

A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL SEGUNDO ERNST TUGENDHAT¹

Hermílio Santos²
(Universitat Berlin)

Resumo: Ernst Tugendhat, reconhecido por sua obra no campo da filosofia analítica da linguagem, passou a se interessar por temas de filosofia moral a partir das últimas duas décadas. Em seus mais recentes trabalhos deixa evidente, entretanto, seu interesse anterior pela filosofia analítica da linguagem. Isto dá a seus escritos de ética uma maior habilidade no tratamento de questões das mais relevantes. Neste artigo algumas destas questões são analisadas, como a possibilidade de fundamentação da moral no mundo contemporâneo, tendo como ponto de partida os ensaios publicados no livro *Philosophische Aufsätze*.

Palavras-chave: Fundamentação, Moral, Linguagem, Filosofia Analítica.

Abstract: Ernst Tugendhat, recognised because of his work on the analytical philosophy of language, since the last two decades has shown his interest on questions of moral philosophy. In his approach, however, his previous interest on the analytical philosophy of language is clear. Regarding the approach of the most relevant moral questions, that gives more ability to his writings on ethics. Some of these questions are analysed in this article, like the possibility to give a foundation to the moral in the contemporary world, taking his essays published on *Philosophische Aufsätze* as starting point.

Key words: Foundations, Moral, Language, Analytical Philosophy.

¹ Esta é uma versão modificada do capítulo V da minha dissertação de mestrado desenvolvida sob a orientação do Prof. Ernildo Stein (UFRGS) e com bolsa do CNPq.

² Doutorando em Ciência Política na Freie Universität Berlin.

I- Apresentação

Nascido a 8 de março de 1930 em Brno (hoje República Tcheca)³, Ernst Tugendhat migra com a família para a Venezuela no final da década de 30. Nos últimos dias de dezembro de 1945, aos 15 anos, Tugendhat é enviado para os Estados Unidos (Stanford) a fim de dar continuidade aos estudos. Já nesta época, após ter lido *A História da Filosofia*, de Windelband, e *Ser e Tempo*, de Heidegger, alimentava o sonho de estudar filosofia na Alemanha, e, se possível, com o próprio Heidegger⁴.

Em Stanford escolhe Filologia Clássica como disciplina principal, já que aí a filosofia ainda estava mal representada. Durante o tempo em que esteve nos Estados Unidos sempre passava as férias na Venezuela, quando aproveitava para aprofundar seus estudos sobre Heidegger. Sua principal fonte eram as anotações de aula que sua tia Helene Weiss e Käte Victorius, amiga de sua mãe, haviam recolhido dos seminários ministrados por Heidegger. A partir destas leituras escreve, aos 17 anos, um artigo para a revista *Neuen Rundschau* em que atacava a crítica de Günther Anders a Heidegger. A redação do periódico devolve o artigo sem publicá-lo.

No final de 1949 Tugendhat realiza seu desejo de estudar na Alemanha, primeiramente em Freiburg. Dedicava-se ao estudo de Kant, Hegel, Aristóteles e Píndaro. Embora desejasse estudar matemática e física como disciplinas complementares, acaba escolhendo o grego e o latim, por não acreditar em seu potencial para as ciências exatas. Nesta mesma época (1951-52) participou dos três seminários "Exercícios para a leitura" realizados por Heidegger, após sua reabilitação como Professor Emérito. Por influência da atmosfera heideggeriana e como estudioso da filologia clássica, doutorou-se em 1958 com uma tese sobre Aristóteles (*Ti Kata Tinos*). Logo após o doutoramento mudou-se para Münster onde, em torno de Joachin Ritter, reunia o círculo de maior vitalidade na Alemanha, junto ao grupo de Freiburg.

Por influência do Prof. Karl Ulmer torna-se Professor Assistente em Tübingen, onde presta concurso em meados da década de 1960 com a tese *O Conceito de Verdade em Husserl e Heidegger*. Em seguida,

³ Verif. Schischkoff, Georgi e Schmidt, Heinrich, *Philosophische Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1991.

⁴ Verif. "Um Encontro da Linguagem com a Ética", Ernildo Stein e Hermílio Santos (Zero Hora, Porto Alegre 17/07/93). Os dados biográficos são fornecidos pelo próprio Tugendhat no Prefácio de *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

assume como professor em Heidelberg. Antes, porém, em 1965, passa um semestre na University of Michigan, em Ann Arbor. Os três primeiros anos em Heidelberg foram, segundo Tugendhat, os anos mais produtivos. Mas é nesta época que o movimento estudantil se alastra também pelas Universidades alemãs. De 1971 a 73, como Decano da Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg, Tugendhat é contagiado pela insatisfação de muitos estudantes com uma filosofia puramente teórica. Resolve se licenciar da docência e aceita um convite de Habermas para desenvolver pesquisas no Instituto Max-Planck de Starnberg, onde fica por cinco anos, entre 1975 e 1980. Neste período, embora não tenha se dedicado àquilo a que havia se proposto, ou seja, aprender a unir o trabalho filosófico com o mundo empírico, deu a forma final ao livro *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem (Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie)* e redigiu os últimos capítulos da obra *Autoconsciência e Autodeterminação (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung)*.

