistas, não é *apenas* descrever, mas também prescrever – esses pressupostos encontram-se ligados. Rand admite como uma questão enfrentada ao longo de séculos de história, entendendo a ética como uma disciplina avaliatória, como seria possível provar a existência de juízos de valor. O problema de como é possível – ou se é mesmo possível – fatos conduzirem logicamente às atribuições de valor. Como pode um conhecimento daquilo que é validar uma conclusão que declara aquilo que *deveria ser?* (*op. cit.*, p. 199). Mas o modo como esse problema é enfrentado pelo Objetivismo é, no mínimo, bastante ingênuo – para não dizer até leviano. Em todo esse tempo de história e construção filosófica, o Objetivismo afirma que essas questões não foram respondidas, e isso muito em razão da ética tradicional ser considerada arbitrária, um campo dominado por sentimentos, dissociado da realidade e da razão. “Partindo desse ponto de vista, não há o que se discutir em relação a juízos de valor; não há bases objetivas para escolher entre produção e roubo, pensamento e evasão, Jesus e Judas, Jefferson e Hitler” (Ibidem, p. 199). Fica visível que, ao enunciar a independência de sua filosofia, sem se apegar à tradição filosófica, não só em alguns momentos falta rigor à Rand, como também conhecimento da história da filosofia propriamente dita. Essa ausência de reconhecimento da tradição, levando em consideração de maneira séria e responsável o que já foi produzido e discutido até então, implica em problemas delicados, além do próprio desconhecimento. Isso dificulta ainda mais que as respostas apresentadas pela autora – sem nenhum critério estabelecido – sejam convincentes. De fato, Rand acredita ser possível conciliar os problemas apontados.

Como o próprio nome sugere, o Objetivismo nega essa negação da moralidade. Ayn Rand sustenta que fatos – certos fatos definidos – levam logicamente a valores. O que “deveria ser” pode ser validado objetivamente.

A ética é uma necessidade humana e uma ciência, não um parque de diversões para místicos e céticos. Os princípios da moralidade são um produto não de sentimentos, mas de cognição (Ibidem, p. 199).

O modo de se conseguir isso – cognição na ética – segue a estrutura moral já determinada pelo Objetivismo, conforme foi exposta e discutida. Primeiramente, admite-se a necessidade da elaboração e descoberta de um código de valores – incluindo qual a definição de valores. Segue-se a admissão da vida como valor primeiro, essencial, decorrente de seu próprio significado e sentido. Em seguida, os demais valores – e consequentes objetivos e metas – são estabelecidos pelo indivíduo, consciente de que a busca por essa satisfação serve como condutor moral da própria vida. Dessa forma, fica definido que o beneficiário das ações morais deve ser o próprio indivíduo que a pratica – sendo essa a principal base defendida pelo egoísmo moral. Consequentemente rejeita-se o sacrifício e a valorização do interesse alheio em detrimento do próprio interesse. Para viabilizar o caráter objetivo desse processo – e a consequente crítica às propostas subjetivistas – é também determinado que a razão deva ser a condutora das ações, o critério que define adequadamente os objetivos a serem perseguidos. Esses objetivos devem ter relação com os fatos da realidade, e a razão é o instrumento capaz de transformá-los logicamente em valores. Esse é o ciclo moral que, para Rand, segue-se um ponto diretamente de outro. Mas, nesses termos já exaustivamente tratados, fica claro que a resposta sobre como é possível derivar valores de fatos não aparece. Apenas fica determinada essa possibilidade. Em relação a essa questão, Rand responde:

Epistemologicamente, o conceito de “valor” é geneticamente dependente e derivado do conceito precedente de “vida”. Falar de “valor” separadamente de “vida” é pior do que uma contradição de termos. Apenas o conceito de “vida” é que torna o conceito de “valor” possível. Em resposta àqueles filósofos que alegam que nenhuma relação pode ser estabelecida entre finalidades ou valores fundamentais e os fatos reais, deixe-me enfatizar que o fato de que entidades vivas existem e atuam necessita da existência dos valores e de um valor fundamental que para qualquer entidade viva é sua própria vida. Dessa forma, a validação dos julgamentos de valor deve ser alcançada através da referência aos fatos da realidade. O fato de uma entidade viva *ser* determina o que ela *deveria* fazer. Isso encerra a questão da relação entre “*ser*” e “*dever*” (RAND, 2013, p. 21-22).

Rand acredita ter respondido o problema apontado por Hume partindo do próprio fato da existência. Uma vez que existimos e atuamos, os valores são estritamente necessários e decorrentes desse fato. Mas como acontece essa transição efetiva

dos fatos para valores, como é possível uma apreensão direta desses fatos e qual o conteúdo dos valores; isso não fica claro.