Em 1980 Tugendhat volta às atividades docentes, desta vez na Freie Universität Berlin, pela qual se aposentou em 1991. Ali, os problemas de filosofia prática ocuparam quase todo o seu tempo, tendo como resultado *Problemas de Ética (Probleme der Ethik)*. Entre 1983-86 Tugendhat se engaja no movimento pela paz e na luta contra o estreitamento do direito de asilo na Alemanha. Deste período surgiu o livro *Reflexões sobre o perigo da guerra atômica e porque a gente não o vê (Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht)*.

O ano de 1989 marca uma nova etapa na produção propriamente filosófica de Ernst Tugendhat. Como resultado deste novo esforço, publica *Ensaio Filosófico (Philosophische Aufsätze)* em 1992 e, no ano seguinte, *Lições sobre Ética (Vorlesungen über Ethik)*. *Ensaio Filosófico* contém trabalhos filosóficos escritos entre os anos de 1960 e 1990, subdivididos por quatro rubricas: ser, verdade, práxis e crítica. Trata-se de uma fonte valiosa para os diferentes tipos de leitores de Tugendhat, pois os ensaios aí publicados fazem uma espécie de balanço, mesmo provisório, de sua trajetória. Com "ser" e "verdade" nomeiam-se os principais temas do seu trabalho inicial. Na seção intitulada "Práxis", Tugendhat aborda temas fundamentais da ética. A última seção, "Crítica", é constituída por oito pequenas resenhas ou diálogos com alguns autores contemporâneos. O presente artigo pretende discutir uma questão que se tornou central para Tugendhat nos últimos anos, a saber, a possibilidade de fundamentação da moral, sobretudo a partir da seção "Práxis"⁵.

⁵ In *Philosophische Aufsätze*, op.cit

II- O Conceito de Moral e suas implicações para sua fundamentação

Os ensaios "Sobre o Conceito e a Fundamentação da Moral" ("Zum Begriff und zur Begründung von Moral") e "O Desamparo dos Filósofos Diante das Dificuldades Morais da Atualidade" ("Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute") publicados em *Ensaio Filosófico*⁶ procuram clarear o conceito de moral e verificar a possibilidade de sua fundamentação. O primeiro destes ensaios pode ser considerado tanto uma continuação do ensaio "Retratação"⁷, quanto uma retratação deste texto, na medida em que Tugendhat procura dar conta do estado atual de sua reflexão acerca da fundamentação da moral. Em "Sobre o Conceito e a Fundamentação da Moral" ele irá corrigir alguns pontos frágeis da argumentação, introduzindo uma questão prévia necessária, a saber, o conceito de moral. Moral e sua fundamentação são, na verdade, como sugere o próprio Tugendhat, uma e mesma questão. Procuraremos, no entanto, separá-las tanto quanto possível, afim de poder tornar estas questões mais claras, sem, no entanto, provocar prejuízos à argumentação do autor.

O que motivou o ensaio "Retratação" — e a conseqüente revisão de algumas de suas posições — foram as objeções colocadas por Ursula Wolf⁸. A primeira objeção diz respeito particularmente à debilidade do conceito de moral em geral, desenvolvido na primeira das "Três Lições sobre Problemas de Ética"⁹. Ali, Tugendhat havia sustentado que o dever/ter que (*sollen/müssen*) inerente às normas sociais apenas pode ser entendido em conexão com as sanções que as constituem. Isto significa que, caso alguém não faça aquilo que deva ser feito estará ciente de que está sujeito a uma sanção. Wolf propoe a distinção entre normas e regras sociais. Estas últimas seriam, segundo ela, imperativos gerais cuja validade social não é constituída por sanções, mas por uma "crítica interessada ou participante" (*interessierte oder beteiligte Kritik*). O sentido que se quer dar a esta expressão é que, diferente dos mandatos jurídicos, a sanção que constitui os "mandatos" morais são estabelecidos internamente, ou seja, uma tal sanção não afetaria aquele que viola a regra se este não a reconhecesse previamente. A "crítica interessada", na interpretação de Tugendhat, tem o sentido de um conselho seguido pelos indivíduos porque querem por ela mesma a práxis constituída por estas regras ou porque

⁶ Philosophische Aufsätze, op.cit.

⁷ Publicado em Probleme der Ethik. Stuttgart: Reclam, 1984.

⁸ Das Problem des moralischen Sollens. Berlin, 1984.

⁹ In: Probleme der Ethik, op.cit., pp. 59-86.

querem os fins que podem ser alcançados a partir da observância destas regras.¹⁰

Para Tugendhat, ao contrário, o que deve ser revisto em sua exposição é a omissão da distinção dos conceitos de sanção e de "normas sociais" (normas éticas e jurídicas). Diferente das sanções externas, que são constitutivas das normas jurídicas, as sanções internas são constitutivas dos costumes morais. Isto não implica, contudo, que normas morais não possam se fazer valer por meio de sanções externas. Assim, Tugendhat sugere que o importante não é a distinção entre normas sancionadas e normas não-sancionadas, mas sim entre normas sancionadas interna e externamente.

A segunda objeção de Wolf é que o resultado da formulação de Tugendhat é um agir conforme a moral e não um agir moral, com uma motivação moral. Tugendhat responde a isto dizendo que não era seu propósito responder à questão da motivação moral. Entretanto, uma vez introduzida esta questão, Tugendhat afirma que se a motivação para o agir é a sanção moral interna, trata-se então de uma ação moral e não simplesmente conforme a moral.

Tugendhat afirma que é racional submeter-se a um sistema normativo que seja igualmente bom para todos. Contra isto é que Wolf se opõe afirmando: a) que com um modelo contratual semelhante não se alcança uma moral, mas um sistema jurídico moralmente fundado; b) que deste modo o princípio de igualdade não é passível de fundamentação, pois os pontos de partida de um pacto podem ser desiguais e c) que deste modo não fica claro como se pode chegar a um princípio de universalização em sentido forte, ou seja, com o envolvimento de todas as pessoas.

Diferente dos antigos e dos homens medievais, o Iluminismo deixou como herança um homem "perdido" no mundo, desprovido de sustentação e suporte, exatamente devido à perda da validade geral das tradições religiosas e metafísicas. Mas é precisamente este ser, que vive angustiado e com medo, que deve dar sentido à questão: "que devo fazer?" Esta é a grande questão a motivar a reflexão em torno da moral e sua fundamentação. E, ademais, uma tal pergunta deixa evidente não mais ser possível uma fundamentação absoluta e incondicional.

Até aqui persiste uma lacuna que impede o enfrentamento da questão central: a maneira como Tugendhat lida com o conceito de moral. Ele parte de um conceito de moral amplo e simples, a saber, aquele definido pela Etnologia: um sistema de normas. A norma é definida como sendo aquilo que se estabelece como base ou medida para a

¹⁰ Verif. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, op.cit., pp. 132-34.

realização ou avaliação de alguma coisa. Tugendhat se refere a dois tipos de normas, as da razão e as do direito. Tomar as normas morais como normas da razão é, segundo Tugendhat, o maior equívoco da escola kantiana, para a qual o ato imoral é também irracional. Aqui é fácil estar de acordo com a crítica de Tugendhat de que não há como sustentar como regra que aquele que age imoralmente esteja, por isso, agindo irracionalmente. Tem-se como consequência de um ato imoral não um comprovante de irracionalidade, mas a suscetibilidade de uma sanção social. Tal sanção tem, diferentemente das normas do direito, sua fonte como sendo de origem interna.

O caminho mais indicado para se entender o conteúdo de normas morais está em compreender o significado de *dever* e *ter que*. John Mackie¹¹ chama a atenção para o fato de "dever" ("ought") ser um auxiliar relativamente frágil para expressar proposições morais. Por exemplo, o imperativo hipotético "se você quer X você deve fazer Y" não significa exatamente "fazer Y é causalmente necessário para alcançar X". Se, na primeira sentença substituímos o *deve* pelo *tem que* o nexos causal entre X e Y estaria perfeitamente preservado e garantido. R.M. Hare¹², em sua análise semântica de *dever*, por outro lado, procura desfazer a confusão entre um enunciado psicológico sobre um sentimento ou senso de obrigação e um julgamento de valor sobre a própria obrigação. É possível considerar, assim, segundo Hare, a proposição "eu devo fazer X" enquanto uma mistura de três julgamentos:

- (a) "X é exigido a fim de obedecer ao padrão que as pessoas geralmente aceitam" (enunciado de teor sociológico);
- (b) "Eu tenho a sensação de que eu devo fazer X" (enunciado de teor psicológico);
- (c) "Eu devo fazer X" (julgamento de valor).