Craig Biddle<sup>35</sup> no capítulo 2 de seu livro *Loving Life: The Morality of Self-Interest and the Facts that Support It*, denominado *The Is-Ought Gap: Subjectivism's Technical Retreat* toma o problema de Hume, avaliando a questão como a fuga encontrada pelos subjetivistas para esquivar das responsabilidades relacionadas à própria tese. Ele inicia a discussão reafirmando a existência inegável dos fatos, e sua capacidade de fornecer sustentação para uma concepção moral. Porém, a realidade contempla uma infinidade de fatos, envolvidos em diversos níveis. Caberá aos homens descobrir onde os princípios morais estão presentes. Os nossos sentidos são capazes de conhecer os fatos no nível concreto e perceptual. Já as nossas mentes são capazes de, através de processos de abstração, conduzir o nível conceitual. A razão, que nos permite alcançar esse nível, processa as informações recolhidas pelos sentidos e estabelece conexões lógicas capazes de promover a realização dos nossos objetivos. Nesse sentido, a razão também é capaz de compreender profundamente o mundo e aplicar as descobertas às metas traçadas pelo indivíduo. A grande questão é explicar como relacionamos a identificação de fatos alcançada pela razão com a noção do que devemos fazer moralmente. A necessidade humana de uma orientação moral é inegável e já foi amplamente discutida e apresentada nos termos de Ayn Rand. As ações dos homens necessitam de condução, um código de valores que deverá ser descoberto para guiá-las adequadamente, e não de maneira arbitrária. Biddle ressalta a necessidade de compreender como é possível usar a razão – e sua consequente apreensão dos fatos – para derivar princípios morais.

A moral é construída a partir de ações, e essas ações devem representar os interesses dos indivíduos que as praticam. Porém, ela deve estabelecer um critério, pois se admitirmos que ela se refere ao que escolhemos fazer simplesmente, ela seria totalmente arbitrária. Não existiriam distinções morais, apenas ações. E para que possam existir tais distinções, novamente mostra-se necessário reafirmar a ética como uma disciplina normativa, ou seja, que estabelece o que são valores, e estes devem indicar além do que algo é, mas também o que *deve ser*.

---

<sup>35</sup> Autor do livro *Loving Life: The Morality of Self-Interest and the Facts that Support It* (2002), também escreve e edita a revista *The Objective Standard*. Suas produções são ligadas ao Objetivismo.

Se a moral deve ter um caráter definido e não arbitrário – capaz de conduzir as ações dos homens –, se não deve partir de um simples *querer*, ela deve ser objetiva e, conseqüentemente, deve estar vinculada à realidade – aos fatos e ao que é. Mas uma simples constatação da realidade não indica automaticamente pressupostos morais, esses devem ser descobertos e só terão utilidade se determinarem qual o melhor curso de ação para o homem. Portanto, sua função é indicar o que *deve* ser feito. O entrave apresentado por Hume nesse processo, porém, afirma que uma conclusão de *valor* precisa estar fundamentada em premissas de *valor*. O que *deve* ser feito não pode ser deduzido de uma declaração de fato, um *é*; só poderia ser deduzido de outro *deve*. Uma premissa que apenas afirma a constatação de como algo é não é capaz de gerar uma conclusão de valor. Mas, afinal, se o que temos são fatos, e a razão é o meio capaz de decifrá-los, como a razão pode partir dos fatos para decifrar princípios morais?

Conforme Biddle, para ser possível uma moral objetiva, baseada nos fatos, é preciso que se estabeleça um fim último, uma finalidade para a qual todos os objetivos e valores estabelecidos são direcionados e conduzem. Esse fim último significará nosso padrão de valor moral, permitindo uma avaliação objetiva de nossas escolhas e ações. Porém, segundo o autor, a dificuldade de encontrar uma saída para o problema *ser-dever* é a rejeição, por muitos filósofos, da possibilidade de se justificar racionalmente um objetivo final ou padrão de valor moral. Nesse sentido, a partir da retomada do problema de Hume, ele retoma também alguns aspectos da filosofia humeana – também conforme já apresentado no capítulo 2 do presente trabalho – mas juntamente com sua interpretação relacionada à Lei de Hume. Para Biddle, Hume compreende que a razão nos ajuda a analisar uma situação e a inferir prováveis conseqüências vinculadas aos diversos cursos possíveis de ação. Mas a escolha e a determinação de fins são movidos de acordo com emoções presentes em nós, e não porque exista qualquer característica objetiva que a razão seja capaz de reconhecer. Nesses termos, o autor identifica essa posição com a noção geral de subjetivismo moral, destacando que muitos autores que compartilham essa posição entendem que a transição entre fatos e valores não é logicamente possível. Se fatos forem usados para determinar um curso moral de ação, comete-se uma falácia lógica. Para Biddle, isso significa dizer que, se essa falácia existe e não encontra solução, admite-se que a moral não se relaciona com o que existe de verdadeiro, autorizando os homens a agir de acordo

com seus desejos, quaisquer que sejam. Se os fatos não influenciam o que uma pessoa deve fazer moralmente e se a razão se mostra como um simples meio que contribui para o alcance de fins subjetivamente escolhidos, existirá apenas a preferência pessoal ou o que se relaciona com a aprovação social – o que poderia culminar em alguma forma de relativismo, conforme o próprio Objetivismo entende e rejeita.

*A teoria subjetivista da ética, a rigor, não é uma teoria, mas uma negação da ética. E mais: é uma negação da realidade, uma negação não apenas da existência do homem, mas de toda a sua existência. Apenas o conceito de um universo Heracliteano, fluido, maleável e indeterminado poderia permitir que qualquer um pensasse ou pregasse que o homem não precisa de princípios de ação objetivos – que a realidade lhe dá um cheque em branco de valores – que qualquer coisa que ele considerar do bem ou do mal, assim será – que o capricho de um homem é um critério moral válido e que a única questão é como livrar-se disso (Ibidem, p. 50)*

Assim, partindo da interpretação do Objetivismo, Biddle entende que a lacuna do *ser-dever* é a fuga da imposição de qualquer padrão moral pelos subjetivistas. Como alternativa ao princípio racional, as distinções morais se fundamentam a partir de sentimentos – sentimentos de aprovação ou desaprovação. Ele destaca que, aceitando essa posição, não há um padrão objetivo de valor e, conseqüentemente, tudo é possível. Fica delineado o contorno do embate entre a *razão* e o *subjetivismo* – a razão, nesse caso, favorável à posição objetivista.<sup>36</sup> Se a Lei de Hume representa um abismo moral; para que seja possível uma fundamentação moral a partir da realidade, descoberta pela razão e capaz de determinar um padrão de valor, é preciso que esse abismo seja superado. Para o autor, o problema foi resolvido e encontra-se acessível um padrão objetivo de valor comprovado racionalmente. Ele discorre sobre essa solução nos capítulos subsequentes de sua obra, que apresentam os pressupostos e a estrutura da ética objetivista – ou seja, o que já foi exaustivamente apresentado aqui. Logo, conforme apontado já anteriormente nessa sessão, apesar de Biddle reforçar a gravidade do problema *ser-dever*, a proposta de Rand ainda carece de elementos para que seja possível considerá-la como a solução do respectivo problema. Se uma moral, para ser considerada objetiva, definida a partir dos fatos, exige que se estabeleça um fim último, este representará o padrão de valor moral definido pelo indivíduo, e permitirá

---

<sup>36</sup> A crítica de Hume ao Racionalismo Moral – como exposta no capítulo anterior – nesse debate poderia ser aplicada ao Objetivismo de Ayn Rand, enquanto fundamentação da moral. Algumas especificidades podem variar, mas de maneira geral é possível identificar esse conflito existente entre as teorias a partir de suas bases.

uma avaliação objetiva das escolhas e ações. De acordo com o que já foi exposto sobre a teoria de Ayn Rand, esse padrão objetivo é a própria vida do indivíduo e sua conseqüente busca pela felicidade. Porém, esses elementos não apresentam em seus conceitos características propriamente objetivas, o que não indica as condições necessárias para a efetivação de uma avaliação propriamente moral. Ao estabelecer como principal finalidade a própria vida individual, Rand poderia até mesmo ser acusada de incorrer em uma forma de subjetivismo. Ela pretende partir da apreensão de fatos, mas a sua adequação aos interesses do indivíduo parece perder seu caráter objetivo.

Ao mostrar algumas possíveis falhas na construção da defesa objetivista da moral, não está implícita necessariamente uma defesa do subjetivismo. Esta concepção, ao ser embasada em sentimentos e emoções – de caráter bastante particular – embora esteja também voltada à vontade individual, parece abrir portas para que o indivíduo escolha incorretamente, uma vez que não fica estabelecido um critério específico. A determinação de que ações são impulsionadas por sentimentos é aceitável, mas considerar que as avaliações morais também estão baseadas nesse mesmo critério parece abrir margem para a aceitação de quaisquer que sejam esses sentimentos. Novamente, falta um critério que determine essas distinções. As intenções da proposta objetivista são positivas enquanto uma forma de responder à esses problemas. O que se destaca é que, apesar da pretensão de Rand, sua resposta definitiva encontrada para contestar o problema apresentado por Hume é insuficiente.

### 3.5 – A HERANÇA LOCKEANA

Para finalizar o terceiro e último capítulo, nessa sessão a intenção é ressaltar a contribuição de Ayn Rand no sentido de defender os direitos individuais. Oportunamente, serão também retomados algumas aproximações com o pensamento liberal de John Locke, conforme exposto no segundo capítulo.

A definição de Rand de *direito* e conseqüente valorização é a implicação prática de sua própria concepção moral e decorrente valorização da vida.

Um “direito” é um princípio moral que define e sanciona a liberdade de ação de um homem em um contexto social. Há apenas *um* direito fundamental (todos os outros são suas conseqüências ou seus efeitos): o direito de um homem à sua própria vida. A vida é um processo de autossustentação e de ação espontânea; o direito à vida significa o direito de empenhar-se na

autossustentação e na ação espontânea, ou seja, a liberdade de tomar as ações exigidas pela natureza de um ser racional para o sustento, o fomento, a realização e o gozo de sua própria vida. (Esse é o significado do direito a vida, liberdade e busca da felicidade.) (RAND, 2013, p. 144).