Para um pessoa submetida às exigências da vida cotidiana é impossível perguntar-se, ou responder, quais destas proposições ela profere quando se encontra numa situação que se exige uma discussão. Há situações, no entanto, em que não apenas o filósofo profissional leva à sério a reflexão em torno destes enunciados. É precisamente nestas situações que se revela a diferença de significado entre os três julgamentos relacionados acima, segundo Hare, a saber, quando nos perguntamos se devemos proceder a uma decisão de valor que está em desacordo com os padrões aceitos ou com nosso próprio sentimento

¹¹ Verif. Ethics — Inventing Right and Wrong. London: Penguin, 1990, p. 64.

¹² Verif. The Language of Morals. London: Oxford University Press, 1975, p.166 e seguintes.

moral. A conclusão a que chega Hare é que nós, de fato, fazemos julgamentos de valor tendo como base os enunciados (a) e (b).

É neste contexto que se manifestam as sanções sociais. Encontram-se aqui, por um lado, tanto o elogio quanto a censura; esta última indica a violação da norma moral, sendo, portanto, uma má ação. Às normas morais vinculam-se, desta maneira, um discurso de "bom" e "mau". Por outro lado, as sanções que violam normas morais também provocam os sentimentos de indignação e ressentimento, culpa e vergonha.

Não há, evidentemente, um único sentido para a palavra "bom" em um contexto moral. Mackie afirma "that it still characterizes something as being such as to satisfy requirements or interests or wants of the kind in question, it is still undecided whether such requirements (etc.) are fed in from the point of view of the speaker, or of (some?/ all?) other people, whether the reference is somehow to all the interests of everyone, or whether the interests in question are, as in functional or attributive uses, somehow determined by the noun to which the adjective 'good' is explicitly or implicitly attached"¹³. Mackie deixa bastante evidente a imprecisão quanto à fonte que determina os requisitos a serem preenchidos a fim de merecer o qualificativo "bom", mas ao mesmo tempo fica claro em seu uso uma pretensão à objetividade. Isto é o que se pode apreender entre estas duas visões distintas: de um lado a palavra sendo usada com referência a requisitos supostamente intrínsecos, e, por outro, sendo usada como uma recomendação egocêntrica. Embora Mackie concorde que em sua maioria o uso de "bom" refira-se aos requisitos supostamente intrínsecos, isto não significa que haja aí valores objetivos, mas apenas a pretensão à objetividade. A conclusão de Mackie quanto a isto é que "the general meaning of 'good' does not in itself determine how the word is to be used in ethics, and neither this general meaning nor any special ethical meaning will yield answers to substantive moral questions". Pela conclusão de J. Mackie percebemos seu desacordo em relação à posição de Tugendhat. O que há em comum entre ambos é unicamente a afirmação da objetividade das sentenças cujas asserções se baseiam no uso moral de "bom".

Para Tugendhat, o critério de julgamento de uma pessoa depende do emprego atributivo de "bom" e "mau". Uma pessoa é um bom médico, por exemplo, se preenche as condições consideradas como características de um bom médico. Da mesma maneira, uma boa faca será aquela que contar com as qualidades tais-e-tais, próprias de uma boa faca. Porém, quando não se trata de qualidades específicas, mas

¹³ Mackie, op.cit., p. 59.

sim da qualidade essencial — ser uma boa pessoa — o critério é outro. Tugendhat afirma que "...se alguém desempenha mal esta capacidade central — ser membro da comunidade — ele não apenas é um fulano-de-tal pior, mas simplesmente mau. Também este ser-mau deve ser compreendido atributivamente, apenas quando se é mau aqui, ser membro da comunidade não é uma função entre outras, mas é precisamente mau nas funções essenciais para todos os membros da comunidade. (...) Pois considero que o conjunto de regras segundo as quais alguém é julgado enquanto mau (ou bom) neste sentido fundamental é o que se deve entender por uma moral, isto é, pois, precisamente, a moral da comunidade em questão."¹⁴ Tugendhat explicita, com isto, o que ele considera o critério de julgamento moral a partir do emprego de "bom". Em sua definição, Tugendhat deixa propositalmente de fora o conteúdo a ser preenchido por uma moral. Isto porque cada comunidade estabelece, através de seus meios próprios, o que é ser um bom membro desta comunidade particular. A restrição de conteúdo apenas seria possível, de acordo com Tugendhat, caso fosse deixada de lado a questão moral.

Strawson¹⁵ havia descrito apenas o trio indignação, ressentimento e culpa como os sentimentos com os quais se reage caso uma terceira, segunda ou primeira pessoa, respectivamente, esteja confrontada com uma ação imoral. Tugendhat acrescenta ainda a vergonha, concebida como a perda da auto-estima central, isto é, a consciência de ter violado a função de ser bom enquanto pessoa (ou enquanto ser humano), considerada como central por este indivíduo.

Tugendhat deixa claro que os dois sentimentos fundamentais são o de indignação e o de culpa. Ficamos indignados com uma má ação de outrem na medida em que reconhecemos nesta violação um atentado aos fundamentos da comunidade à qual se pertence. Para Tugendhat "na moral constitui-se a identidade social do membro de uma comunidade. É valorizado identificar-se com a comunidade; pertencer a uma comunidade faz parte da própria identidade e é a identificação valorizada que se expressa na indignação"¹⁶. Da mesma forma, o sentimento de culpa vincula-se a uma auto-consciência, ou seja, a de reconhecer-se como membro de uma comunidade. Tugendhat estabelece, no entanto, uma distinção entre vergonha e sentimento de culpa. Na primeira, apenas se expressa a própria consciência indigna; já no sentimento de culpa parecem expressar-se duas coisas diferentes: de um lado, que eu prejudiquei alguém, por outro, que eu violei a ordem que é autoridade normativa para mim. A

¹⁴ Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, op.cit. p. 319, tradução minha.

¹⁵ Verif. "Freedom and Resentment", in: *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen and Co., 1979, pp.1-25.

¹⁶ *Philosophische Aufsätze*, op.cit. p.321, tradução minha.

comunidade exerce esta autoridade normativa desde que eu me compreenda enquanto membro de uma tal comunidade.

Após o que foi dito podemos, finalmente, compreender o que Tugendhat entende por dever moral (ou obrigação moral). Seu sentido vincula-se à sanção interna, para a qual é fundamental a distinção entre crítica e censura. Assim, "por um lado a sanção interna diferencia-se não apenas das sanções externas, mas também, por outro lado, da simples crítica. (...) A crítica dá a entender apenas que o criticado não alcançou um padrão válido para uma práxis particular. A censura, ao contrário, é uma crítica dentro de uma práxis comum, da qual será pressuposta que ela é essencialmente uma identidade instituída simetricamente tanto para o crítico quanto para o criticado."¹⁷ Porém, como já foi dito anteriormente, o indivíduo apenas será afetado pela censura caso reconheça as regras constitutivas da comunidade moral — e, por extensão, a própria comunidade — como exercendo sua autoridade sobre ele. Fica claro, então, o quanto a sanção é o elemento fundamental para o estabelecimento da moral.

Mas por que é tão importante fundamentar uma moral? Mesmo que haja dúvidas quanto à objetividade dos juízos morais, vimos que é objetiva a pretensão com a qual eles se manifestam. Como afirma Tugendhat, "Poderíamos não estar moralmente indignados com uma forma de ação se não pressupusermos que estamos legitimados, isto é, fundamentados de alguma maneira. Anulada a consciência de estar fundamentado, anula-se também a indignação e com isso a própria consciência moral. Não poderíamos mais exigir dos outros que eles *devem* agir assim"¹⁸.

III- Tentativas de fundamentação da moral

Para lidar com a falta de resultados convincentes por parte da reflexão filosófica contemporânea, Tugendhat se propoe a abordar de maneira a mais concreta possível o que seriam, segundo ele, as maiores dificuldades para a filosofia nos dias atuais. Estas residem precisamente no campo da reflexão ética e se apresentam em dois níveis distintos, porém interligados. O primeiro deles diz respeito à fundamentação da moral e o segundo nível à sua extensão, ou seja, em saber para com quem temos obrigações (*Verpflichtungen*) morais.

Desde que a moral passou a exigir uma fundamentação natural, a saber, a partir do Iluminismo, quando ela não mais deveria ser fun-

¹⁷ Philosophische Aufsätze, op.cit. p. 322, tradução minha.

¹⁸ Philosophische Aufsätze, op. cit., p. 315.

damentada através da religião ou por meio de quaisquer "artifícios" transcendentais, muitas tentativas foram feitas para alcançar este tipo de fundamentação. Porém, resta saber se tais tentativas são convincentes o suficiente. O veredicto proferido por Tugendhat é contundente e precede ao seu esforço de verificação: não, tais tentativas não encontram sucesso nesta empresa. E é sobretudo nisto que fica mais explicitamente demonstrado o agudo desamparo diante das questões morais. O desamparo não é produzido pela falta de assentimento geral, mas pela incapacidade de construir um assentimento através de uma fundamentação natural, o que significa aqui não recorrer a quaisquer verdades superiores.

Existiria algo natural capaz de fazer com que subordinemos nosso interesse próprio e respeitemos não só o interesse dos nossos amigos, mas o interesse de todos? Entre os modernos, duas correntes dão seus motivos para responder positivamente à esta questão, o utilitarismo e o contratualismo.