Relembrando a compreensão do homem no estado de natureza para Locke, este é identificado como livre e independente, limitado apenas à lei de natureza. A razão conduz a compreensão dos homens acerca da lei, ensinando os princípios de igualdade de autoridade e independência. Os indivíduos também são detentores de direitos naturais – a própria vida, liberdade e bens. Esses direitos são derivados da vontade divina – uma grande diferença em relação à Rand, já que em sua ética não há lugar para Deus. A propósito, sobre isso, diz Rand:

“A fonte dos direitos do homem não é a lei divina nem a lei dos congressos, mas sim a lei da identidade. A é igual a A – e Homem é igual a Homem. Os *direitos* são condições de existência exigidas pela natureza do homem para sua própria sobrevivência. Se um homem pretende viver na terra, é *direito* dele usar sua mente, é *direito* agir de acordo com seu livre-arbítrio, é *direito* trabalhar por seus valores e possuir o produto de seu trabalho. Se a vida na terra é seu objetivo, ele tem o *direito* de viver como um ser racional: a natureza proíbe a ele o irracional.” (*Atlas Shrugged*) (Ibidem, p. 145).

Apesar dessa importante diferença inicial – as características do homem no estado de natureza, para Locke, determinadas a partir da criação divina; e a constituição do homem por si enquanto um ser racional existente, conforme Rand – a caracterização essencial do homem assume qualidades muito semelhantes entre ambos os autores – seja a partir da definição de um estado de natureza ou por sua própria constituição enquanto ser humano. No estado de natureza, sendo avaliados individualmente, os homens têm direito à própria vida, o que lhes garante, conseqüentemente, o direito à própria liberdade. A liberdade pode ser entendida a partir do direito de não sofrer coerção e também através da apropriação de bens; além de garantir a existência do indivíduo, permite a realização de seus objetivos. Esses termos que caracterizam o indivíduo, é possível perceber, são muito próximos às definições utilizadas por Ayn Rand. A ética objetivista também é pautada no pressuposto da valorização do indivíduo e, portanto, também busca fundamentar a defesa dos direitos individuais. Como já dito anteriormente, Rand não descreve o homem em um estado de natureza inicial, mas parte da caracterização e descrição da natureza própria do homem. Porém, suas conclusões apontadas são bastante próximas à ideia do homem em estado natural, incluindo o foco na racionalidade como um guia que irá orientar os indivíduos em seus objetivos e também no encaminhamento dos conflitos quando estes possam vir a ocorrer. Rand compreende os *direitos* como uma forma



de aprovação para que se possa agir de maneira livre e independente – o seu oposto seria agir através de uma *permissão*. Em uma situação hipotética, de homens vivendo em uma ilha deserta sem qualquer conhecimento específico do conceito de direito, ainda assim, de algum modo, eles precisam de uma orientação, de princípios que ordenem suas ações em conjunto, para que se beneficiem de algum modo da vida em sociedade, ainda que não seja organizada nos padrões conforme conhecemos. Essa situação hipotética se mostra como uma correlação com a ideia do homem em estado de natureza, ainda que os objetivistas não denominem dessa forma. O que é importante ressaltar é essa harmonia verificada já inicialmente entre ambos movimentos, qual seja, o reconhecimento da existência de direitos individuais inalienáveis.

Por sua própria natureza, o conceito de *direito*, segundo Ayn Rand, refere-se “apenas à ação – mais especificamente, à liberdade de ação. Isso significa estar livre da interferência, coerção ou coação física exercida por terceiros”. Dado que cada homem é obrigado a sustentar a si mesmo, ninguém tem direito às ações ou produtos de *outros homens* (a menos que ele faça por merecer esse direito através de um processo de troca voluntária). Um direito não é uma reivindicação de ajuda nem uma garantia de sucesso; se o que uma pessoa busca envolve a atividade de outros homens, estes estão no seu direito de escolher cooperar ou não. Os direitos de um homem não impõem deveres a outros, a não ser uma obrigação no sentido negativo: os outros não podem propriamente violar seus direitos (PEIKOFF, 2000, p. 332).

O conceito de direito para Rand se apresenta, dessa forma, como a garantia de que o indivíduo dispõe para realizar seus objetivos e executar a sua própria natureza. Para que o homem sobreviva, é preciso que reconheça a razão como o guia adequado para suas ações. Sua razão indica a noção da própria vida enquanto indivíduo e, por conseguinte, o seu direito a não violação. O homem percebe também a necessidade de estabelecer e perseguir objetivos, e entende que o próprio esforço o torna capaz de planejar e sustentar a própria vida. Se, racionalmente, percebe sua própria capacidade de ação, reconhece também o direito à liberdade de agir, essa liberdade que proporciona a decisão acerca dos princípios e objetivos a serem buscados e, enfim, que os busque efetivamente. Esse caminho é semelhante ao descrito por Locke, embora, talvez, seja enfatizado por Rand de maneira um pouco distinta. A autora entende que o conceito de direito possibilita a transição dos princípios que conduzem as ações de um indivíduo para a esfera social, enquanto princípios que organizarão as relações com os outros.