Embora Tugendhat não se refira a nenhum expoente do Utilitarismo em específico, ele objeta à esta corrente que, primeiro, não se pode com ela conceber virtudes morais e, segundo, caso a moralidade fosse algo que tem como fonte o sentimento não seria moral algo que se pode exigir mutuamente e, com isto, a moral não seria aquilo que ela realmente parece ser, a saber, algo a que estamos obrigados. Mill¹⁹, como que respondendo às objeções de Tugendhat, afirma que a virtude, de acordo com a doutrina utilitarista, não é naturalmente e originalmente parte do fim, mas é possível que ela se torne fim; e naqueles em que o amor é desinteressado isto ocorre. Mill acrescenta ainda que a virtude é desejável e estimada não enquanto um meio para a felicidade, mas enquanto uma parte da sua felicidade. Ainda segundo Mill, aqueles que desejam a virtude por considerá-la, desejam-na ou porque a consciência dela é um prazer ou porque a consciência de estar sem ela é uma dor, ou por ambas as razões. Diante da questão de qual é a fonte da obrigação (moral), Mill afirma que o sentimento, quando desinteressado e conectado com a pura idéia do dever é a essência da consciência. A consciência é apenas um sentimento presente no espírito e quando cessa este sentimento, cessa ao mesmo tempo a obrigação. Porém, um sistema que se funda sobre um sentimento de compaixão não deixa espaço para que se fale de normas ou de exigências recíprocas. Pois ou se tem um tal sentimento ou não se o tem, mas não há aqui qualquer *dever*.

Tugendhat recusa a alternativa contratualista como resposta possível à sua questão, a saber, se existiria algo não-metafísico que nos motiva

¹⁹ Utilitarianism, London: Everyman, 1988.

a respeitar o interesse de todos. Sua recusa se deve ao fato de que a partir de tal corrente não se pode produzir uma verdadeira moralidade, mas apenas uma troca de interesses, uma negociata, uma vez que a obrigação moral aqui existente é apenas hipotética e dependente da reciprocidade na obrigação. Segundo Tugendhat, a obrigação moral não é uma obrigação a qual a pessoa pode se impor, mas ela é válida objetivamente para a pessoa, independentemente de ela querer ou não. O que devemos questionar aqui é se um tal tipo de obrigação é de todo possível, e em que condições.

Dada a insuficiência da argumentação contratualista, seguiu-se algumas tentativas de aprofundá-la. Tugendhat aponta a filosofia kantiana — segundo a qual o que nos obriga a agir moralmente é a razão — como uma destas tentativas. Em sua crítica a esta alternativa na busca de uma fundamentação natural da moral, Tugendhat chama a atenção para um conceito caro à filosofia kantiana, o de razão. A razão é como um depositário último de justificação da moralidade, uma vez que é racional agir moralmente. Com isto, a obrigação interior que está vinculada à moral é a voz da razão — o que, na crítica de Schopenhauer a Kant, significa a secularização de Deus. Se Kant de fato apela para uma racionalidade divina ele não pode satisfazer a exigência de uma fundamentação não-metafísica.

Aqui, vale à pena recorrer a Guido de Almeida²⁰, cuja argumentação pode ser considerada tanto uma defesa de Kant quanto uma crítica à crítica de Tugendhat. O esforço maior do Prof. Guido de Almeida reside na tentativa de reconstruir a argumentação do próprio Kant, a qual se divide em dois tipos: um argumento analítico e outro sintético. No argumento de tipo analítico a fundamentação “consiste na prova de que os fins escolhidos são compatíveis com a maneira pela qual o sujeito dos fins se compreende a si mesmo...”. Para o intérprete de Kant, uma fundamentação é racional uma vez que ela consiste na prova de que “aquilo que o sujeito deve (em sentido moral) é uma consequência da maneira como ele se compreende, e não do sancionamento por uma instância externa de padrões de comportamento convencionalmente exigido.”²¹ Por um lado, tal argumento tem uma validade incontestável, a saber, a de que o homem não pode se submeter a regras alheias ao mundo dos homens. Por outro lado, contudo, o reconhecimento da obrigação moral fica sempre na dependência de uma aceitação prévia por parte dos indivíduos.

O argumento de tipo sintético pode ser reconstruído, de acordo com o Prof. Guido de Almeida, como um argumento que deriva da exigên-

²⁰ Verif. “Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana”, in: Racionalidade e Ação, Valério Rohden (Org.). Porto Alegre: Ed. Universidade, 1992, 94-103.

²¹ Almeida, op.cit., p.100.

cia de agir moralmente do simples fato de que podemos agir de maneira consciente, e isto a partir da prova de duas premissas: a) quem age conscientemente age por isso mesmo de maneira refletida ou racional, isto é, com base em princípios exprimindo regras de preferência subjetivas (imperativos hipotéticos), e b) quem age com base em regras de preferências subjetivas também age com base em regras de preferências objetivas e, portanto, independentes de uma condição e que são as regras morais (imperativos categóricos). Como apontamos anteriormente, Tugendhat não aceita tais argumentos como prova suficiente de uma fundamentação natural da moral, isto é, que não seja realizada por meio de uma obrigação hipotética e sem contar com "artifícios transcendentais".

A empresa de John Mackie — com quem Tugendhat mantém intenso diálogo — também pode ser considerada uma tentativa de aprofundar o contratualismo, dando a esta doutrina um acabamento mais arrojado, porém não sem problemas em sua construção. No prefácio de sua obra mais importante, *Ethics — Inventing Right and Wrong*, Mackie evidencia sua crença na utilidade recíproca de um sistema como critério de fundamentação da moral. Resta saber se o que Mackie pretende fundamentar pode ser considerado como uma moral. Mesmo que não se saiba com precisão o que é a moral, a forma como Mackie concebe as motivações para a observância de um sistema de normas suscita certas dúvidas. As razões para o respeito às normas morais seriam basicamente duas: o medo de ser punido por romper o sistema e a expectativa de benefícios ao mantê-lo. Pode esta barganha, ou as regras de convivência dos membros de uma quadrilha de assaltantes — como no exemplo dado por Mackie —, ser considerada como moral? Ou a ação desinteressada e uma relação assimétrica são de fato ingredientes fundamentais para que um sistema de normas receba ainda o predicado "moral"? É precisamente este o ponto mais frágil da argumentação contratualista, e que tampouco Mackie é capaz de solucioná-lo.

Já a teoria moral do respeito mútuo pode ser vista tanto como uma alternativa ao contratualismo — assim sugere Tugendhat — quanto um apoio adicional à esta teoria. A base para a explicação do caráter natural da obrigação da teoria do respeito mútuo está na introdução daquilo que se denomina por consciência, cuja formação foi apreendida por Freud mediante os conceitos de "ego ideal" (*Ichideals* — o que a pessoa quer ser) e "superego" (*Überich* — o que ela deve ser na perspectiva dos outros). O dever nesta perspectiva é dado pela exigência da mútua observância das normas morais. A base para esta exigência é dada pela identidade social que é constituída reciprocamente. Com isso, a fonte da obrigação moral é a comunidade, ou seja, o sentido desta obrigação deve ser compreendido na relação que se estabelece entre os indivíduos. Uma tal explicação está bastante desen-

volvida na principal obra de George Mead, *Mind, Self and Society*.²² Para Mead, a consciência pertence ao — ou é característico do — meio no qual nos encontramos.

Tugendhat chegara a acreditar, em seus ensaios anteriores às “Três Lições sobre Problemas de Ética”²³, que para um indivíduo estaria fundada a aceitação espontânea de um sistema normativo se este é bom para ele e que a norma, por sua vez, estaria fundada se era boa para todos. No primeiro caso tratava-se, na verdade, de um conceito de fundamentação prático-subjetivo e, no segundo, de uma idéia de fundamentação da norma.

Sua posição é refeita, entretanto, após a crítica de Ursula Wolf, já mencionada anteriormente. No ensaio “Retratação” Tugendhat inicia sua crítica à posição que anteriormente defendia, aceitando as objeções de Wolf de que a) o fundamentado daquela maneira é um sistema jurídico, mas não uma moral e que b) tal fundamentação pressupõe um ponto de vista da igualdade que não está dado naturalmente de antemão, mas que por sua vez deveria ser fundado moralmente. Aqui esbarramos num problema percebido pelo próprio Tugendhat, a saber, a falta de clareza do conceito de fundamentação.

O termo “fundamentação” é uma metáfora que a filosofia foi buscar na arquitetura: sobre o que repousa uma certa ordem ou um certo conjunto de conhecimento.²⁴ E esta ordem — ou conjunto — significa um certo tipo de unidade, estabelecida entre aquilo que entre si se assemelha. Neste sentido, fundamentar refere-se a saber, ou seja, justificar aquilo que se tem como sabido.

No processo de revisão da posição anterior, Tugendhat admite ter cometido novo equívoco

ao substituí-la pela idéia de uma fundamentação recíproca (“comunicativa”). De acordo com esta formulação, a fundamentação deveria assumir um caráter prático-subjetivo, mas de tal maneira que cada indivíduo esclarecesse aos outros que é racional e bom para ele e para todos os demais submeter-se ao sistema normativo caso os demais também se submetessem. O indivíduo estaria, assim, se concebendo como um entre todos.