Representa a passagem do código moral do indivíduo para o âmbito social; a ligação entre a ética e a política. Nesse sentido:

O conceito de um “direito” pertence apenas à ação – especificamente, à liberdade de ação – e representa a liberdade da compulsão, repressão ou interferência física de outras pessoas. Assim, para cada indivíduo, um direito é a sanção moral de algo *positivo* – de sua liberdade de agir de acordo com seu próprio julgamento, para seus próprios objetivos, por sua própria escolha *voluntária*. Quanto aos seus vizinhos, seus direitos não impõem obrigações a eles exceto de um tipo negativo: abster-se de violar seus direitos (RAND, 2013, p. 144).

Em referência ao que acabou de ser descrito a partir do Objetivismo, é possível lembrar que, para Locke, no estado de natureza o uso particular da razão permite que os homens reconheçam a lei de natureza – esta que estabelece um limite para a liberdade humana, limite esse entendido como aquele imposto diante da liberdade alheia. Se o direito à própria vida é garantido em sentido individual, então nesses termos existe uma igualdade entre os indivíduos, devendo ser garantido a todos os meios para que preservem suas próprias vidas – o que impõe a necessidade de liberdade para agir sem sofrer coerção de outros.

Outro ponto comum entre os dois autores, em linhas gerais, é a defesa da propriedade privada. Na concepção lockeana, a propriedade privada é deduzida do direito natural, significando o resultado do esforço individual, do próprio trabalho e suas ações. Uma vez que o indivíduo tem um direito natural a si mesmo, são decorrentes deste direito inicial todas as ações praticadas por esse mesmo indivíduo. Esse princípio garante que, uma vez que um indivíduo aja e insira sua própria produção – seu trabalho – sobre um determinado bem, ele pode considerá-lo como uma propriedade adquirida. Rand também compreende o direito à propriedade como necessário e natural, garantido através do próprio esforço individual.

O direito à vida é a fonte de todos os direitos e o direito de propriedade é apenas a implementação deles. Sem direitos de propriedade, nenhum outro direito é possível. Como o homem tem que sustentar sua vida através de seu próprio esforço, o homem que não possui o direito sobre o produto de seu esforço não possui meios para sustentar sua vida. O homem que produz enquanto outros usufruem de seu produto é um escravo. Tenha em mente que o direito à propriedade é um direito à ação, como todos os outros: não é um direito *a um objeto*, mas à ação a às consequências de produzir e obter esse objeto. Não é uma garantia de que um homem *terá* qualquer propriedade, mas apenas uma garantia de que ele a terá se for merecedor dela. É o direito de ganhar, manter, usar e ter posse de valores materiais (Ibidem, p. 144-145).

Novamente, alguns pormenores distintos podem ser apontados. A compreensão de Locke de que a natureza, disponível para uso dos homens, foi concedida por Deus, entende a propriedade privada originalmente limitada. A propriedade será limitada à capacidade de trabalho individual para adquiri-la. Além disso, os indivíduos não devem acumular bens em demasia, deixando-os também disponíveis aos outros. Ayn Rand não compreende a atuação de Deus na natureza, e admite claramente que, uma vez que um indivíduo tenha se esforçado e conquistado algum bem, ele se torna propriedade. Ela não parece impor qualquer forma de limite, desde que este bem tenha sido adquirido através do próprio trabalho, de fato – seja merecido. Outros indivíduos não poderiam exigir parcela nos resultados alcançados por aquele que empreendeu, uma vez que a possibilidade encontrava-se disponível a todos, e merece o resultado final quem se empenhou para obtê-lo.

Ayn Rand também parece concordar com a defesa da propriedade privada como um incentivo para que os homens produzam. A aquisição ou criação de algo envolve um grande esforço. Se aquele que produz não estiver certo de que ninguém poderá tomar como seu o fruto de seu trabalho, não valeria a pena empenhar tamanho esforço nessa produção. Só valerá a pena investir o próprio trabalho se o resultado final for determinado como sua posse. Faz pouco sentido que alguém se dedique a algum bem, e não obtenha o seu resultado. Apenas a propriedade privada estimula a produção e o desenvolvimento. Diante dessa noção, é possível afirmar que a propriedade privada torna as pessoas e também os recursos mais produtivos. Isso indica que, possivelmente, a maior parte das propriedades de hoje não existiriam caso não houvessem os direitos de propriedade privada. Não faria sentido investir recursos para a criação de qualquer coisa se não existir os incentivos e a proteção criados pela propriedade privada. Se pensarmos que a defesa da propriedade privada pode privar alguns indivíduos do uso de determinado bem, é preciso considerar a situação também a partir dos termos descritos. É necessário reavaliar a ideia de que os direitos de propriedade privada limitam a liberdade. Ao afirmar que alguém sem condições de pagar uma passagem de avião está sendo coagido por um cruel sistema de propriedade privada (pois se tentar embarcar sem pagar a passagem devida, ele será barrado e imputado por isso) e, desse modo restringindo a sua liberdade, precisamos avaliar que sem esse sistema possivelmente o avião nem existiria. Ou seja, se o sistema de proteção à propriedade privada impossibilita alguém de usufruir um recurso que sequer existiria

na ausência desses mesmos direitos, parece não fazer sentido assegurar que os direitos de propriedade reduzem a liberdade individual.