A fragilidade deste argumento, indicada pelo próprio Tugendhat, está em primeiro lugar no fato de que o passo de “bom para mim” a “bom para todos” é seguramente obrigatório, mas não se constitui

²² Verif. sobretudo o capítulo “Self”.

²³ In: *Probleme der Ethik*, p.57 e seguintes.

²⁴ *Verbete “Fondement”*, in: A.Lalande: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris: PUF, 1976.

no trânsito para uma fundamentação. Esta passagem somente é necessária porque de outra maneira os demais não iriam colaborar. Desta forma não se pode fundar uma moral, mas apenas estipulá-la. Em segundo lugar, este conceber-se a si mesmo como "um entre todos" é possível apenas volitivamente. Por último, a fragilidade da argumentação do respeito mútuo também se evidencia ao deixar em aberto a questão do alcance do termo "todos". "Todos" poderia ser todos aqueles capazes de respeito mútuo ou todos os membros de um determinado grupo. A questão é saber se uma restrição semelhante é passível de fundamentação.

Para o processo recíproco de fundamentação, o conceito de "consideração" (*Achtung*) ocupa uma posição central. Tugendhat oferece uma distinção do termo em dois significados.²⁵ Por um lado, comportamos moralmente em relação a uma pessoa se a reconhecemos como um fim-em-si. Neste sentido, ter uma pessoa em consideração é não enganá-la, mas sim, se possível, ajudá-la. Desta forma, a consideração é não apenas um princípio, mas sobretudo uma maneira de comportar-se, uma atitude. Para este primeiro significado Tugendhat prefere empregar o termo "respeito". Por outro lado, consideração vincula-se à estima (*Wertschätzung*) de uma pessoa. Pode-se considerar as qualidades particulares de uma pessoa enquanto músico ou professor, por exemplo. Mas estimar uma pessoa sem considerar tais particularidades significa estimá-la enquanto pessoa, enquanto ser humano. Portanto, no segundo significado do conceito de consideração permite-se uma certa gradação, o que não é possível na consideração enquanto respeito. Isto descarta qualquer possibilidade de fundamentação de restrições quanto àqueles que devem ser objeto de respeito.

Aqui, finalmente, deparamo-nos com o segundo nível das dificuldades para a filosofia contemporânea. Esta diz respeito precisamente à sua extensão, isto é, em saber para com quem temos obrigações morais.

Neste segundo nível permanece a questão quanto ao que se poderia conceber como "todos", mesmo que seja inaceitável qualquer tipo de restrição, como ficou claro. Ainda que se tenha acordado em compreender a comunidade moral como sendo composta de todos os seres humanos, defrontam-se duas consciências: uma mais universalista e outra mais etnocêntrica. Esta última corrente, na verdade, mostra-se um tanto reticente quanto à aceitação de todos os seres humanos indistintamente como membros da comunidade moral. Sustentar racionalmente uma tal posição como sendo moral é não apenas inaceitável como tampouco viável.

²⁵ In: *Probleme der Ethik*, op. cit., p.135.

Somente nas últimas décadas surgiu um problema adicional para as morais universalistas, a saber, se, em função de problemas que podem se tornar irreversíveis, não teríamos também responsabilidade moral para com as gerações futuras. É possível que aqueles que contam com um mínimo de racionalidade e discernimento não terão grandes problemas em responder positivamente à esta questão. Mas então como é possível para a filosofia fundamentar uma obrigação moral em relação àqueles que sequer existem?

A conclusão a que chega Tugendhat é de que o utilitarismo, se comparado com o contratualismo e com a moral do respeito mútuo, obtém melhores resultados quando se trata de clarear as dimensões da responsabilidade moral. O problema comum tanto ao contratualismo como à moral do respeito mútuo está em se basearem na reciprocidade, numa relação simétrica, portanto. Isto contradiz o sentimento moral que, segundo Tugendhat, se baseia numa relação assimétrica e,

eventualmente, unilateral. O insucesso das teorias contratualistas e do respeito mútuo são, assim, evidentes quando nos deparamos com a responsabilidade moral para com fetos e crianças pequenas,

pois são incapazes de qualquer reciprocidade. A maior eficácia do utilitarismo em tornar compreensível a responsabilidade (moral) que temos para com as crianças e fetos está em se basear em um outro critério: "a questão não é se eles podem pensar ou falar, mas se eles podem sofrer".

Endereço do Autor:
Grüntaler Str. 27/28
13357 Berlin - Alemanha