Dadas as condições descritas por Locke e Ayn Rand como próprias à natureza do homem, os autores também concordam com os princípios mais básicos que explicam a necessidade de um governo e suas funções essenciais.<sup>37</sup> Conforme visto, o governo, para Locke, se apresenta como necessário a partir da percepção de inconveniências no estado de natureza. A função própria de um governo estabelecido é atuar como autoridade para controlar os conflitos existentes entre os indivíduos, uma vez que em estado natural estes atuam como juiz em causa própria. O Estado é compreendido como uma extensão aprimorada do que já existe no estado de natureza; tem como função garantir os direitos naturais dos indivíduos. Conforme Ayn Rand, a necessidade do estabelecimento do Estado também se apresenta em termos semelhantes:

Se a força física deve ser excluída das relações sociais, os homens precisam de uma instituição encarregada da tarefa de proteger seus direitos com base em um código de regras *objetivo*. Essa é a tarefa do governo – de um governo *adequado* –, sua tarefa básica, a única justificativa moral e a razão pela qual os homens realmente precisam de um governo. *Um governo é a forma de posicionar o uso retaliatório da força física sob um controle objetivo.* (...) Como a proteção dos direitos individuais é o único propósito de um governo, esse é o único tema apropriado da legislação: todas as leis devem ser baseadas nos direitos individuais e visar à proteção deles (Ibidem, p. 168-169).

As congruências entre o pensamento de Locke e Rand são positivas, e é possível destacar a importante contribuição da filósofa em relação à defesa dos direitos individuais, frente aos avanços do Estado. Apesar das críticas apontadas no decorrer do presente capítulo, estas se referem propriamente ao âmbito moral da proposta objetivista de Ayn Rand, e representam algumas anotações sobre possíveis falhas ou lacunas deixadas pela autora. Defender a necessidade da valorização do indivíduo em termos morais – e suas consequências, como indica o egoísmo – exige definições mais específicas, no que tange às ações do próprio indivíduo. Entretanto, no que se refere à sua defesa dos direitos individuais, sua argumentação parece mais consistente e justificada, a partir das necessidades aparentes das próprias relações sociais.

---

<sup>37</sup> Este trabalho teve seu foco voltado à ética Objetivista, a política entra como um elemento derivado quando se faz necessário. Desse modo, o objetivo não é estender a discussão para esse campo, apenas se mostra como decorrência do que foi apresentado, por isso é discutido de maneira breve.

Enfim, como é possível notar, alguns dos princípios do Objetivismo – notadamente os que se referem aos direitos individuais – são bastante semelhantes ao que encontramos no liberalismo clássico, conforme enunciados por Locke. Porém, como se sabe, ela não citou nem afirmou ter resgatado os ideais da filosofia liberal lockeana. Ela denomina sua filosofia como *Objetivismo* e não aceita sua vinculação a outras correntes de pensamento. Porém, as afinidades descritas são inegáveis: o indivíduo com seu direito à própria vida garantido, o que lhe permite viver a própria vida do modo como preferir – desde que não interfira na vida alheia. Como consequência, estabelecendo metas, guiadas pela razão, possibilitando a satisfação dos objetivos perseguidos. Afirmar a filosofia de Ayn Rand como liberal pode parecer forçoso, uma vez que, como já dito, ela mesma não assumiu essa denominação. Porém, Jennifer Burns<sup>38</sup>, mesmo reconhecendo que a filósofa não admitia estar vinculada a qualquer outro movimento que não se tratasse do Objetivismo, a insere dentro da tradição liberal clássica. Isso se deve, em parte, ao impacto causado pelo Objetivismo quando foi lançado por Ayn Rand. Segundo Burns, em um período que o liberalismo estava em baixa, Rand conseguiu, através de seus romances cativantes e acessíveis, modernizar os ideais liberais e torná-los acessíveis a qualquer público. Burns também reforça sua identificação como liberal por manter o foco no indivíduo – sua forte defesa do individualismo. E, além disso, ela teria inovado mostrando que o individualismo é acessível a todos, já que trata do elemento mais essencial que existe; o próprio indivíduo. Se uma filosofia trabalha do ponto de vista do individualismo, ela deve ser acessível a todos, uma vez que somos todos seres particulares. Segundo Burns, Ayn Rand hoje em dia tem seu nome vinculado a diversos movimentos, entre eles o liberalismo. Isso, segundo ela, é uma grande ironia, já que Rand era adepta, única e exclusivamente, do Objetivismo.

---

<sup>38</sup> BURNS, Jennifer. **Godness of The Market: Ayn Rand and The American Right**. New York: Oxford University Press, 2009.

## CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho foi apresentar ao leitor os fundamentos da filosofia Objetivista de Ayn Rand, posteriormente avaliando se seus pressupostos são defensáveis ou quais os limites dessa proposta. O Objetivismo se fundamenta na lógica e na razão, sendo essas suas bases para a argumentação subsequente. A razão é tida como o meio básico que possibilita a sobrevivência do ser humano – tanto a sua possibilidade de conhecer algo, quanto o seu exercício moral. A racionalidade é compreendida como a virtude essencial dos homens, e se estabelece como o juízo de valor capaz de guiar as ações e escolhas dos indivíduos. No tocante à fundamentação ética – foco específico desta pesquisa – compreende-se que cada homem deve ser identificado como um fim em si mesmo; estabelecendo objetivos que conduzam o curso da sua própria vida em direção ao alcance da própria felicidade. Fica definido como critério moral quem deve ser o beneficiário das ações – o próprio indivíduo. Disso decorre a crítica ao altruísmo e à compreensão do sacrifício como fundamento moral. O maior propósito da vida moral é poder agir de acordo com o autointeresse racional, visando a própria realização. Nesses termos, o conceito central de egoísmo, em muitos casos tão mal interpretado, é identificado como o autointeresse racional, e permite o estímulo e a evolução em uma sociedade.

Porém, para que o egoísmo enquanto fundamento moral possa ser amplamente aceito, conforme foi destacado no decorrer do texto, alguns elementos necessitam de ajustes e definições mais claras. Talvez seja possível apontar como um importante problema de Ayn Rand a sua rejeição da tradição. A necessidade da filósofa de se firmar enquanto uma pensadora independente, e acima disso, inovadora, faz com que ela não dê o devido valor para o que já foi produzido e discutido em séculos de história da filosofia. Os poucos autores que cita, geralmente são criticados de maneira bastante superficial – com exceção de Aristóteles. A partir dessa situação é possível notar certa falta de rigor filosófico da autora e clareza conceitual. Ao desvalorizar o que já foi produzido pela tradição, tanto ela pode se tornar repetitiva – e daí surgem diversas discussões paralelas acerca das concepções que ela se aproxima ou poderia ter sofrido influência – e também bastante frágil quando ignora discussões clássicas já empreendidas ao longo do tempo – e, por consequência, não se atenta à temas e pontos fundamentais para o

desenvolvimento de um pensamento filosófico.

Quando Ayn Rand fundamenta sua concepção moral a partir da definição de quem deve ser o beneficiário das ações, esse elemento parece insuficiente para embasar uma proposta moral satisfatoriamente. Isso porque o conteúdo das ações que serão realizadas não é discutido, apenas é ressaltado o destinatário final. Ao afirmar que as ações devem ser praticadas tendo em vista um código de valores moral, o próprio conceito de valores permanece vago, uma vez que a filósofa reforça a necessidade de sua objetividade, mas não explica o que compreende propriamente como um valor objetivo – como é possível identificá-lo ou determiná-lo. A ausência de um caminho explícito do que constitui a natureza propriamente dita desses valores e como eles podem ser conhecidos se mostra como uma lacuna importante não considerada. Também o próprio conceito de racionalidade, tão essencial à elaboração da proposta moral objetivista, permanece indefinido. Compreende-se que a razão é um atributo que deve ser valorizado, sendo o único caminho que conduz moralmente e objetivamente as ações dos homens. Entretanto, como a razão é capaz de realizar esse processo e qual é esse caminho propriamente dito, não fica evidente. Faltam caracterizações mais específicas do próprio conceito de razão. A crítica direcionada à moral altruísta também parece forçosa, sendo possível cogitar que elementos da ética egoísta e da ética altruísta poderiam ser conciliados. A radicalidade da crítica ao altruísmo parece cegar outras possibilidades, e não explica integralmente porque não é cabível no âmbito da vida moral humana – uma vez que parece tratar de elementos propriamente naturais do homem. A filosofia moral objetivista de Ayn Rand apresenta limites decorrentes da falta de elucidação dos próprios conceitos. A autora se esforça demasiadamente para tornar sua filosofia clara, acessível – muitas vezes se tornando bastante repetitiva. Mas ao reforçar constantemente certos ideais, parece partir do pressuposto de que estes são tão evidentes e claros que não precisam de qualquer esclarecimento. Mas é justamente na falta de explicação sobre como os conceitos mais essenciais se conectam e se mostram possíveis que as falhas aparecem.

Apesar das críticas apontadas, isso não diminui a relevância e necessidade de uma abordagem acerca da ética objetivista. A forte defesa da valorização do indivíduo tem importância, considerando-se que são os indivíduos – entidades particulares – que agem (e a ética se ocupa justamente do caráter e compreensão dessas ações). Entretanto, a ética egoísta apresentada por Rand talvez seja

insuficiente para fundamentar uma concepção moral – ao menos nos moldes como foi descrita pela filósofa. Mas do ponto de vista individual, sua concepção pode servir como mola propulsora para que o indivíduo se valorize e busque estabelecer metas – e conseqüentemente se empenhe em satisfazê-las. Ainda que ela não disserte propriamente sobre o caráter dessas ações ou metas, e nem propriamente em que consiste essa satisfação definida a partir a razão, é possível que sirva como estímulo para a produção individual. A popularidade dos livros de ficção de Ayn Rand parece corroborar essa possibilidade. Os apontamentos realizados também não impedem que a filosofia objetivista seja retomada em outro momento, na tentativa de proporcionar o rigor que parece lhe faltar. Uma leitura que não menospreze a tradição e os problemas clássicos da filosofia podem contribuir positivamente para uma reformulação mais severa do Objetivismo.

Também a despeito dos problemas apontados, a relevância da discussão acerca do pensamento objetivista ainda se mostra a partir da influência que segue exercendo e o espaço cada vez maior que vem conquistando. Sua divulgação continua sendo constante, através da publicação de livros com a temática objetivista, documentários, filmes, entre outros meios de veiculação. Os institutos e organizações objetivistas, conforme citadas já na introdução do presente trabalho, contribuem para que seus ideais continuem sendo passados adiante e arrebatando cada vez mais adeptos. Esse fato também reforça a necessidade de uma adequada apresentação e discussão acerca dos temas propostos. O trabalho de Ayn Rand se mostra moderno e útil, podendo contribuir com o diálogo diante de diversos problemas atuais.

O que se espera com o presente trabalho, foi ter contribuído de maneira satisfatória para que o pensamento objetivista seja levado adiante, não apenas com indicativos de uma aceitação imediata, mas para que continue sendo pensado, avaliado e discutido.



## BIBLIOGRAFIA:

- BIDDLE, Craig. **Loving Life: The Morality of Self-Interest and the Facts that Support It.** Glen Allen, VA: Glen Allen Press, 2002.
- BLACKBURN, Simon. **Ruling Passions – A Theory of Practical Reasoning.** Oxford: Clarendon, 1998.
- BRANDEN, Barbara. **The Passion of Ayn Rand.** Garden City, NY: Doubleday, 1986.
- BRANDEN, Nathaniel. **My Years with Ayn Rand.** San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- \_\_\_\_\_. A Psicologia do Prazer. In: RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo.** Traduzido por On LineAssessoria em Idiomas; tradução revista por Winston Ling e Cândido Mendes Prunes. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991, p. 80-88.
- \_\_\_\_\_. Não Somos Todos Egoístas?. In: RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo.** Traduzido por On LineAssessoria em Idiomas; tradução revista por Winston Ling e Cândido Mendes Prunes. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991, p. 75-79.
- \_\_\_\_\_. Saúde Mental Versus Misticismo e Auto-Sacrifício. In: RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo.** Traduzido por On LineAssessoria em Idiomas; tradução revista por Winston Ling e Cândido Mendes Prunes. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991, p. 48-56.
- \_\_\_\_\_. Saúde Mental *Versus* Misticismo e Autossacrifício. In: RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo: O Princípio Racional da Ética Objetivista.** Tradução de Felícia Volkweis. Porto Alegre: Sulina, 2013, p. 52-63.
- BURNS, Jennifer. **Goddess of The Market: Ayn Rand and The American Right.** New York: Oxford University Press, 2009.
- CABRERA, Julio. Sobre o raciocínio prático-moral. “In”: João Carlos Brum Torres (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. 91-109.
- CONSTANTINO, Rodrigo. **Egoísmo Racional: O individualismo de Ayn Rand.** Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2007.
- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LECLERC, André. Questões fundamentais da teoria da ação. "In": João Carlos Brum Torres (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. 71-89.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. Tradução de AnoarAiex e E. Jacy Monteiro. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

MARKS, Larisse. **O Egoísmo como Virtude: um estudo da vida e obra de Ayn Rand**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.

PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Tradução de Abilio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

PEIKOFF, Leonard. **Objetivismo: A Filosofia de Ayn Rand**. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: AteneuObjetivista, 2000.

\_\_\_\_\_. **Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand**. New York: Dutton, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Ayn Rand Library: The Voice of Reason**. New York: Meridian, 1990.

\_\_\_\_\_. **Understanding Objectivism: a guide to learning Ayn Rand's philosophy of Objectivism**. Edited by Michael S. Berliner. New York: New American Library, 2012.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 10 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

RAND, Ayn. **A Nascente**. Tradução de Andrea Holcberg e David Holcberg. São Paulo: Arqueiro, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Revolta de Atlas**. Tradução de Paulo Henrique Britto. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Virtude do Egoísmo**. Traduzido por On Line Assessoria em Idiomas; tradução revista por Winston Ling e Cândido Mendes Prunes. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Virtude do Egoísmo: O Princípio Racional da Ética Objetivista**. Tradução de Felícia Volkweis. Porto Alegre: Sulina, 2013.

\_\_\_\_\_. **Atlas Shrugged: 35<sup>th</sup> Anniversary ed. 1957**; New York: Penguin, 1992.

\_\_\_\_\_. **Capitalism: The Unknown Ideal**. New York: Signet Books, 2008 [1.ª ed. 1967].

\_\_\_\_\_. **For the New Intellectual.** New York: New American Library, 1961.

\_\_\_\_\_. **Introduction to Objectivist Epistemology.** New York: New American Library, 1979.

\_\_\_\_\_. **Philosophy: Who Needs It.** New York: New American Library, 1984.

\_\_\_\_\_. **The Ayn Rand Lexicon. Objectivism from A to Z.** Edited by Harry Binswanger. New York: Meridian, 1988.

\_\_\_\_\_. **The Fountainhead: 50<sup>th</sup> Anniversary ed. 1943;** New York: Signet, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Virtue of Selfishness.** New York: Signet, 1964.

SMITH, Tara. **Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TADIÉ, Alexis. **Locke.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.